

**DIÓGENES EGIDIO CARIAGA**

**As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em  
Te'ýikue (1950-2010).**

Dourados - 2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**  
**(MESTRADO)**

**As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em  
Te'ýikue (1950-2010).**

Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em História, na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História.  
Área de Concentração: *História Indígena*

Orientador: Profº Drº **Levi Marques Pereira.**

Dourados - 2012

**DIÓGENES EGIDIO CARIAGA**

**As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em  
Te'ýikue (1950-2009).**

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH/UFGD

**Aprovada** em \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente e orientador:

Levi Marques Pereira (Dr., UFGD) \_\_\_\_\_

2º Examinador:

Antonella Maria Imperatriz Tassinari (Dr., UFSC) \_\_\_\_\_

3º Examinador:

Antônio Dari Ramos (Dr., UFGD) \_\_\_\_\_

Suplente

Protásio Paulo Langer (Dr. UFGD) \_\_\_\_\_

Dedico essa dissertação a memória da minha família, que passou por “desindigenização” da sua história. Minha família paterna conta que minha bisavó foi à primeira criança a nascer no município de Caarapó, no início do século XX, seu pai, era um ervateiro vindo do Paraguai, estabeleceu-se nas margens do arroio Ava Tovilho e lá se casou uma mulher, que pouco se sabe. Mas ela era local, não vinda do Paraguai, muito pouco se conta dela, sua origem foi apagada. Mas meu avô paterno, primogênito dessa primeira criança, até hoje se lembra da sua infância e dos índios *tembekua* que lá viviam...

À memória de Antônio Jacob Brand, pela contribuição à pesquisa sobre os povos falantes de guarani em Mato Grosso do Sul e pelo exemplo de compromisso ético de toda uma vida.

## Agradecimentos

Todo trabalho monográfico a princípio parece ser um produto individual. Porém, mesmo com as regras e normas da academia acredito que os agradecimentos são o modo de exteriorizar o quanto esse trabalho é coletivo. O espaço dos agradecimentos é um meio informal de também compartilhar o trabalho feito além das discussões acadêmicas, permite incluir outros personagens tão fundamentais quanto os que encontramos em campo. Aqui posso demonstrar uma trajetória não apenas intelectual, mas também afetiva.

Não há como iniciar sem agradecer todo amor, paixão, devoção e comoção aos meus pais, que nunca deixaram de me motivar, que constroem todos os dias o sonho, por mundo melhor, justo e solidário. Não há palavras, textos, literatura que expliquem o quanto agradeço a este amor que me sustenta. Só existo com amor que sinto pelos meus pais, Egídio e Augusta. Em nome deles estendo e da minha irmã, Marilza Enciso, os agradecimentos a todos meus (muitos) familiares, seja para os que estão no Brasil ou no Paraguai, gracias por todo.

Esta dissertação teve seu início nos tempos de graduação em Ciências Sociais na UFMS, local onde construí grandes amizades que resistem ao tempo. Devo agradecer a proximidade possibilitada pelas redes sociais, que facilitam e encurtam a distância de pessoas especiais, como Priscila Cristal, Diego Correia, Natacha Leal, Bruna Penha, Luciana Terra, Sabrina Areco, Maísa Areco, Silvino Areco, Katia Karine, Gonçalo Santa Cruz, Nilo Corrêa, Silvana C. P. Sanches e outros muitos. Não há como não citar e agradecer a minha primeira orientadora Ana Maria Gomes, que disse para mim: vá saia dos muros da universidade e conheça a realidade. Sou grato aos docentes como Álvaro Banducci e Ana Lúcia Valente, pelas valorosas aulas de antropologia.

Em Campo Grande vivi boa parte do meu amadurecimento como militante das causas sociais e dos Direitos Humanos. Aprendizado que teve a contribuição de muita gente, como meus companheiros de lutas e de sonhos Rejane Candado, Edir Barbosa (agora com o Léo), Orlando Almeida, Sergio Anastácio, Nanci Silva, Ricardo Castro (*in memoriam*), Adilson Nascimento, Geanys Vilhalba, Alexandre Ghriel, Maysa Oliveira e a pequena Maria Júlia. Um carinho especial para minha família campograndense, Pérsio Bergamo, Deise Juliana e minha afilhada do coração Mariana.

Também preciso estender minha gratidão ao IBISS-CO, onde aprendi muito sobre políticas públicas, onde pude compreender meu lugar enquanto pesquisador e ator social. Sou grato à contribuição de pessoas especiais como Estela Scandola, Samuara Moraes, Roberluce O. Braga, Eliane Bittencourt e Helô.

Durante os anos de trabalho na Assembléia Legislativa de MS, pude conhecer e aprender a complicada dinâmica da política parlamentar, mas o grande saldo foi conhecer quase todos os municípios de MS e as pessoas que lá vivem, seja nos assentamentos, comunidades negras rurais e nas aldeias indígenas: Kaiowá, Guarani, Terena, Kadwéu. Além disso, construir profundas amizades que se solidificam em mútua admiração por pessoas como minha amada Marlene Ricardi (estendo ao João Bosco, Grazy, Igor, Yuri e Joanhina). Tenho que agradecer os bons amigos Pedro Kemp, João Roberto Talavera (que com sua [im] paciência de educador, me educou). Ainda em Campo Grande não como me esquecer de bons amigos me ajudaram a sorrir, deixaram os ombros para chorar e sempre me motivaram: Ana Gorett, Fernando Toledo, Everton Malheiros, Jean Peverari, Maykon Ossuna, Denise Miranda, Crislei e Thiago.

Dourados para mim é marcada por constantes idas e vindas, desde minha adolescência. Mas, ter retornado para fazer o mestrado fez com que pudesse solidificar boas amizades que pretendo levar comigo sempre. Pessoas especiais como Fabrícia Ajala, Danutta Alves, Bruno Soares, Mercolis Alexandre Ernandes, Crícia Poiares e Inayá Lobo Fava.

O Programa de Pós Graduação em História da UFGD terá sempre a marca de um espaço onde a contribuição é coletiva, onde os docentes pretendem construir suas pesquisas em parcerias com seus alunos. Sem dúvida minha passagem pelo PPGH/UFGD marcará minha formação. Os debates proporcionados pelas ricas aulas de Antônio Dari Ramos, Graciela Chamorro e Bartomeu Melià. Agradeço a cooperação sempre disposta do Cléber na secretaria do programa. Pude neste tempo construir boas amizades, além da cooperação intelectual. Agradeço as minhas queridas Márcia Campos, Cintia Nardo, Rozeline Mezacasa, da linha de História Indígena. Alexandra Lopes da Costa e Nathália Ziolkowski, amigas desde os tempos de UFMS. Em nome das meninas, de José A. Fernandes e Luiz Ricardo Prado estendo aos demais colegas meus agradecimentos.

A realização deste trabalho não poderia ter sido mais estimulante se não tivesse como orientador Levi Marques Pereira. Nestes anos tornou-se um amigo nunca hesitante em ensinar, valorizar o potencial d@s seus orientad@s, sua simplicidade é a expressão da

sofisticação dos bons antropólogos. Ser orientado por ele e não se lembrar das queridas Fran e Jú é um erro grave. Agradeço a gentileza que sempre me trataram, pela paciência em me receber durante as sessões orientações em sua casa, regados ao famoso “tereré do Levi”.

Pelos corredores da UFGD pude conhecer pessoas muito queridas a mim, que me ajudaram nas discussões, lendo e debatendo minhas ideias como Juliana Grasiéle Bueno Motta, o CTG Knapp (Cássio, Gláucio, Joseana e Guilherme, anjo no céu), Aline Crespe, Thiago Cavalcante, Thiago Carvalho, Flávia Denes, Célia Silvestre e Leandro Moretti obrigado. Agradeço aos docentes do curso de licenciatura indígena Teko Arandu, Nely Maciel, Noêmia dos Santos Pereira e Tatiana Rojas pelo convite para cooperar nas aulas no núcleo de Ciências Sociais.

Não há como não agradecer a convivência, sinergia das pessoas do PPGAnt, tanto os docentes como Jorge Eremites de Oliveira ( a quem devo muito pelas sugestões no exame de qualificação), Simone Becker, Hilário Urquiza, Mário Sá e Grazielle Açollini, pelas conversas sérias e as sérias conversas de botequim. Aos discentes e amigos Gabriel Ulian, José Henrique, Leni Orladini, Sônia Elias Comar, Silvana Nascimento de Jesus e Valdir Aragão, amigo dos longínquos tempos de graduação.

Antes da entrada do mestrado participei de um seminário do CONANDA, onde ouvi pela primeira vez uma conferência sobre crianças indígenas com Antonella Tassinari. Desde então seus textos tem me estimulado em seguir em diante. Assim como Levi, a qualidade da sua pesquisa, para mim, ganha mais contornos devido à forma atenta e gentil que ela acompanhou essa pesquisa. Em nome dela agradeço aos pesquisadores do NEPI/PPGAS/UFSC que sempre me acolheram como um dos seus.

Agradeço também a convivência e paciência dos colegas da Coordenação Regional de Dourados da FUNAI: Polliana Liebich, Adão Candado, Gustavo Guerreiro, Bianca Farias, Crizantho Fialho, Vander Nishijima, Marcos Pereira, Davi Massi, Gilmar Machado.

Esta dissertação não existiria se não fosse à amizade construída em longos anos com meus amigos e amigas de Te'ýikue, alguns conhecidos desde os tempos do ensino básico na Escola Candido Lemes em Caarapó, quando se iniciava luta por uma educação escolar indígena. Sem a disponibilidade e contribuição de pessoas como Otoniel Ricardo, Renata Castelão, Eliel Benites, Lidio Cavanha, Edson Alencar, Brulina Ricarde, Hipólito Cáceres, Devanildo Ramires, Agripino Benites e suas famílias que me abriram a porta de suas casas e possibilitaram a convivência mais de perto com esse jeito de ser e viver Kaiowá que admiro

muito. Minhas dúvidas seriam maiores se não houvesse a interlocução e a disponibilidade de longas conversas com as melhores etnógrafas de Te'yíkue, Anari Felipe Nantes e de minha amiga que tanto me motiva Rozany Dias Dacome, serei sempre grato a vocês! Em nome delas estendo aos funcionários da Escola Ñandejara e do CRAS.

Não há como citar algumas pessoas de uma forma menos emotiva e apaixonada, pois ocupam um espaço tão grande no meu coração e na minha admiração, que de fato me faltam palavras para expressar meu sentimento de agradecimento. São pessoas como Kelly Garcia, Lauriene Seraguza, Satine Rodrigues Borges, Maria Aparecida Mendes de Oliveira (Lia) e Jaber Sater, que me motivam cada uma ao seu modo, com cada comentário particular, com a multiplicidade das formas de ser e viver, tod@s vocês são registros muito felizes de uma parte muito importante da minha vida, amizade e amor são sentimentos que só existem onde há reciprocidade.

Agradeço a bolsa de pesquisa concedida pela FUNDECT.

No mais agradeço pelo que vivi e aguardo ansiosamente o que virá, valeu!



As crianças são como as plantas, como as sementes. As sementes descansam unicamente no seu pai e na sua mãe. Por isso, a mãe e o pai, as madrinhas e os padrinhos devem cuidar e limpar os filhos para crescerem felizes como o pé de milho e de arroz quando são beijados pelo vento. Enquanto crianças crescerem no mundo, há esperança. Se assim não fosse, poderia-se plantar o milho, mas esse não daria fruto, as mulheres engravidariam sem nunca chegar a parir, as crianças que nascessem morreriam, nossos desejos, então já não seriam tão fortes para poder acontecer. Sem criança o mundo vai acabar (...) Criança é a nossa vida. CHAMORRO, 2008, p 269 - 270

*Transcrição de um discurso de um ñanderu em ritual de batismo kaoiwá.*

## RESUMO

**Linha de pesquisa em História Indígena**  
**Programa de Pós-Graduação em História – Mestrado**  
**Universidade Federal da Grande Dourados**

**As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'ýikue (1950 -2010).**

Esta dissertação é o resultado de pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 2010 e 2011, entre os Kaiowá, grupo indígena falante de guarani, que vivem em Te'ýikue, Caarapó em Mato Grosso do Sul, Brasil. O objetivo da pesquisa é compreender as transformações sociais no modo de ser kaiowá, a partir do modo como diferentes gerações vivenciaram seu modo de ser criança. O recorte cronológico proposto foi elaborado a partir de etnografias realizadas durante o século XX e XIX, por autores como Egon Schaden; Bartomeu Melià, Grunberg & Grunberg; Levi Pereira e Tônico Benites, que abordaram diferentes aspectos da organização, parentesco, territorialidade kaiowá. Nestas pesquisas as crianças kaiowá aparecem como sujeitos na paisagem, não como agentes históricos na produção de novas formas de socialidade kaiowá. Para evidenciar a condição da criança como agente, recorro às contribuições teóricas e metodológicas elaboradas pela Antropologia da Criança e pela Etnologia Americanista, para compreender os processos históricos e as transformações sociais vivenciadas pelos Kaiowá em um cenário marcado pela intensificação do contato e pelo aumento da dependência das ações do Estado. Ao entender que o contato impôs aos Kaiowá condições adversas ao modo de ser – *ava reko*, procuro demonstrar que as crianças atuam como mediadoras geracionais na transformação, entre o modo de ser tradicional kaiowá – *teko ymaguare* e como eles percebem as mudanças no modo de ser – *teko pyahu*.

**PALAVRAS-CHAVES:** Crianças kaiowá; Modo de ser; Transformações, Organização social.

## **ABSTRACT**

**Research in Indigenous History**  
**Pos-Graduation Program in History – Master**  
**Federal University of Grande Dourados**

**The transformations in the way of being child among Kaiowá in Te'ýikue (1950 - 2010).**

This dissertation is the result of ethnographic research conducted between 2010 and 2011, among Kaiowá, indigenous group guarani-speaking living in Te'ýikue, Caarapó in Mato Grosso do Sul, Brazil. The objective of this research is to understand the social transformations in the way of being Kaiowa, from the way different generations lived their way of being a child. The chronological cut was proposed from the ethnographies made during the XIX and XX century by authors such as Egon Schaden; Bartomeu Melià, & Grunberg Grunberg, Levi Pereira and Tonic Benites, who approach different aspects of the social organization, kinship and territoriality Kaiowa. In these studies the children Kaiowa appear as subjects in the landscape, not as historical agents in the production of new forms of sociality Kaiowa. To enhance the status of the child as an agent, I turn to the theoretical and methodological contributions developed by the Anthropology of the Child and Ethnology Americanist, to understand historical processes and social changes experienced by Kaiowá in a setting marked by the intensification of contact and the increasing dependence of the Brazilian State. By understanding that contact Kaiowá adverse conditions imposed on the mode of being - *ava reko*, seeking to show that children act as mediators in the generational transformation, between the traditional way of being Kaiowa - *teko ymaguare* and how they perceive the changes in the way of being - *teko pyahu*.

**KEY WORDS:** Children kaiowa; mode of being; transformations, social organization.

## Lista de Mapas

<b>Mapa 01</b> – Localização do território Kaiowá e Guarani no Brasil	33
<b>Mapa 02</b> – Áreas Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul	38
<b>Mapa 03</b> - Localização de Te'ýikue no município de Caarapó	40
<b>Mapa 04</b> - Terras indígenas na região de Caarapó, Juti, Amambai e Dourados onde as famílias possuem relações mais próximas.	145
<b>Mapa 05</b> - Mapa das regiões nos dias atuais em Te'ýikue	151

## Lista de Ilustrações

<b>Imagem 01</b> - Igreja construída com madeiras de área de reflorestamento	45
<b>Imagem 02</b> - Ilustração referente à descrição dos mais velhos sobre a vegetação no tempo da criação do posto indígena.	46
<b>Imagem 03</b> – Visão Panorâmica do XV Fórum Indígena de Te'ýikue - 2010	64
<b>Imagem 04</b> – Cartaz do XIV Fórum Indígena em Te'ýikue. – 2010	68
<b>Imagem 05</b> – Jovens durante o Fórum Indígena – 2011	69
<b>Imagem 06</b> - Cartaz do XV Fórum Indígena em Te'ýikue - 2011	71
<b>Imagem 07</b> – Crianças brincando no pátio	81
<b>Imagem 08</b> – Mães e seus filhos durante a reunião.	99
<b>Imagem 09</b> – Mulher kaiowá tecendo uma rede – Egon Schaden	128
<b>Imagem 10</b> – Vista da entrada da Escola Ñandejara Pólo	160
<b>Imagem 11</b> – Desenho das crianças sobre a escola e vida em Te'ýikue	162
<b>Imagem 12</b> – Alunos e professores em atividades na unidade experimental	164

## **Lista de siglas e abreviações**

**AIS** – Agentes Indígenas de Saúde

**ALMS** – Assembleia Legislativa de Mato Grosso do Sul.

**CAND** – Colônia Agrícola Nacional de Dourados

**CF** – Constituição Federal

**CadÚnico** – Cadastro Único

**CRAS** – Centro de Referência da Assistência Social

**CREAS** – Centro de Referência Especializado da Assistência Social

**ECA** – Estatuto da Criança e do Adolescente

**FUNAI** – Fundação Nacional do Índio

**LOAS** – Lei Orgânica da Assistência Social

**MDS** – Ministério do Desenvolvimento Social e Combate a Fome

**MEC** – Ministério da Educação

**P.I.** – Posto Indígena

**PT** – Partido dos Trabalhadores

**SESAI** – Secretaria Especial de Saúde Indígena

**SPI** – Serviço de Proteção aos Índios

**SPILTN** – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais

**SUAS** – Sistema Único da Assistência Social

**UBS** – Unidade Básica de Saúde

## SUMÁRIO

<b>Introdução.</b>	16
1.1. Onde estão e como vivem as crianças nos dias atuais em Te'ýikue	17
1.2 – As crianças na história dos Kaiowá: o lugar das transformações na história indígena	19
<b>Capítulo 1</b>	27
1. Os Kaiowá vistos pela História e pela Antropologia: breve panorama	27
1.1 – De Monteses à Kaiowá: o “esquecimento”, a “redescoberta” (séculos XVIII e XIX) e a Guerra da Tríplice Aliança.	29
1.2. - A intensificação da ocupação não indígena: Guerra da Tríplice Aliança, o trabalho nos ervais e ação do Serviço de Proteção aos Índios sobre o território Kaiowá.	34
1.3 - A experiência da territorialização: a vida dos indígenas em áreas sob o controle do Estado	40
1.3.1 – Considerações sobre a percepção dos indígenas sobre formas de ocupação e compreensão do espaço.	46
1.4 – Aspectos da dinâmica atual e das transformações nas relações sociais e políticas em Te'ýikue.	56
1.4.1 – Fórum Indígena da Aldeia Te'ýikue.	63
<b>Capítulo 2</b>	74
2. Educação e Socialidade Kaiowá: notas sobre as transformações vividas entre 1950 – 2010.	74
2.1– A criança como paradigma na pesquisa em sociedades indígenas	77
2.2 – A construção social da criança e da infância.	79
2.3 – Fazer-se bom Kaiowá: Concepções da alma, corpo e pessoa e as transformações no modo de ser Kaiowá.	86
2.4 – A educação das crianças e a socialidade Kaiowá.	96
2.5 – Considerações sobre a tradicionalidade e aspectos sobre inovação cultural na educação kaiowá	108
2.5.1 – Breves considerações sobre categorias de idade entre os Kaiowá em Te'ýikue.	114
<b>Capítulo 3</b>	121
3. As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'ýikue em diferentes gerações, 1950 – 2010.	121
3.1 – “Antes as famílias podiam viver com mais alegria”: Ser criança nas décadas de formação de Te'ýikue.	124

3.1.2 – O capitão e a escola: novos agentes no cotidiano indígena.	131
3.2 – “Foi quando começou a mudar”: uma geração pós-constitucional.	138
3.2.1 – Mediação e Intensificação: mudanças recentes na história dos Kaiowá em Te’ýikue.	142
3.3 – O cotidiano atual das crianças em Te’ýikue.	149
3.3.1 . A centralidade da escola na vida das crianças e suas famílias.	159
3.3.2 – Os problemas de viver misturado: impasses diante do crescimento populacional e contingenciamento territorial	166
3.3.3. – Quando a cultura vira problema”: as ações do Estado diante da organização social Kaiowá	170
<b>Considerações Finais</b>	<b>180</b>
<b>Referenciais Bibliográficas</b>	<b>186</b>
<b>Anexos</b>	<b>196</b>

## Introdução

Ao considerar a distância que separa as sociedades do passado daquelas do presente, trata-se hoje de compreender por que mecanismos, externos ou internos, o *trabalho da história* se exerceu sobre sistemas sociais tidos por frios ou insensíveis aos seus efeitos. Dreyfus (1998, p. 19 – 20).

O percurso desta pesquisa é uma experiência etnográfica de ida e volta. Diferente de alguns pesquisadores que passaram a realizar suas pesquisas com povos indígenas devido ao estranhamento ou desconhecimento sobre estas sociedade, para mim, os povos falantes de guarani sempre foram próximos e cotidianos, não era a diferença que nos pautava. Quando digo que a pesquisa uma etnografia de ida e volta são por razões geográficas, acadêmicas, profissionais e conceituais na minha relação com os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. Nasci em uma cidade chamada Caarapó, cuja história está diretamente ligada à história da minha família paterna. O pai de minha bisavó paterna migrou ao final do século XIX da região sul do atual Paraguai, onde trabalhava na extração dos ervais, para trabalhar na mesma função na recém fundada Companhia Matte Laranjeira. Segundo pesquisa realizada por Ramão Vargas de Oliveira, sobre a colonização de Caarapó, relata que Nazário de Leon, vindo do Paraguai, instalou-se próximo do atual distrito de Cristalina, constitui família com uma mulher que residia no local, desta união, nasceu minha bisavó, primeira criança “não-indígena” nascida em Caarapó (OLIVEIRA, 1988).

Assim, a história de minha família está ligada diretamente a história do avanço das frentes de expansão econômicas na região, que afetaram diretamente o modo como os indígenas se relacionam com o território, seus ambientes de vida e os com outros não indígenas que chegavam. Ao pesquisar e escrever sobre as crianças Kaiowá elaborei também reflexões sobre a minha infância e minha “alteridade” com os povos guarani. Uso aspas por entender que possuo ascendência indígena devido a minha história familiar paterna. Outro aspecto que me aproxima dos Kaiowá se deve a língua guarani. Esta língua sempre foi familiar para mim por ser filho de mãe paraguaia, falante do que chama de guarani paraguaio, por isso, escuto as pessoas falarem em guarani desde minhas primeiras memórias. Parte de minha família paterna, avós e tios mais velhos também são falantes, mas meus bisavôs (pais do meu avô paterno) como estratégia de ajuste a sociedade de época, construíram sua história como descendentes de paraguaios que vieram trabalhar nos ervais, silenciando a presença indígena na nossa história, mas não nos traços fenotípicos e linguísticos.



Cresci sabendo que os apelidos “indinho” ou “bugrinho”, que sempre ouvi, eram depreciativos e ainda são utilizados como marcadores da diferença nesta região, sul do Mato Grosso do Sul, onde vivem cerca de 42 mil Kaiowá e Guarani. Partes das minhas memórias escolares foram vividas em uma escola que recebia os alunos da zona rural do município: colônias, fazendas e de Te’ýikue. Na escola lembro-me do comportamento reservados dos alunos indígenas e das provocações dos demais sobre sua língua, modo de se vestir e pelo simples fato de serem índios. A escola não fazia nenhum esforço em incluí-los, ao contrário, muitos professores também reforçam atitudes preconceituosas. Meu pai era professor nesta escola e por ser de origem paraguaia, fala muito bem o guarani, muitas crianças recorriam a ele no intervalo ou ele se aproximava delas, muitas vezes apenas para conversar. Assim, na escola fiz amigos com os quais me reencontrei durante minha trajetória, que me trouxe de volta a pesquisa, destes alguns são meus principais interlocutores.

### **1. Onde estão e como vivem as crianças nos dias atuais em Te’ýikue.**

A ideia inicial da pesquisa tinha como centro a vida das crianças e os impactos que o aumento do contato, tendo como referências as ações de proteção e promoção dos direitos da criança e do adolescente. Entretanto, ao ingressar no mestrado, estabeleci como recorte temporal os anos entre 1950 até 2010, devido informações etnográficas melhor elaboradas sobre o modo de vida Kaiowá. Assim, o modo de ser criança em diferentes gerações tornou-se o objeto desta pesquisa. Sobre as crianças falantes de guarani a visão de sua extrema liberdade, autonomia e a centralidade de vida religiosa, de certa maneira, me influenciavam pouco, pois já acompanhava há alguns anos a realidade que os povos guarani viviam em Mato Grosso do Sul.

O interesse por entender as razões da precariedade da vida dos indígenas acentuou-se depois que participei da pesquisa sobre a realidade dos direitos da criança e adolescente indígenas em MS, motivada pelo aumento das mortes de crianças kaiowá e guarani por desnutrição na região da Grande Dourados<sup>1</sup>. Após o encerramento do projeto, ingressei como gestor de projetos na Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agrário do Estado (2004-2005) que repassava recursos para dois projetos realizados em Te’ýikue, chamados *Poty*

---

<sup>1</sup> O projeto intitulado Tupã’í – Crianças dos Povos Indígenas: Direitos a revelar (2003-2004), foi realizado pelo Instituto Brasileiro de Inovações Pró-Sociedade Saudável do Centro-Oeste, com financiamento do Programa Fome Zero Indígena. O objetivo era mapear os atendimentos às violações de direitos de crianças e jovens indígenas em MS, através das instituições que compõem a rede de garantia de direitos nos municípios do Estado.

*Reñoy e Mosarambihara*. Estas ações envolviam os alunos do ensino básico e médio, no contra turno escolar, em atividades complementares e de produção de alimentos realizados na unidade experimental e no viveiro de mudas. O objetivo eram que os alunos pudessem através da escola aprender algumas atividades como agricultura, manejo ambiental, computação e outras atividades. Todas estas atividades somadas a práticas esportivas e de lazer visavam diminuir a evasão escolar e a violência juvenil.

Posteriormente fui convidado pelo então presidente da Comissão de Desenvolvimento Agrário e Assuntos Indígenas, Deputado Estadual Pedro Kemp, PT-MS, para assessorá-lo na ALMS. Entre as atividades legislativas pude acompanhar a CPI da Desnutrição Indígena, onde me aproximei das ações que vinham sendo desenvolvida pelo Comitê Gestor de Ações Indigenistas Integradas para a Região da Grande Dourados<sup>2</sup> e dos processos eleitorais que envolviam a escolha do candidato indígena de Te'ýikue para as eleições municipais. Dessa forma, me aproximei de alguns aspectos da vida cotidiano enquanto agente de diferentes poderes públicos. Toda essa conjuntura me levou a querer entender mais profundamente o cenário de vida dos povos falantes de guarani em MS.

O que me levou a querer pesquisar as crianças indígenas, foram os diversos momentos de debates que participei envolvendo questões relacionadas aos direitos da criança e do adolescente, devido a minha participação no Comitê Estadual de Enfretamento à Exploração Sexual de Crianças e Adolescentes, COMCEX-MS e nas diversas conferências, encontros, seminários sobre de direitos de crianças e adolescente; quando esse tema incidia sobre a questão de como os indígenas entendiam esta questão, qual eram seus estatutos a respeito deste período de vida? Como se relacionam com as diversas ações provenientes da intensificação do contato?

Com estas indagações ingressei no mestrado em História, o desafio era como equacionar as informações que já possuía, com as informações a serem levantadas durante a pesquisa de campo (2010-2011), a fim de elaborar uma dissertação de caráter etnográfico. Já como discente procurei as lideranças de Te'ýikue, com que já possuía relações estreitas, para explicar minha pesquisa e conseguir a anuência deles para realização. Com a anuência e curiosidade deles, iniciei a pesquisa de campo em abril de 2010, com a difícil tarefa de estranhar o meu olhar, para um cenário que, na época julgava conhecer bem e que nos anos

---

<sup>2</sup> Criado por decreto em 19/04/2007 (anexo).

seguintes, como pesquisador, revelou-se dotada de dinâmicas sociais e políticas totalmente novas para mim, que singularizam a vida dos Kaiowá em Te'ýikue

Outro fator que me reaproximou de Te'ýikue foram os períodos eleitorais, devido à composição política municipal, onde os votos dos indígenas se tornaram extremamente importantes na definição das eleições. As lideranças políticas de Te'ýikue construíram uma relação de confiança com o deputado que eu assessorava<sup>3</sup> e com o grupo político-partidário dele. Em 2004, como apoio da bancada parlamentar do Partido dos Trabalhadores, pela primeira vez um indígena foi eleito vereador em Caarapó, pelo PT. Até 2010, minha presença em Te'ýikue esteve relacionada a esta função, com o ingresso no mestrado tive que reconstruir esta relação. Durante os anos de 2010 e 2011, circulei por Te'ýikue apenas como pesquisador, entretanto, em junho de 2011, fui convidado para compor o quadro da Coordenação Regional da FUNAI em Dourados, que atende as áreas indígenas da região, para atuar nos casos judiciais que envolviam crianças indígenas na jurisdição.

No momento que ingressei na FUNAI já “havia encerrado” minha pesquisa de campo, contudo, muitas das reflexões elaboradas ao final da dissertação expressam algumas dúvidas surgidas na contradição entre pesquisador e agente do Estado, interessado em compreender como os Kaiowá compreendem a atuação das agências na vida e no modo de ser das crianças.

### **1.1 – As crianças na história dos Kaiowá: o lugar das transformações na história indígena.**

Como dito anteriormente, o projeto de pesquisa apresentado na linha de história indígena do PPGH/UFGD focava-se no impacto que a extensão das ações da rede de promoção dos direitos da criança tem sobre a organização social kaiowá. Após exame de qualificação e reuniões de orientação, o foco foi redimensionado em compreender as transformações do sistema social kaiowá através das formas como diferentes gerações vivenciaram seu modo de ser criança. Desta maneira, entender como as transformações são interpretadas num cenário histórico marcado pela intensificação do contato e pelo aumento da dependência das ações do Estado. O recorte temporal proposto, 1950 – 2010, foi elaborado a

---

<sup>3</sup> O deputado estadual Pedro Kemp, PT-MS, havia sido anteriormente secretário de estado de educação. Em sua gestão foram definidas as diretrizes da formação de professores indígenas Kaiowá e Guaraní em nível médio, com o magistério indígena Ara Vera. O deputado foi também o presidente da Comissão de Desenvolvimento Agrário e Assuntos Indígenas, da Assembléia Legislativa de MS.

partir de obras que possuem informações importantes sobre a organização social e as crianças em diferentes períodos do século XX.

Autores como Schaden (1974 [1954]), Melià, Grunberg e Grunberg (2008[1976]), produziram etnografias que abordam a organização social e história das famílias Kaiowá no período. Estes dados bibliográficos auxiliaram na construção de uma abordagem de pesquisa, com os Kaiowá idosos e/ou mais velhos. Através das memórias produzidas pelos mais velhos, foi possível compreender como a experiência de ser criança, singulariza a percepção destes da passagem do tempo. Já autores como Pereira (1999, 2002, 2004<sup>a</sup>, 2004b) e Benites (2009), produziram dados etnográficos que tratam da educação, cuidado, parentesco e circulação das crianças kaiowá em décadas mais atuais. A partir destes dados foi possível pensar em uma pesquisa em história indígena, que ao focar as transformações no modo de ser criança, privilegiasse as estratégias dos Kaiowá em reação a intensificação do contato.

Em Te'ýikue, vivem cerca de 6.000 indígenas falantes de guarani, divididos entre os Kaiowá e Guarani. Os Kaiowá vivem também no Paraguai, onde são conhecidos como *Pãĩ Tavyterã*. Em MS, o grupo que se autodenomina Guarani, são descritos pela literatura guaranítica como Ñandeva, Ava Guarani, Chiripá, dispersos em vários países, onde estão submetidos a diferentes legislações dos Estados Nacionais<sup>4</sup>. A escolha por realizar a pesquisa apenas com os Kaiowá, não exclui o reconhecimento das semelhanças sociais, linguísticas e culturais com as famílias Guarani, com quem dividem e escasso espaço de 3.594 ha, reservados pelo SPI no início do século XX. Durante o processo de acomodação das famílias kaiowá e guarani em Te'ýikue, os grupos construíram relações matrimoniais e de aliança política, contudo, essa proximidade não apaga a heterogeneidade entre os grupos. Ao contrário, procura superar as descrições monológicas e destacar a capacidade dos sistemas indígenas em reagirem à pressão do sistema colonial e forma de se elaborar pesquisas etnográficas que valorizem a capacidade ajuste das sociedades indígenas na mediação intercultural com a sociedade nacional.

Realizar pesquisa etnográfica na história indígena requer uma elaboração conceitual que aproxima os campos da diacronia com os aspectos mais sincrônicos de cada sociedade

---

<sup>4</sup> Segundo os dados da Campanha Guarani Retã, atualmente os povos falantes de guarani vivem em países como Bolívia, Paraguai, Argentina. No Brasil estão presentes em vários estados: Mato Grosso do Sul, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo, Rio de Janeiro e Pará. Os dados disponíveis na página da campanha informam que os grupos dividem-se em Pãĩ/Kaiowá, Mbyá, Avá/Ñandeva/Ava Katu/Ava Guarani/Chiripá, Aché/Guayakí e Chiriguano. [www.campanhaguarani.org.br](http://www.campanhaguarani.org.br)

indígena, para compreensão da temporalidade do grupo acerca das formas de ser criança. O que valorizei na pesquisa foi à interpretação de diferentes interlocutores, que pude me aproximar devido a relação estabelecida com algumas pessoas de referência da política interna, entendidas como lideranças, composta pelos chefes de parentelas, capitão<sup>5</sup>, professores e outros agentes indígenas e não indígenas. Entre os fatores que levaram a escolha de Te'ýíkue, como cenário para pesquisa, foi a importância assumida pelas agências externas no cotidiano, que reflete na educação das crianças e na gestão da vida das famílias. Estas agências incidem diretamente na maneira como as famílias kaiowá entendem como tradicional na educação kaiowá, como os cuidados e a atenção as crianças.

Entretanto, o que me interessa como tema de pesquisa não é a presença do Estado como uma força desarticuladora das formas de ser do grupo. As razões desta pesquisa procuram situar e compreender as formas de agência da sociedade kaiowá (*human agency*) em relação à intensificação do contato, isto é, a produção de novas formas de socialidade kaiowá. Estas referências aproximaram esta pesquisa das contribuições da etnografia e da etnologia americanista. Entendo que para compreensão dos regimes de produção da história é preciso considerar o que Sahlins (1990) chama atenção em Ilhas de História “culturas diferentes, historicidades diferentes”. Ao culturalizar o passado e historicizar o presente. Faz-se necessário uma etnografia histórica, como proposto por Sahlins em seus artigos, “O Pessimismo Sentimental I e II” (1997,1997). Nesta pesquisa, busco construir uma etnografia que apreenda as transformações provocadas através das relações entre os sistemas sociais e o avanço do Sistema Mundial, considerando que a cultura é um objeto histórico “construída no interior de uma sociedade com entre sociedades, que repõem estruturas passadas na construção do presente” (SAHLINS, 2004, 437).

Neste diálogo intergeracional da produção da história kaiowá, entendo que pensar o modo de ser criança em distintas gerações, permite acessar informações que tratam da compreensão dos mecanismos elaborados para assegurar a continuidade do sistema social. Acredito que refletir sobre a agência histórica, possibilita reconhecer como os Kaiowá fazem uso dos instrumentos e tecnologias não indígenas na produção de formas de ser kaiowá elaboradas diante da dialética entre a intensificação e expansão do Sistema Social Mundial e a reação dos cenários locais (WRIGHT, 2004, p. 16). A etnografia realizada na história indígena, preocupada em entender o modo como os indígenas interpretam as diversas formas

---

<sup>5</sup> No primeiro capítulo descrevo a condição e a história da categoria capitão, relacionada à criação de terras pelo SPI e no controle dos índios no século XX.

de contato, exprimem reflexões elaboradas a partir de categorias do próprio pensamento kaiowá.

Minha estadia em campo foi realizada de maneira intercalada, durante os anos de 2010 e 2011. As idas constantes garantiram que pudesse ter acesso ao cotidiano de algumas famílias kaiowá na relação destas com escola e as demais agências. Como dito acima, minha circulação e interlocução foi com as famílias dos professores indígenas. Através de suas redes de parentesco e afinidade que pude “descentrar” da vida centralizada pelas agências, na região conhecida com Ñandejara. Porém, fazer pesquisa com Kaiowá significa seguir as redes que eles apresentam e procurar circular para além delas, causa um estranhamento nas relações de confiança entre os interlocutores e o pesquisador. As idéias aqui desenvolvidas são produtos de longas conversas e reflexões com alguns sábios kaiowá, jovens e mais velhos. Contudo, a responsabilidade dos temas desenvolvidos é fruto das minhas preocupações de pesquisa em “contar a estória certa com os detalhes justos e suficientes” (CALAVIA SAÉZ, 2002, p. 25). Assim, a proposta etnográfica desta pesquisa, busca entender o modo como os Kaiowá que vivem em Te’yíkue, desde a metade do século XX até os dias atuais, elaboram narrativas sobre a passagem do tempo pelo viés do modo de ser criança.

As narrativas que apresento no texto foram elaboradas através de uma etnografia que privilegiou a observação e a oralidade, no primeiro momento as conversar não possuía um roteiro estruturado, apenas pedia para ouvir as histórias dos antigos e do tempo que os atuais adultos eram crianças. Após ouvir as gravações e elaborar o texto, somando os dados de campo a bibliografia sobre o tema, voltava a campo com questões mais pontuais, que poderiam render etnograficamente. A opção por identificar os interlocutores por segmento, faixa etária e gênero se deu devido à orientação de um pesquisador kaiowá. Durante nossas conversas, onde debatíamos sobre nossos dados de campo, ao fazer uma pergunta pontual a ele, que respondeu prontamente, porém com uma ressalva, que não o identificasse, porque ele é “uma pessoa muito visada na comunidade”. Entendi que ao escrever e identificar um interlocutor, eu poderia expor seus comentários, gerando algum tipo de problema, dessa forma, preferi no texto identificar o interlocutor por segmento.

Entendo que ao privilegiar a etnografia, corro o risco, na opinião de alguns historiadores, sofrer com certo “relaxamento do rigor metodológico” (PEIRANO, 1992, p. 03), pois no campo da historiografia existe uma leitura que etnografia seria a história oral de baixo rendimento, pois na historiografia mais conservadora ainda prevalece à tradição do

documento. Avalio que ao conjugar técnicas de pesquisa advindas da História e da Antropologia, como o uso de fontes orais, documentais, cadernos de campo, histórias de vida, a observação e as análises dos sujeitos da pesquisa, contribui para o maior entendimento da leitura do grupo a respeito da passagem do tempo. Ao privilegiar dimensões mais sincrônicas, não distancio o contexto histórico, isto porque é possível superar o “presentismo da etnografia” e “fazer uma história” que articule fatos materiais, com informações subjetivas contidas na memória e na cosmologia indígena. (FRANCHETTO & HECKENBERGER, 2001).

Nos capítulos que seguem, procuro discorrer sobre as transformações vivenciadas pelos povos falantes de guarani. No primeiro capítulo inicio com um breve panorama sobre a história dos primeiros séculos de contato e para situar a história dos povos falantes de guarani em relação à chegada dos europeus. Como aponta Calavia Saez (2004, p. 09), a vastidão da bibliografia histórica e antropológica sobre os povos guarani, deve ser relida criticamente a fim de desmitificar imagens deles como *“los neófitos de las misiones jesuítas clausuradas hace más de dos siglos, o a lo sumo los protagonistas de esa odisea migratoria descrita por Kurt Nimuendaju*. No decorrer deste capítulo busco apresentar, de forma condensada, as descrições realizadas dos atuais Kaiowá nos primeiros momentos do contato. Os registros iniciais datam a presença dos indígenas na região desde o século XVIII e a constatação de que se tratava de outro grupo falante de guarani, se firma somente com a chegada das diversas frentes de batalha durante a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, que ocorreu dentro do território ocupado pelos atuais Kaiowá.

O assédio das frentes de extração dos ervais ao final do século XIX, com a instalação da Cia Matte Laranjeira, detentora do monopólio de exploração dos ervais, incidia em todo atual cone-sul de Mato Grosso do Sul, ocupado por famílias extensas dos Kaiowá. Assim, muitos homens kaiowá passaram a trabalhar nos ervais, condição que impôs novas formas de relação das famílias kaiowá com o território que ocupavam e com a empresa. As décadas iniciais do século XX, são para a história dos Kaiowá na região de Te'yikue, marcada pela criação dos postos indígenas, áreas criadas pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais e para assentamento de famílias kaiowá que viviam na região. O processo de acomodação de diferentes grupos familiares em uma área de ocupação não tradicional resultou em vários problemas referentes ao modelo de organização social kaiowá

perante a gestão territorial e cotidiana do Estado nestas áreas criadas pelo SPILTN, como é a situação de Te'ýikue.

Apresento em seguida uma pequena reflexão sobre as formas de interpretação de alguns moradores de Te'ýikue sobre ocupação e compreensão do espaço, onde busco apresentar diferentes pontos de vista sobre as transformações sociais e políticas vivenciadas no cotidiano, que se expressam em tentativas de gestão interna dos tensionamentos geracionais, através de momentos políticos com o Fórum Indígena da Aldeia Te'ýikue, onde os moradores se reúnem para debater questões internas para elaborar diretrizes e mecanismos de mediação para a vida coletiva.

No segundo capítulo, procuro demonstrar a importância dos processos de ensino e aprendizagem kaiowá na produção da pessoa. Entendo que estes aspectos tomam relevância na pesquisa sobre crianças, visto a centralidade do tema educação e pessoa nas sociedades ameríndias. No caso dos Kaiowá, esse conjunto de conhecimentos e modos de aprendizado de práticas de saúde, rituais e xamânicas possuem uma intensa relação com as formas de ocupação dos ambientes de vida. Outra discussão que proponho, refere-se à construção social da categoria criança no pensamento ocidental. Posteriormente, procuro demonstrar como a reflexão histórica sobre a condição da criança influenciou a elaboração de reflexões no campo da etnologia indígena, acerca dos debates da antropologia da criança.

As categorias de produção da pessoa, educação e corporalidade possuem alto rendimento nas pesquisas com povos das terras baixas da América do Sul. Desde a década de 1970 o tema tem assumido relevância em pesquisas que buscam compreender os diferentes processos de (re) organização social que as sociedades indígenas vivenciaram através dos contatos com os não indígenas. Ao pensar sobre como os Kaiowá concebem suas interpretações sobre alma, nome, corpo e pessoa, procuro alinhar estas análises enquanto narrativas que informam como as transformações sócio-cosmológicas, operam nas práticas rituais e na produção da socialidade. Ao trazer para o campo da história indígena a cosmologia e/ou mitologia, pretendo demonstrar que tais eventos não devem estar dissociados na análise histórica, como já demonstraram os textos presentes em obras como: Transformando os Deuses, vol II (2002), Pacificando o Branco (2002). Da mesma forma, me apóio em outras obras que demonstram que as análises das transformações sociais indígenas não excluem as relações interétnicas, como exemplo: História dos Índios no Brasil, (1992),



Amazônia: História e Etnologia (1993) e Povos Indígenas do Alto Xingu: História e Cultura (2001).

Vários dos textos presentes nestas obras citados, são tributários as discussões iniciadas por Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem* (1976) e posteriormente problematizadas de outra maneira por Marshall Sahlins, em *Ilhas de História* (1990); somada a leitura de etnografias sobre os povos falantes de guarani, possibilitaram a elaboração sobre como as categorias tradição e transformações são mobilizadas na produção do modo de ser kaiowá. Neste sentido a experiência de ser criança rende variadas interpretações, pois a memória dos mais velhos e o modo de vida atual das crianças entre os Kaiowá manejam constantemente tais categorias. Pois como apontam Ingold (2000) e Hirschfeld (2002), as crianças vivem em uma condição de transformação geracional, que possibilita entender como as transformações históricas podem ser interpretadas a partir do microcosmo da vida social (PEREIRA, 2010).

No terceiro capítulo, concentro as análises sobre as transformações sociais kaiowá, a partir da experiência de ser criança em distintas gerações que vivem em Te'yikue. A vida em espaços territoriais como Te'yikue é recente na história e na forma de ocupação do espaço entre os Kaiowá. Todavia, mesmo próximo de completar um século de existência da criação de áreas indígenas que limitam a circulação das famílias, a mobilidade como Te'yikue, resultaram em diferentes formas de se relacionamento entre as parentelas e com o Estado. Entretanto, mesmo em diferentes formas de produção da diferenciação, os Kaiowá em Te'yikue, entendem que sua experiência histórica está marcada pela intensificação do contato. Em certos aspectos, as reflexões aqui apresentadas sobre os Kaiowá encontram ressonância na observação de Teixeira-Pinto (1997, 197), sobre os Arara, no que se refere à produção da história “sua história já há muito tempo é também a história de diferentes formas de relação com a sociedade nacional”.

A experiência histórica que pretendo destacar busca demonstrar, como mesmo em cenário de aumento da dependência das ações do Estado e da intensificação do contato, os Kaiowá elaboram condutas, diálogos, práticas, não identificadas enquanto tradicionais, porém, expressam características típicas da socialidade kaiowá, como o parentesco, cosmologia, religião. A vida em ambientes criados pelo Estado, por um lado concentrou grupos familiares distintos, acirrando tensionamentos políticos, a ação colonialista impôs aos Kaiowá condições adversas ao seu modelo ideal de vida – *teko katu*. Por outro lado, estes

espaços proporcionaram as famílias acesso a novos materiais culturais na composição dos seus estilos – *teko laja*.

Entendo que a verificação da profusão de novos modos de ser kaiowá – *teko pyahu*, requer o uso de chaves de leitura e de análise, produzidas pela etnologia americanista, onde os autores procuram destacar as transformações a partir da capacidade de agência indígena frente as relações assimétricas. Em suma é necessário situar os indígenas como agentes/atores de sua própria história. Contudo, não se pode negligenciar que a história para os Kaiowá foi construída em uma relação de assimetria com a sociedade nacional.

Dessa forma, será recorrente o uso de categorias analíticas como agência (RAPPORT and OVERING, 2000), transformações sociais entre os povos falantes de guarani (PEREIRA, 2002, 2010; PISSOLATO, 2007, MELLO, 2006) e socialidade, como proposto por Strathern. O uso de socialidade proposto pela autora refere-se às formas de interpretação das relações construídas entre e pelas pessoas que compõem um grupo. Desta forma, as relações de socialidade não impedem a “construção” ou a “desconstrução” de categorias e conceitos das sociedades (STRATHERN, 1997, p. 20 – 22). O que autora argumenta é que este conceito redimensiona a experiência social como a extrema empatia até as relações mais hostis na produção da vida social, dando ênfase a relacionalidade. (STRATHERN, 1999, p. 165 – 169).

Pretendo apresentar ao leitor através dos capítulos aqui propostos, o resultado de pesquisa etnográfica sobre as transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue, em diálogo com as inquietações teóricas acima descritas para que seja possível entender os processos históricos de produção das novas formas de ser para os Kaiowá. Assim, espero contribuir para que os leitores desta dissertação ampliem a compreensão da possibilidade de pensar a história indígena para além do contato, pois a dimensão cotidiana da vida indígena também produz história e os modos de ser criança podem ser uma via para registrar a compreensão das transformações históricas. A interlocução com outros campos das ciências humanas “abre” a pesquisa em sociedades indígenas para outros temas. Pois, com aponta Schildkrout (1978), “*race, caste and, gender system are all expressions of a single mechanism of the conceptualizing the human groups*” e para esta pesquisa o modo de conceitualizar as transformações sociais kaiowá, a experiência e o modo de ser criança para o grupo.

## Capítulo I

### **Os Kaiowá vistos pela História e pela Antropologia: Breve Panorama.**

*É o modo histórico de “agência social” – o que lida diretamente com a realidade, em lugar de fetichiza-lá – que é dominante no processo de “fazer” a sociedade. A consciência que as pessoas têm de sua capacidade geradora e transcendente de “agência social” é base da história. McCallum, 2002, p. 378.*

Entre os povos que vivem nas terras baixas da América do Sul, os povos falantes de guarani estão presentes nas descrições iniciais desde a chegada dos europeus na costa atlântica no século XVI até os dias atuais nos diferentes Estados Nacionais onde vivem. A bibliografia disponível sobre história, cultura, organização social, língua e religião é uma das mais ricas qualitativamente e quantitativamente dos povos ameríndios sul americanos. As informações produzidas sobre os povos falantes de guarani exige do pesquisador um acúmulo expressivo de leituras e de informações etnográficas.

A abordagem que proponho para compreender as transformações no modo de ser criança para os Kaiowá é através da percepção de diferentes gerações, sobre como vivenciaram e vivem a infância, busco cruzar informações de diferentes sujeitos, situados em temporalidades distintas. Para que desta maneira, seja possível compreender as formas como cada geração kaiowá, que vive atualmente em Te'yíkue, pensa e elabora sentidos a respeito das relações sociais e históricas construídas pelo grupo e deles como a sociedade nacional. Desta forma, procuro compreender a perspectiva dos Kaiowá, sobre passagem do tempo a partir dos modos de ser criança.

Nos itens a seguir, apresento de forma condensada alguns aspectos da ocupação não indígena da região, reconhecida com tradicionalmente povoada por parcialidades guarani. Os argumentos apresentados destacam o avanço das frentes colonizadoras e de exploração econômica sobre o território guarani – *ñande retã*, atual região sul de Mato Grosso do Sul. Para compreender as transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá, entre 1950 até 2010, utilizo enquanto recuo cronológico o início do século XX. Para Brand (1993), o cenário do pós guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, posteriormente com a instalação da Companhia Mate Laranjeira, para exploração dos ervais existentes na região, irá desencadear processos de mobilidade e ocupação do espaço que até então, não eram praticados pelas

Kaiowá e Guarani, que por sua vez, culminará na criação dos postos indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios.

O capítulo está dividido em tópicos, onde procuro situar diferentes momentos da história do contato e como estas produziram entre os povos falantes de guarani, respostas ao avanço colonial. Como indica Bartolomé (2008, p. 108 -109), [...] *ninguna sociedad indígena actual es idéntica a la existente em el tiempo de contacto inicial*, onde as alianças e recuos experimentadas pelos povos guarani atuais, produziram uma estratégia que asseguram a eles condições de produção e continuidade de características que asseguram sua condição histórica, retirando-os de leituras e visões as históricas e homogeneizadoras (CALAVIA SAÉZ, 2004). No item 1.1, busco demonstrar o argumento proposto acima, por meio de fontes que privilegiam descrições a respeito das formas de ocupação no território e o registro de viajantes que passaram pela região. Na sequência da abordagem historiográfica, no tópico 1.2, trato das informações históricas e etnográficas a respeito da intensificação da ocupação não indígena na região e as ações das agências da sociedade nacional.

O item 1.3, busco caracterizar a experiência de vida na aldeia Te'ýikue, desde a criação do posto indígena na década de 1920 pelo SPI e a compreensão dos moradores da mudança no ambiente de vida e suas implicações nas relações sociais. No sub-item 1.3.1, apresento dados que trata da visão dos indígenas sobre os problemas em viver numa área instituída pelo Estado, somado ao crescimento demográfico que impõem a eles estratégias contemporâneas no cotidiano. Nos itens 1.4 e 1.4.1, procuro demonstrar aspectos da transformação das relações políticas, tendo como exemplo o Fórum da Aldeia Te'ýikue, realizado anualmente, para apresentar ao leitor informações sobre como o cuidado e a educação das crianças é uma preocupação dos vários segmentos que compõem a vida política. Pois, a diretrizes elaboradas neste espaço incidem diretamente na vida familiar e por sua vez, na forma como as crianças são educadas.

Entender as diferentes formas de contato e as estratégias elaboradas pelos Kaiowá, por meio uma cronologia mais recuada é importante, já que é possível propor uma leitura que situe avanço do contato, mas sem diminuir a capacidade de inversão desta situação, isto é, as formas de agência dos povos guarani. Destaco que nesta pesquisa procuro entender as transformações<sup>6</sup> no modo de ser Kaiowá, a partir do modo de ser criança de diferentes gerações.

---

<sup>6</sup> Sobre categoria transformações destaco que esta, rendeu importantes referências no entendimento da história dos povos indígenas nas terras baixas da América do Sul. No caso dos povos falantes de guarani os trabalhos de Pereira (2004), Pissolato (2007), Montardo (2009) supriram lacunas

Entendo que uma abordagem geracional contribui no entendimento na história indígena, no que Sahllins (2004, p. 174) chama atenção como desafio para uma história antropológica, compreender “como a reprodução de uma estrutura carrega a sua própria transformação”.

### **1.1 – De Monteses à Kaiowa: o “esquecimento”, a “redescoberta” (séculos XVIII e XIX) e a Guerra da Tríplice Aliança.**

Entre as sociedades indígenas pertencentes ao tronco tupi, os povos falantes de guarani, despertaram grandes interesses de pesquisadores por estarem diretamente vinculados a colonização da região Platina e na formação de países como Paraguai, Argentina, Brasil, Uruguai e Bolívia (BRIGHENTI, 2010). O primeiro registro do nome guarani está em uma carta escrita por Luiz de Ramires em 1528 (MELIÀ *et al.*, 1987, p. 17). A história do contato dos povos guarani é marcada por diferentes empreendimentos coloniais, como a fundação de Assunção no Paraguai em 1541, que marca o avanço dos espanhóis na região central de ocupação guarani. O aumento da presença espanhola e portuguesa está ligado inicialmente atuação missionária. Primeiro com os franciscanos, que não encontrarão dificuldades na conversão e com instalação do sistema espanhol de trabalho dos indígenas, as *encomiendas*. Este sistema permitiu aos colonizadores durante os séculos XVI até o XVIII, a escravização dos indígenas. A partir do século XVII, os missionários da Companhia de Jesus, se encarregam do processo de catequização e no enfrentamento dos *encomenderos* e bandeirantes, que assediavam a missões na captura de índios para o trabalho.

O período das Missões Jesuíticas, teve seu declínio com a expulsão dos padres da Companhia de Jesus, no século XVII, mas antes, já haviam fundado reduções importantes, que depois se constituíram com cidades importantes no avanço espanhol, como Guairá, Villa Rica, San Ignacio (MELIÀ, 1993). Com o fim das missões a mobilidade e composição dos grupos viveram modificações, seja pela adesão ou recusa dos indígenas no contato colonial. Segundo Thomaz de Almeida e Mura (2004), os atuais Kaiowá podem ser considerados como descendentes dos povos que viveram na redução do Itatim, que foram chamados e descritos por expedicionário de povos monteses ou *caaguá* (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008). Thomaz de Almeida e Mura (2004, p 57), afirmam que estes monteses eram compostos por grupos reduzidos, que não aderiram ao projeto missionário e por outros, que sobreviveram nas selvas, montes e matas. A redução do Itatim teve um período curto de existência, devido

---

importantes na etnologia e história do grupo, ao a partir das discussões elaboradas pela produção americanista.

ao assédio das expedições bandeirantes contra os indígenas, afim de recrutá-los para o trabalho. Esta investida levou os grupos indígenas à migração para região das cabeceiras dos rios, matas densas do atual sul de Mato Grosso do Sul e do Paraguai Oriental.

O processo de territorialização de identificação étnica dos atuais Kaiowá está descritos em *Paì-Tavyterã: etnografía guarani del Paraguay Contemporáneo*, (MELIÀ, GRÜNBERG & GRÜNBERG, 2008). Os autores argumentam que estes “índios desconhecidos” demonstram ter vivido um processo colonial que impactou no seu modo de ser e viver, que acentua a especificidades dos grupos atuais falantes de guarani<sup>7</sup>. Estes autores apontam que estas denominações registradas em diferentes momentos do período colonial: Itatim, Caaguá e Montese, sugerem três períodos a respeito da história do contato do grupo, que podem auxiliar na compreensão da denominação e da localização atual dos Kaiowá no Brasil.

As descrições feitas por demarcadores, cronistas e viajantes que passaram por esta região, atual sul de Mato Grosso do Sul, registram a presença de um grupo de indígenas que falavam um idioma semelhante ao guarani e se pareciam com aqueles que viviam nas reduções, atribuindo-lhes o nome de *monteses*. Tanto Monteiro (2003, p. 19), quanto Melià *et al.* (2008, p. 33), afirmam que devemos entender a denominação Kaiowá enquanto um grupo de povos falantes de guarani, que teriam evitado o contato ao longo dos séculos XVII até meados do XIX, indo habitar as regiões de matas densas e cabeceiras de rios. Neste período receberam muitos nomes “los Guaraníes libres o monteses que describe Azara [...] parecen ser los cainguaés” (CARDOZO apud MONTEIRO, 2003, p. 18). Fontes históricas apontam muitas denominações encontradas para se referir ao grupo: Caaguá, Ka’aguá, Kajdová ou Kaiowa, que significam “habitantes de la selva o del monte” (MELIÀ *et al.*, 2008, p. 33).

O território narrado e descrito por viajantes, cronistas e agentes coloniais, se analisado através de critérios históricos e geográficos (mobilidade e deslocamentos), indica como os Kaiowa viveram diferentes processos de territorialização. Entretanto sua localização permanece até os dias atuais dentro do seu território tradicional, denominado *ñande retã*. A descrição deste território foi realizada Melià, Grunberg e Grunberg (2008), que apontam que entre as parcialidades, os Kaiowá são os que melhor definem seu território tradicional.

Los Paì o Kaiowa mantienen hasta hoy como único grupo guarani la noción de su próprio territorio que se extiende al Norte hasta los ríos Apa y

---

<sup>7</sup>Os Kaiowa, Mbya e Guarani (na literatura sobre o grupo são chamados também de Ñandeva, mas em MS se reconhecem apenas como Guarani), são falantes de língua guarani, com significativas variações dialetais. Além da proximidade linguística, compartilham várias características de suas organizações sociais e sistemas cosmológicos, mas fazem questão de se apresentarem como grupos étnicos distintos.

Dourados (Pirajúy) y al Sur hasta la sierra de Mbaracaju y los afluentes del río Jejuí. Su extensión Este-Oeste va unos 100 km a ambos lados de la cordillera del Amambay (la línea fronteriza entre Paraguay y Brasil) que incluye todos os afluentes de los ríos Apa, Aquidaban (Mberyvo), Ypané, Arroyo Guasú (Yete), Aguaray e Itanarã del lado paraguayo y los ríos Dourados (Pirajúy), Amambái e Ygatimí del lado brasileño (...) el territorio paí/kaiowa al Norte linda con los indígenas Terena (grupo lingüístico arawak), al este y Sur con los Guaranies Mbyá (*idem*, p. 129)

No período que antecede a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, os índios Kaiowa são objeto de descrição de outro tipo de observador do avanço não indígena, como os viajantes, expedicionários e naturalistas que transitavam por esta região. Entre estes cronistas John H. Elliot e Johann Rudolph Rengger registram algumas informações sobre a vida dos indígenas no século XIX, marcado pela política de ocupação do oeste brasileiro e povoamento das fronteiras. A passagem de Elliot é motivada pelos projetos do Barão de Antonina, interessado em construir uma ligação fluvial do litoral do Paraná até o sul do então estado de Mato Grosso. O objetivo também era se apossar das terras por onde a expedição passava, para garantir o apoio dos índios para o Barão, que visava transferir os índios para próximo de suas terras na divisão de São Paulo com o Paraná. Elliot registrou em 1830 “ao correr no ano de 1830 apareceu nas vizinhanças da vila de Itapetininga uma porção de índios desconhecidos, eram Cayuaz vindos d’allem do Paraná” (ELLIOT *apud* MOTTA, 2007, p. 53).

O texto de Motta (2007) evidencia os objetivos políticos e econômicos do Barão em transferir os índios encontrados para suas terras já registradas no Paraná era se apossar dos vastos campos situados na outra margem do Rio Paraná. Para a história do contato com os Kaiowá, os relatos de Elliot trazem informações que tratam sobre o modo de vida, relações políticas entre os indígenas com a expedição e da presença dos índios no cone-sul do atual Mato Grosso do Sul em 1840. Os homens do Barão de Antonina fizeram contato com grupos “*Kayowá* que viviam nas margens do rio Ivinhema” (MOTTA, p. 54). O autor demonstra que a relação de aliança estabelecida também era motivada pelo interesse dos Kaiowa de retomar os antigos territórios, estabelecidos às margens do rio Paraná, no Vale do Paranapanema.

Os documentos de época apontam que o processo de esbulho se configurou através da doação de títulos de posse de terra pelo governo imperial, para que novos colonos se fixassem na região, para forçar os indígenas a abandonarem seus territórios. Na conclusão, Motta (2007, p. 68-69) retoma que o movimento de ocupação, promovido pelo Governo Imperial não foi pacífico, houve resistência dos índios, fato que demonstra que os tensionamentos provocados pela situação fundiária já existiam desde aquele período.

A passagem do suíço Johann Rudolph Rengger no início do século XIX entre os índios guarani no Paraguai também é relevante. Seus relatos são notas pessoais sobre estes índios, (que ele considerava selvagens), devido ao fato evitarem o contato (MELIÀ *et al*, 2008, p. 43). Suas observações foram elaboradas no deslocamento da bacia do Rio Paraná, rumo a Serra da Maracajú no Paraguai, percebe que os índios que ele encontra são parcialidades, que possuem significativas distinções entre si, não apenas o modo como se reconhecem e as regiões que habitam, mas na cultura e modo de ser “*al dia seguinte a la mañana de aje a los servientes com los caballos u parti junto com mis otros companeros de viaje a pie donde viven los Caayguas*” (RENGGER, 1835 [2007], p. 106).

Em seu relato *Viaje al Paraguay em los anos 1818 - 1826*, Rengger concentra suas observações à cultura material do grupo: vestimentas, objetos, arquitetura das moradias, alimentação e o aspecto físico dos homens e mulheres. Contudo, o viajante descreve situações da vida religiosa e organização social do grupo “*vimos venir hacia nosotros a um índio que era el cacique o pay (...). En vez de armas el ténia en su mano derecha una pequena cruz pintada de rojo com urucu*” (RENGGER, 2007, p. 107). Ao descrever a casa comunal descreve o interior, o modo de ocupação interna e atenta a aglutinação dos índios juntos aos fogos<sup>8</sup>.

As crônicas de Rengger sobre a vida social do grupo mesmo não tendo riquezas de detalhes etnográficos, trazem descrições que se aproximam do modo de vida contemporâneo entre os Kaiowá e das etnográficas de Schaden (1976) e Melia *et al*. (2008). Faz, também, apontamentos sobre os ritos religiosos, as danças, cantos entoados, uso do *mbaraka*<sup>9</sup>, a ingestão do *kāaguy*<sup>10</sup>. Um trecho que interessante dos relatos de Rengger se refere à circulação e adoção de crianças. No primeiro relato ele sugere que exista venda ou cessão de crianças, em seguida comunica “en el Paraguay se cree, por lo general, que los Caayguas venden su propios niños, pero no es así” (RENGGER, 2007, p. 119). Nas anotações do viajante podemos perceber a circulação das crianças nas relações de parentesco, de economia política e nas trocas e alianças com os brancos. O autor transcreve o diálogo que teve com um cacique

“*Nosotros al igual que ustedes, no vendemos a nuestros niños, sino que los criamos hasta que pueden alimentarse por si mismos. Sin embargo, si hay huérfanos que nadie puede mantener preferimos dár selos a los blancos, que los alimentam, antes que mueram de hambre entre nosotros*”. (ibídem, p. 120).

---

<sup>8</sup> Na descrição da morfologia dos Kaiowa, Pereira (1999, 2004), toma o fogo, utilizado pelas famílias nucleares como modulo de organização social do grupo. Tal conceito será retomado adiante.

<sup>9</sup> Instrumento religioso feito com cabaça utilizado entre os kaiowa nos rituais religiosos e festivos.

<sup>10</sup> *Kaaguy* ou chicha, bebida de teor alcoólico feita a partir do milho fermentado utilizado nas festas e rituais religiosos.

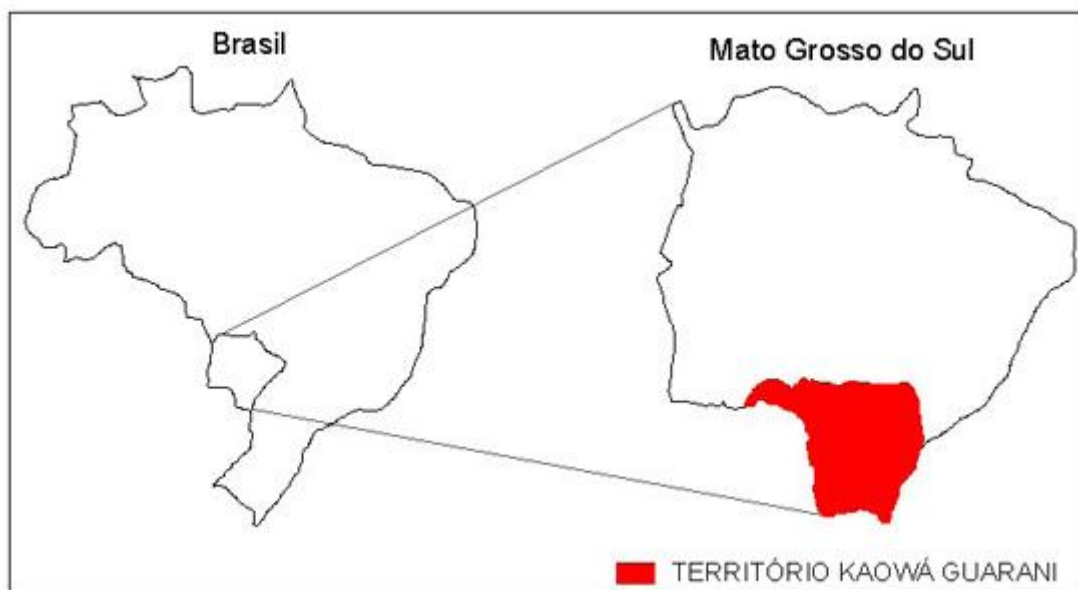


Esta observação conecta-se diretamente à compreensão da circulação e produção da pessoa pelo parentesco na organização social Kaiowá, elaborada por Pereira (2002). Neste artigo o autor demonstra que a doação e a adoção de crianças existem enquanto instituição do sistema social do grupo, categoria identificada como guacho. No terceiro capítulo irei abordar a condição social da criança adotada, o guacho, entre os Kaiowá, portanto não cabe desenvolver o tema neste momento. Mas a aproximação das descrições é importante para refletir sobre a adoção de crianças, pressupondo o rompimento de laços familiares consanguíneos, não foi acentuado pela intensificação do contato com a sociedade nacional. O relato de Rengger sugere um enraizamento desta prática, como mecanismo de controle demográfico ou como sugere Pereira, o estatuto da pessoa entre os Kaiowá, só tem validade se há reciprocidade no reconhecimento das relações parentesco.

As informações que Rengger e Elliot produziram evidenciam o aumento da presença não indígena na história do Brasil e do Paraguai, que incidiu diretamente no modo de vida dos *Caayguas* (Kaiowa e *Pai Tavytera*) no final século XIX. Estes dados são importantes porque cobrem um período da história dos povos falantes de guarani sobre o qual existe um silenciamento tanto dos historiadores, quanto dos antropólogos. Os anos referentes à expulsão dos jesuítas, ao fim do século XVII, até a intensificação da presença não indígena no século XIX, são marcados por lacunas na produção historiográfica do grupo, fator que colaborou para interpretação essencializadas sobre temas como religião e cosmologia kaiowá.

O objetivo de trazer estes relatos para a dissertação é recuar a historiografia contemporânea dos Kaiowa antes da Guerra da Tríplice Aliança, que incidiu diretamente nas formas de territorialidade e nas relações com os não índios. Estas relações foram acentuadas com exploração dos ervais e a criação de áreas destinadas ao reservamento das famílias kaiowá no século XX, que atingiram de modo direto a vida deste grupo, sujeitando-os a condições de vida às quais não haviam vivenciado: limitados a viverem em pequenas porções de terras, no interior da extensão territorial entendida como ocupada tradicionalmente pelos Kaiowá, ilustrada no mapa abaixo.

### **Mapa 1 – Localização do território Kaiowá e Guarani no Brasil.**



Fonte: [http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato\\_grosso\\_do\\_sul/guarani.htm](http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato_grosso_do_sul/guarani.htm),  
acessado em 04/11/2011.

Neste sub-item não pretendi aprofundar no manuseio e levantamento sobre as fontes do período. Contudo é importante realizar o esforço de citar tais fatos e autores para não recair no discurso sobre esquecimento, cometido recorrentemente na historiografia referente à vida Kaiowá no século XIX. Para entender o recorte temporal desta dissertação, 1950-2010, entendo ser preciso fazer uso de uma cronologia mais recuada, para compreender o processo de ocupação não indígena na região, posterior ao fim da guerra e da instalação da Companhia Matte Laranjeira.

As formas de ocupação territorial posteriormente implementada, incidiram diretamente na organização social e na educação das crianças. A vida nos postos indígenas e o aumento da presença do Estado, provocaram mudanças nas relações entre as parentelas kaiowá, antes dispersas e em constante movimento na região, ao serem sedentarizados nestes espaços, os Kaiowa passaram a desenvolver novas práticas de socialidades diante deste novo cenário.

## **1.2. - A intensificação da ocupação não indígena – Guerra da Tríplice Aliança, o trabalho nos ervais e ação do Serviço de Proteção aos Índios sobre o território Kaiowá.**

A região ocupada pelos Kaiowa teve seu ambiente profundamente impactado ao fim do século XIX, com as frentes de batalha a Guerra da Tríplice Aliança com o Paraguai. Como dito anteriormente, na história dos povos falantes de Guarani as situações de contato

ocorreram em distintos momentos da história, cada momento produziu uma resposta ao sistema colonial que pretendia a subordinação e dominação do grupo. Brighenti (2010) demonstra que dos povos indígenas contatados após as primeiras décadas do encontro colonial, os povos falantes de guarani, demonstram uma profunda resistência à homogeneização da sua identidade, estimuladas pelas diferentes atuações dos Estados Nacionais, assentados sobre o seu território. Nesta pesquisa pretendo demonstrar que produção de novos modos de ser criança entre os Kaiowá, está relacionada à agência e a socialidade kaiowá diante da situação histórica atual. O cenário de vida atual é marcado por mudanças ocorridas em seus ambientes de vida, devido à intensificação das relações com a sociedade nacional e com o aumento da dependência do Estado, que demandam das famílias estratégias de continuidade, para assegurar a reprodução do seu sistema social.

O fim da Guerra do Paraguai demonstrou às autoridades brasileiras a necessidade de povoamento da região para fixação das fronteiras em disputa. Os herdeiros do Barão de Antonina tentaram regularizar as terras reclamadas no sul do Mato Grosso. Esta ação teve início em 1901 e fim em 1930, com a negação da titularidade aos herdeiros do Barão. Contrariamente, outras famílias regularizam suas terras na região do Campo de Vacaria (VIETTA, 2007, p, 39). O início do século XX é marcado pelo abandono da política de catequização para a integração dos indígenas à sociedade nacional, a cargo do SPILT. Nesse sentido, o governo central busca preencher com frentes de colonização, o que entediam ser um vazio demográfico da região, que ignora a presença dos Kaiowa e Guarani no atual sul de Mato Grosso do Sul.

As transformações no modo de vida entre os Kaiowá é também objeto da tese de doutorado de Vietta (2007). A pesquisa problematiza as consequências da Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai na perspectiva dos Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho, Dourados - MS. A autora percebe que o movimento de ocupação não indígena produziu um processo de mobilidade não voluntária entre os indígenas. Sua tese, assim como a de Brand (1997), corrobora para a interpretação de que o período compreendido entre fim da guerra e o início da extração dos ervais, desencadeou novos arranjos na organização social, devido a formas de ocupação e circulação no território.

É preciso destacar a qualidade de ambos os textos em demonstrar que estas situações contemporâneas de mobilidade produziram novas estratégias que problematizam as transformações sociais referentes ao cenário histórico. A tese de Vietta (2007, 90-93), ao articular as informações levantadas por meio das narrativas orais e da memória do grupo,

demonstra que ao incorporar eventos de uma cronologia histórica nacional, os Kaiowá do Panambizinho elaboram uma narrativa histórica própria. Assim, eles criam categorias que expressam o modo como interpretam a história do contato, e historicizam sua própria experiência diante dos processos nacionalizantes.

A tese de Brand (1997) tematiza sobre a perda das terras tradicionais kaiowa e guarani no Mato Grosso do Sul. Nesta obra, o autor já sugere que *tekoha*<sup>11</sup> não expressa apenas à ocupação espacial e geográfica pelo grupo de uma área, que a categoria não se vincula somente a terra no seu sentido físico. A instalação dos primeiros empreendimentos de exploração econômica é marcada pela extração dos ervais (*ilex paraguayenses*) na região, por meio da concessão pública dada à Companhia Matte Larangeira. Em 1882 foi decretado contrato de arrendamento das terras a Thomas Laranjeira. A concessão garantia a exclusividade na colheita e comercialização do produto, o acordo previa autorização do consumo pelos indígenas que viviam na região, quer foram utilizados em larga escala no trabalho nos ervais. Esta estratégia visava impedir a entrada de outros exploradores, pois estabelecia uma aliança com os índios por meio do trabalho e permanência nos seus territórios, então explorados pela Cia.

Os limites da área explorada se dilatava à medida que os ervais se tornavam escassos e o governo regularizava a expansão da concessão de terras via decretos, que resultou em uma área que chegou a 5.000.000 hectares (BRAND, 1997, p 75 - 62). Muitos fatos marcam as décadas de exploração dos ervais e o impacto que tiveram sobre os indígenas, como o trabalho. Desde o esbulho das terras pela Companhia Matte Laranjeira. Os trabalhos de autores como Brand (1993, 1997), Vietta (2007) e Ferreira (2007) são fundamentais para entender o período de intensificação da pressão não-indígena sobre o território ocupado pelos Kaiowa e Guarani.

Dos trabalhos citados, a tese de Brand (1997) defendida em programa de pós-graduação em História, possui o mérito de elaborar uma sistematização do processo de intensificação da presença não indígena e do esbulho das terras kaiowá e guarani, através do uso de fontes documentos, orais e etnográficas vividas pela maioria das famílias extensas na região sul de MS. Por sua vez, a contribuição da pesquisa de Vietta (2007), realizada em um programa de Antropologia, privilegiou a interpretação dos indígenas do mesmo processo

---

<sup>11</sup> Tanto Brand (1993, 1997), assim como Pereira (1999, 2004), produziram reflexões em torno desta categoria, porém ambos partem do entendimento proposto por Melià, Grunberg & Grunberg (2008, p. 131), “el *tekoha* es ‘el lugar em que vivemos según nuestras costumbres’ Es la comunidad semi-autónoma de los *Pãí*.”

histórico estudado por Brand, focando as redes na região do *Ka'aguyrusu*<sup>12</sup>. As duas teses, são em certa medida, complementares no que se refere ao processo de ocupação e ação desta na vida dos Kaiowá e Guarani, os autores inclusive possuem algumas publicações em parceria, que auxiliam a compreender formas de abordagem historiográficas e etnológicas, que busco apresentar nesta pesquisa.

No desenvolver da dissertação proponho a apresentar uma leitura deste processo, somado as contribuições de Pereira (1999, 2004) e Benites (2009), que possibilitam compreender como esta nova realidade territorial, impôs novas condições à vida aos indígenas e como a lógica o grupo absorveu, rejeitou, ou seja, as transformações vividas diante dos cenários atuais de vida. Para compreender os processos de produção das relações sociais é importante atentar-se a sugestão de Wright (2004, 08-12), na apresentação do segundo volume da coletânea Transformando os Deuses. Para o autor importa entender como estes processos “ao invés de representarem uma ruptura, constituem-se em um novo social, isto é, estimula processos de etnogênese ao refundar o social”.

A obra de Brand (1997) sustenta que o período inicial de exploração dos ervais pela Companhia Matte Laranjeira, marcou não somente a história dos Kaiowá. Este momento é fundamental para compreendermos a presença das frentes de colonização. A princípio, segundo o autor, não era de interesse da empresa a retirada de famílias indígenas na região de concessão, pois os Kaiowá e Guarani foram à maior parte dos trabalhadores na colheita da erva-mate. Porém, o autor demonstra que esta prática ocorria, mas não era sistemática na relação entre os índios e a empresa. As fontes documentais, aliadas as narrativas dos indígenas recolhidas por Brand (1997) e Ferreira (2007), demonstram que o término do monopólio da extração dos ervais pelo Governo Vargas e criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados, em seguida “a partir de 1943, que loteou, em definitivo, as terras de várias aldeias kaiowá” (BRAND, 1997, p. 36).

Este cenário político e fundiário agravou as condições de territorialidade, mobilidade e organização social dos Kaiowa e Guarani, pois mesmo que a Colônia Agrícola Nacional de Dourados, não tenha incidido diretamente na região da aldeia Te'ýikue, sua criação motivou ondas de migração não indígena para exploração dos recursos naturais, como a extração de madeiras e a derrubada das matas para a pecuária.

---

<sup>12</sup> Esta região atualmente compreende aproximadamente os municípios de Dourados, Itaporã, Douradina e Rio Brillhante. Mais detalhes estão na tese da autora.

O processo de ocupação não indígena na região deve ser entendido como paralelo a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais e expansão das linhas telegráficas, coordenada pelo Marechal Cândido Rondon. Depois o marechal assumiu a direção do então SPI, cujo objetivo era garantir o acesso dos índios à condição de cidadãos brasileiros. Uma das ações mais contundentes consistiu em criar áreas destinadas ao assentamento de famílias Kaiowá e Guarani, entre 1910 até 1928<sup>13</sup>. Este mecanismo regulava a circulação dos indígenas pela região e liberava terras para os projetos de colonização. Este processo consiste no que Brand (1997) chama de confinamento<sup>14</sup>.

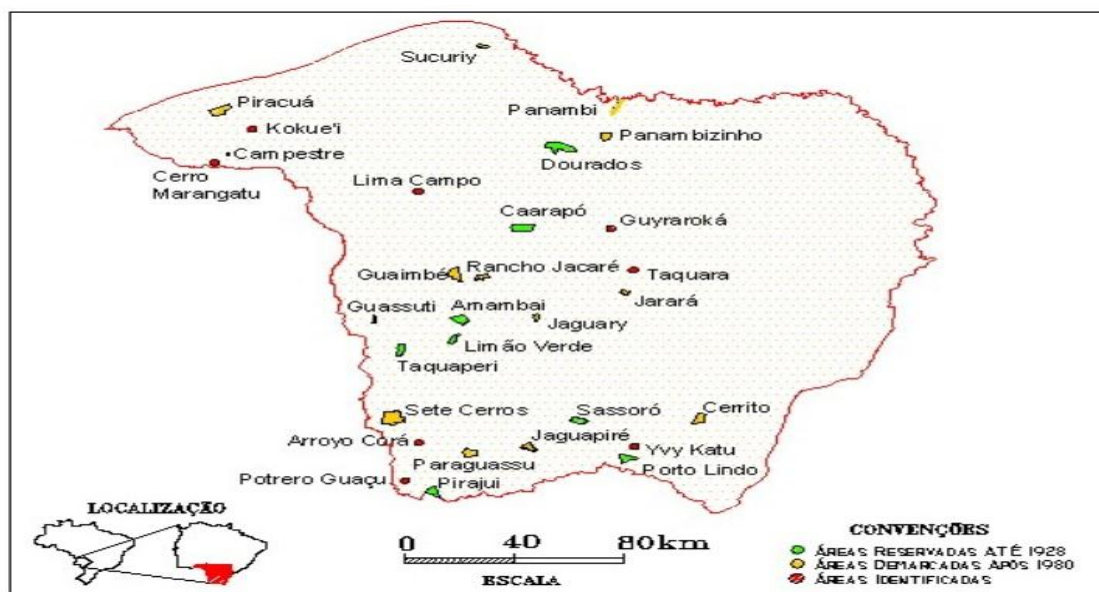
O conceito de confinamento refere-se às áreas reservadas para assentamento dos índios, está relacionada à dispersão das aldeias, situação que os índios chamam de *sarambi* – esparramo. Este processo para o autor, contribuiu para desarticulação das famílias extensas, privatizou as terras tradicionais, impondo proprietários às terras de ocupação tradicional de parentelas Kaiowá e Guarani. O mapa abaixo demonstra a ocupação do território juridicamente assegurado pelo Estado pelos Kaiowá e Guarani. Nesta ilustração aparecem as áreas instituídas pelo SPI, depois pela FUNAI e outras áreas identificadas, mas que não foram homologadas ou tiveram sua extensão territorial assegurada.

## **Mapa 2 - Áreas Kaiowá e Guarani em MS, com destaque em verde para reservas demarcadas pelo SPI.**

---

<sup>13</sup> As primeiras reservas criadas foram os postos indígenas: Francisco Horta (atuais Bororo e Jaguapirú) em Dourados, José Bonifácio (Tey'ikuê) em Caarapó, Benjamim Constant (Aldeia Amambai) e Limão Verde em Amambai, Taquaperi localizada nos dias atuais em Coronel Sapucaia, Porto Lindo em Japorã, Sassoró em Tacuru e Pirajuí no município de Paranhos

<sup>14</sup>O uso atual do conceito de confinamento é tributário a análise de Brand “Entendo por confinamento compulsório o processo de concentração da população kaiowá/guarani dentro das Reservas demarcadas até 1928, após a destruição de suas aldeias e/ou a conclusão do processo de implantação das fazendas de gado e correspondente desmatamento do território tradicional.” (1997, p. 05). Entretanto o uso do conceito já aparece em Schaden, quando ele se refere as áreas demarcadas pelo SPI “hoje os Kayová parecer estar confinados a uma série de aldeias no Sul de Mato Grosso (como Dourados, Panmbi, Teicuê, Taquapiri, Amambai e outras) (SCHADEN, 1974, p. 04).



Fonte: [http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato\\_grosso\\_do\\_sul/guarani.htm](http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/mato_grosso_do_sul/guarani.htm), acessado em 04/11/2011

A criação das reservas tinha como missão a integração dos índios à sociedade nacional, transformando-os em trabalhadores rurais não indígenas (FERREIRA, 2009, p. 40). O Estado procurou ocupar a região tida como desocupada, após a criação das reservas, com introdução de colonos nas áreas indígenas. A expulsão dos indígenas das terras que habitavam produziu uma diferenciação que até hoje perdura no imaginário regional, do índio aldeado e do índio desaldeado. A expressão aldeado é utilizada para caracterizar e distinguir historicamente, “[...] aquelas comunidades ou famílias que já foram submetidas ao processo de confinamento, em oposição a aquelas que ainda resistem a este processo, ou seja, os desaldeados” (BRAND: 1999 p. 06).

A problemática fundiária, aliada a questões referentes ao trabalho indígena nos ervais são temas recorrentes na produção etnográfica sobre os Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Para esta dissertação é importante situar este contexto para problematizar as transformações no modo de ser criança, relacionado com as transformações históricas ocorridas na região. Autores como Brand (1997), Vietta (2005) e Ferreira (2009), utilizam fontes documentais, aliada as narrativas orais, que possibilitam compreender como os Kaiowá elaboraram categorias que expressam formas internas de apreender a passagem do tempo no seu cotidiano.

Diante desta reflexão, situo que nesta dissertação busco aliar fontes documentais, mas priorizo os dados levantados na pesquisa etnográfica junto aos Kaiowá, que vivem na Aldeia Te’yikue, em Caarapó – MS. Desta maneira é importante conectar as contribuições da

Antropologia e da História, “[...] esta é a possibilidade de registrar suas histórias no papel” (VIETTA, 2005, p. 20). Ao registrar algumas histórias narradas pelos interlocutores, a tentativa é entender que “[...] a história é construída tanto de uma maneira geral tanto no interior de uma sociedade, quanto entre sociedades” (SAHLINS, 1990, p. 09).

A partir desta observação busco compreender os modos de ser criança entre os Kaiowá, que expressam mudanças geracionais, mesmo estando submetidas à fixação em um mesmo território, por quase um século, produziram diferentes modos de ser criança.

### **1.3 - A experiência da territorialização: a vida dos indígenas em áreas sob o controle do Estado.**

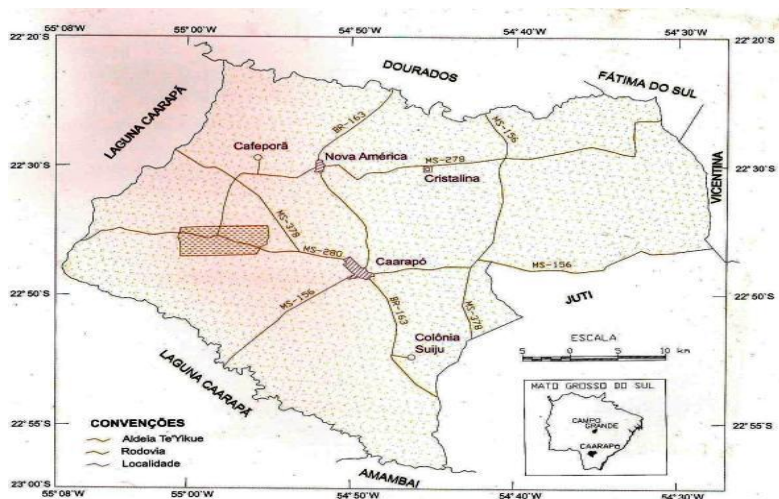
A atual Terra Indígena Caarapó é uma das reservas instituídas pelo SPI na década de 1920, mais precisamente em 20 de novembro 1924. O decreto nº 684 reservou uma área de 3.600 hectares, sob o nome de Posto Indígena José Bonifácio (MONTEIRO, 2003, p.34), no atual município de Caarapó. A história do município é marcada pela presença dos ervais, que originam inclusive o próprio nome do local. Em guarani *ka'a* é erva-mate e *rapo* raiz, a tradução de *ka'arapo* é raiz da erva-mate.

Desde a sua criação alguns termos oficiais como: posto indígena, reserva e terra indígena foram utilizados identificar Te'yíkue. O nome usado para se referir à aldeia, Te'yíkuê, aparece registrado desde os primeiros relatórios produzidos pelo SPI, como aponta Monteiro (2003). Atualmente tanto os indígenas, quanto os regionais usam esta forma. A área dista cerca 19 km do núcleo urbano, o acesso é via estrada estadual MS - 378, que corta o território e dá acesso ao município de Laguna Caarapã. Segundo os moradores mais antigos, antes a aldeia era composta apenas por famílias kaiowá, mas com o tempo foram deslocadas parentelas guarani (Ñandeva). Atualmente grande parte destas famílias se fixou em uma região específica no interior da aldeia.

Os Kaiowá são até os dias atuais o maior grupo. A densidade do grupo garante às famílias kaiowá a condução da vida política da aldeia e com os agentes da sociedade nacional. Entretanto, os Kaiowá estabeleceram relações matrimoniais e políticas com as parentelas Guarani, que em muitas situações permitiram com que alguns indivíduos de famílias guarani ocupassem posições de prestígio na hierarquia interna da aldeia, como vice-capitão, professores ou outros cargos do serviço público.

### **Mapa 3 – Localização de Te'yíkue no município de Caarapó.**





Fonte: Atlas socioambiental terra indígena Te'ýikue. Org. Smaniotto C. R., Ramires L. C., Skowronski, L. – Campo Grande: UCBD, 2009.

Assim como nas outras reservas demarcadas pelo SPI houve um adensamento populacional provocado pelo deslocamento de famílias extensas de outras regiões para a reserva, que era uma política do órgão. Segundo a transcrição feita por Monteiro (2003, p. 32-34) do relatório anual da 5ª Inspeção Regional, em 1927 viviam no P.I. José Bonifácio cerca de 400 índios. Schaden (1974[3ª edição], p. 09-10) em sua visita rápida em 1949, registrou que não pôde trabalhar no local, mas recolheu algumas informações que demonstravam o deslocamento dos Nandéva (Guarani) para o posto indígena, vindos a maioria da região de Amambai. Na época, Schaden registrou que população total somava quase 300 pessoas e, o que o posto foi organizado para a produção de erva-mate. Já na década de 1970, Melià, Grünberg e Grünberg (2008, 2ª ed, p. 85) registram que nesta área situada entre os Rio Piratini e Amambai havia cerca de 950 pessoas, somando um grupo que vivia nos fundos da fazenda que pertenceu à Companhia Matte Laranjeira, atual Fazenda Campanário.

Os dados de Melià, Grünberg e Grünberg (2008, 2ªed.), tratam da ocupação que estende das famílias Kaiowá, que viviam na época fora da área assegurada. A flutuação no número de moradores coincide com relatos que ouvi de pessoas mais velhas, que antes da intensificação da pecuária e monocultura da soja, eles tinham maior liberdade para locomover na região. Quando havia algum desentendimento na família ou ocorria algum fato violento era comum que a família procurasse outras áreas, buscavam trabalho nas fazendas próximas e até mesmo, iam para o Paraguai, fugindo dos conflitos, porque segundo eles “Kaiowá gosta de morar perto dos parentes, quando não briga”. Contudo, esta mudança fundiária incidiu sobre o

deslocamento de parentelas que viviam dispersas nesta região, que foram deslocadas compulsoriamente para área reservada. Este fato fez com que muitas famílias, ao se recusarem viverem na área reservada, permaneceram vivendo nas fazendas na condição de trabalhadores rurais ou mudaram para regiões onde a pressão dos colonos para uso da terra não era tão expressiva.

Segundo relato que ouvi de uma senhora kaiowá com mais de 70, que antes de se casar morava com sua família na região da região do Bocajá, onde vivia com seus parentes e depois se casar com um kaiowá se mudou para Amambai. Porém, logo depois sua família saiu de Amambai, parte foi morar em Te'ýikue e outra parte permaneceu em Amambai. Ela conta que naquela época era muito difícil viver fora das aldeias, porque só nas áreas instituídas pelo Estado é que havia serviços de atendimento básico, como o posto indígena e a missão. Com os filhos pequenos a melhor escolha era viver na reserva, pois o marido trabalhava nas fazendas da região, na derrubada das matas, chamada pelos índios de *changa*<sup>15</sup>, para liberar os campos para o gado.

Tantos os indígenas mais velhos, quanto à documentação oficial do SPI (MONTEIRO, 2003), apontam que a criação do posto indígena no local onde até hoje é Te'ýikue, deve-se ao fato de que no início do século XX, a região era um entreposto e local de trabalho com a ervamate da Companhia Matte Laranjeira, “que concentrava os índios em função da colheita no ervais” (Brand, 1997, p. 62). Com a escassez dos ervais a mão de obra indígena foi incorporada a extração de madeiras, para derrubada de mato e plantio de pasto para criação de gado. Durante minha pesquisa, encontrei vários relatos entre os mais velhos que, mesmo antes da criação do posto, já havia famílias que viviam na região. Conforme um kaiowá com mais de 80 anos, na época em que ele foi criança, já sabia disso.

“naquele tempo eu era muito pequeno, mas tinha muita gente que veio trabalhar no erval. Mas já tinha índio aqui antes da Matte Laranjeira. Aqui é lugar de índio mesmo, sempre foi terra dos índio”.

Em sua dissertação defendida no PPGH/UFGD, Ferreira (2007, p. 60) demonstra que nem todos os indígenas foram absorvidos como trabalhadores nos ervais consignados à Companhia Matte Laranjeira, entretanto “[...] mesmo não tendo como prática a expulsão dos indígenas, a empresa exercia uma opressão constante por meio de um policia própria que monitorava os trabalhadores e expulsava eventuais intrusos”.

---

<sup>15</sup> *Changa* era o nome dado ao trabalho temporário remunerado feito pelos indígenas.

O agenciamento do trabalho indígena consistia também no recrutamento de índios via SPI para trabalhos em atividades rurais que, como aponta a autora (*idem*, p. 84-85), vinha ao encontro das intenções de integrar os índios à sociedade nacional como “trabalhador rural”. Essa modalidade de recrutamento, chamada pelos índios de *changa*, ocasionou uma intensa mobilidade entre os homens Kaiowá. A *changa* proporcionava a circulação dos mais jovens entre diversas áreas indígenas, devido ao trabalho temporário nas fazendas, proporcionando a eles contato com diferentes formas de se relacionar com os indígenas de quem não eram próximos ou parentes e com os não-indígenas - *karai*. Nos dias atuais, o trabalho assalariado fora da aldeia entre os homens com até 30 anos é predominante no corte da cana de açúcar para usinas da região. Anteriormente a *changa* exigia que eles ficassem grandes temporadas longe da aldeia e de suas famílias. Atualmente cerca de 700 homens<sup>16</sup> saem todos os dias para o trabalho nos canaviais da região.

Esta condição permite aos mais jovens adquirir bens de consumo como eletrodomésticos, bicicletas e motos. Porém, abandonam o cultivo das roças, fato reprovado pelas lideranças, pois ao término da safra de cana de açúcar, com o fim dos contratos, as famílias ficam em condições de extrema vulnerabilidade, aumentando a dependência de programas sociais como Bolsa-Família e Segurança Alimentar. Ao contrário do pessimismo do paradigma aculturativo visto em Schaden (1974 [3ª ed.]), a participação dos índios nestes trabalhos não culminou na desintegração de sua unidade social, mas proporcionou com que parcelas da população kaiowá, ao se adaptarem a novas condições históricas, produzissem reestruturações no seu modo de ser e organização social diante dos novos cenários de vida e das condições econômicas na relação com a sociedade nacional.

O aumento populacional na aldeia, registrado em documentos históricos e fontes bibliográficas, demonstra que no período inicial focado nesta dissertação – 1950, a população saltou de 400 índios (MONTEIRO, 2003, 34) para um número aproximado de 4.648 indígenas (entre Kaiowa e Guarani), em 2010, para cerca de 1.100 famílias,<sup>17</sup> que vivem na mesma extensão delimitada no início do século XX. Os relatos dos mais velhos expressam que o ambiente de vida daquele período era diferente do cenário atual, onde a degradação dos recursos naturais impossibilita a prática de atividades como caça e coleta. Para os mais velhos

---

<sup>16</sup> Segundo o relato das lideranças para o Ministério Público Federal em reunião sobre o trabalho indígena, hoje existem cerca de 700 homens da aldeia Te'ýikuê que trabalham no corte da cana-de-açúcar

<sup>17</sup> Dado obtido junto ao FUNASA e CRAS Indígena, levantados a partir do número de pessoas atendidas nas campanhas que aglutina a vacinação, entrega de cestas básicas e cobertores em 2010.

a memória sobre a abundância de recursos naturais ainda é evidente, conforme a narrativa do kaiowá de mais de 80 anos de idade:

“[...] naquele tempo era bem diferente, aqui tinha muito mato. Mato fechado mesmo! Esse caminho que vai para Laguna era escuro de tanto mato. Era muito difícil ir visitar os parentes nas outras aldeia, mas ia. Tinha muito bicho de caçar, tinha água e peixe, hoje os corgo tão tudo seco”.

A precariedade das condições ambientais é uma das falas recorrentes na maioria dos interlocutores idosos com qual me relacionei durante a pesquisa de campo. Esta problemática aparece também em momentos políticos, pude presenciar alguns, como reuniões e atividades escolares onde havia reivindicação de demandas para melhoria das condições ambientais em Te'yíkue. As lideranças, tanto as mais velhas, como as mais jovens<sup>18</sup>, reforçam o discurso de que mesmo antes da demarcação da reserva, aquele local já era uma aldeia kaiowá, um *tekoha*. Em uma compreensão aproximada *te'yi* refere-se à própria forma de nominação do grupo, assim como *ava*. A palavra também é utilizada como uma categoria da organização social (correspondente a família extensa) e *kuê* é um sufixo adjetivador que remete ao passado, destaca a uma originalidade ou ancestralidade, como pude registrar na narrativa de um rezador, que a palavra *te'yíkue* significa “lugar de índio de verdade”, por isso dá nome a aldeia

Essa aldeia aqui é muito antigo mesmo. Essa palavra *te'yíkuê* fala do índio antigo, Kaiowa de verdade mesmo, do tempo que a gente tinha vida boa, tinha água, fartura de mandioca, milho. Meus parentes tinha roça grande mesmo (...). Antes tinha mato mesmo, era *ka'á* de verdade agora só braquiara.

Atualmente existem projetos que visam recuperar as matas ciliares próximas as nascentes, que esbarram na dispersão de famílias no interior da aldeia, que passam a ocupar espaços destinados a recuperação ambiental, para ensinar as crianças estudantes à importância da conservação ecológica para o equilíbrio da vida no interior da terra indígena. Certa vez, ao acompanhar um grupo de indígenas durante uma visita técnica a unidade experimental de produção,<sup>19</sup> eles verificaram que a mata em recomposição havia sido derrubada e queimada. Os frágeis galhos foram utilizados por uma família moradora da região para construção de

---

<sup>18</sup> À frente no texto retomarei a articulação sobre como estas categorias se expressam em um contexto de disputas geracionais.

<sup>19</sup> Esta unidade foi criada pelo projeto Guarani/Kaiowá, realizado pela Universidade Católica Dom Bosco. As atividades desta unidade consistem em ocupar a contraturno da escola, para incentivar a produção agroecológica, para assegurar a segurança alimentar das famílias em condições de vulnerabilidade.

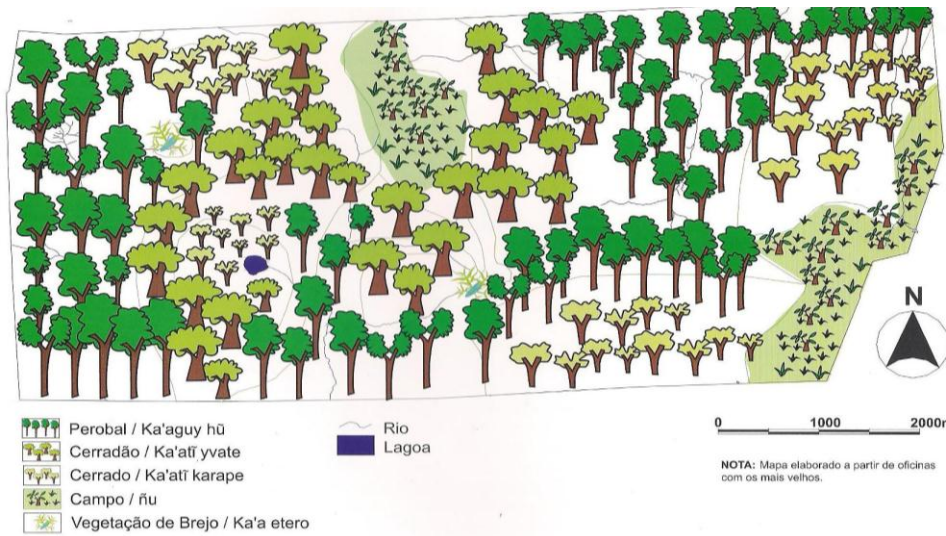
uma igreja neopentecostal. Mas o que gerou incômodo, além do uso dos galhos, foi à queimada de uma área mais extensa, que serviria para o plantio de roça.

**Imagem 01 – Igreja construída com madeiras de área de reflorestamento**



As queimadas são problema constante durante o período de seca na aldeia, no outono e agravado com a falta de chuvas no inverno. Durante a aula na unidade experimental de conscientização ambiental, o professor ensinava aos alunos que a chegada do *ro'y* – inverno marcava o momento do início de prepara das roças, segundo a “tradição dos mais velhos”. O professor dizia que antigamente eles colocavam fogo, porém, não se alastrava porque tinha o *ñanderu* - xamã sabia das rezas certas, assim controlava o fogo. Outro ponto abordado por ele foi à mudança na vegetação local, com a derrubada das árvores de grande porte, houve a introdução de gramíneas exógenas a flora, que acentuou a característica que favorece vegetação de cerrado, árvores pequenas e arbustos finos, favorecendo a dispersão do fogo, colocando em risco a vida de outros moradores.

**Imagem 02 – Ilustração referente à descrição dos mais velhos sobre a vegetação no tempo da criação do**



**posto indígena.**

Fonte: Atlas socioambiental terra indígena Te'ýikue. Org. Smaniotto C. R., Ramires L. C., Skowronski, L. – Campo Grande: UCBD, 2009.

Para evitar o descontrole do fogo, o tratorista da aldeia, teve que passar a madrugada fazendo valetas para impedir que o fogo avançasse para região do Saverá, onde moram muitas famílias, seu desabafo era que “[...] às vezes muda parente pra cá que a gente não conhece direito. Eles não entendem o sistema da aldeia [...] quantas vezes a liderança já falou para não queimar nessa época do ano”. Esta fala expressa que mesmo se identificando como parentes, isto é, Kaiowá, o sistema muda e varia conforme a família, que em Te'ýikue existe uma série de condutas, meios de regulação da vida social e orientações que definem uma política interna de conduta. A ideia de “sistema da aldeia” expressa um conjunto de índices, que permite elaborar condições de vida e autonomia, promovendo o equilíbrio necessário para viver em coletividade. O sentimento expresso pelo tratorista demonstrava que a preservação dos recursos naturais, depende do comprometimento desenvolvido pelas famílias recém chegadas, com as redes de parentesco locais. Quando o grupo familiar não respeita as normas de conduta vigentes na aldeia, logo é identificado, se não muda o comportamento suas características de alteridade são acentuadas pelos dirigentes locais, se tornam “famílias problemáticas”, descrição que acentua a própria situação de exterioridade.

### **1.3.1 – Considerações sobre a percepção dos indígenas sobre formas de ocupação e compreensão do espaço.**

A história de Te'ýikue tem vários aspectos em comum com as demais áreas criadas pelos SPI no início do século XX. Estas áreas passaram por processos históricos semelhantes, como a intensificação do contato com a sociedade nacional, o contingenciamento da circulação do território e nos dias de hoje, o adensamento populacional e a precarização das condições de vida. Este cenário, não resultou apenas na degradação das condições ambientais, que impossibilitam a (re) produção de ritos, práticas responsáveis pela educação da pessoa kaiowá, dificultando o modo de ser e viver, que caracteriza a ideia de cultura kaiowá - *ñande reko*. A sobreposição de famílias extensas e a desarticulação de redes de solidariedade e afinidade projetam um cenário interno de tensões políticas e sociais, explorado na imprensa local que reforçam uma imagem pejorativa do indígena, como dito por uma liderança importante, mobilizada em articular o processo de retomada da terra onde nasceu.

As pessoas, os branco, fala assim: índio é tudo bêbado, preguiçoso, pra que terra. Como que o índio vai viver assim, preso nesse pedacinho de terra. Antes quando eu era pequeno, aqui tudo era parente, agora tem gente de tudo quanto é lado, ensina coisa ruim, mal exemplo. Aldeia não é *tekoha*.

A última frase dessa narrativa apresenta uma leitura a respeito da territorialidade e da história da ocupação do espaço. A sentença “aldeia não é *tekoha*”, conduz a compreensões históricas e antropológicas sobre a história de Te'ýikue. Antes de prosseguir nesta questão, entendo como necessário refletir sobre uso da categoria *tekoha*. A formulação conceitual sobre a categoria é um elemento em disputa na vasta produção histórica e antropológica sobre os modos de assentamento, territorialidade e organização social<sup>20</sup>. Parto do pressuposto crítico levantando por Pereira (2010, p. 05), que observa o uso recorrente de *tekoha*, enquanto categoria etnográfica e de análise sobre os Kaiowá a partir da década de 1970. Segundo de Pereira (2004, p. 09):

Etimologicamente, a palavra é composta pela fusão de *teko* – sistema de valores éticos e morais que orientam a conduta social, ou seja, tudo o que se refere à natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder kaiowá e guarani–, e *ha*, que, como sufixo nominador, indica lugar ou, em outros casos, a ação que se realiza

A partir desta reflexão, o autor demonstra que *tekoha*, enquanto categoria analítica tem sido utilizada em grande parte das etnografias como sinônimo de lugar, destacando o a ocupação geográfica. Contudo, para Pereira é preciso repensar o emprego do conceito. Para ele, a unidade organizacional *tekoha* “pode ser mais bem descrita como uma rede de relações

---

<sup>20</sup>Um bom panorama pode ser encontrado em O Guarani: uma bibliografia etnológica de Melià *et alli* (1987). O mesmo empenho de síntese é retomado em *La novedad guarani (viejas cuestiones y nuevas preguntas – revisita bibliográfica 1987/2002)*, também de Melià (2004)

fundadas no parentesco em alianças políticas religiosas” (PEREIRA, 2010, p. 05 – 07). Na opinião dele, o uso de *tekoha* como sinônimo de comunidade ou território “induz o pesquisador a projetar uma suposta homogeneidade às figurações sociais das diversas comunidades”.

Entendo que a crítica conceitual proposto auxilia na compreensão que as áreas instituídas pela ação do SPI, não é corresponde direto do modo de ocupação do espaço pelos Kaiowá e reconhecida por eles como um “*tekoha* autêntico”. Pois, para as famílias que reivindicam o retorno a região que reconhecem como de ocupação tradicional, onde vivem hoje, nas áreas criadas pelo SPI não é o seu lugar tradicional. Para algumas famílias, identificadas com as mais antigas moradoras, Te’yikue é o seu *tekoha*, pois naquela região, além da ocupação do espaço, mesmo antes da criação do posto indígena, era lá que efetivavam suas relações de parentesco e afinidade, com os outros *tekoha* que existiam na região.

O modelo de assentamento de indígenas em áreas reservadas pelo Estado submeteu os Kaiowá a novas formas de uso e ocupação do espaço, que produziram novas relações sociais e territoriais que caracterizam um tipo de comportamento kaiowá, das pessoas vivem na reserva. Para algumas lideranças mobilizadas na reivindicação de suas terras tradicionais, não se adaptam em viver nas reservas, porque estes locais não possibilitam educar as crianças no seu modo. Desta forma, ao buscar o seu *tekoha* elaboram novas possibilidades de ocupação dos espaços tradicionais, onde poderão viver de acordo com seu *teko laja*. Entretanto a ação de produção de novas formas de permanência nos territórios reivindicados, como os acampamentos indígenas, por sua vez, produziu formas de socialidade que identificam a multiplicidade de ambientes de vida das parentelas kaiowá (PEREIRA, 2007).

As pesquisas sobre formas atuais de territorialidade indígena, oriundas das ações do Estado, como a criação das reservas para acomodação das famílias Kaiowá e Guarani, tem sido realizadas a partir de perspectivas que privilegiam a ação colonial sob as formas de ocupação do território. Um importante teórico deste conceito no Brasil, João Pacheco de Oliveira, destaca a importância de entender a territorialização como tributária do conceito de situação histórica, desenvolvido a partir de sua pesquisa com os Tikuna (1998), como alternativa ao conceito de situação colonial proposto Georges Balandier. Em outro texto, o autor desenvolve a questão das formas de territorialidade, associado ao processo de sociogênese dos indígenas no nordeste do Brasil, cenário onde a intervenção econômica e política do Estado reduziram a complexidade organizativa e cultural dos povos indígenas a



um conjunto de indivíduos e grupos dentro de limites geográficos bem determinados (PACHECO DE OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Não pretendo avançar nas implicações referentes ao conceito de terra tradicional, ocupação tradição e o conceito jurídico sobre terras indígenas, situando como essa relação ocorre em Mato Grosso do Sul. Neste sub-tópico espero demonstrar que as formas de percepção da ocupação do espaço e, como os Kaiowá, ao usarem palavras aldeia e *tekoha*, expressam interpretações sobre a história de ocupação do espaço e das relações sociais construídas nesta dinâmica. Se para alguns kaiowá aldeia não é *tekoha*, mas para outros ela assume esta feição, que lógica esta reflexão apresenta? No momento, a forma que parece mais auxiliar nesta compreensão foi proposta por Gallois (2004), a partir de análises empreendidas pelos Zo'ê povo amazônico de língua Tupi-Guarani, a respeito de terra e território.

De modo semelhante à categoria *tekoha*, o sistema social Zo'ê possui uma categoria nativa a respeito da noção de território, *koha* (GALLOIS, 2004, p. 36). Pereira (2010) chama atenção para os ricos do uso da categoria *tekoha* enquanto sinônimos de formas de ocupação do territorial, para o autor, tal visão induz a leituras homogeneizadoras das relações assimétricas entre os Kaiowá. O autor entende que traduzir *tekoha* para os Kaiowa, assim como *koha* para os Zo'ê, como território, no sentido restrito de espaço territorial, incorre-se no perigo diminuição destas categorias somente como local de vida, ao contrário *tekoha* assim como “[...] *koha* possui uma abrangência mais ampla, no sentido de ‘modo de vida’ ou ‘qualidade de vida’[...] o conceito incorpora sua forma de organizar-se territorialmente, dividindo-se em grupos locais formados por famílias extensas” (GALLOIS, 2004, 36). Outro elemento comum entre os povos é a ampliação do uso do conceito como marcador de uso e formas de ocupação do espaço como lugar da alteridade e limites na relação com a sociedade nacional, isto é, quando os Kaiowá usam *tekoha* para identificar seus locais de históricos ocupação, como as áreas do SPI e FUNAI.

Pereira (2007, p.08) ao retomar fatos do processo histórico de ocupação do território, no sentido de fixação das parentelas kaiowá em espaços geográficos delimitados, busca nas fontes documentais<sup>21</sup> e em dados etnográficos, observar que os agentes do SPI não

---

<sup>21</sup> Em Monteiro (2003), encontra-se além do trabalho de levantamento e produção de fontes documentais sobre a ação do Estado, existe a transliteração e reprodução de vários documentos burocráticos e cartas de colonos solicitando a retirada de famílias indígenas das propriedades adquiridas.

consideraram a lógica kaiowá de assentamento das parentelas<sup>22</sup>. Tal “padrão tradicional” de aldeia remete a ilustração etnográfica referente ao período de ocupação pré-colonial, onde o *tekoha* reunia a condições de autonomia em relação ao Estado<sup>23</sup>. Mesmo nas condições adversas provocadas pela experiência de vida nas áreas delimitadas pelo SPI, os Kaiowá realizam um árduo trabalho na composição de formas de ser kaiowá – *ava reko*, que reproduzem as características da organização social em um *tekoha*. O como salienta Pereira (2004, p. 329), a expressão da tradicionalidade não reside na repetição das relações de socialidade, mas pela atualização e recriação de formas entendidas como tal.

Na lógica kaiowá de ocupação dos territórios, só deveria ocorrer em locais que reunissem características compatíveis com o modo correto de se viver - *teko porã*. A partir da lógica do *teko porã*, os *tekoha* deveriam ter: bons estoques naturais (rios com água boa, peixes, mata para coleta, caça e plantio de roça), livre de ameaças sobrenaturais, próximo às parentelas e aliados, mobilizados por um chefe de parentela que aglutinava a liderança do grupo e que fosse capaz de manter a coesão entre as famílias (Pereira, 2007, 06). Entre os mais velhos é comum os ouvir contando que quando eram crianças, viviam todos entre parentes, em aldeias menores. O uso do termo parente entre os Kaiowá possui neste caso dois sentidos: a) reconhecimento como indígenas pertencentes a um grupo étnico comum (Kaiowá e Guarani) e b) o pertencimento há uma mesma consaguinidade.

Conforme a narrativa de uma xamã - *nãndesy*, parte dos problemas de violência que ocorre nas áreas com maior população, como em Te'ýikue, é devido à impossibilidade de viver no modo correto, *teko porã* “hoje em dia vive todo mundo misturado. A gente ensina as crianças do nosso jeito, mas com esse tanto de pessoa diferente, elas aprende sistema dos outros”. O aumento populacional nas áreas criadas no início do século XX, também impacta nos mecanismos de educação e formação da pessoa, que dificulta o aprendizado e a transmissão de normas e valores corretos pelas crianças, pois até mesmo as gerações mais velhas (pais e avós) não conseguem efetivar no cotidiano das famílias o bom viver – *teko katu*.

---

<sup>22</sup> Como apontado por Brand (1997) e Ferreira (2007), as áreas reservadas incidiam sobre locais de exploração da mão-de-obra indígena nos ervais, que em algumas regiões coincidiam com locais onde residiam algumas parentelas, situação observada em Te'ýikue.

<sup>23</sup> “[...] su tamaño puede variar en superficie [...] y cantidad de familias (de 08 a 12, en lo casos extremos<sup>23</sup>), pero su estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo próprio (*tekoaruvicha*) y político (*mburuvicha*, *yvyra'ija*) y fuerte cohesión social (Melià et alli, idem).

Se desconsiderarmos o processo histórico aos quais os Kaiowá que vivem nas reservas foram submetidos, incorre-se os riscos de reavivarem descrições homogeneizantes que tomam os “Guarani” como sujeitos que transcendentes no tempo e no espaço, situando-os no plano da cosmologia e religião, desconsiderando que vivem um longo processo de esbulho do seu território e precarização das condições de vida, que resultaram em cenário de violência e miserabilidade das famílias. Atualmente os povos falantes de guarani vivem em diferentes Estados Nacionais, onde são impactados por diferentes formas de exploração econômica, estão submetidos a diferentes legislações, ações missionárias e múltiplas agências da sociedade nacional. Este cenário força a pesquisa que privilegia a etnografia, ao produzir informações que não sublimem a agência entre os Kaiowá quando eles entendem as atuais terras indígenas, criadas inicialmente como postos indígenas e depois reserva indígena, como ambientes artificiais de acomodação para os Kaiowá. Assumir a interpretação elaborada por eles, significa reconhecer que os Kaiowá não são sujeitos passivos no processo histórico, já que elaboram e descrevem a territorialidade a partir da lógica do grupo.

Entendo que uma abordagem histórico-etnográfica deva dialogar com contribuições teórico-metodológicas da História (sobre a passagem do tempo) e da Antropologia (os fatos práticos e circunstanciais que ocorrem na passagem do tempo). Esta leitura contribui para o entendimento sobre como os Kaiowa, que vivem em Te'ýikue percebem, problematizam e singularizam as transformações no modo de ser criança, com viveram e vivem sua infância, tanto nas relações estabelecidas no interior da família extensa e/ou com a sociedade nacional. Desta forma é preciso destacar que o agravamento destas relações, onde a situação de “confinamento” é acentuada pelo crescimento da população, motivado tanto pelo deslocamento, seja involuntário ou estimulado de famílias extensas desde sua criação, com pela recuperação demográfica vivida neste período.

Algumas famílias foram atraídas pela possibilidade de acesso aos programas sociais e de atendimento das diversas agências presentes no cotidiano das terras indígenas, jurisdicionadas pelo Estado. Pereira (2007), ao evidenciar o impacto que esta ação teve na vida dos Kaiowá, sugere pensar que as áreas reservadas, para além do confinamento. Para o autor o conceito mais adequado é de áreas de acomodação, a avaliação proposta por esta categoria reside na possibilidade descritiva do cotidiano, com ênfase nos aspectos de natureza política e social, presentes na situação histórica atual:

A opção pelo conceito de área de acomodação se deu por acreditar que ele permite expressar aspectos importantes da dimensão espacial, econômica,

política e principalmente cultural das figurações sociais kaiowá desenvolvidas nas reservas. (PEREIRA, 2007, p. 06 – 08)

Deste entendimento, esta dissertação, se propõem a tomar esta categoria como eixo condutor, pela seguinte reflexão

Isto porque, na situação de reserva, os Kaiowá passam a mobilizar todos os referenciais disponíveis no sentido de gerar formas organizacionais capazes de tornar viável a sobrevivência física e a construção de figurações sociais que, de alguma maneira, assegurem a continuidade de sua formação social. (PEREIRA, 2007, p. 12)

O conceito de área de acomodação, existe diante de um cenário histórico que combina uma interlocução, entre o sistema político das agências não indígenas com suas práticas; e as estratégias desenvolvidas por segmentos da população kaiowá, que passaram a viver nas reservas. O argumento do autor exprime a necessidade de pensar a realidade dos Kaiowa que vivem nas áreas reservadas, não somente pelo impacto da intervenção do Estado através da presença dos seus agentes<sup>24</sup>, mas aponta para a ação de algumas lideranças em construir alianças estratégicas, que visavam benefícios para sua posição política e de seus aliados internos às áreas de acomodação (PEREIRA, 2007, p. 10-13). Um exemplo dessa expressão da socialidade produzida na vida dos Kaiowá é a trajetória de vida de Tônico Benites (2009), antropólogo kaiowá, exposta em sua dissertação de mestrado.

Dessa forma ao construírem relações políticas com os agentes não-indígenas as lideranças e suas parentelas passaram a acessar recursos materiais e de prestígio como a implantação das escolas, igrejas evangélicas, programas de saúde e de incentivo à produção agrícola. Entre as características do sistema político nas áreas de acomodação, Pereira (2007, p. 11), identifica:

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

O entendimento de área de acomodação proposto pelo autor, refere-se à capacidade de agência do grupo, na medida em que as reservas constituem um espaço de produção de outras

---

<sup>24</sup> O autor destaca o impacto que teve a figura do capitão, como elemento político externo na condução da organização interna que passa a centralizar para si a mediação e resolução de conflitos, antes centrada nas mãos dos chefes das famílias extensas. Em *“O bom mesmo é ficar sem capitão”*: o problema da *“administração”* das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, MS (2007), Brand procura demonstrar esse processo e o impacto na organização social dos grupos.

formas de socialidade. O argumento elaborado por Pereira (2007) conjuga o entendimento que a situação de vida em reserva não se tornou o modelo de assentamento referencial da vida dos Kaiowa no Mato Grosso do Sul, o autor aponta as novas formas de modalidades de ocupação territorial, como novas formas de socialidade. Ao recusarem a viver nas áreas demarcadas, os indígenas passaram a vivenciar novas modalidades assentamento como estratégias de fuga das áreas conflituosas e ao permanecerem fora das terras indígenas, fazem política para pressionar o Estado na demarcação dos territórios.

Novamente recorro à discussão proposta por Gallois (2004), para a compreensão das formas atuais de assentamento e ocupação territorial entre os Kaiowá, diante da intensificação do contato. Dominique Gallois (2004) entende que o contato impõe aos povos indígenas lógicas de ocupação do espaço diferentes das produzidas pelo grupo, por sua vez, a expressão dos termos de nomenclatura do território exterioriza este processo. Nesta interpretação, entendo que os Kaiowá fazem uso da categoria *tekoha*, parecem querer expressar a autenticidade de ocupação de um território, no sentido de uma rede ampla de alianças que estabeleceram em um espaço territorial, na lógica kaiowá é descrito como *tekoha guassú*<sup>25</sup>. Outras formas de uso da categoria *tekoha* que pude observar durante a pesquisa de campo, aparecem nos documentos produzidos pelas lideranças com o objetivo de sensibilizar os aliados externos ou para denunciar algum fato, desta maneira fazem de uma concepção nativa, importante marcador de alteridade, que supere a questão do território para ser utilizado como aspecto da cultura, isto é, da diferença. Dessa forma, estar no seu *tekoha* é assegurar que as crianças possam crescer em um ambiente onde prevaleça a sociabilidade entre os grupos familiares.

Em minha observação quando Pereira (2007) realiza a descrição sobre as modalidades atuais de ocupação do território<sup>26</sup>, dialoga com Gallois na compreensão sobre o território com uma categoria mais ampla.

Concepções nativas de território, quando existem é considerando-se suas variações, são essenciais ao entendimento das relações de natureza social que são tecidas entre diferentes comunidades, em redes extensas de trocas de

---

<sup>25</sup> Vietta (2007) e Pereira (2004) demonstram que entre os *tekoha* aliados havia uma unidade maior de gradação de ocupação do território, *tekoha guassu*, (Vietta registra a categoria com *te'yijusu*) que mobilizava as famílias extensas em seu interior em ocasiões festivas, religiosas e conflito, que se dissolvia enquanto unidade quando se esvaia essa necessidade.

<sup>26</sup> a) os espaços sociais dos acampamentos mobilizados para a retomada de terras consideradas pelos Kaiowá como de ocupação tradicional; b) as populações que vivem em periferias de cidades; e c) as populações de “corredor”<sup>26</sup>, caracterizadas por famílias isoladas e mesmo comunidades que nos últimos anos passaram a residir em caráter relativamente permanente nas margens de rodovias e estradas vicinais. (2007, p. 03)

diversos tipos, apesar do encapsulamento em terras fragmentadas. (GALLOIS, 2004, p. 40)

O conceito proposto por Pereira (2007) sobre área de acomodação, não implica em negar o conceito de confinamento proposto por Brand (1997). Creio que em certa medida, os autores problematizam o mesmo processo por vias distintas, em comum com a proposta. Admito ser necessário diferir os termos utilizados para se referir ao espaço ocupado pelos indígenas. Percebo que a utilização da categoria **reserva indígena**, expressa que este espaço; ao ser entendido como local adequado para vida dos Kaiowá é a ação política do Estado sobre a organização social-territorial do grupo. Esta ação se desdobra até os dias atuais com a implantação de outros serviços, políticas públicas realizados por agências como o Centro de Referência da Assistência Social, Unidade Básica de Saúde/Secretaria Especial de Saúde Indígena, Agentes Indígenas de Saúde, escolas e programas não governamentais financiados com dinheiro público.

Na pesquisa de campo, na interlocução com indígenas e também no levantamento de fontes documentais, indicam que Te'yikue, ao que parece, é considerado por alguns indígenas como um *tekoha*. Pois antes da instalação do entreposto de extração de erva, ao final do século XIX, a região já era habitada por famílias extensas. Segundo Brand (2010),<sup>27</sup> as narrativas recolhidas por ele durante sua pesquisa, apontam que na criação do posto indígena, as famílias vivam dispersas na região, mas que há indícios que na área criada em 1924, havia famílias existentes até os dias atuais. As famílias que não reconhecem a tradicionalidade na ocupação do território foram deslocadas dos seus *tekoha* para Te'yikue.

Alguns grupos buscam recompor redes de aliança na tentativa de retornarem para seus antigos *tekoha*. Como exemplo, as atuais áreas indígenas de Guyraroka e Takuara, localizadas no município de Caarapó. *Até os dias de hoje*, existem muitas alianças e cooperação entre as lideranças familiares e políticas dessas áreas, pois grande parte das pessoas que hoje vivem em Guyraroka e Takuara viveram parte de suas vidas em Te'yikue, mas que sempre reconheceram que lá não era seu lugar de origem, porque lá, para estas famílias Te'yikue não é o seu lugar de ocupação tradicional. Esta condição impedia que eles pudessem viver de acordo com o modo de ser exclusivo a cada família extensa kaiowá, identificada por Benites como *teko laja* (BENITES, 2009, p. 19)

---

<sup>27</sup> Anotação realizada a partir de comunicação pessoal com Antônio Brand durante seminário sobre manejo agroecológico no âmbito das ações do Programa Rede de Saberes, Dourados, 2010.

Dessa maneira, para algumas pessoas que ainda vivem em Te'ýikue, aguardando o retorno para seus *tekoha*, veem a área como um *tekoha* que se tornou reserva indígena. O termo jurídico empregado atualmente pela FUNAI é terra indígena, porém a forma mais comum para se referir é aldeia. Entretanto, é preciso reconhecer que os usos de formas variadas de identificação do território demonstram compreensões distintas. Entendo que as formas legais de nomeação empregadas ao longo de quase um século, são úteis para visualizar o processo histórico de intervenção externa que esta população viveu, circunscrita a um espaço delimitado pelo Estado.

A sobreposição histórica das parentelas kaiowá em Te'ýikue, expressam a necessidade de elaborar uma reflexão a respeito dos conceitos das formas de organização territorial kaiowá. Avalio que a tarefa do pesquisador na elaboração de uma categoria analítica sobre as concepções sobre o território pelos indígenas tenha que diferenciar as formas nativas de compreensão e classificação. No caso dos Kaiowá, categorias com *tekoha* e *tekoha guasu*, tratam de questões que extrapolam o conceito ocidental de território. Os usos das categorias jurídico-administrativas: posto indígena, reserva indígena, aldeia indígena e terra indígena, podem ser entendidas como intervenções externas conduzidos por meio dos interesses do Estado na conformação dos atuais espaços de vida indígena.

O emprego destas categorias deve ser aplicado levando em consideração os diferentes interesses do pesquisador em entender a percepção dos Kaiowá sobre o território, consciente que a categoria aldeia é utilizada para se referir genericamente as áreas atuais de ocupação indígena. O uso de aldeia indígena Te'ýikue é amplamente utilizado pelos próprios Kaiowá de Te'ýikue, assim como pela população regional, para se referir ao espaço reservado pelo SPI. *Mesmo* entendo que aldeia é uma categoria menos conflitante para se referir as áreas indígenas Kaiowá e Guaraní. Entretanto, não pode se perder de vista que essa configuração pressupõe uma homogeneidade das relações internas, porém, o que pude perceber através dos dados de campo; é que as relações entre os Kaiowá nos dias atuais em Te'ýikue, não pode desconsiderar a diversidade e diferenciação das famílias. Esta heterogeneidade incide diretamente no modo como as crianças são educadas, que por sua vez, poderá produzir novas formas de socialidade kaiowá, considerando que as relações intergeracionais, entre avós, pais e filhos, contribuem no processo de transformação do modo de ser criança, pois, são diferentes formas de pensar o mundo, convivendo no mesmo espaço.

#### **1.4 – Aspectos da dinâmica atual e das transformações nas relações sociais e políticas em Te'ýikue.**

A concentração demográfica existente nos dias atuais nas aldeias contraria as descrições sobre o modo de vida anterior ao reservamento desta população aos espaços delimitados pelo SPI. Na fala dos mais velhos é recorrente apontar como razão de aumentos dos problemas como o consumo de álcool, drogas e o aumento da violência motivado pelo crescimento populacional existente, que impõe a produção nova formas de exercer a direção da vida social e política. A dinâmica atual exige das lideranças estratégias de aliança interna e com os não indígenas entendidos como aliados, na Te'ýikue, destacam-se alguns políticos, que são compreendidos enquanto aliados da causa indígena. A política eleitoral mobiliza grande parte dos interesses dos grupos políticos existentes na aldeia.

Certa vez, durante uma reunião com as lideranças, o comentário de um kaiowá chamou-me a atenção. Enquanto as lideranças conversavam entre si em guarani, este homem que ouvia a conversa mantendo certa distância aproximou-se de mim e, sabendo da minha condição de pesquisador, disse “do jeito que tá, viver aqui tá difícil”, num claro sinal de reprovação da maneira com as lideranças dirigem a política interna. Quando me dirigi com mais atenção a ele, percebi que meu comportamento era reprovado pelo conjunto das lideranças presentes; em grande parte composto por professores, alguns chefes de parentela e os capitães. O que pude avaliar da minha conduta, era que minha presença na reunião estava condicionada ao acompanhar e auxiliar, como uma espécie de assessor para as lideranças e não deveria desviar minha atenção da conversa, pois o tema era as eleições para o governo e eles aguardavam minha contribuição.

Minha presença naquela situação não era na condição de pesquisador, já que antes do meu ingresso no PPGH/UFGD, participava de momentos políticos importantes, devido a minha atuação anterior como militante partidário e servidor público. Primeiro na condição de membro do diretório municipal do Partido dos Trabalhadores, participei de reuniões para discutir o projeto de eleger um vereador indígena. Posteriormente, de modo mais direto, como assessor parlamentar do Deputado Estadual Pedro Kemp, PT/MS, então presidente da Comissão de Desenvolvimento Agrário e Assuntos Indígenas da Assembléia Legislativa do MS – 2006/2010. Como coordenador de campanha, acompanhei reuniões para definição de um representante da comunidade para ser candidato a vereador.

Em 2004, foi eleito o primeiro indígena vereador de Caarapó. O eleito reunia características de um chefe de parentela kaiowá - *hi'u*. O ex-vereador possui uma trajetória



reconhecida como pertencente de uma rede familiar importante na aldeia. Tais fatores podiam ser observados na capacidade de articulação de sua família, com um número expressivo de membros consanguíneos e afins, que ocupam postos políticos de destaque, como professores e agentes de saúde. Essa posição conferiu a ele condições de concorrer ao posto na época. Naquele momento, na leitura das lideranças internas, ele representava um projeto coletivo da aldeia, pois possuía uma posição respeitável entre seus pares. Porém, alguns episódios envolvendo tensões familiares e com outros grupos, fez com que outro nome fosse indicado em 2008.

Em 2008, a mobilização interna garantiu a eleição de outro indígena, o segundo mais votado de Caarapó. O eleito na época é professor, mais jovem, casado com uma kaiowá de uma família importante, com relações de parentesco com outros grupos de prestígio em outras aldeias grandes, como Amambai e Sassoró, que possibilitou a ele a ascensão a condição de vereador da aldeia. A mudança de candidato não configurou a princípio, uma ruptura nas relações de liderança. Inicialmente as lideranças, tanto os mais velhos, como os mais jovens, mantinham relações próximas. Porém, a habilidade na articulação e circulação com personagens políticos de destaque (professores de universidades, pesquisadores e políticos), deram uma projeção maior não somente ao vereador, mas ao grupo que o sustentava, os professores e os jovens.

Posteriormente, este mesmo grupo conseguiu eleger o atual capitão, numa composição onde seu vice, era um ex-capitão, que no entendimento dos mais jovens, assegura lugar aos mais velhos na política interna. Contudo, este avanço acabou por provocar tensionamentos nas relações geracionais na composição do quadro de lideranças. Em certa medida, tal quadro terminou por configurar dois pólos geracionais de lideranças: os mais velhos, composto pelos chefes de famílias extensas, ex-capitães, ex-chefes de posto da FUNAI e alguns pastores e os mais jovens, de constituído majoritariamente pelos professores, outros funcionários de agências governamentais e os comerciantes.

No cenário político da aldeia essa categoria compreendida como “liderança” está bastante estendida, para acomodar as mudanças na organização social e na política interna. Nesta categoria lideranças estão segmentos reconhecidos como pertencentes ao sistema político kaiowá. Neste sentido, entre o grupo, gozam de muito prestígio a categoria dos xamãs - *ñanderu*, chamados também de rezadores. Os *ñanderu* e seus auxiliares *ñandesy* – xamã mulher e os *yvyradjá* – aprendizes do conhecimento xamânico, são responsáveis pela condução dos ritos e rezas, importantes na vida dos Kaiowá. Contudo, com o aumento da

presença das congregações neo-pentecostais, há um discurso de desqualificação dos *ñanderu* e do conjunto dos xamãs. Como aponta Pereira (2004b), uma das razões para o aumento da conversão religiosa, reside no fato que, para os convertidos, não existem mais rezadores como antigamente.

Os crentes<sup>28</sup> acreditam que as questões que afligem a espiritualidade e o bem-estar entre os Kaiowá não podem ser sanadas pelas práticas xâmanicas, pois estas não tem eficácia contra os males atuais e que estes “que se dizem rezadores são tudo *gua’ú*<sup>29</sup>”. Este comentário foi feito por um jovem kaiowá, pastor da Igreja do Avivamento é recorrente em discursos de Kaiowá que atuam como missionários indígenas. Porém, em Te’ýikue, há um movimento por parte de gerações mais jovens (professores e jovens) que passaram pelo ensino diferenciado, por formação e capacitações de cinema e fotografia, em valorizar estas pessoas. Visto que, na avaliação deles, nos rezadores reside a “cultura”, eles identificam que o modo ver o mundo é mais próximo do conhecimento dos mais antigos – *teko ymaguare*<sup>30</sup>. Esta valorização é motivo de atrito nas escolas presentes no interior da aldeia, devido ao fato de algumas atividades identificadas pelos professores como tradicionais – rezas, danças e narrativas cosmológicas, foram incluídas no currículo escolar como práticas culturais.

No “currículo” destas práticas culturais desenvolvidas pelos professores com apoio dos *ñanderu*, estão atividades ligadas a momentos religiosos da vida social do grupo como o *tememby ara* - tempo de preparar as sementes para o plantio; o *avatikiry* - o ritual de batismo do milho e as aulas para ensinar rezas e cantos sagrados para os alunos. Inclusive em 2010 foi construída uma casa de reza, *oga pysy*, logo na entrada da região da aldeia que concentra as agências da sociedade nacional. Segundo os coordenadores deste movimento, professores e rezadores, a construção da casa de reza é uma forma de ensinar as crianças e os jovens o sistema antigo kaiowá, *teko ymaguare*.

Para os coordenadores da ação, esse momento foi muito importante, pois o aprendizado das crianças e jovens foi conduzido pelos rezadores, que dirigiram toda a atividade: desde a coleta de sapé para construção da casa, o uso das madeiras corretas (que foram buscadas em outra aldeia, porque lá ainda tem a madeira correta), a posição correta para entrada do sol e as rezas necessárias para o empreendimento. Para os professores a

---

<sup>28</sup> Crente é forma como os não convertidos chamam os religiosos neopentecostais.

<sup>29</sup> *Gua’ú* diz respeito da ineficácia dos poderes xamânicos, mas o sentido dado a figura do rezador é seu comportamento farsante, pois, segundo esta visão, somente os antigos tinha de fato poderes.

<sup>30</sup> Pereira (2004b) informa que *yma guare* é uma categoria que se refere há uma temporalidade passada, mítica ou cronológica e também ao modo ser do tempos antigos, mais alinhado a ideia de tradição.

construção marcou a valorização dos rezadores, que estavam distante do centro de decisão política e por sua vez mostrou aos mais jovens que é possível retomar práticas que são identificadas como legítimas dos kaiowá.

Entretanto, alguns chefes de família crentes, são muito críticos a essa situação, pois tal manifestação fere a crença religiosa adotada. Já para os não-convertidos, isso fere o sistema e a educação kaiowá, porque isto “não é coisa para ensinar na escola”. Na opinião dos chefes destas famílias, a escola deve ensinar coisas da escola, isto é, conteúdos educacionais como matemática, ciências e português. A iniciativa da construção da casa de reza partiu dos professores das escolas de ensino fundamental e médio. Em nossas conversas eles externavam a preocupação em relação ao comportamento dos mais jovens, pois eles estariam “perdendo a cultura”, devido isso consideravam importante retomar estas práticas via escola. A avaliação de uma professora era que as famílias não garantiam aos seus filhos o aprendizado do sistema tradicional kaiowá, *ñande reko*.

“muitos pais não ensinam mais os filhos como é o sistema antigo. Hoje é difícil você ver uma família que de manhã cedo, na hora do mate, senta conta história dos antigos, explica pros filhos o que significa cada coisa [...], esse sim é o jeito do Kaiowá ensina as coisas, agora se a família não ensina a escola pode fazer isso, mas participa quem os pais deixam, não pode obrigar quem é de outra religião, que tem outro sistema”

Por esta fala, pode-se perceber um tensionamento das relações geracionais que dirigem a vida política na aldeia. Anteriormente iniciei um argumento que na categoria “liderança” há uma multiplicidade de segmentos correspondentes. Nos parágrafos acima chamei atenção para os rezadores e professores indígenas, mas este cenário também é composto pelo capitão, que é uma posição instituída pelo SPI no início da vida em reserva, que permanece até os dias atuais, mas absorvido como categoria interna a política do grupo. O capitão atual é jovem e se alinha ao discurso dos professores, que concentram hoje grande força nas decisões e na relação com a sociedade nacional. Todavia no cenário atual da aldeia não se pode confundir o capitão com o cacique.

Diante da explicação do atual capitão, que “os brancos, *karai*, acham que capitão e cacique é a mesma coisa”, mas para o capitão, a categoria cacique estaria mais próxima das descrições dos chefes das famílias extensas, figuras referências para as famílias extensas, geralmente um homem mais velho, que já tenha genro, nora e netos<sup>31</sup>. Esta figura de

---

<sup>31</sup> Utilizo o termo no masculino por entender que expressa uma leitura de tradicionalidade entre o grupo. Faço isto para evidenciar uma observação de Levi Pereira, que nos dias atuais é comum ver famílias lideradas por mulheres. Cito como exemplo um acampamento kaiowá situado nas margens do

referência é descrita por Schaden (1976, 3ª Ed., p. 95), como *ñanderúvitxá*, para Melià *et al.* (2008, 2ª ed, p. 131) *mburuvicha*. Pereira (1999) em sua dissertação de mestrado utiliza os autores citados como modelos comparativos para a terminologia desenvolvida em sua pesquisa. O autor identifica esta categoria como *hi'u* (PEREIRA, 1999, p. 88), que em sua leitura, além dos aspectos ligados a composição familiar, esta figura deve exercer sua força de forma pacífica e de mediadora. A capacidade de coesão de sua parentela e sua ascendência sobre os membros é que institui o prestígio do chefe da família, no caso masculino *hi'u* e feminino *ha'i*<sup>32</sup>.

As etnografias citadas acima convergem no entendimento de categorias que exprimem certa regularidade e continuidade na composição do quadro das lideranças, anterior a vida nas reservas. Os autores destacavam a importância dos líderes religiosos (*ñanderu*) e dos *hi'u* - referência familiar, social e política. Porém, com a instituição das reservas o SPI inseriu a figura do capitão, indicado pelo responsável pela chefia do posto indígena, que fragilizou a autonomia política das lideranças, entendidas como tradicionais, que por sua vez, impactou no modo como as famílias cuidavam dos interesses dos seus membros.

No cenário atual da vida social na aldeia Te'yíkue, além dos citados é notória a força política que os professores indígenas construíram. Esse movimento de (re) organização interna na aldeia através da educação escolar diferenciada pós-constitucional está melhor descrita na pesquisa de mestrado de Batista (2005). A pesquisa da autora demonstra que este processo é decorrente de uma estratégia de política para educação escolar indígena, formulada pelo movimento indígena e indigenista, durante as mobilizações pró direitos dos povos indígenas para a CF 1988. A implantação desta proposta foi assessorada pelo Projeto Kaiowá/Guarani, da Universidade Católica Dom Bosco, iniciado na década de 1990. Este movimento *empoderou* os professores, que se constituíram como um segmento importante na política do grupo. Não cabe aqui descrever a história do movimento dos professores Kaiowá e Guarani em MS, o que pretendo demonstrar é que na dinâmica atual das relações políticas, esse grupo figura como proeminente na tomada de decisões e nas negociações com os segmentos da sociedade nacional<sup>33</sup>.

---

Córrego Curral de Arame, em Dourados, onde a figura de referência é uma mulher kaiowá, pertencente a uma família extensa que vive na aldeia Te'yíkue, mas que está reivindicando o *tekoha* de onde sua família que foi expulsa.

<sup>32</sup> No II capítulo retomarei a descrição de parentelas e dos seus membros referenciais para o conjunto dos consaguíneos e afins .

<sup>33</sup> A pesquisa de Veronice Rossato (2002) auxilia no entendimento desse movimento

Isto pode ser conferido nas mobilizações que a escola protagoniza. Muitas decisões que incidem na vida de todos moradores são definidas em parceria com a escola. Vão desde as atividades lúdicas, recreativas e educativas, como comemorações do calendário escolar, datas festivas ou da sociedade nacional (Dia do Meio Ambiente, Dia da Água), que reúnem os alunos e suas famílias até a escolha do candidato a vereador. Nas redes de comunicação estabelecidas pela escola, às crianças são agentes fundamentais, já que a maior parte está matriculada nas escolas<sup>34</sup>, circulam entre o espaço que concentram as agências não indígenas e na família, desta maneira se tornam meios ágeis para comunicação.

Através delas as informações e convites para as reuniões são disseminadas a partir do ambiente escolar, e são retransmitidas aos pais e outros parentes. Inclusive em conversas com grupos de crianças no campo de futebol na frente da escola, algumas demonstraram gostar de desempenhar este papel, pois possibilita a circulação em relação ao “mundo dos adultos”. Como alguns pais e mães são analfabetos, o fato de ter uma criança alfabetizada na família, significa não depender mais de outras pessoas, indígenas ou não, para saber o que vem escrito nos documentos, cartas, bilhetes e outras ações que dependem desta faculdade. Assim, a criança kaiowá inverte a posição de detentora do conhecimento, seus pais dominam saberes ao qual elas ainda não tiveram acesso, da mesma forma, seus pais acessam conhecimentos através de saberes aos quais elas têm domínio.

Muitos professores e professoras da aldeia Te'ýikue, além de desempenharem papéis políticos importantes na organização interna da aldeia, ocupam espaços políticos não indígenas como membros de conselhos de direito, coletivos e setoriais. Alguns são titulares de assento no Conselho Estadual dos Povos Indígenas, Conselho Estadual e Nacional de Educação Escolar Indígena, e outros espaços nacionais como o Conselho Nacional de Política Indigenista.

Como a presença dos *karai* é constante nos momentos de definição atuais da política interna, para algumas lideranças, o comportamento dos mais jovens é identificado como perigosamente próximo do *karai reko* – modo ser dos não índios. Por sua vez, os mais jovens, acusam os mais velhos de buscarem uma forma de ser muito tradicional - *teko ymaguare*, que na opinião de alguns deles é inviável nos dias atuais. Pude perceber essa observação ao dialogar com alguns homens, que não estão incluídos neste rol de “lideranças”, como aos

---

<sup>34</sup> Na Aldeia Te'ýikue existem duas escolas, uma de ensino fundamental, Escola Ñandejara – Pólo, com 1.219 alunos matriculados (com as salas de extensões Loide Bomfim, Savera e Mbokaja), unidade de ensino médio Yvy Poty, com 198 alunos. Dados de 2010, disponíveis em <http://www.sed.ms.gov.br/index.php?inside=1&tp=3&comp=1381&show=2121>

trabalhadores do corte da cana e com as mulheres que trabalham no serviço de limpeza das escolas. A fala de uma delas me chamou atenção quando disse:

“agora todo mundo é liderança, qualquer coisa que faz já vira liderança. Professor, agente de saúde, cabeçante<sup>35</sup>, comerciante [...] antes a gente sabia que tinha que procura, tinha o capitão e o cacique. Agora quando tem bagunça aqui ninguém resolve, porque todo mundo virou liderança”.

O reconhecimento sobre a dilatação da categoria liderança, marca um ajuste no comportamento político e na relação destes com o conjunto das famílias kaiowá. Em certa medida é possível verificar que o aumento da presença de agências não indígenas (SPI/FUNAI, SESAI, escolas, igrejas, universidades); como o crescimento de uma parcela de trabalhadores assalariados (servidores públicos, pequenos comerciantes e trabalhadores rurais), possibilitou a emergência de novas categorias de direção política formas de ser entre os kaiowá que vivem na aldeia Te'yikue. Nesse sentido é possível se observar que algumas famílias desenvolveram uma maior habilidade na relação e negociação com as agências não-indígenas. Assim a hipótese levantada por Pereira (1999, p. 214), que a vida nestas áreas criadas pelo SPI, desencadearam diferentes processos de ajuste as condições históricas atuais, contribui para a complexificação das relações políticas entre os segmentos. Em Te'yikue as crianças crescem em um ambiente onde novos marcadores operam na formação do prestígio social das famílias, de certa forma, existe uma mobilidade, ascendente ou descendente no prestígio social. Como exemplo, houve períodos onde ser crente era valorizado, nos dias atuais, ser ou pertencer a uma família de professores ou cabeçantes garante elevação social.

Tal hipótese dialoga com Tassinari (2001), quando propõe pensar que os processos de transformações do sistema social, neste caso a autora usa a escola como exemplo, para demonstrar à produção da diferença em situações de fronteira intercultural. A compreensão de Tassinari sobre os processos externos, como no caso da educação escolar, enquanto “um espaço de mediação, que permitiria o trânsito entre os mundos” (TASSINARI, 2001, p. 59). Inspirado nesta reflexão, sobre a escola, entendo que o aumento da presença não indígena e a agência desta na vida cotidiano em Te'yikue, são mediados pela lógica dos sistemas sociais das famílias e lideranças que lá vivem. Neste sentido, a reação a interferência da sociedade nacional, sempre é elaborada a partir dos referenciais kaiowá.

A idéia da cultura, como algo estático é rejeitada pela capacidade dos Kaiowá em fazer uso das agências externas, enquanto redes que ampliam ou asseguram o prestígio das

---

<sup>35</sup> Cabeçante é o nome que se dá para o responsável em recrutar indígenas para o trabalho no corte da cana de açúcar nas usinas da região, que também é indígena morador da aldeia.

atuais lideranças e famílias extensas. Assim o que estes atores realizam cotidianamente, seja na condução da escola ou nos espaços mais amplos de debates, onde reúnem-se os indígenas e as pessoas das agências não indígenas é o que Sahlins entende enquanto reação (agência) dos indígenas aos avanços do Sistema Mundial, onde a “invenção ou a inversão da tradição”, são os modos pelos quais os indígenas selecionam certos aspectos do sistema social como marcadores diacríticos e auto-definições da sua “cultura (SAHLINS, 1997, p. 130 -134). Sobre os Kaiowá, Pereira aponta,

Esta complexificação exige a atualização do sistema político tradicional frente às novas circunstâncias históricas. Este é um processo ainda em curso, mas é evidente que estes cargos são distribuídos internamente, em geral de acordo com os padrões da política interna. (1999, p. 214)

O cenário atual da dinâmica política interna está em processo de organização de formas de condução dos problemas como violência, alcoolismo e drogas, que na interpretação da maioria é devido ao crescimento demográfico da população de Te'ýikue. Na tentativa de produzir soluções contemporâneas para assegurar boas condições de vida para que as gerações mais novas, especificamente as crianças possam crescer e viver de acordo a forma de ser kaiowá, mesmo tendo acesso a itens entendidos como do sistema do branco, o conjunto das lideranças tem procurado construir diretrizes para a vida das pessoas nos dias de hoje. Entre as alternativas elaboradas destaca-se a realização anual do Fórum da Aldeia Te'ýikue, onde as partes dos moradores participam dos debates, para depois formularem diretrizes e regras para o conjunto das famílias residentes na aldeia. No item a seguir apresento algumas considerações a respeito das edições de 2010 e 2011, período em que estive em campo e alguns comentários sobre a importância desse momento da educação e cotidiano das crianças e dos jovens.

#### **1.4.1 – Fórum Indígena de Te'ýikue.**

A realização do Fórum Indígena de Te'ýikue, não pode ser confundido com as grandes reuniões Kaiowá e Guarani de MS - *aty guassu*, onde participam pessoas de quase todas as aldeias e acampamentos indígenas no estado. As *aty guassu* são feitas em locais alternados, pelo menos duas vezes ao ano, existe uma conselho geral, onde estão presentes vários segmentos representativos: lideranças religiosas (*ñanderu* e *ñandesy*), lideranças políticas

(capitães e vereadores indígenas<sup>36</sup>), professores, mulheres e jovens. A cada reunião é expressivo o aumento de pesquisadores, indigenistas, missionários e políticos. O Fórum da Aldeia Te'ýikue reproduz muito destas características, mas é limitado aos moradores da aldeia e aos não indígenas convidados. A maior parte dos não indígenas que participam do Fórum possui relações próximas aos professores indígenas e ao vereador. Os convidados são principalmente docente e discente das universidades que fazem pesquisa de campo, políticos regionais, Ministério Público Federal e as pessoas que atuam nas agências do Estado presentes na aldeia.

### **Imagem 03 – Visão Panorâmica do XV Fórum Indígena de Te`ýikue - 2010**



Cada edição do fórum tem um tema geral, mas que dirigem a questões como organização social e fortalecimento das famílias, agricultura e sustentabilidade, valorização da cultura, educação escolar e saúde. Nos últimos dois anos, o tema foi à importância do fortalecimento do papel da família no enfrentamento ao aumento da violência, devido uso abusivo de álcool e drogas. A data realizada é sempre consequente ao Dia do Índio, 19 de abril. A semana da atividade é marcada por práticas esportivas, que vão desde arco e flecha até campeonato de futebol masculino e feminino. Ao final, no sábado se reúnem na quadra coberta da Escola Pólo Ñandejara, os segmentos que representam setores importantes da aldeia e os convidados.

---

<sup>36</sup> Na legislatura atual, 2008 – 2012, foram eleitos 07 vereadores Kaiowá e Guarani nos municípios que tem terras indígenas juridicamente reconhecidas



No início do fórum a coordenação explica primeiramente no idioma, isto é, na língua guarani, o tema do ano, os objetivos esperados e passa para uma saudação das autoridades não-indígenas presentes. Em seguida o microfone é aberto para manifestação dos indígenas. Neste momento falam desde as lideranças mais expressivas na interlocução com os não indígenas que compõem a mesa de autoridades. A maior parte das falas são pedidos, cobranças e reivindicações para as autoridades presentes, municipais, estaduais e federais. Muitos ofícios, carta de intenções e de compromissos são firmados neste ato, pois eleitoralmente os votos dos indígenas são decisivos para disputas locais.<sup>37</sup>

O 14º Fórum Indígena da Aldeia Te'ýikue, realizado em 2010, teve como tema *Ñemborate pehegue kuéra pu'aka teko katu rupive há neñoty je'u pyrã*<sup>38</sup>. Neste fórum foi inaugurada a casa de reza na região de Escola Ñandejara – Polo, que deveria ser além do local sagrado para rezas, cantos e danças, um local para que parte dos alunos tivesse contato com os *ñanderu* (xamãs), que seriam ministrantes de “aulas” onde ensinariam saberes, práticas e histórias tidas como Kaiowá. A intenção desta edição era aproximar as extremidades geracionais, para que os mais jovens pudessem vivenciar e aprender alguns valores do *teko porã*. Segundo a coordenadora da escola na época, os jovens tem se afastado muito dos valores kaiowá, mesmo na condição de professora, ela reconhece o limite da escola, como expresso no seguinte comentário “não devia ser a escola para ensinar essas coisas da tradição, da cultura, mas se na família ninguém mais faz, alguém tem que fazer”.

A estratégia de aproximar os rezadores da escola, pretendia valorizar aspectos referentes à tradição e ao modo de ser identificados como positivo pelos Kaiowá. O *teko porã*, pode ser compreendido como o modo de ser correto, bom e valorizado entre os grupos, mas que se torna inviável a prática dele nos dias atuais. O *teko* pode ser compreendido com um conjunto de valores, condutas, normas referentes à vida social do grupo. Autores como Melià *et al* (2008) e Benites (2009), apontam que esta categoria refere-se ao comportamento coletivo e individual, pois apresenta características de diferenciador entre segmentos e parentelas kaiowá, um marcador social, religioso e geográfico.

---

<sup>37</sup> O atual prefeito foi eleito em uma composição em 2004 por uma aliança com as lideranças indígenas filiadas ao Partido dos Trabalhadores. Nos dois mandatos 2004/2008 – 2008/2012 foram os votos dos indígenas que garantiram a sua eleição. Na primeira eleição, 2004, a vice-prefeita era a ex-secretária municipal de educação, no período de organização da proposta municipal de educação escolar indígena, foi eleito também o primeiro vereador de Te'ýikue ambos filiados ao Partido dos Trabalhadores. Em 2008 a aliança foi mantida, quando elegeram outra pessoa como vereador.

<sup>38</sup> Fortalecer a autonomia das famílias, através das práticas dos valores culturais e a produção sustentável de alimentos.

Entretanto, esta categoria não é totalizadora da vida social entre os Kaiowá. Como já descrito acima, este movimento de inclusão das práticas culturais, encontrou muita resistência entre algumas famílias, que não autorizavam a participação dos filhos. O desejo dos professores era também recompor as relações políticas com as lideranças religiosas, que tem pouca participação nas decisões, mas muitos fatores levaram ao enfraquecimento do prestígio dos rezadores. Esta questão foi trabalhada por Vietta e Brand (2004) e Pereira (2004b), que relacionam a diminuição do prestígio xamânico ao processo histórico de criação das reservas, aliado a presença assistencial missionária e algumas considerações sobre a conversão e o local que a nova prática religiosa ocupa “[...] é possível identificar certa aproximação entre a prática do xamanismo e pentecostalismo” (PEREIRA, 2004b, p. 296).

Porém, com a presença constante de ações e agendas externas na aldeia, a efetivação da presença dos rezadores na vida política não teve continuidade, que terminou no pouco uso da casa da reza e restou aos xamãs uma participação performativa nos momentos coletivos, onde eles iniciam as reuniões com as rezas, utilizam as indumentárias, todavia a incidência deles na tomada de decisões não ocupa o protagonismo como de outros segmentos.

**Imagem 04 – Cartaz do XIV Fórum Indígena da Aldeia Te'ýikue. – 2010**



Ao final dos debates, compõem-se uma comissão de relatoria que sistematiza as propostas vindas dos grupos atividade, divididos por segmentos: lideranças, tradicionais, mulheres, professores indígenas e convidados. Na condição de convidado, pude circular muito pouco, pois meu lugar estava definido. No grupo havia pesquisadores, estudantes, gestores públicos e políticos e havia apenas um jovem indígena para assessorar o grupo. Como o grupo era amplo e havia muitas conversas paralelas, pude discutir com ele algumas questões que me chamavam a atenção. Ao ser questionado o que ele pensava da ação, respondeu-me que “era muito importante ensinar para o jovem a cultura”, pois na sua leitura, “muito jovem não pratica mais a cultura”.

O jovem assessor do grupo tinha por volta dos 16 anos e solteiro, já havia participado de projetos desenvolvidos pela escola que buscavam retomar a prática da agricultura a partir de uma matriz agroecológica, com ênfase na sustentabilidade das famílias, desde os anos iniciais de escolarização. Segundo ele, era importante que os jovens tivessem mais voz, “porque no sistema kaiowá é diferente ser jovem”. Existe o reconhecimento tanto por este segmento – os jovens, quando pelas gerações ascendentes, que nos dias atuais há a emergência de um comportamento identificado como dos jovens, enquanto uma categoria de idade. O que pude perceber no espaço do Fórum é que há o reconhecimento de uma vida juvenil, não adulta, fortemente associada à condição de estudante. Este segmento participa das atividades políticas, mas na condição de estudante, não como jovens. A ênfase na condição de estudante pode garantir acesso, mais fontes de financiamento de políticas públicas de educação, geração de renda e programas assistenciais.

Nas falas dos adultos durante as edições do fórum que acompanhei, os mais jovens são representados como solução e problema da vida na aldeia. A visão dos jovens indígenas como problema deve-se ao fato deles estarem associados aos casos de violência interna na aldeia (brigas, alcoolismo e drogas), onde figuram como agressores. Porém, os jovens são os mais vitimados pela violência (lesão corporal, homicídios e estupros), pois seu comportamento, à circulação noturna, ingestão de bebidas alcoólicas e de outras drogas, adquiridas com trabalho remunerado fora da aldeia é gasto na compra de bens como tênis caros, aparelhos celulares modernos e nas festas que freqüentam atitudes que os colocam em situação de risco constante.

Todavia é neles que é depositada grande esperança na capacidade de “manter a cultura”, pois na visão dos mais velhos é necessário ter confiança e cuidado com os mais novos, cabendo a eles a capacidade de assegurar a continuidade do modo de ser Kaiowá. Porém, nestes fóruns o protagonismo dos jovens como segmento política é apagado, porque

as direções dos debates políticos concentram-se e são dirigidos por outro segmento identificado como lideranças jovens, os professores. O fato de ser professor não é sinônimo de juventude, mas seu comportamento é identificado como novo, no sentido de moderno – *teko pyahu*. Os professores da Te'yíkue conseguiram reforçar o prestígio da categoria por meio das alianças com os mais velhos, identificados como lideranças políticas tradicionais: capitães, ex-capitães e chefes de famílias extensas.<sup>39</sup>

#### **Imagem 05 – Jovens durante o Fórum Indígena - 2011**



Na edição de 2011, que teve como tema “*Ñamombarete tembiapo ñande rekohape oñondivepa*”<sup>40</sup>,” aconteceu um fato curioso. Antes do momento das intervenções dos participantes o professor que coordenava a sequência das falas, pediu que fossem feitos comentários apenas sobre o tema proposto, pois em edições anteriores as pessoas passaram muito tempo se queixando dos serviços e criticando e reclamando dos professores e agentes indígenas de saúde. Esta situação causou certo constrangimento nos presentes, em seguida à fala do professor, uma pessoa que atua nas agências estatais chamou minha atenção a respeito

<sup>39</sup> A maior parte dos capitães, ex-capitães, chefes de posto são chefes de famílias extensas importantes politicamente na aldeia.

<sup>40</sup> Fortalecer o Trabalho na Aldeia de Forma Conjunta.

das divergências entre algumas famílias, que não aceitavam a intervenção de membros de outra parentela, na condução de suas atividades cotidianas.

Esta situação gera alguns tensionamentos que exigem dos não indígenas que atuam nos serviços uma posição de mediação, porém a proximidade deles com o segmento dirigente não produz neutralidade. Em algumas situações a intervenção de agentes públicos em assuntos internos da aldeia, culminou na transferência destes para outros setores públicos, devido à intromissão em assuntos de exclusividade das famílias.

### Imagem 06 - Cartaz do XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yíkue - 2011



No fórum de 2011, houve a incorporação de novos segmentos na divisão dos trabalhos em grupos. Além dos já presentes no ano anterior, foram inclusos trabalhadores da saúde<sup>41</sup>, pequenos comerciantes e cabeçantes. Os não indígenas formam um único grupo, ao final ambos devem apresentar propostas para o coletivo presente, que desta vez deveriam aprovar ou não as propostas. Ao final foram estabelecidas algumas diretrizes e condutas para ordenação interna e estratégias para articulações e mobilizações com setores da sociedade

<sup>41</sup> Agentes Indígenas de Saúde, AIS, da Unidade Básica de S

aúde da Secretária Especial de Saúde Indígena, UBS/ESAI e os Agentes Indígenas Sanitários, AISAN, da Fundação Nacional de Saúde, FUNASA.

envolvente.<sup>42</sup>Esta edição foi marcada por reflexões sobre a condição do presente, os fatores que levaram a condição e qual as estratégias para o futuro.

As falas dos dirigentes da atividade buscavam entender as razões do aumento da violência, se as mudanças na organização social e familiar implicariam na dissolução da identidade Kaiowá e Guarani. Se os aumentos dos empréstimos linguísticos poderiam enfraquecer a língua guarani e de que modo as mudanças no ambiente de vida enfraqueciam a possibilidade de alternativas para o futuro. Todas essas questões problematizadoras encontraram respostas à medida que eram discutidas pelo coletivo. O entendimento era que a resposta não estava fora da aldeia, mas que dependia do fortalecimento do “sistema tradicional kaiowá e guarani”. Mas como fazer que este sistema tradicional funcione em um cenário diferente, daquele vivenciado pelos mais velhos?

Uma possível resposta para esta questão aparece na fala de um ex-capitão, quando conversa com ele e seu filho no pátio da casa, “[...] esse jeito tradicional, não é viver como índio antigo. O que preciso fortalecer é nossa reza, língua, os cantos, a natureza”. Assim, o conceito sobre tradicionalidade está relacionado ao modo de viver identificado como autêntico, que mantém relações com a memória e a experiência dos mais velhos, mas não desconsidera a importância de se contextualizar com as condições de vida que foram impostas aos Kaiowá e agência deste perante a sociedade envolvente.

A tentativa de descrever uma edição deste fórum é demonstrar que, no interior das áreas reservadas, mesmo diante das situações problemáticas devido à escassez de terra, os indígenas, têm conseguido, mesmo diante do crescimento da diversidade interna, produzir soluções para mediar os tensionamentos, entre o sistema antigo e as novas formas de produção da socialidade do grupo. O momento do fórum concentra grande atenção e aumenta o prestígio do grupo que o dirige, os professores, que se apresentam como capazes de mediar esse processo entre o antigo e o novo. Evidentemente não é unanimidade que esta não é a única alternativa para solução dos problemas que a “cultura não dá conta” dos novos problemas identificados.

Quando me desloquei da quadra coberta para poder fotografar algumas crianças, encontrei com um homem guarani mais velho, que trabalhava na reforma do prédio

---

<sup>42</sup> Estive presente em alguns fóruns desde 2006, na condição de assessor parlamentar, sempre as estratégias pensadas na relação com a não indígenas foram na tentativa de buscar recurso para melhoria das condições de vida na aldeia. Desta forma foram mobilizadas emendas parlamentares para construção da escola de ensino básico, quadra coberta, barracão para reuniões e compra de veículos para saúde e educação.

da unidade básica de saúde, com quem trocava ideias constantemente. Este senhor nasceu em um *tekoha* de onde sua família foi retirada, próximo do atual município de Juti. Mudou-se para Te'yikue depois de ter se casado com uma Kaiowá que morava na aldeia Amambai. Esta circulação aconteceu devido ao fato do irmão dela ser cunhado do capitão na época. Na rodada do tereré perguntei o que estava achando do fórum, de pronto me disse que “as coisas mudaram muito”, segundo seu comentário “antes não havia tantos problemas porque tinha liderança séria”. Ele identifica como “lideranças sérias” o capitão e os tradicionais (rezadores e chefes de famílias extensas), porém, segundo ele “agora esse capitão de agora nem sabe do sistema certo [...], você tá vendo nem música tradicional eles põem (neste momento tocava uma música sertaneja de sucesso), não sabem mais fazer uma reza, um *jeroky* [...] depois falam que são liderança”.

Contudo, a maior parte dos moradores comparece a atividade, pois não convém negar um convite das lideranças. A maioria dos participantes da plenária são mulheres, homens jovens, pessoas idosas e as crianças circulam, brincam no entorno do local da reunião. Ficam dispersas no campo de futebol, formam pequenos grupos, se divertem nas árvores, mas não tem participação ativa nas discussões, mesmo os mais jovens ainda não casados, encontram dificuldade para reconhecimento de uma condição juvenil entre os “adultos” da aldeia.

Diferir as condições das figurações sociais que existentes atualmente na reserva, não implica em uma dissolução do modo de ser e viver entre os Kaiowá que vivem na aldeia Te'yikuê, marcados por distintas formas de apreender a passagem do tempo. Seja pela recusa ou adesão às instituições não indígenas, de acordo com a posição que ocupam nas relações sociais, de gênero e intergeracionais, estes reajustes na dinâmica entre as pessoas, seja na parentela ou em redes amplas, não deve ser compreendido enquanto artificiais por não corresponderem a padrões “tradicionais” da organização social kaiowá. Desta forma, a compreensão sobre a socialidade kaiowá em áreas de acomodação, elaborada por Pereira (2007), situa que as práticas sociais existentes no grupo, identificadas como “tradicionais” ou as “inovações” são possibilidades de analisar o dinamismo entre distintas gerações na produção da sociedade kaiowá

[...] ser pensada enquanto espaço físico onde radicam suas aldeias e desenvolvem a maior parte da experiência social. Com todas as limitações, ela constitui o lócus de produção da identidade social. É o lugar no qual desenvolvem formas de sociabilidade tidas como essencialmente kaiowá. É claro que as figurações sociais aí desenvolvidas são, em muitos aspectos, radicalmente distintas daquelas que eram desenvolvidas nos antigos *tekoha*, mesmo assim, elas seguem sendo reconhecidas como a continuidade da mesma formação social (idem, p. 14)

Entendo que uma pesquisa em história indígena, que tenha como objetivo entender o modo de ser criança em diferentes gerações pode contribuir no entendimento das lógicas do grupo, que expressam compreensões da historicidade kaiowá, pois as crianças não são externas a organização social do grupo, ao contrário, a educação e a formação da pessoa, constituíram um traço fundamental na socialidade indígenas das terras baixas na América do Sul (SEEGER, VIVEIROS de CASTRO e DA MATTA, 1979).

Entendo que a pesquisa sobre sociedades indígenas, quando tem a criança como tema, pode suscitar questões importantes no que diz respeito à própria heterogeneidade do grupo, demonstrado que “culturas diferentes, historicidades diferentes” (SAHLINS, 1990, p. 12). A diferença e a produção dela, não devem ser tomadas apenas nas relações entre indígenas e não indígenas, mas é preciso compreender como a pluralidade de modos de ser em uma sociedade indígena. No caso dos Kaiowá para compreender situações as transformações não se pode desconsiderar a intensificação do contato, mas, entendo que a etnografia na produção da história sobre os povos indígenas deva valorizar as concepções nativas de tempo, alteridade e mudança, como resposta a tentativa de hegemonização do ocidente.

Ao entender a importância da educação das crianças nas sociedades indígenas, como os processos de fabricação dos corpos, as formas de educação do grupo e suas implicações cosmológicas. Adianto que no capítulo seguinte farei uma incursão de cunho teórico-metodológico nos referenciais que tratam das pesquisas com crianças. Estas questões auxiliam-me em compreender a concepção histórica e social da criança nas diferentes gerações relacionadas na etnografia.

Neste capítulo procurei situar as transformações no modo ser kaiowá diante das diferentes formas de contato, considerando que a intensificação do contato teve seu crescimento a partir do século XIX. Acredito que discutir tais questões são fundamentais para entendermos como o grupo tem buscado construir sua relação com a sociedade nacional, para compreender como o modo de ser criança em diferentes períodos, podem demonstrar diferentes formas kaiowá de se pensar a história. Ao situar as transformações na organização social, mobilidade e circulação das famílias, procuro demonstrar que as crianças são produtoras de história e agentes críticos de sua sociedade.

Para isso entendo ser necessário o diálogo com o processo histórico vivenciado pelos Kaiowá em Te'yikue, para compreender o que os diferencia das demais parentelas kaiowá grupo. Quais foram as estratégias elaboradas para assegurarem que através da educação de



suas crianças e de mecanismos de elaboração de um “sistema” pudessem assegurar a continuidade do modo de ser que os caracteriza. Neste sentido, ao singularizar as transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te’ýikue, espero demonstrar como reagiram à intensificação do contato, tendo como panorama as mudanças históricas ao longo de mais de cinquenta anos.

## Capítulo II

### **Educação e Socialidade Kaiowá: Notas sobre as transformações ocorridas entre 1950 – 2010.**

*Para aquele, o universo é feito de matéria, para este, o universo é composto de ações de agentes, muitas vezes com intenções personalizadas.* Overing, 1995, p. 134.

O objetivo deste capítulo é apresentar ao leitor as reflexões tanto bibliográficas, quanto etnográficas, sobre o modo de ser criança entre os Kaiowá no período de 1950 a 2010. Busco compreender as transformações sociais no grupo, associando dados etnográficos que dizem sobre modo como a criança é educada e vive nos dias atuais e recorro à memória dos idosos e adultos sobre como era foram suas infâncias. Do ponto vista da revisão e crítica bibliográfica, irei apresentar neste capítulo um panorama do desenvolvimento dos estudos que tratam da criança e da infância, na historiografia e na antropologia, para situar ao leitor o sobre a construção social destas categorias. Em seguida, apresento ao leitor a produção da etnologia sobre lugar social das crianças em sociedades indígenas. Sobre este aspecto devem-se considerar os apontamentos Cohn (2002) e Tassinari (2007), ao elegerem a criança como categoria para pesquisas em sociedades indígenas, não se podemos reduzi-las a indivíduos vivendo em um universo a parte deslocada da organização social do grupo, isto é, como se houvesse um mundo das crianças em oposição ao mundo dos adultos,

O recorte cronológico apresentado foi construído a partir das obras de Schaden (1954), Melià, Grünberg & Grünberg (2008, 2ª Ed.), Pereira (1999, 2004, 2009, 2010) e Benites (2009). Estes autores que trazem informações sobre a vida das crianças e a organização social dos grupos Kaiowá e Guarani, em diferentes momentos que atravessam os séculos XX e XXI. Entendo que as pesquisas atuais sobre e com as crianças buscam restituir a agência das diferentes gerações frente às transformações vividas e na produção da história no grupo. Desta maneira, esta pesquisa busca relacionar o modo como diferentes gerações vivenciaram e vivem sua infância, como interpretam e significam as relações sociais em que estão inseridas no cenário da aldeia Te'ýikue.

Atento a estas considerações, utilizo nesta pesquisa dados levantados durante minha pesquisa de campo, assim como informações produzidas nas etnografias citadas, que cobrem

um período de mais de sessenta anos. Estes autores ao realizarem etnografias junto aos Kaiowá na região sul do atual Mato Grosso do Sul, produziram dados sobre a educação das crianças, rituais religiosos, a relação com a parentela e outros aspectos que proporcionam uma leitura histórica e antropológica do modo de ser criança.

Pensar as transformações vividas pelos Kaiowá em Mato Grosso do Sul, através do modo de ser criança em diferentes gerações, possibilita o entendimento dos processos de produção de novas formas de socialidade ajustadas ao atual cenário histórico. Entretanto é preciso destacar que as condições dramáticas de vida a qual os povos falantes de guarani foram submetidos: contingenciamento territorial, perseguição religiosa, morte de crianças por desnutrição, suicídios e o crescente aumento da violência nas áreas com grande adensamento populacional, não cria condições para a reflexão dos Kaiowá, sobre quais são os caminhos a serem construídos. Dessa forma, entendo que as transformações e os discursos sobre interculturalidade tenham que considerar as assimetrias na produção de novas formas de ser Kaiowá. Pois, nos dias atuais, talvez a heterogeneidade das famílias kaiowá seja a resposta coerente para um cenário tão adverso que os impedem de viver de acordo com seu modo.

O resultado que proponho com a pesquisa é destacar as singularidades no modo como diferentes gerações kaiowá vivenciaram sua infância, para que seja possível conhecer outro ângulo da história deste grupo. Esta abordagem pode contribuir na dissolução de visões homogeneizadoras que tomam os Kaiowá e Guarani, como sinônimos étnicos ou com pouca diferenciação no seu modo. Entendo que uma abordagem que os toma como homogêneos, termina por não absorver ou priorizar a diversidades de estilos das famílias extensas – *teko laja*. Assim, conhecer as transformações no modo de ser criança revela como os Kaiowá elaboraram novas formas sociabilidade a partir das referências sociais e culturais do grupo.

A região onde está localizada a Aldeia Te'yikue tem vivido de forma mais acentuada, desde a década de 1950, aumento das frentes de colonização e exploração comercial dos recursos naturais. Esta mudança no ambiente impactou na organização social e nas formas de socialidade kaiowá, que mesmo submetidos ao processo intensivo de transformação nos ambientes de vida<sup>43</sup>. As construções de novas formas de ser Kaiowá, emergem como estratégias de manutenção e reprodução do sistema social. Mesmo diante de modalidades de

---

<sup>43</sup> Como a já dito no capítulo anterior, a terra indígena Te'yikue, foi criada no início do século XX, pelo SPI, com objetivo de liberar a região para colonização indígena. Pereira (2007) observa que a vida em um espaço delimitado e contingente, impôs a necessidade do s Kaiowá em construir novos modo de ser – *teko pyahu*.

ocupação não kaiowá, o grupo produziu novas estratégias para reprodução de suas práticas sociais no ambiente da reserva.

Este mecanismo é apontado por Wright (2004), em diferentes cenários indígenas no Brasil. O autor sugere para etnografias atuais atenção em entender como cada sociedade indígena absorve, rejeita, transforma ou ressignifica os diferentes produtos das situações de contato com o ocidente. Isto implica em reconhecer como os indígenas “problematizam a intensificação do Sistema Mundial e a reação em contextos locais” (WRIGHT, 2002, p. 16)

Neste capítulo serão recorrentes citações as obras de Schaden (1954[1974]), assim como referências à Melià, Grünber & Grünberg (2008, 2ª ed.) e a produção de Pereira (consultar a bibliografia). Contudo é preciso considerar que a obra de Schaden “Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani” (1954[1974]), reflete o ambiente acadêmico em que foi produzida, quando o paradigma aculturação possuía grande prestígio e ampla aceitação. Feita essa consideração, entendo que os dados sobre ao modo de vida encontrado pelo autor permanecem importantes, devendo ser utilizados com esta leitura crítica. Utilizo *Los Pãi-Tavyterã* (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008), como referência por se tratar de uma rica etnografia da organização social, religião e ideologia dos *Pãi Tavyterã*, etnônimo utilizado no Paraguai para se referir ao mesmo grupo que no Brasil se reconhecem como Kaiowá. Esta obra foi escrita na década de 1970, para atender as demandas de projetos de educação intercultural e ensino bilíngue e conhecer a realidade em que viviam os indígenas no Paraguai e na fronteira com o Brasil. A publicação utilizada é uma versão revisada da publicação original na década de 1970. A obra passou por uma revisão dos autores para nova publicação, onde foram adicionados alguns dados demográficos atuais.

Utilizo de forma extensa a literatura produzida por Pereira, desde sua dissertação de mestrado até textos atuais. A produção bibliográfica de Pereira dialoga com as preocupações da etnologia produzida a partir da década de 1980, conhecida como americanista, que busca construir modelos sociológicos e históricos autóctones para compreender a dinâmica da vida social ameríndia. Inicialmente seus estudos focaram-se na análise do parentesco e organização social (1999), posteriormente em seu doutoramento abordou a descrição e compreensão dos Kaiowá acerca dos módulos organizacionais instituintes do sistema social do grupo. Nesta pesquisa (2004) o autor privilegia a descrição da organização social, desde os núcleos concêntricos até as redes mais extensas do parentesco, numa perspectiva que busca compreender a agência e heterogeneidade das formas de ser e viver entre Kaiowá nos dias

atuais. Para o autor interessa compreender as formas de interação destes módulos com as transformações no ambiente de vida, conhecer como produzem novas figurações sociais no sistema social, perspectiva da qual compartilho para entender a inserção das experiências de ser criança como elemento para análise das transformações vividas pelo grupo.

Na sequência do capítulo apresento dados que informam como diferentes gerações vivenciaram a infância em períodos distintos em Te'yikue. Procuo também situar o leitor sobre a abordagem histórica e antropológica das pesquisas com crianças e dos processos de construção da pessoa kaiowá. Procuo com isso estabelecer conexões entre a importância da educação e socialidade da criança kaiowá na relação com a organização social e história do grupo. Desta maneira procuro situar às transformações no modo de ser criança, na tentativa de demonstrar a construção de categorias e explicações que “refletem os processos históricos de mudança” (TEIXEIRA-PINTO, 2002, p. 406), no esforço de trazer ao leitor um fragmento da diversidade social kaiowá.

## **2.1 – A construção social da criança e da infância.**

Os estudos sobre a construção social da criança como categoria histórica, ganharam impulso a publicação de História Social da Criança e da Família por Phillippe Ariès (1981). Em sua pesquisa o autor entende a emergência da categoria criança, como diretamente associada à vida da sociedade europeia do século XVII. Ao problematizar do modo como entendemos a criança e a infância nos dias atuais, Ariès (1981, p. 191-194), reflete como concepção ocidental de criança está vinculada aos processos de composição familiar, na consolidação do modo de vida nas cidades e principalmente à institucionalização da educação escolar. Mesmo ao situar a condição histórica da criança enquanto sujeito e produtora de história (leitura em que sustenta os debates atuais na etnologia), não era o objetivo de Ariès problematizar a presença das crianças com agentes críticos ao universo que a circundam. Porém, são suas formulações que inspiraram outros pesquisadores a avançar nas pesquisas com crianças enquanto produtoras de história e cultura (SILVA A. L., MACEDO A. V., NUNES A. L, 2002).

Outro fator importante para o crescimento de produções sobre criança e infância, a partir dos anos 1970 no Brasil são os movimentos e políticas em torno dos direitos da criança (ALVIM e VALLADARES, 1988). Neste período a preocupação maior era em buscar saídas e resguardar direitos dos “meninos de rua” e outros grupos juvenis marginalizados. O marco anterior a este movimento é a Declaração Universal dos Direitos Humanos, elaborada após a

2ª Guerra Mundial, pela Organização das Nações Unidas em 1948. Posteriormente foi promulgada em 1959 a Declaração Universal dos Direitos da Criança.

Este cenário marca o que Vianna (Vianna *apud* Schuch, 2006, p. 65), chama de “infância universal”, isto é, “[...] a infância passa a ser concebida como um período de vida dotado de universalidade, noção muito influenciada pelos saberes “psi”, que supõem a universalidade da natureza humana”. Não irei me ater neste momento em descrever como estes mecanismos se articulam com outras legislações internacionais, sobre direitos da criança e em relação aos povos indígenas. No capítulo seguinte, irei retomar o panorama brasileiro, para demonstrar como incidem na vida das famílias Kaiowá atualmente.

Esta interpretação termina por sublimar os contextos étnicos, econômicos, religiosos e sociais sobre como cada sociedade compreende os ciclos de vida que antecedem a condição de adulto. De acordo com Pires (2008, 135), ao citar James Prout, os estudos sobre a criança ganharam espaço na contemporaneidade, devido à forma como o ocidente concebeu esta separação, entre a infância e a vida adulta. Ao considerar que as crianças são sujeitos históricos e produtores de cultura, as discussões realizadas através da antropologia da criança tem procurado dialogar com abordagens de campos disciplinares distintos, para compreender a capacidades da agência das crianças, mas no Brasil, o crescimento desse campo se iniciou nos estudos sobre as sociedades indígenas.

As pesquisas sobre as crianças demonstram para a história dos povos indígenas que os processos de ensino e aprendizagem (inter) geracionais, contribuem para reflexões dos indígenas sobre a passagem do tempo e as transformações em diferentes contextos sociais, no caso desta pesquisa entre os Kaiowá. Durante a pesquisa de campo, quando indagado pelos indígenas sobre qual era o tema, quando eu respondia a pergunta, em seguida comentavam com certa expectativa: “ah isso é importante mesmo, porque todo dia nasce criança aqui na aldeia, aonde você vai tem criança [...] e você sabe que a criança é importante porque é o futuro da nossa comunidade”. Este comentário foi feito por um professor kaiowá que atua na escola *Yvy Poty*, de ensino médio na aldeia, onde estudam os jovens.

Esta reflexão expressa à atenção dada à condição das crianças e jovens kaiowá, como agentes responsáveis continuidade do modo ser kaiowá. Contudo, as condições atuais tornam mais complexa à educação das gerações mais novas. Durante a pesquisa era comum ouvir comentários de pais e mães que “hoje é difícil ensinar no sistema do índio, porque tem cada dia mais coisa de branco”. Entendo que esta observação reflete o aumento da ação das

agências não indígenas na educação familiar, visto que as agências se orientam pela lógica e temporalidade sociedade nacional, que imprime a vida na aldeia uma dinâmica marcada pela temporalidade não indígena<sup>44</sup>. Desta forma, ao refletir sobre a percepção Kaiowá das transformações no modo de ser criança, problematiza-se as condições de produção desta categoria, contribuindo para descaracterizar interpretações que reforçam a tendência em pressupor uma universalidade no modo de ser criança.

Assim, aqueles que recusam em absorver a capacidade de agência da criança indígena, na produção da história destas sociedades, incorrem o risco de sublimar as representações elaboradas a partir de lógicas internas da agência ameríndia nos embates com o colonialismo. Ao se problematizar as transformações do sistema social pelo viés da criança, proporciona ao leitor uma visão não somente dos mundos adultos, perspectiva que possibilita uma leitura sobre a heterogeneidade das figurações sociais.

Como sugere Viveiros de Castro (1998, p. 12), o que sustenta a reprodução cultural nestas sociedades é a dialética entre a tradição e a invenção. Esta opinião sustenta o que pretendo apresentar como análise da história dos Kaiowá: entender através das transformações no modo de ser criança, pela perspectiva de diferentes gerações, como os Kaiowá que vivem na aldeia Te'ýikue refletem sobre questões referentes à tradicionalidade e inovação cultural.

## **2.2 – A criança como paradigma na pesquisa da cultura dos povos indígenas.**

No item anterior, procurei situar à emergência dos estudos sobre a construção social da criança a partir de elementos históricos e teóricos sobre o tema. Todavia, situo que as contribuições teóricas e etnográficas a serem utilizadas nesta dissertação, partem dos referências construídos na etnologia brasileira, o que vem sendo chamado de Antropologia da Criança, que ganharam visibilidade na produção acadêmica a partir da década de 1990. Uma obra referencial desde movimento tem como marco importante a publicação de “Crianças Indígenas: Ensaio Antropológico”, organizado por Aracy Lopes da Silva, Angela Nunes e Ana Vera Lopes Macedo em 2002. Todas estas pesquisadoras eram vinculadas ao MARI/USP – Grupo de Educação Indígena, assim como Antonella Tassinari (2001) e Clarice Cohn (2002, 2005), pesquisadoras mencionadas constantemente na produção sobre crianças nas ciências humanas.

---

<sup>44</sup> Um exemplo ilustrativo dessa situação ocorreu quando uma discente de mestrado procurou alguns indígenas para buscar autorização para fazer pesquisa sobre o uso de tecnologias midiáticas. Como resposta obteve autorização, mas, os indígenas disseram que ele deveria voltar quando as aulas iniciassem, porque antes não acontecia nada na aldeia.

Ao problematizarem o lugar da criança nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras, as organizadoras revelam um projeto ambicioso para pesquisa sobre e com as crianças na etnologia brasileira. A intenção das autoras era desvelar aos pesquisadores uma perspectiva de mundo silenciado adultocêntrico. O ponto de crítica é a tendência hegemônica nas pesquisas em considerar apenas os adultos como interlocutores para compreensão do sistema social (SILVA, NUNES e MACEDO, 2002, p. 22). Esta crítica a centralidade do mundo adulto, esvazia a importância da presença e da agência das crianças no ambiente familiar, desde os núcleos mais concêntricos da parentela até sua ação nas redes de parentesco mais amplas e na interação com os adultos.

Durante a pesquisa de campo, em ocasiões onde estavam presentes crianças e adultos, por muitas vezes a conversa era interrompida pela interferência das crianças. Numa dessas situações, eu conversava com um homem kaiowá adulto, quando sua filha com cerca de cinco até nós e iniciou a dialogar com ele em guarani. Subiu nos seus braços e perguntou algumas coisas e, ao obter resposta, desceu imediatamente e continuou a brincadeira com o grupo de crianças da sua idade. Para justificar a interrupção da conversa o pai disse “curiosidade de criança é igual chuva, tem que sair tudo na hora que vem”, e continuou, “pra gente, não pode deixar a criança esperando, ficar chorando. Eu fico olhando pro o branco... branco tem mania de mandar filho espera. Isso não pode. Porque tem que responder na hora, não tem sentido querer conversar depois”

O comportamento da criança kaiowá é identificado pela sua curiosidade e inquietação, como observou Schaden “o extraordinário respeito à personalidade e a vontade individual, desde a mais tenra infância, torna praticamente impossível o processo educativo no sentido de repressão” (SCHADEN, 1974, p. 60). Na maioria das vezes, quando chego na casa dos meus interlocutores, sempre são as crianças quem vem me receber. No meu econômico guarani, faço a saudação uma elas: *mba'échapa?* A resposta é como a de todos os Kaiowa: *porã*<sup>45</sup>. Quando há um grupo de idade aproximada, a conversa, as risadas e as brincadeiras fluem em guarani, língua ao qual são iniciadas no mundo.

Na presença dos adultos se acomodam perto da roda de tereré<sup>46</sup> e observam atentamente a conversa. Pereira (2002, p. 170) cita um provérbio kaiowá para exemplificar

---

<sup>45</sup> Esta saudação refere a forma gentil e comum de perguntar : Como você está? Como está passando? A resposta é: Bem, obrigado.

<sup>46</sup> O tereré é uma bebida que usa erva-mate sapecada, com água gelada, parecida com o chimarrão. O consumo dela é comum na região entre os indígenas e o não indígenas. Os Kaiowá sempre dizem que



que a criança tem liberdade para participar da vida social, “*ñande mitãramo, opa rupi ñande jaike*”, cujo significado é “quando somos crianças estamos em toda parte”. Entretanto, esta condição tem se alterado, devido ao adensamento populacional nas áreas indígenas, os cuidados com a segurança o bem-estar das crianças nos dias atuais, restringe a circulação pela aldeia. Em Te’ýikue, nem todos os espaços são de livre circulação para as crianças, alguns locais são ocupados por grupos políticos rivais ou identificados pelas famílias como locais de vendas de bebidas alcoólicas ou pontos de consumo de drogas, são vedados às crianças.

### **Imagem 07 – Crianças brincando no pátio**



Estas situações vivenciadas nos dias atuais, demonstram que as condições de vida, impõem novas formas de aprendizado sobre o espaço e a circulação no interior da aldeia. Certa vez, durante o trajeto entre casa de uma família onde fiz parte da etnografia para a região onde estão concentradas as agências do Estado, estava acompanhado por dois meninos que estavam indo para a escola. Chegando a certa altura do caminho, eles disseram que não poderíamos seguir por ali. Questionei as razões, apenas me disseram que era perigoso, que como eu não conhecia a aldeia eu não poderia ir por ali, deveria acompanhá-los.

Ao passar por estes locais vistos como perigosos, os meninos que me acompanhavam ficaram espantados com o meu desconhecimento dessa regra. De certa forma, percebi que ao

---

além de refrescar, o tereré possui características fitoterapêuticas e no grupo onde o tereré é consumido o ambiente deve ser de descontração e alegria.

me ensinarem esta regra de conduta, eles estavam invertendo o esquema - crianças que ensinam adultos. Repensar os processos de ensino e aprendizagem intergeracionais demonstram que o conhecimento e os saberes não são exclusivos dos adultos, as crianças também são agentes deste processo, o que muda são as formas de expressão e compreensão delas frente aos ambientes que circulam.

Abordar os processos de (re) produção do sistema social tendo a criança como agente social, requer uma crítica a respeito da ideia que as crianças são socializadas. Em sua análise sobre a educação e aprendizado nas sociedades indígenas, Cohn (2002), demonstra que o conceito de socialização está relacionado a um entendimento da criança como um receptáculo de papéis funcionais, como responsáveis pela “perpetuação da ordem social da educação” (COHN, 2002 p. 271). Para autora este conceito perpetua a imagem que a criança não desenvolve uma posição protagonista rumo à vida adulta, para Cohn, a socialização da criança aponta para uma condição “relegada a protagonizar um papel que não define”.

As observações e críticas da autora sobre a socialização das crianças procuram demonstrar ao leitor que o aprendizado nas sociedades indígenas não acontece através da imitação e repetição (COHN, 2005). As pesquisas realizadas pela antropologia com e sobre as crianças, divergem da compreensão que toma a vida da criança como uma reprodução em miniatura dos adultos, como sugere Clarice Cohn (2002, p 213-234). Esta interpretação, segundo a autora, orienta análises que tomam estas sociedades como estáticas, ahistóricas, com pouca abertura para a mudança. As experiências vividas rumo à condição de adulto não são uma questão de aquisição de cultura e competências, mas ao interagirem com os adultos, delimitam e constroem novos papéis e relações sociais.

Ao realizar uma revisão crítica acerca da socialização das crianças, a antropologia da criança busca refutar leituras funcionalistas e evolucionistas, que reificam leituras homogeneizadoras, que totalizam a condição da criança como sujeito passivo nas sociedades indígenas. Para estudos desta natureza, a criança é um agente importante na produção da sociedade em que vivem, pois sua experiência passa por:

[...] uma concepção dinâmica e historicizada da cultura, em que as crianças passam a ser consideradas seres sociais plenos (e não adultos em miniatura), atores sociais ativos capazes de criar um universo sócio-cultural com especificidade própria, produtor de uma reflexão crítica sobre o mundo dos adultos. (SILVA, NUNES e MACEDO, 2002, p. 20)

A afirmação acima reflete um momento inicial da produção sobre crianças indígenas no Brasil, desde então, tem crescido o número de publicações e pesquisas sobre a temática. Este crescimento pode ser observado através espaços de debates em grandes eventos, como as reuniões da Associação Brasileira de Antropologia (RBA), Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM) e da Associação Nacional de Pesquisa em Ciências Sociais (ANPOCS). O aumento crescente da produção acadêmica possibilitou uma pluralidade de abordagens das pesquisas com crianças. Entretanto, para alguns críticos das pesquisas em antropologia com criança, fazem suas críticas no sentido que este tema não constitui um paradigma ou referencial para as ciências humanas. Críticas desta natureza reforçam o adultocentrismo vigente na academia, como se para torna-se uma adulto, não fosse preciso ser criança.

Compreendo que os estudos sobre crianças não devam ser realizados como um campo à parte, isolado do conjunto da produção intelectual nas ciências humanas. Não acredito em uma pesquisa hermética com crianças, entendo ser necessário compreender a participação das crianças a partir do sistema social no qual estão inseridas. Para isso é preciso relacionar as pesquisas com crianças com as contribuições da História, Antropologia e Etnologia, para não recair em essencialismos acerca de “universo das crianças”, que desconsidera as experiências (inter) geracionais.

Para os Kaiowá que vivem na aldeia Te'yíkue, o modo de ser criança está relacionado às mudanças perceptíveis em seu cotidiano, onde atualmente cada vez mais as crianças ficam mais tempo na escola e nas atividades complementares. Esta situação é resultado do aumento da presença de agências não indígenas no dia a dia na aldeia. Pois além da educação que as crianças recebem das suas famílias, estas agências também “educam”, ou melhor, agem na produção atual do modo de viver das crianças e suas famílias. Neste sentido a contribuição de Cohn (2005, p. 09), estimula a problematizar a abordagem sobre a agência das crianças no interior do sistema, no contexto social e simbólico que participam:

Por isso, não podemos falar de crianças de um povo indígena sem entender como esse povo pensa o que é ser criança e sem entender o lugar que ocupam naquela sociedade (idem).

Ao pensar sobre o lugar que as crianças ocupam em sua sociedade, cabe ao autor entender ao problematizar a infância numa sociedade indígena, busca-se também entender o caráter histórico, contingente e heterogêneo desse momento no ciclo de vida da pessoa. Entendo que ser criança é uma experiência que todos os adultos passam agora o modo como

vivem este período é o que diferencia a produção do modo de ser criança. Não hesito em dizer que o modo como as crianças kaiowá vivem hoje é muito diferentes da forma que as crianças kaiowá viviam no início da criação do posto indígena.

O “universo sócio-cultural com especificidade própria” das crianças deve ser compreendido como mais um componente da produção da história e das relações sociais nessa sociedade. Esta interpretação auxilia na compreensão dos sentidos que os Kaiowá atribuem às relações geracionais para entender as transformações no modo de ser. Neste sentido Cohn (2005), apresenta uma reflexão inspiradora para a reflexão do lugar das crianças na produção das permanências e das mudanças culturais.

Tomando a cultura desse modo, entendemos melhor seu funcionamento e também sua mudança. Isso porque a cultura não está nos artefatos nem nas frases, mas na simbologia e nas relações sociais que os conformam e lhes dão sentido. Assim, um texto, uma crença ou o valor da vida em família pode mudar, sem que isso signifique que a cultura mudou ou se corrompeu. A cultura continuará existindo enquanto consistir esse sistema simbólico. Nesse sentido, está sempre em formação e mudança. (CONH, 2005, 20)

A experiência e o aprendizado em um sistema social, expressa as formas como os mais velhos e os mais jovens são atores em posições assimétricas na produção da diversidade das formas de ser. Afinal, grandes partes das decisões são feitas pelos adultos, mas cabe aos mais a adesão ou a não adesão. A relação entre as gerações é a marcada por negociações e mediações geracionais, no que diz respeito ao comportamento dos jovens e dos mais velhos.

Lopes da Silva (2002) entende que podemos considerar as crianças como “porta de entrada do novo”, em sua opinião, são as crianças os agentes capazes de elaborar sentidos e construir categorias referentes à passagem do tempo no interior do grupo indígena. Acredito que esta é uma das possibilidades de interpretação proposta pelos estudos atuais com crianças, mas, rogo a favor que a tarefa atual é compreender como se dão as relações entre “crianças-adultos, crianças-crianças ou adultos - adultos” (PIRES, 2010, p. 150), para que não se incorra no risco da supervalorização da capacidade de agência e abertura para a mudança das crianças, que em meu entendimento recai em um “criantocentrismo”.

Ao propor a chave de interpretação “criança como índice x criança agente”, Pires enuncia a necessidade de se contrapor ao conceito de socialização, por entender que este reproduz uma visão refratária do processo de aprendizagem (PIRES, 2010, p. 151). A compreensão proposta por ela a respeito do papel da criança no processo de produção das

relações dialoga com a proposta de Tim Ingold (2000, p. 77 - 88), que situa o processo de “aquisição do conhecimento” como um mecanismo relacional entre as pessoas e o ambiente “[...] *within the relational contexto of the mutual involviment of people and their enviroments*”. A preocupação dos autores não é caracterizar as crianças enquanto tabula rasa, eles entendem que as crianças, assim como os demais segmentos do sistema social, ao mesmo tempo em que são feitas, também se fazem, argumento que enfatiza as relações intergeracionais na socialidade humana.

Sobre esta questão do fazer-se e ser feita, na formação das crianças/pessoa, que a antropóloga Flávia Pires se debruça para entender o processo de produção do indivíduo, reajustando sua posição nos contextos relacionais e no envolvimento mútuo entre as pessoas com seus ambientes, dessa maneira autora conceitua que cultura “[...] seria, então, algo dinâmico que se constitui a cada momento, ela não existe enquanto um *a priori*, senão a cada momento em que é atualizada” (PIRES, p. 148). A ideia que são as gerações mais novas as únicas responsáveis pela reprodução do sistema social (pois seriam mais abertas à exterioridade) é um pressuposto tentador de seguir, pois dimensiona a transformação apenas ao presente etnográfico, desconsidera o que Ingold aponta, as pessoas se fazem e são feitas, a elaboração de novos significados e sentidos para um grupo humano é uma ação coletiva.

As pesquisas com crianças contribuem em demonstrar que os processos de ensino e aprendizagem são constantes, inter-geracionais e plurais. Acredito que esta reflexão responde parcialmente o questionamento de Pires (2010), sobre o papel das crianças em pesquisas etnográficas. Assim como a antropóloga Flávia Pires, entendo que não se trata de “dar voz” as crianças, mas cabe ao pesquisador entender o papel da criança como agentes sociais completos, como realizado por George Bateson em Naven (2008). Bateson destaca que para compreender o *naven* (ritual) é preciso entender o papel social deste rito, como ele trabalha pela coesão social, isto é, como rito performático na vida de um povo indígena, mais do que uma teatralidade expressa o cotidiano e as tensões existentes na organização social. Através desta reflexão, busco demonstrar a educação da criança entre os Kaiowá, contribuem para manutenção e para reprodução da sociedade, sua condição coopera na produção das relações sociais. Pois as crianças são formadas dentro de referenciais de mundo e sociedade que não foram produzidos por elas, mas é a partir deles que elas construirão as suas normas e valores de socialidade.

Ao seguir esta leitura, creio que entender a socialidade intergeracional contribui para reflexão acerca de como as transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'ýikue. Ao assumirem que seu modo de ser – *ava reko* passou por mudanças, os indígenas o fazem a partir de categorias próprias, construídas nas relações que estabelecem cotidianamente entre si, com o entorno e com seus outros (humanos e não-humanos). Ao fazerem uso de seu repertório sóciocosmológico, procuram ajustar sua temporalidade a cronologia da sociedade nacional, não no sentido de uma submissão à imposição colonial. O que os Kaiowá fazem é recontar a história através da sua perspectiva, o que faz deles agentes ativos e diretores deste processo de transformação.

### **2.3 – Fazer-se bom Kaiowá: Concepções da alma, corpo e pessoa e as transformações no modo de ser Kaiowá.**

*“O Kaiowá antes de ser gente, já existe. A criança é sonhada pelo pai e pela mãe é assim que começa”. (Professor Kaiowá)*

Início este tópico com esta explicação sobre a concepção de pessoa entre os Kaiowá, com a fala de um professor, que viveu parte de sua infância na Te'ýikue. Segundo ele, a mãe e avó contaram - lhe que antes do parto, os Kaiowá já sabem como ia ser filho ou filha, pois no sonho isso era contado. Esta narrativa possui um conteúdo que é central no modo com as sociedades ameríndias elaboram concepções a respeito da produção dos corpos e da pessoa para o bom funcionamento do sistema social. Para a cosmologia dos povos falantes de guarani, o que marca a condição de existência da pessoa são as relações em que são construídas para sua assegurar sua existência como ser social.

O sentido de tornar-se ou fazer-se esta relacionado aos processos de educação e reprodução do modo de ser pessoa kaiowá, compreendido como *ava reko*<sup>47</sup>. Não pretendo elaborar uma gradiente de como são todos os ritos, práticas, rezas, cantos e danças que definem este modo de ser. Busco compreender a percepção dos Kaiowá sobre como as crianças devem aprender do modo correto de ser - *teko katu*, que envolve um repertório extenso de regras sociais e morais que são transmitidas entre os membros do fogo doméstico - *che ykpyky kuera* (PEREIRA, 1999), realizado antes mesmo do nascimento e passa por vários os ciclos que vão dar sentido a vida adulta.

---

<sup>47</sup> Sobre os conceitos envolvidos na produção da pessoa entre os povos falantes de guarani o material sistematizado por Pissolato sobre os Mbyá (2007) e de Chamorro sobre os Kaiowá (2009), são ricos em exemplos etnográficos.

*Che ykpyky kuera* é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo familiar, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes do fogo. [...] O fogo familiar constitui-se como unidade sociológica no interior de um grupo familiar extenso ou parentela, composto por vários fogos interligados por relações de consanguinidade afinidade ou aliança política. (PEREIRA, 1999, p. 81)

No modelo de interpretação do sistema social kaiowá proposto por Pereira (1999, 2004, 2009), a categoria fogo familiar, expressa o lugar de formação da pessoa. Segundo sua percepção é no fogo que são acentuadas as relações convivialidade e comensalidade, denotando um sentido de expressiva coesão social. Este é o ambiente em que as crianças pertencem aos fogos podem experimentar liberdade irrestrita para conhecer o mundo que as circunda. Este mundo dos parentes, se constrói pelo convívio com seus consanguíneos ascendentes “a pessoa é construída no interior da parentela” (PEREIRA, 1999, p. 150).

Em seu artigo “A criança kaiowá no seio da família. Uma abordagem das relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social” (2009, p. 84), Levi Pereira demonstra que a língua guarani obriga o uso do pronome *che* (meu, minha) ou *nde* (teu, tua), para interpretar *che ypyky kuera*. Ele propõe uma tradução aproximada, que classifica *che ypyky* como “meus ascendentes diretos”, destacando a “ideia de um grupo de pessoas com laços de sangue com um casal e, portanto focado em núcleo de conjugalidade”. Este núcleo conjugal é responsável em fazer com que a criança cresça bem. A gestação e o nascimento da criança para os Kaiowá, são formas de aliança com os patamares celestes, pois antes de vir ao mundo a alma da pessoa pertence a uma divindade. O nascimento da criança é uma aliança entre os Kaiowá e os deuses, que por sua possui reflexo nas relações sociais humanas, no batismo da criança, que sela a proximidade entre duas redes familiares, as dos pais e dos padrinhos da criança.

A centralidade da produção dos corpos nas sociedades ameríndias ganhou destaque com a publicação do Boletim do Museu Nacional - A construção da pessoa nas sociedades indígenas, em 1979. Entre os artigos desta edição está “A construção do corpo nas sociedades indígenas brasileiras” (SEGER, Da MATTA, VIVEIROS de CASTRO, 1979, p, 02 – 19), o objetivo do texto é problematizar a importância do tema, produção do corpo, em algumas sociedades indígenas que vivem nas terras baixas da América do Sul, visto o grau de importância na organização social e cosmologia dos grupos. O entendimento da produção dos corpos ganha destaque se localizado a partir da definição e classificação da pessoa pela

sociedade. Através do entendimento desta categoria é possível compreender a importância que o tema da corporalidade é importante nas pesquisas que abordam a construção do modo de ser criança, para que seja possível conhecer o lugar da educação das crianças na organização social e cosmologia indígena.

Ao seguir esta perspectiva que a etnologia brasileira construiu, enquanto diferencial das sociedades das terras baixas sul-americanas, que Antonella Tassinari elabora um panorama no seu artigo “Concepções indígenas de infância no Brasil” (2007). Neste texto sua preocupação é compreender o papel social que as crianças desempenham, isto é, qual o rendimento das concepções indígenas sobre fertilidade, gravidez, parto e crescimento em pesquisas atuais. Através de dados etnográficos de vários grupos, Tassinari demonstra que as crianças são agentes importantes na mediação nas relações sociológicas e cosmológicas ameríndias, enumerando algumas características recorrentes nas pesquisas: 1) agência das crianças em suas sociedades, 2) habilidades diferenciadas frente aos adultos, 3) a educação como produtora de corpos saudáveis, 4) a mediação cosmológica e 5) mediação social (TASSINARI, 2007, p, 22).

No início desta pesquisa, ao levantar fontes bibliográficas, tive acesso a uma série de etnografias que descreviam a exegese contida na concepção de alma para os Kaiowá. Entretanto durante a pesquisa de campo, este tema apareceu de maneira muito diluída durante os diálogos com os indígenas. Em conversa com mais jovens, percebi, na visão deles, o não domínio deste conteúdo ocorria devido à complexidade do tema e também pelo fato de poucas pessoas na aldeia conheciam ou tinham domínio sobre o conteúdo de tais narrativas. Não que tais conteúdos tenham se perdido, o que acontece é que “poucos querem saber sobre isso”, esse tipo de “histórias” está associado ao conhecimento dos antigos – *arandu ymaguare*.

Entendo que história e conhecimento, enquanto categoria *arandu ymaguare*, dão sentido a uma forma de ser que se identifica com a cosmologia do grupo e como este conhecimento era acessado. As concepções dos Kaiowá sobre tempo e conhecimento aproximam-se das considerações de Joanna Overing, o problema do tempo e da história na cosmologia. A autora nos informa que o pensamento ocidental entende a história no singular, associada à sucessão dos fatos, enquanto o conteúdo da cosmologia seria “uma realidade fantasma”, que teria pouco ou nenhum conteúdo histórico “real” (OVERING, 1995, 110).

Portanto, para compreender as transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá, devemos entender que o conteúdo das narrativas kaiowá diz respeito do “tempo em



um *contexto*, e como a natureza do tempo é contextual, não há nada de contraditório na ideia de que o tempo ora é linear, ora não” (OVERING, 1995, 130). Sobre esta questão, quando ouvi a narrativa uma liderança religiosa sobre a concepção de alma e pessoa kaiowá, entendi que a compreensão da temporalidade, passa pela concepção de ciclos de vida na produção da pessoa. Cada geração se esforça em produzir uma pessoa “adequada” ao cenário em que vive, mas que guardam diferentes perspectiva da ideia não indígena da temporalidade.

a alma do Kaiowá e boa, leve que nem um passarinho [...] por isso que tem que saber rezar a reza certa, o remédio certo, papai e mamãe tem que saber a comida certa, senão a criança fica doente e esse passarinho, vai embora, por isso que a criança morre dessa desnutrição.

O fragmento acima foi dito por uma liderança religiosa, na ocasião de um seminário sobre saúde indígena, realizado pelo DSEI – Dourados, onde foram reunidos agentes indígenas de saúde e a equipe médica da SESAI. A fala aponta que a fragilidade da fixação da alma no plano terrestre ocorre devido a origem divina, o *ayvu* que é enviada pelos deuses através do sonho, tem o mesmo sentido da citação inicial deste tópico e também aparece em “Os aspectos fundamentais da cultura guarani”, de Egon Schaden “a criança é, pois, enviada pelos deuses, o pai recebe em sonho e conta o sonho à mãe e ela fica grávida”. (1974, 3ª. ed, p. 108). Schaden em sua pesquisa nas aldeias Ñandeva e Kaiowá no final da década de 1940, percebeu que os indígenas possuíam uma concepção plural da alma, mas expressa na maioria das vezes dualmente, *ayvu* e *ñe’e*, categorias permanentes até os dias atuais e que dizem muito sobre a forma de ser da pessoa.

Nesta mesma capacitação com agentes indígenas de saúde, levei o texto para discussão coletiva. Alguns deles refutaram por completo a descrição, isso seria mito<sup>48</sup>, que a concepção é resultado do ato sexual entre homem e mulher. Este comentário foi feito após o término da atividade, pois na frente dos mais velhos, não se manifestaram contrariamente, porque segundo um agente de saúde “isso é coisa de índio antigo”. Uma senhora, que estava à espera de atendimento no posto de saúde ao perceber a aglutinação de pessoas dirigiu-se até a atividade, após ouvir comentou que “[...] pro Kaiowá a alma mora aqui (sinalizando a região do peito) entre os pulmão e o coração”.

---

<sup>48</sup> O entendimento sobre a categoria mito nesta situação, expressa um entendimento acerca do conteúdo como algo fantasioso ou irreal. Sobre esta questão no pensamento ameríndio, para maior entendimento das implicações analíticas a obra de Levi-Strauss, *O Pensamento Selvagem* (1976) é fundamental. Sobre os problemas na análise do mito na produção da história indígena, indico Overing (1995), Teixeira-Pinto (1997) e Calavia Saez (2002).

A reação dos participantes foi relativizar o conteúdo, enfatizando que este tipo de interpretação é uma maneira metafórica de explicar que “a alma não fica presa no corpo, ela é leve”. Tal leveza é o que se espera ao morrer, para que o *angue*<sup>49</sup> da pessoa falecida nesse fique atormentando os vivos. Essa preocupação, com a morte trágica, segundo um agente de saúde kaiowá, motivava a saída de uma parentela de uma região devido ao medo dos ataques do *angue*, que poderiam ocasionar situações perigosas aos vivos, segundo ele,

“antes quando tinha esse coisa brabo, de morte feia, o índio não ficava. Saia mesmo, ia para fazenda, changuear, levava a família para mora com parente, porque não pode deixar nesse lugar, ainda mais com criança pequeno é perigoso [...] Hoje aqui na aldeia acontece essas coisas porque o próprio índio deixou de respeitar o jeito que era”

A forma como ocorrem às mortes e a violência nos dias atuais na aldeia, muitas provocadas pela ingestão de álcool e consumo de drogas, para alguns kaiowá, está relacionada com a incapacidade de deslocamentos temporários, para evitar a ação negativa do *angue*, que na sua interpretação “é a parte ruim da pessoa, se ela foi boa em vida, daí morre bem”. Sobre isto, Schaden (1974) registrou o relato de um indígena sobre a mortandade de crianças, disse que as famílias abandonavam ou queimavam as casa onde ocorreram as mortes. Para o autor, este comportamento pretendia diminuir a potência negativa de ação do *angue*. No cenário atual de adensamento populacional registrado nas áreas mais antigas, a prática de abandonar e queimar a casa não são mais possíveis. Para alguns kaiowá, o aumento da violência é derivado da hostilidade provocado pelo *angue*. O aumento da força do *angue* acentua a interpretação sobre o modo de vida atual, o mundo e, por sua vez, o modo como às crianças são educadas é um modo de vida kaiowá imperfeito – *teko vai*, cabe os membros que compõe o fogo abrandar essa imperfeição.

O termo mais comum utilizado pela maioria das pessoas que conversei sobre esta questão, como eles compreendem a alma é *ñe'ẽ*, que aparece em algumas situações, interpretada pelos mais jovens<sup>50</sup>, como a própria língua guarani. Inclusive para Schaden “*ayvú* significa linguagem, às vezes, se ouve dizer, *ñe'ẽ*, fala [...] A função primordial, básica da

---

<sup>49</sup> *Ã*, *angue* e *ãngery* são formas de nominar a alma telúrica ou sombra, faz referência ao tipo de alma mais ligada ao corpo fisiológico.

<sup>50</sup> Grande parte são professores que passaram pelos cursos de formação de professores de nível médio, Ara Vera, oferecido pelo governo do estado desde 2001 e pelo curso de licenciatura indígena, Teko Arandu, da Universidade Federal da Grande Dourados. Neste curso um dos eixos de formação é o fortalecimento do uso da língua guarani nas escolas, *ñe'ẽ*.

alma é conferir ao homem o dom da linguagem” (SCHADEN, 1974, 3 ed., p. 112). Esta passagem gerou um comentário jocoso de um professor Guarani sobre os Kaiowá “então é por isso que o Kaiowá fala bastante, a mulher então *vishi!*” O comentário não gerou nenhum tipo de reação repressora, ao contrário, todos riram. O piadista é casado com uma Kaiowá, entre afins a alegria e o riso são valorizados na convivialidade. A associação da alma à fala é para a historiadora e antropóloga Graciela Chamorro um dos fundamentos da religião dos povos falantes de guarani.

A ênfase no discurso religioso, na literatura guaraníca, acentua essa divinização da interpretação da alma-palavra (CHAMORRO: 1995, p. 23). Os estudos etnográficos desta pesquisadora demonstram a densidade que esta categoria possui nos estudos da teologia guarani. Melià de forma axiomática entende que “*para el Guarani, la palabra es todo y todo para él es palabra*” (MELIÀ: 1989, p. 306). Desta afirmação é possível compreender o que é esperado de um *mburuvicha* (líder), o domínio de uma boa retórica, pois, como nas demais sociedades origem ágrafas a oralidade é valorizada pelos Kaiowá nos espaços políticos na Aldeia Te’yikue, como nos fóruns é esperado que as lideranças (professores, chefes de famílias, capitão e rezadores), tenham, além da capacidade de dar bons conselhos, uma boa oratória, que discurssem de forma objetiva e usem poucas palavras em português para se comunicar entre os índios.

No caso dos professores e do vereador da aldeia é esperado que ele tenha um excelente domínio da língua portuguesa, pois sua atribuição é “traduzir para os *karai*, o que a comunidade quer”. Os Kaiowá compreendem que a forma como eles entendem a composição da pessoa é diferente dos *karai*, mesmo que não tenham domínio sobre as narrativas ou expressem isto de forma incisiva. Na opinião de uma *ñandesy*, um fator decisivo para este “esquecimento” é o aumento da conversão as religiões pentecostais “os pastores não deixa que as pessoas lembrem das histórias dos antigos”. Segundo a xamã, quando a criança nasce é preciso uma série de procedimentos para que “ela fique bem onde ela nasceu”.

Ao nascer à alma Kaiowá é muito delicada, sua representação é de um pássaro - *guyra*, sua fragilidade facilita seu desprendimento, ela pode voar e abandona o corpo físico, “*asegurar el crecimiento del alma la mayor preocupación de los padres durante el primer año de vida*”(MELIÀ, GRÚNBERG & GRÜNBERG, 2008, 3ª. ed, 176). O cuidado com a origem da alma e a permanência dela entre os Kaiowá, exprimem a intensa vinculação destes como os patamares celestiais e com os “donos” dela. A tese de Pereira aponta que a teoria da

relação social dos Kaioiwá é fundada nas relações de verticalidade, homens e deuses, que se reproduzem na verticalidade, alianças consaguíneas e afins. No sistema social kaiowá, todos os seres possuem um dono – *jara*. A alma kaiowá pertence ao *tekojara* – dono do nosso jeito de ser (PEREIRA, 2004, 239 – 240). Tanto Pereira (2004), quanto Chamorro (2008) apontam que o xamã é o agente capaz de efetivar essa aliança. Somente ele pode viajar até os patamares celestes e assim conhecer a origem do nome da pessoa, através do ritual de batismo – *mitã mongarai*, geralmente o xamã que conduz o ritual se torna parente.

Terminado o discurso, o rezador coloca a criança nos braços da mãe a quem cumprimenta dizendo “Qual o nome da criança? Ela responde “*Kuñã Apyka Veraju*”. O celebrante estende a mão e diz: “Ficamos parentes, eu sou sem compadre”. (CHAMORRO, 2008, p. 270)

O nascimento das crianças é muito comemorado pelos pais e parentes mais próximos, a vinda das crianças reforça esta aliança com os deuses. No diálogo com uma xamã, foi possível apreender que os pais, especialmente aquele que tem filho pela primeira vez, precisam seguir uma série de ritos, práticas, rezas durante a gestação e nos primeiros anos da criança “quando (o corpo da criança) é mais molinho”.

Em sua pesquisa com os Mbyá, Flávia de Mello observou situações recorrentes que permeiam a construção pessoa entre os povos falantes de guarani. Suas observações sobre a série de condutas cotidianas, rituais e tabus que os pais, outros parentes devem executar é um processo de “sedução”, iniciado desde a gravidez, observado de perto pelo *nhe’ẽ mbarete* (MELLO, 2006, p. 144). A concepção da pessoa Kaiowá resultado da soma das relações divino-cosmológicas, assim como para os Mbyá onde “uma pessoa passa a existir neste mundo no momento de sua concepção, contudo ainda não é um humano” (*idem*) e das relações sociais elaboradas a partir de seu convívio com o fogo familiar (PEREIRA, 1999).

A relação dos Kaiowá em Te’yíkue com seu entorno<sup>51</sup>, com suas práticas rituais e sociais, viveu intensas transformações no período utilizado como referencial cronológico desta pesquisa. Durante a pesquisa de campo acompanhei a realização do ritual de batismo das sementes, que antecede o tempo de plantação - *temitỹ ára*, feito na abertura da semana dos povos indígenas em 2010, na *óga pysy* - casa de reza, recém construída. Nessa ocasião em

---

<sup>51</sup> O sentido dado a entorno é tributário da proposta de análise do sistema social Kaiowá proposto por Pereira (2004), desenvolvido em sua tese de doutoramento, que relaciona os construtos elaborados a partir das relações entre as pessoas, o plano cósmico, o ambiente e com sociedade nacional, considerando as mudanças vividas pelas frentes de expansão e exploração não-indígena.

conversa com alguns rezadores, quando perguntei sobre rituais como *kunumy pepy*, *avatykyry*, as festas, danças e cantos dos Kaiowá, alguns se demonstram felizes em lembrar o tempo que estes rituais eram realizados com frequência. Mas, em suas falas ficava evidente a saudade do tempo onde havia fartura, tranquilidade<sup>52</sup>:

“naquele tempo se respeitava o sistema do índio, era diferente. Fazia tudo que tinha que fazer para aldeia fica calmo, ter respeito. Tinha muita fartura, tinha milho de índio, tinha rio, peixe, tinha muita festa aqui, não tinha pinga, só chicha. Os pais respeitam o sistema do índio, agora vive tudo misturado”

A mistura quando não desejada é sinal de abandono de práticas importantes para manutenção da ordem sóciocosmológica kaiowá, que resulta, na opinião dos rezadores, nos problemas vivenciados nos dias atuais. Ser *jopara* é uma forma de se aproximar do modo de ser dos não-índios - *karai reko*. Existem muitas formas de classificar este comportamento, vai desde a aquisição de bens de consumo industrializados, passa pela conversão religiosa até a escolarização. Contudo, essas classificações exprimem para alguns, o distanciamento de práticas sociais e religiosas que caracterizavam o modo de ser kaiowá, *ñande reko*. Durante um ritual de batismo do milho realizado em Panambizinho, Dourados – MS, o rezador principal - *ñanderu*, comentava que as crianças e jovens que estavam dançando na casa de reza não entendiam que os cantos e rezas significavam, porque como não foram batizados, como nome de índio e não usavam *tembetá*, eram quase que como os *karai* “branco é igual Kaiowá novo, não sabe de nada”.

O repertório do que se é preciso conhecer é vasto, demoraria muito tempo até uma pessoa se fazer sábia, a senioridade é uma das formas de se tornar mais conhecedor do jeito de ser do Kaiowá - *ava reko*. Para este xamã, a diferença entre os modos de ser, Kaiowá e dos brancos, reside na incapacidade dos brancos de manterem uma relação harmoniosa com seus deuses e com o ambiente, pois, em sua avaliação “os brancos não entendem o jeito do índio [...] falam assim: Panambizinho viro só mato! Kaiowá gosta de mato, viver no mato. É assim que gente sempre viveu<sup>53</sup>”. Na interpretação dele, a religião dos *karai* “[...] é só gritaria. Fala

---

<sup>52</sup> Agradeço a Eliel Benites pelo auxílio na compreensão da narrativa no momento e a posterior adequação e tradução para a dissertação.

<sup>53</sup> A região onde hoje esta a terra indígena Panambizinho, demarcada 2007, foi durante muito tempo região de disputa entre indígenas e colonos, assentados no Governo Vargas, através da política colonização do oeste. Para os regionais o modo como os indígenas ocupam o espaço para produção, não reflete a pujança do tempo em que os proprietários exploravam a antiga colônia para monocultura de soja.

de Satánas toda hora, essas palavra feia o Kaiowá não gosta”. O comentário fazia referência à entrada recente de igrejas neo-pentecostais na aldeia.

Ambas narrativas evidenciam que é preciso aprofundar-se nas formas de produção do conhecimento kaiowá, *arandu*, não nos conhecimentos proporcionados pelos brancos, como a escola, igrejas e outras agências. Outro fator marcante são as alterações no padrão de assentamento e mobilidade kaiowá. As formas vivenciadas atualmente fragilizam o sistema social do grupo, muito sensível as modificações nos ambientes de vida. Como demonstra o modelo proposto por Pereira (2004), ideal de vida Kaiowá – *teko katu*, reúne e equaliza concepções sociológicas, cosmológicas e ecológicas.

Este comentário que ouvi em Panambizinho provocou a necessidade de querer compreender como na aldeia Te'yikue os Kaiowá, atribuem sentido a diferenciação na relação com os não-indígenas. Atualmente a maioria das crianças não passou pelo ritual de nomeação, os meninos (tantos os atuais, quanto os mais velhos), não tiveram seu lábio perfurado durante no ritual de iniciação masculina, *kunumy pepy*<sup>54</sup>, para incisão do *tembetá* no lábio inferior. O *tembetá* é um objeto sagrado, que conferia alto grau de distinção em relação às demais parcialidade guarani e que era utilizado pelos regionais para identificar o grupo<sup>55</sup>. O ritual de nomeação, *mitã mbo'epy*, para Chamorro (2008) é o momento de dar a criança seu lugar na sociedade kaiowá e conhecer sua origem divina. Este é o momento onde o xamã faz sua viagem até o patamar celeste de onde provém sua alma e a revela para as pessoas (PEREIRA, 2004, 240). Saber deste lugar de origem é conhecer meios para o desenvolvimento saudável da criança e aliança renovado com os deuses, pois “as crianças constituem, assim, uma mediação entre os adultos e os deuses” (CLASTRES, 1990, p. 112).

Essas informações sobre necessidade de “sedução” da alma para o assento no corpo (MELLO, 2006) e o caminho que a alma até o nascimento como visto em Clastres, compõem uma das características apontadas por Tassinari (2007) a respeito da agência das crianças nas relações sociocosmológicas, tema importante para a etnologia dos povos ameríndios na fabricação da pessoa nestas sociedades. O *kunumy pepy* ou *mitã pepy* – “*el convite de los*

---

<sup>54</sup> Izaque João (primeiro Kaiowá mestre em História no Brasil) em sua banca de defesa da dissertação de mestrado na linha de História Indígena do PPGH/UFGD, disse “o *kunumy pepy* é o registro da criança no plano divino”.

<sup>55</sup> Meu avó paterno, nascido em Caarapó, hoje com mais de 80 anos, contou me que no início da juventude foi trabalhar com seu pai na extração dos ervais na região do Poique (atualmente próximo a aldeia Guyraroka, Caarapó), que lá “tinha uma aldeia desses índios *tembekua*”. Era como eram identificados pelos ervateiros, pelo uso do adorno labial.

*muchachos*” (MELIÀ, GRÚNBERG & GRÜNBERG, 2008, 2ª. ed. 153 – 158), marcava a transição mais importante no ciclo de vida do homem Kaiowá, passar pelo ritual era a condição de ascender a classificação de homem adulto, apto a se casar e constituir seu próprio fogo.

Atualmente em nenhuma das áreas Kaiowá em MS esta festa ritual é realizada. Durante a pesquisa de campo, mesmo os interlocutores mais velhos, com quem me relacionei, não passaram pelo ritual, mas a memória e a importância ainda permanecem como símbolo importante maturidade. Na opinião de do vice-capitão da aldeia, não se faz mais o *kunumy pepy* devido às mudanças ocorridas nas formas de ocupação do espaço, na precariedade dos recursos naturais e no modo como as pessoas vivem atualmente. Segundo ele, as crianças perderam a referência do modo correto de ser, porque as famílias não dão mais exemplo na educação “para fazer o *kunumy pepy* não pode ter conflito interno, violência que nem tem hoje”.

Quando relatei-lhe o que havia escutado em Panambizinho, ele ficou alguns segundos em silêncio e comentou “é isso pode ser assim pro pessoal lá no Panambizinho, que é mais tradicional. Aqui mudou muito. Não é porque não tem mais (ritual de perfuração do lábio) que deixa de ser Kaiowá”. O narrador reconhece a importância do rito, os fatos são memórias presentes até os dias, mas não é a única forma de significar o modo de ser. Diante das transformações vividas, tanto na organização social e nos espaços, os indígenas elaboram formas de diferenciação entre si e da sociedade nacional, elaboram e produzem sentido a tradicionalidade, como graus diferentes na socialidade kaiowá. De certa forma, saber que “os de lá (Panambizinho), são diferentes dos que cá” reflete que é preciso atentar que como os Kaiowá na Te’yikue, distinguem e qualificam os estilos atuais de ser - *teko ko’áã*, que singularizam a experiência histórica dos moradores.

Creio que esta reflexão demonstra que o modo de vida atual, mesmo distante das práticas ditas como corretas, *teko katu*, só eram possíveis de serem vivenciadas em condições onde prevaleciam os valores, condutas sociais e práticas relacionadas ao modo de vida no sistema antigo - *teko ymaguare*. Contudo, parece-me que, antigo não se refere ao recuo temporal estendido, mas um estado de harmonia pretendido, mas dificilmente efetivado, percebido desde o aumento da presença não-indígena. Compreender o cenário onde os Kaiowá vivem, incorpora a reflexão que leva em consideração a polarização entre se identificar enquanto tradicional ou moderno. Esta expressão no comportamento atual entre os

indígenas não expressa uma determinação, mas uma referência à situação histórica provocada pelo assentamento nas reservas, que sobrepôs famílias que possuíam formas diferentes de educação e comportamento.

Autores como Pereira (2009b) e Benites (2009), se preocupam em apresentar para os seus leitores que, a existência de múltiplas formas de ser Kaiowá é uma expressão da socialidade do grupo, acentuada nos dias atuais através da adesão ou recusa das novas figurações sociais em seu cotidiano (escolas, igrejas, CRAS, SESAI, FUNAI). Estas contribuições são importantes para etnografias atuais realizadas com os Kaiowá, pois afasta leituras que não dimensionam a incorporação da agência do grupo diante da intensificação do contato. A partir desta categoria Benites (2009, p. 18 - 21) informa que *teko laja* é o modo de definir o modo de ser, o estilo comportamental de cada parentela kaiowá.

A utilização desta categoria, originária do modelo sociológico nativo, para reflexão etnográfica, permite que o pesquisador faça leituras que tratem da multiplicidade atual e da continuidade histórica do grupo. Esta heterogeneidade na organização social reflete a agência da socialidade do grupo, que condensa princípios característicos kaiowá (como as relações de cooperação, produção sustentadas pela consanguinidade e afinidade) e relações construídas com as agências não-indígenas, que oferecem “[...] novos materiais [...] para produzir diferenciação, pois, boa parte passou a ser extraído do campo das relações com as instituições do Estado e da sociedade civil” (PEREIRA, 2009, p. 23).

Não espero quantificar essa relação, mas sim considerar que a intensificação do contato e aumento da dependência foi acentuada. Tal cenário produziu interpretações diferentes entre os Kaiowá, sobre seu modo de ser, pois, é apreendido de modo diverso por diferentes gerações. A classificação sobre quais segmentos estariam relacionados a comportamentos que expressariam a tradicionalidade ou a inovação cultural, são categorias elaboradas pelos Kaiowá, não para estabelecer uma gradação pejorativa sobre uma ideia linear e positivada sobre aspectos da cultura, mas buscar meios de significar estes comportamentos atuais como expressão da socialidade kaiowá que garantem a continuidade do sistema social, a partir dos mais jovens, mas não apenas dele, mas, consideram o conjunto das relações intergeracionais na produção do modo ser atual.

#### **2.4 – A educação das crianças e socialidade Kaiowá.**

Como descrito no item anterior, o nascimento não garante humanidade à criança (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 445). Esta questão entre os Kaiowá, expressa a necessidade



de um cuidado contínuo para que a alma “tome gosto” pelo corpo e, desta forma, permaneça, garantindo a vida o crescimento da criança. O que vai dotar a pessoa de humanidade são os saberes, condutas éticas e morais, ensinados pela parentela onde nasceu. Como bem notou Schaden (1974, 3ª, ed.), nos primeiros anos de vida, cabe a família extensa cuidar da educação da criança. O sentido de educação que proponho é derivado das críticas atuais feitas através das pesquisas em antropologia com e sobre as crianças, que toma os processos nativos do grupo para produção do sentido e experiência social vivenciadas pelas pessoas.

Segundo Tassinari (2007), grande parte da educação indígena está dirigida para produção de corpos saudáveis, que por sua vez, produzem “pessoas corretas”. A literatura sobre os povos falantes de guarani aponta que somente através da produção do corpo (concepção, gestação, parto, batismo e rituais) é possível unir o *ayvu*, (alma-palavra, aspecto sagrado), *ñe’ẽ* (voz, linguagem humana) ao *tete* (corpo fisiológico) e afastar o componente negativo da alma, *angue*. Entre estas características é preciso destacar o rendimento que a educação indígena possui entre os povos falantes de guarani, para ser um bom Kaiowá, não basta nascer e preciso fazer e ser feito, por meio de todo um percurso telúrico-divino da alma até os ajustes que o *teko porã* necessita para continuar existindo diante das transformações no modo de ser e vida.

Interpreto *teko porã* como um conjunto moral, ideológico e social que orienta o modo de educar as crianças e a pessoa kaiowá. Parto da leitura apresentada por Tassinari (2007) para construir essa reflexão, na qual a autora compreende este processo enquanto redes de produção de sentidos na vida das crianças e adultos. Em diálogo com este conceito, Melià, Grünberg & Grünberg, apontam que o “*teko porã es los que está bien [...] viene configurado por un cuadro de virtudes antes todo sociales, pero rigen los comportamientos individuales*” (2008, p. 103). Aprender e viver de acordo os valores morais e éticos presume uma incorporação de conhecimentos de acordo com cada ciclo de vida.

[...] a noção indígena de educação, portanto, não se dirige apenas a transmissão de idéias e conhecimentos, técnicas e valores, mas reconhece que aquilo que deve ser incorporado, toma assento no corpo e, este deve ser adequadamente produzido para receber os conhecimentos (TASSINARI, 2007, p. 18).

A produção da pessoa kaiowá envolve processos complexos, iniciados mesmo antes do nascimento e segue por toda a vida. Nascer para cosmologia e religião kaiowá, como bem indica Graciela Chamorro é o “assento da alma-palavra” (CHAMORRO, 2008, p. 262 – 268).

Após o nascimento, com o desenvolvimento da pessoa, o fazer e ser feita, implica em o que Schaden concebeu como estados de crise na vida guarani (1974, 3ª ed., p. 79 – 80). Este estado, *jekoaku* – estado quente da pessoa é uma condição que precisa ser superada, os momentos mais críticos, o nascimento e a puberdade. A forma de superar o *jekoaku* ao nascer é o ritual de batismo e com a pronúncia das primeiras palavras. Já a superação do *jekoaku* que marca a entrada em idade púbere, era realizado através de ritos como o *kunumy pepy*, para os meninos e para as meninas o ritual de resguardo pós-menarca, *kuñagua ka'ú*.<sup>56</sup>



Para quem chega à primeira vez a aldeia Te'yíkue é notável o grande número de crianças circulando em pequenos grupos pela rodovia estadual que passa na aldeia e dá entre os municípios de Caarapó e Laguna Caarapã, com um tráfego considerável de caminhões, ônibus de trabalhadores no corte da cana e nos dias de pagamento muitos táxis fretados pelas famílias kaiowá. Nesta rodovia e nos caminhos internos de Te'yíkue é comum avistar as crianças em pequenos grupos ou com os pais, principalmente nos horários de entrada e saída escolar. O comportamento sempre dá a impressão que estão brincando, quando estão nas carroças ou nas bicicletas amplamente utilizadas como meio de transporte para cidade. Para coordenadora da escola Ñandejara, “é difícil controlar essas crianças de hoje em dia [...] mas toda criança é assim né... eu acho que eu também era assim. É jeito de criança... corre, subi em árvore, isso mostra que ela tem saúde né...”.

A experimentação e liberdade que caracterizam a criança Kaiowá é parte do processo de construção do corpo, pois sendo a alma frágil, há um empenho permanente no cuidado das crianças, para que não fiquem zangadas, chorem ou se chateiem a todo o momento. Esta característica de cuidados e zelos excessivos que rodeia as crianças junto as suas famílias, para os não-indígenas, é muitas vezes interpretada excesso de zelo, que resulta em mau comportamento das crianças. Não me lembro de ter visto nos espaços públicos a repressão física dos seus filhos pelos pais. Algumas vezes durante a estadia na casa dos interlocutores, quando presenciei esta cena, a atitude ficar a cargo da mãe ou irmã mais velha que cuida da

---

<sup>56</sup> A princípio, a primeira menarca exige uma reclusão individual, que dura cerca de uma semana (período que já foi de um mês). Momento que a menina deve ficar sobre cuidados exclusivos da mãe e da avó (*jari*). (VIETTA, 2007, p. 391)

criança. Isso também ocorre devido a questão da ausência masculina devido ao trabalho fora da aldeia, fazendo que as crianças permaneçam a maior parte do dia em companhia das mulheres da família.

**Imagem 08 – Mães e seus filhos durante a reunião.**



Quando a criança tem um comportamento inadequado a mãe fala de modo mais firme para ela ficar quieta - *kirirĩ* ou pede para quem um irmão mais velho ou agregado da família leve as crianças de perto do local onde ocorre a conversa dos adultos. Os cuidados iniciais são exclusivamente maternos até o desmame a criança convive quase todo tempo com a mãe. Devido à diminuição da produção agrícola interna, existe um risco constante da desnutrição infantil na aldeia<sup>57</sup>. Para diminuir os riscos desde a metade da década passada, há um programa de entrega de cestas de alimentos pela FUNAI. Nos momentos da distribuição formam-se grandes filas, pois todas famílias estão cadastradas no programa e vão buscar as cesta. Na maioria das vezes, quem busca a cesta é a mulher acompanhada pelos filhos pequenos. Muitas vezes permanecerem um tempo nas filas, aguardando a entrega, junto com as crianças. Este comportamento gera alguns comentários dos agentes estatais envolvidos na distribuição, que as mães indígenas “parece que gosta de ver o filho sofrer”. Esta percepção

---

<sup>57</sup> Mesmo com uma grande redução das mortes por desnutrição, o índice de mortalidade da população indígena ainda é alto. Os dados do DSEI/MS/SESAI/MS apontam que no ano 2000 o percentual para cada 1000 nascimento era 141, 56, em 2010 caiu para 32,11. Ainda bem maior que média nacional, 12m 86.

dos não indígenas, em minha avaliação, manifesta que ainda permanecem representações de hostilidade e violência no cuidado das crianças nas sociedades indígenas.<sup>58</sup>

Numa ocasião, busquei introduzir de modo sutil este tipo de comentário, durante uma conversa com uma mulher kaiowá na fila de espera no posto de saúde. Sua reação foi de reprovar o comportamento das mães não-indígenas que “entrega o filho com qualquer um, nem cachorro faz isso”, parecia referir-se ao trabalho das babás nas cidades, que não possuem vínculos com a família do bebê. Entre os Kaiowá, prevalece a ideia de que o cuidado das crianças pequenas é algo para ser feito pela mãe, caso ela esteja impedida, a criança deve ficar sobre os cuidados da avó materna ou de uma irmã da mãe.

Somente sob os cuidados da família que ela poderá aprender o estilo de ser familiar – *teko laja*, assim irá aprender as condutas adequadas para que não se torne um menino ou menina mal comportado - *teko vai*. Durante seus primeiros anos de vida, a circulação fica restrita a parentela. Porém, quando o casal se separa e os filhos não são incorporados por alguém da parentela consanguínea, sua humanidade kaiowá é diminuída, neste caso a criança é educada como *guacho* “uma categoria de pessoas situadas numa posição subalterna<sup>59</sup>” (PEREIRA, 2002, 174)

Na opinião dos Kaiowá crescer bem é poder estar com seus parentes, prioritariamente os pertencentes aos núcleos mais concêntricos. Somente este espaço reúne condições ideais para garantir a criança um estado de bem-estar permanente. Este é sentido da categoria fogo familiar marcada pelos fortes laços de solidariedade, local onde se esperam apenas expressões de sociabilidade, para garantir a harmonia necessária para o cuidado e desenvolvimento das crianças pequenas (PEREIRA, 2002). Para os recém-casados é ideal que vão viver próximos aos sogros.

---

<sup>58</sup> A respeito dessa visão vale lembrar-se da campanha Hakani – uma voz pela vida, promovida pela ong ATINI, que em sua página na internet [ww.atini.org](http://ww.atini.org), diz ser formada por líderes indígenas, antropólogos, lingüistas, advogados, religiosos, políticos e educadores. A atuação dessa entidade levou à criação do projeto de lei n.º 1.057/2007, por proposição do deputado Henrique Afonso – PV/AC. Em nota pública da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia, condenou a ação que faz “falso debate, arditamente tecido para que as pessoas são a favor ou contra que os indígenas possam exercer livremente a crueldade contra seus próprios filhos”

<sup>59</sup> Para o entendimento de como é desenvolvida a posição que o *guacho* ocupa na organização social dos Kaiowá, o texto de Pereira (2002) é fundamental para compreensão desta categoria. Neste momento pretendo apenas apresentar essa forma de ser fazer uma criança, já no capítulo a frente pretendo demonstrar como essa categoria é expressa nos dias atuais e sua apropriação por agentes não-indígenas que atuam na política de direitos da criança e do adolescente.

A descrição do parentesco de Pereira (1999) destaca a uxori-localidade é o padrão mais recorrente no matrimônio kaiowá, em certa medida isso é factual. As condições que encontrei em campo reforçam a sentença: o papel da mãe - *sy* e da avó materna - *jaryí*, na educação nos anos iniciais e, como dito em tom de piada por um amigo Kaiowá “filho é da mãe, pai é que cria”. Acredito que esta interpretação revela a dependência masculina à mulher na constituição do fogo, pois no pensamento deste amigo “homem se não é marido, é filho”.

Esta composição é a desejada, mas, em Te'ýikue, como nas outras áreas, além do modelo uxori-local na organização social, existem as razões políticas e econômicas para a fixação do novo casal junto aos sogros. Pois o atributo de ser suporte – *jekoha* e líder da parentela – *hi'u*, no cenário atual, não reside apenas na sabedoria, associada à senioridade, mas em seu prestígio político ou econômico. Desta forma, se a família do marido tem mais prestígio, seja pai ou um irmão, a parentela assume um padrão patriloal, com o novo casal indo viver com a família do marido. Uma situação que demonstra essa modalidade é o caso de uma família importante no cenário político atual da aldeia.

As pessoas que compõem a parentela – *te'ýi*, possuem uma rede extensa de cooperação política interior e exterior a aldeia. O chefe da parentela - *hi'u*, garantiu a sua ascensão ao se casar com irmã do então chefe do posto da FUNAI, o casamento garantiu a elevação de seu status nas relações políticas. Depois de casado e com filhos, ele assumiu o cargo de capitão, que depois, alternou como vice-capitão. Nestas relações passou a constituir seu próprio grupo familiar – *ñemoñare*. Seu modo de conduzir a liderança, identificado como calmo, mediador, conhecedor da tradição – *ava ymaguarea* e o bom domínio da retórica, garantiu a ele a indicação para ser eleito o primeiro vereador indígena no município.

Expandir o prestígio para além do grupo consanguíneo é bom para todos que compõem o grupo familiar e garante reconhecimento da figura articuladora, capaz de organizar o grupo, compondo uma rede de fogos hierarquicamente dispostas em torno do líder, unidade descrita por Pereira como *jehuvy* (PEREIRA, 2004, p 80 – 83). Ser membro de um grupo com esta natureza garante aos mais novos possibilidades ímpares de circulação, interna e externa (em outras aldeias ou cidades) e acesso a serviços e postos remunerados na aldeia. Partes dos filhos mais velhos desse líder familiar obtiveram acesso à formação escolar diferenciada, nos cursos de formação de professores de nível médio e superior, que asseguraram a eles o cargo de professor, não só na Te'ýikue, como em outras aldeias. Os mais jovens dessa parentela são identificados como lideranças jovens, tanto no movimento de

professores Kaiowá e Guarani, quanto nas *Aty Guassu* em MS. Os filhos que ainda moram em Te'yíkue, ao se casarem permanecerem residindo próximos perto da casa do pai (politicamente e geograficamente). Tal fato demonstra que a uxorilocalidade não é um determinação, mas sim uma alternativa.

Durante minhas idas à casa do líder dessa parentela, pude observar a circulação das crianças que compunham seu grupo e a forma como buscava “passar o ensinamento para os mais jovens”. O padrão de residência de uma família extensa, *te'yi* deve possibilitar a convivência entre os fogos que o compõe, na família que mais convivi isso é notório, pois é intensa a circulação dos descendentes e grupos afins no local. Debaixo das sombras e subindo nas árvores frutíferas, era possível encontrar as crianças brincando, colhendo frutos que estavam nos galhos mais altos e fornecer para as crianças menores, todas sobre olhares vigilantes dos adultos. A repreensão do comportamento, quando dirigida para todas as crianças era feita ele, por ser avô e pai, condição que dá a ele o direito de fazer tal ação, já as mães só o faziam, quando ocorria algum comportamento inadequado dos seus descendentes. Os espaços domésticos de líderes importantes em Te'yíkue são semelhantes ao descrito por Benites composto pela casa - *óga*, quintal - *óga jerere* e pelos caminhos, *tape*<sup>60</sup>, que ligam as casas dos parentes e agregados ao casal articulador (BENITES, 2009, p. 61).

As etnografias de Schaden (1974, 3ª ed.) e Melià, Grúnberg & Grünberg (2008, 2ª ed.) centralizam no *te'yi* – família extensa, enquanto espaço privilegiado da educação entre os Kaiowá. Como na situação descrita acima é nas relações que compõe este ambiente, que as crianças pertencentes à mesma parentela possuem uma ampla liberdade. Pois mesmo no interior de uma parentela existem relações mais próximas e mais distantes de cooperação entre as pessoas. Somente a educação familiar pode proporcionar às crianças quais são as regras morais e condutas que iram compor seu modo de ser específico *teko lája*. Essa orientação familiar irá compor a formas de ser da pessoa, que não se desloca do modo de ser Kaiowá - *ñande reko*. A educação recebida só faz sentido se a criança se tornar um bom adulto “*la educación esta orientada a saber para que é vivir y vivir perfectamente*” (MELIÀ, GRÜNBERG & GRÚNBERG, 2008, 2ª ed, 175), dessa forma podem garantir a geração subsequente boas condições para viverem.

---

<sup>60</sup> Um fato que me chamou atenção é o domínio precoce e o senso de localização das crianças nos caminhos da aldeia. Quando me deslocava com as crianças pelas estradinhas que ligam uma casa a outro, uma família extensa à outra, sempre tinha a sensação de estar perdido, como as crianças pequenas falam pouco português, minha ansiedade aumentava pode não poder conversar, mas o final elas chegavam ao destino, onde foram incumbidas de me orientar.

A partir de diálogos com pais e mães na aldeia pude conhecer alguns aspectos da educação kaiowá, os meios de produção e transmissão de valores condizentes aos ciclos de vida e como nos dias atuais são problemáticos o domínio destes conteúdos pelas gerações mais novas. O modelo de vida familiar kaiowá, pressupõe que a criança convivesse apenas com seu grupo familiar, até ser capaz de responder pelos seus atos. Porém, tanto pela fragilidade provocada pelo aumento da dependência das ações do Estado, quanto pela instabilidade dos casamentos, o mais observado são os casos de circulação problemática das crianças, entre seus familiares e nos espaços institucionalizados (casas de acolhimentos e orfanatos).

O modo como os autores anteriormente citados, Schaden e Melià, Grunberg & Grunberg, realizaram suas reflexões sobre a educação é marcado pelo modelo de repetição, imitação da vida adulta. Pois, sua etnografia foi produzida em um cenário onde a parentela ocupava o centro na educação das crianças “[...] *la familia extensa – en la mayoría de los casos casi idéntica con la comunidad misma – la que tiene la socialización de los niños*” (MELIÀ, GRÜNBERG & GRÚNBERG, 2008, 2ª ed, 175). Esta citação corresponde ao modelo ideal das formas de educação, onde uma parentela – *te’yi*, formava e ocupava seu *tekoha*, onde poderiam viver de acordo com seu modo de vida – *teko laja*. Entretanto é necessário problematizar esta leitura, na pesquisa recorri às contribuições da antropologia da criança, pesquisas sobre a transmissão do conhecimento e agência para refletir sobre as informações levantadas em campo. A educação da criança realizada apenas pela família é inviabilizada devido ao adensamento demográfico, aumento da dependência das ações do Estado (escolarização, políticas de transferência de renda, cestas-básicas), circunstâncias que produziram respostas adaptativas as novas formas de ocupação do espaço.

O cenário interno em Te’yikue, assim como nas demais áreas reservadas pelo SPI é marcado pela transferência involuntária de famílias extensas, *te’yi*, que não possuíam relações anteriores, ao contrário, eram até rivais ou eram Guarani (Ñandéva). Ao se verem tendo que a conviver em um espaço diminuto, que não possibilitava a realização de práticas rituais, religiosas, passaram a compor novas relações sociais, que marca a multiplicidade de ser dos estilos comportamentais atuais (PEREIRA, 2010). Nas conversas com os mais velhos alguns deles identificavam o comportamento das gerações mais novas positivamente, já que esperavam deles, a capacidade de se articular com a nova realidade. Para este grupo, o atual capitão, que é jovem, cerca de 35 anos, tem um perfil valorizado.

Para alguns o bom relacionamento dele com os professores, agentes de saúde e outros segmentos faz que ele se articule com pessoas importantes no interior da aldeia e as agências instaladas, outra virtude é a articulação com as famílias extensas, na opinião de um morador “ele não está preocupado só com os parente dele”. Porém, outros identificam que ele se preocupa mais em atender “coisas de fora”, observando sua conduta é fácil verificar que ele transita bem entre os agentes da FUNAI, SESAI e CRAS, mas para assuntos internos, como disputas familiares, pequenos furtos, ele não demanda a atenção necessária.

Em conversa com o capitão, sua avaliação do seu mandato enquanto capitão é marcado pela dificuldade em conhecer bem todas as famílias, para que possa transmitir a elas o sistema da aldeia. Para ele “antes tinha menos conflito, porque tinha menos gente”. As opiniões contraditórias expressam os problemas causados pelo adensamento demográfico e a presença de instituições externas que disputam o centro da política interna e como disse o capitão “tem muita gente vivendo na aldeia, gente que não conhece o sistema daqui”. O fato de algumas famílias não conhecerem esse sistema, faz com as lideranças tenham que agir diretamente, inclusive, quando julgam necessários, retirar as crianças do convívio dos pais, quando estes bebem e negligenciam o cuidado, porque as lideranças avaliam que este comportamento constrói uma visão ruim da aldeia. Ouvi dos moradores de Te'yikue, que a forma ideal e como eles gostam de viver são com os parentes, que na modelo de assentamento que impuseram a eles não é possível, “aqui a gente vive tudo misturado”.

A mistura entre as famílias kaiowá e guarani, *ojehe'a*, quando não desejada, acarretam grandes prejuízos ao desenvolvimento moral da pessoa. Ao circular pelas regiões atuais da aldeia em companhia do vereador, indicava que cada região é identificada por uma família diferente “cada um tem pedaço”. Porém, salientou que isso não significa que “a família seja dona, mas a gente tem que respeitar, porque tem a diferenças entre os grupos aqui dentro”. A noção de “pedaço” nas áreas com grande número populacional foi discutida por Pereira (2009)<sup>61</sup>, que identifica:

“território circunscrito por referências empíricas e que serve de marcador para práticas sociais referidas a redes de parentesco, intercâmbio festivo, práticas esportivas e amizade” (PEREIRA, p. 13)

---

<sup>61</sup> É importante destacar que a reflexão do autor parte da categoria elaborada em vários artigos da coletânea Na metrópole: textos de antropologia urbana organizada por MAGNANI, José G. e TORRES, Lilian L. (1996) A avaliação de Pereira, mesmo desenvolvido para áreas urbanas, o conceito é útil para se pensar a divisão interna nas áreas de reserva indígena.



A descrição do vereador sobre as formas de ocupação e circulação interna em Te'yikue, dão conta dos problemas que o adensamento provoca nas práticas educativas das crianças. Na sua avaliação a “proximidade com o mundo dos brancos” mudou a forma como o conhecimento chega até os mais novos. A ênfase de sua fala na substituição dos ensinamentos, transmitidos pela oralidade, devido ao fácil acesso a bens de consumo como aparelhos de televisão e rádios, assim como a escola, trazem cada vez mais cedo para vida dos mais jovens, o jeito de viver dos não índios – *karai reko*, “essas coisas novas tiram a autonomia das famílias, o jeito que as coisa do não índio chega na aldeia, atrapalha nossa comunidade”.

A vida dos Kaiowá antes da criação das reservas assegurava a possibilidade de seguir com o estilo próprio das famílias extensas, pois, cada parentela kaiowá – *te'yi* e seus aliados constituíam um *tekoha*. Estes locais, de onde foram retirados compulsoriamente durante o século XX, era onde poderiam viver de maneira correta, isto é, podiam vivenciar o *teko laja* daquele grupo. Ao serem transferidos para as reservas, parte dessas famílias tiveram que se ajustar a nova modalidade de assentamento, onde tiveram que se submeter ao domínio do grupo político local.

Na opinião do vereador, manifestada durante sua fala no Fórum de 2010, a vida na aldeia é marcada pelo falta de espaço e liberdade para os adolescentes viverem. Com a aquisição de bens como bicicletas e motocicletas, os pais não conseguem mais impedirem a circulação dos filhos para a cidade. Lá “adquirem o jeito da cultura não-indígena e trazem esses costumes para aldeia”. A avaliação construída por ele no Fórum foi que as famílias tem delegado as lideranças e aos professores, a correção moral dos filhos, já que alguns comportamentos associados aos mais jovens, muitas famílias não sabem como agir. Neste sentido, as formas de educação e repressão identificadas como do sistema kaiowá, não apresentam mais a mesma eficácia, diante dos novos problemas.

Durante um seminário com a rede de garantia de direitos e lideranças indígenas na Câmara Municipal de Caarapó, para apresentação do projeto de pesquisa, ao abrir a as intervenções e para avaliação dos participantes, uma jovem professora kaiowá, fez um desabafo sobre a situação vivenciada pela sua família. Relatou ao público o problema da família devido ao comportamento do irmão mais novo, dependente químico, que causava muitos problemas aos pais, já de idade avançada. Em sua fala disse sobre momentos em que ele estava sob efeito de álcool, quando se tornava violento e agredia os pais. Em sua fala,

disse saber que é feio assumir isso em público e perceber que os pais não têm mais a força pedagógica necessária. Na sua avaliação, caberia até intervenção do conselho tutelar, porque nem seus irmãos e os pais sabiam como enfrentar esta situação.

Os problemas vividos no interior da aldeia também são utilizados como estratégias políticas nas relações de prestígio entre os indígenas que atuam nas diversas agências do Estado. Este segmento incorporou a prática de “buscar recursos com os projetos”, visto que desde a década de 1990, Te’yikue tem sido uma das áreas mais procuradas para realização de muitos projetos de pesquisa, que contam com financiamento. Neste sentido, projeto é uma forma de acessar recursos, que podem garantir uma posição diferenciadora, nem que para isso os problemas sejam potencializados. Quando conseguem garantir a execução dos projetos, o articulador da ação ganha prestígio, porém, como contrapartida o que percebi é que a entrada de cada agência externa fragiliza a autonomia das famílias, pois aumenta a dependência do recurso para realização das atividades que podem garantir a sustentabilidade econômica das famílias.

A intensificação do contato provocou situações e condições adversas ao modelo ideal de convivência e educação dos mais jovens. Saber como proceder diante destes casos, exige das lideranças uma ampla habilidade na condução do comportamento das novas gerações. Somente a reflexão dos próprios indígenas sobre a realidade e construção de estratégias coletivas pode assegurar que as novas gerações sejam capazes de reproduzir a verdadeira maneira de ser Kaiowá- *ñande reko tee*.

A educação entre os Kaiowá é um processo construído historicamente, pois ao atribuírem valores aos novos estilos comportamentais, reconhecem que há um ajuste na socialidade identificada como Kaiowá. Os motivos que promovem a produção de novas formas de socialidade entre os Kaiowá, são múltiplos, Porém orientados pela forma como eles reconhecem como jeito de ser Kaiowá – *ñande reko*. Neste sentido, tanto as formas referente modo de ser dos antigos, *teko ava ymaguare* e a expressão das inovações em torno transformação – *teko pyahu*, operam categorias que dão sentido a experiência histórica da cultura. Dessa forma, são os indígenas que elaboram suas categorias de tradução (histórica) sobre seus conceitos de cultura. Conforme a discussão de Carneiro da Cunha (2009), da contextualidade da interpretação de cultura, *com e sem aspas, uma mais* relacionada à produção da vida e outra preocupada em demonstrar para o não indígena uma tradução deles sobre a cultura. No caso dos Kaiowá, operando várias categorias da organização social, como

*teko, ñande reko, ore reko, ñande reko tee, teko lája*, para darem sentido a experiência das gerações na produção da história.

Acredito que esta forma atual de traduzir a cultura, para “cultura”, compõe uma série de escolhas e condutas de parcelas entre os Kaiowá, na tentativa de se diferenciarem interétnicamente e interculturalmente. O argumento desenvolvido por Levi Pereira, sobre a socialidade das crianças kaiowá, auxilia no reconhecimento que a multiplicidade das figurações sociais elaboradas atualmente, são expressões produzidas pela socialidade kaiowá, que imprime, de certa forma, características comuns a distintas gerações, na produção do ser Kaiowá. Concordo com a crítica de Pereira (2009), sobre as abordagens realizadas em algumas etnografias, onde tratam os módulos organizacionais internos à sociedade kaiowá, com não sensíveis às transformações históricas.

Ao realizarem descrições dessa natureza, alguns pesquisadores fazem do uso das categorias nativas, enquanto conceitos teóricos, sem relacionar com dimensões mais diacrônicas a respeito da passagem do tempo. Leitura que parecem suspender os efeitos das histórias<sup>62</sup> que envolvem as relações do contato.

As lideranças mais jovens utilizam muito em seus discursos públicos palavras como *tekoha, teko* e *ñe' ã* para afirmar diferentes aspectos da luta indígena em prol da demarcação dos seus territórios tradicionais, para destacar interculturalidade na elaboração das políticas públicas. Esta estratégia construída no cotidiano e nas lutas coletivas ampliou o significado destas categorias, atribuindo a elas um caráter político, enquanto formas instrumentais da cultura para a “cultura”. O que esperam dessa forma, creio, é assegurar a construção de mecanismos de mediação diante da pressão das agências da sociedade não-indígena na composição de seu estilo, na formação e educação das crianças. A multiplicidade de *teko laja*, longe de significar fragmentação, assinala formas de diferenciação que exprimem a socialidade tipicamente Kaiowá, como demonstra Pereira:

O argumento da multiplicidade dos estilos comportamentais adquire importância como estratégia metodológica que tem como preocupação desencilhara presente análise da imagem das sociedades kaiowá e

---

<sup>62</sup> Uma leitura mais apurada das etnografias sobre o contato e o processo de territorialização entre os Kaiowá e Guarani, que enfatizam o confinamento, demonstram que as estratégias de retirada das famílias de seus locais de ocupação histórica, não foram realizadas igualmente e não produziram os mesmos efeitos sobre elas. Neste sentido os textos de Pereira (2006, 2007), que abordam as novas formas de mobilidade e ocupação do espaço são referências para entender a agência dos grupos frente à intensificação do contato e a produção de novas formas de socialidade e as estratégias para assegurar a continuidade do sistema social.

guarani, enquanto entidades internamente homogêneas e indiferenciadas no tempo e no espaço. (*idem*, 2009, 02)

Este argumento orienta esta pesquisa no sentido de compreender como a criança se insere gradativamente nos espaços político-familiares entre os Kaiowá. A graduação não se refere ao etapismo etários, mas sim, a variabilidade das trajetórias dos indivíduos em seus ciclos de vida. Portanto, a chave de interpretação que faço uso para compreender as transformações e a socialidade da criança entre os Kaiowá, encontra na proposta de Pereira (2009) e de Carneiro da Cunha (2009), orientação no entendimento da maneira como as transformações no modo de ser criança são elaboradas, na produção da história e da cultura entre os Kaiowá.

As unidades sociológicas kaiowá combinam elementos de distintos campos da vida social, abrangendo o parentesco, alianças políticas e intercâmbio religioso. Estas unidades enraizadas em categorias do pensamento próprias aos Kaiowá, compondo um conjunto que apresenta considerável coerência lógica quando considerado em seus próprios termos. § As unidades sociológicas (*ypykykuera, jehuvy, ñemoñare, te'ýi e tekoha*) que compõem a estrutura social aqui descrita (PEREIRA, 2004, p. 156)

Busco a partir das suas reflexões, referenciais para entender o avesso da ideia de socialização, que entendo ser a agência das crianças e a heterogeneidade acentuada pelas condições vivenciadas em Te'ýikue. Procuo construir dados que privilegiem as informações relacionadas primeiramente a experiência de ser criança, para poder compreender como as crianças, diferentes momentos da história da intensificação do contato são agentes capazes de adequar o estilo de sua família ao cenário atual.

## **2.5 – Considerações sobre a tradicionalidade e aspectos sobre inovação cultural na educação kaiowá.**

Acompanhando o cotidiano de um casal de professores Kaiowá, com três filhas (duas residiam com eles, à outra mais velha estudava em outra cidade). Nesta ocasião pude perceber o empenho casal em produzir pequenas estratégias, que na avaliação deles, poderiam assegurar que suas filhas pudessem “*conhecer a cultura*”, para que no futuro também sejam preocupada sem retransmitir para seus filhos. O modo de ser dessa família é identificado enquanto uma família jovem, mas proeminente na política interna.

Parte dessa característica está no fato de serem professores o que garante boas condições materiais associado à boa capacidade do esposo na articulação interna, com outras

famílias extensas<sup>63</sup> e nas relações construídas com os aliados externos (universidades, ong's, movimentos sociais, partidos e políticos). Estas características são positivas aos olhos das lideranças mais velho, devido a preocupação do casal em educar “no sistema kaiowá, que hoje em dia é muito difícil”. Segundo o pai, “antes o que era valorizado era a educação no sistema da gente (Kaiowá), agora parece que não tem mais importância. Para maioria das famílias, o que vem de fora é melhor”.

Para o casal uma forma de valorizar o “sistema tradicional”, ocorre quando eles reproduzem práticas que vivenciaram na sua infância. Pela manhã ao acordarem, durante a roda de mate na cozinha, onde utilizam o fogão a gás. Neste momento procuram conversar com as meninas sobre o que apreendiam quando eram crianças. Através da conversa e do aconselhamento, os pais entendem que pode ser garantida a transmissão dos conhecimentos e habilidades que os pais e avós “passaram” para eles. Dessa maneira, julgavam estarem contribuindo para que as crianças não “se perdessem”. Ao recontar as “histórias dos antigos”, o casal pretendia que as crianças não deixassem de praticar comportamentos reconhecidos como do grupo. Para a esposa, contar as histórias era aproximar as crianças da tradição

Antigamente quem acompanhava a criança era o pai e mãe. O *ñanderu* ensinava as famílias como tinha que viver na teoria e na prática. As crianças de antes, respeitava os mais velho. Sabia como viver bem acompanhado, assim era o ensinamento. Não tinha contato freqüente com o jeito dos não-índio.

O aconselhamento e o exemplo dos antigos, *ava ymaguare*, são formas de conceber o modo correto e pleno de ser Kaiowá - *teko porã*. Para o casal, a forma adequada de atingir este estado é ouvir o bom conselho dos mais velhos – *ñe'ẽ porã*. Segundo a mãe é nas “histórias dos antigos que os mais novos têm exemplo para seguir, não é porque hoje perdeu isso é que mudou muito”. O conteúdo da história dos mais antigos são as narrativas da cosmologia kaiowá, que contam as histórias dos heróis fundadores e deuses, que estão localizadas no início da existência Kaiowá - *ypyry*, quando os deuses deram as pessoas as primeiras palavras - *ñe'ẽ ypy*, que fizeram deles *ava* – gente, pessoa, humano<sup>64</sup>. As histórias

---

<sup>63</sup> As formas de ascensão deste jovem líder são identificadas como tradicional e moderna ao mesmo tempo. Tradicional pelo seu casamento com uma mulher pertencente há um grupo familiar com redes de alianças em várias aldeias Kaiowá e moderno devido à sua conduta ser identificada com a escola e o movimento indígena de luta pela terra e de professores indígenas.

<sup>64</sup> Muitos autores abordarem estas questões, acredito que não seja necessário aprofundar a discussão aqui, caso o leitor tenha interesse, indico a leitura das obras de Nimuendajú (1987) Chamorro (1995, 2008) e Pereira (2004).

mais contadas, eram aquelas que possuem conteúdo moral, pequenas fábulas, detinham grande atenção. As narrativas que envolviam os animais perigosos e locais onde a circulação deve ser mediada com seus protetores, como as matas e rios, os ensinamentos das técnicas e rituais para curar de alguma doença ou infortúnio.

Segundo o xamã que acompanha algumas atividades da escola, quando a criança aprende a falar é o momento quando ela já pode ouvir essas histórias, mas com cuidado, porque o domínio da fala também configura um estado de *jekoaku*. Conversando com uma agente de saúde, ela me explicou que “toda pessoa é *aku*, porque o sangue é *aku* – quente<sup>65</sup>”. Por isso, quando a mulher está grávida, deve evitar comidas picantes, salgadas, com muitos temperos e carne vermelha, caso não respeite isso a criança vai ser *pochy* - brava. Segundo ela, hoje as crianças tem um comportamento ruim - *teko vai*, porque os pais não respeitaram a dieta alimentar e o resguardo necessário após o nascimento. Um exemplo desta ilustração acompanhou no início da pesquisa de campo, quando a esposa de um professor teve seu primeiro filho. Logo após o nascimento da criança, o professor pediu afastamento temporário para acompanhar esposa, uma condição de *couvade*.<sup>66</sup>

Tal atitude gerou um alvoroço na escola, pois além de não ir ao trabalho, por duas semanas, o pai deixou de praticar algumas atividades comuns, como jogar futebol, em respeito ao resguardo da esposa. Este comportamento gerou uma reação dúbia nas pessoas. Para alguns, tal prática foi interpretada como uma valorização da tradição kaiowá, aspecto que reverencia sua conduta como homem kaiowá é pai de família. Inclusive para alguns agentes não indígenas ele fato estaria “praticando a cultura”. Por outro, alguns de seus colegas de escola julgavam essa atitude como atrasada “é de gente atrasada, credence de velhos”. Quando ele retornou as atividades em sala de aula, conversei com ele sobre os fatos e comentários sobre sua atitude. A avaliação do seu comportamento era o que todos deveriam fazer, pois “as pessoas falam tanto em valorizar a cultura, mas não praticam”.

Durante uma conversa com um pequeno grupo de mulheres e homens na cozinha da escola, conversamos sobre este fato e como eram educadas no tempo de crianças. A faixa etária do grupo não ultrapassava os quarenta anos de idade, mas todos concordavam em dizer

---

<sup>65</sup> A interpretação das substâncias parece partir da seguinte premissa: leite e sêmem são vitais na composição da fisiologia do corpo, mas não garantem a pessoa, já o sangue é importante, já que ele garante o funcionamento do corpo, mas sua condição de quente exige o emprego de técnicas de contenção, para não potencializar o comportamento violento.

<sup>66</sup> Ver Schaden, 1974, p. 79 – 81.

que a família tinha “perdido força” na educação das crianças. Um comentário que chamou atenção foi de uma merendeira que estava participando ativamente da conversa, mas que articulou um raciocínio interessante sobre o que isto implicava. Seu comentário expressava que houve mudanças no comportamento, que em sua geração as crianças eram muito introspectivas, no sentido de tímidas e reservadas – *koygua*. Em sua visão as crianças eram inseguras, pois tinha medo tudo “os pais da gente botava medo em tudo, contava essa história de mato, que eu me arrepiava”. Imediatamente as pessoas reagiram à fala.

Prontamente, um professor respondeu dizendo “que criança hoje em dia nem acredita mais essas coisas, só assiste na TV [...] vai te medo de quê? Nem tem mais mato!”. Outra professora lembrou com certo alívio que certas práticas não eram mais realizadas, contou que “antes o pai e mãe pegava a gente no dia que fazia mais frio e levava no rio para tomar banho. Dizia que era bom para pele, *ficar novo*. Espantava doença. Hoje em dia tem quem faz ainda, mas aqui é bem pouco<sup>67</sup>”. Estas compreensões abordam algumas questões sobre como era o aprendizado no tempo de criança dos adultos. Algumas práticas educativas não são mais possíveis nos dias atuais pelo fato das condições ecológicas, que davam sentido a tais conteúdos da educação kaiowá não existem mais. Mas para alguns o abandono de algumas práticas é positivo, pois garante que as crianças de hoje tenham um comportamento condizente com aspectos valorizados na socialidade kaiowá atual.

Nessa conversa, os interlocutores identificavam que havia outros cuidados eram necessários para evitar os perigos, como as regras alimentares. A ingestão de alguns alimentos, considerados bons – *tembi’u porã*, garantiria uma forma de ser leve. Entre os alimentos os que deveriam ter maior consumo é carne de peixe, mandioca assada, batata-doce, beiju e frutas. O que maior perigo era comer de carnes de animais considerados pesados, que tinha gosto muito forte (porco do mato, capivara, anta). A ingestão destes alimentos potencializa o odor do sangue menstrual, que a torna vulnerável a males espirituais e seres

---

<sup>67</sup> Pereira em sua tese faz menção há um tipo de técnica corporal para esfriar o corpo, que consistia em um banho familiar na segunda frente fria do inverno – *ro’y*, os Kaiowá dão o nome dessa prática de *rete tymbó* (PEREIRA, 2004, 307). Pelas informações que tive acesso, esta prática acionava alguns aspectos da corporalidade na educação e cosmologia kaiowá. Pereira narra que as pessoas ao saírem da água e entrarem em contato com ar, seus corpos desprendiam calor, que a nevéa resultante é identificado como o principio cosmológico da criação do universo kaiowá – *jasuka*, que na etnografia de Chamorro (2008, p. 119) rende uma instigante reflexão sobre o feminino na produção do sagrado entre os Kaiowá.

sobrenaturais, como o *tejuguassu*, saci e o *jaguarete ava*<sup>68</sup>. A técnica de atração *destes seres é disfarçar-se de homem*, para seduzi-las<sup>69</sup>. Para evitar o encontro *que a* devem ficar em casa, tomar certos tipos de banhos com remédios para evitar as cólicas, tonturas e dores de cabeça. Percebi que o fim do primeiro ciclo menstrual é que as meninas estão aptas a aprenderem os ensinamentos que a irãoz fazê-las adultas, para poderem ser casar.

Para os meninos o que marca a mudança para puberdade, transição que carece de uma maior atenção é mudança de voz. Anteriormente, o *kunumi pepy* era o rito utilizado para neutralizar os efeitos do *jekoaku*. Contudo, como o rito não é mais realizado, a preocupação dos *ñanderu* é passar os bons ensinamentos aos mais novos. Na avaliação de mulher kaiowá com média de 50 anos, cada dia fica mais difícil, já que os pais não são exemplares, devido ao alto consumo de álcool, que potencializa o comportamento agressivo.

Na avaliação da narradora, hoje em dia a violência está maior, devido a incapacidade dos pais de “passar bom exemplo”. Segundo sua compreensão, com a ausência prolongada dos homens (maridos, avós, irmãos mais velhos), as famílias ficam muito fragilizadas, pois “nem tudo é serviço só da mãe”. Para ela, o lugar da mulher na família é garantir que eles fiquem unidos. Existem ensinamentos que não podem ser realizados somente pela mãe ou pai, cada um tem um tipo de ensinamento específico, as mães devem ficar mais responsáveis por ensinar as filhas e o pai os filhos.

Estes ensinamentos eram transmitidos pelos cantos e rezas – *jeroky* e *purahéi*. Entre os meios de transmissão dos conhecimentos, um dos mais valorizados é o *ñembo’é*, que *entendi*

---

<sup>68</sup> Estes seres apresentam-se com um grande lagarto – *tejuguassu* e o *jaguarete ava* como um homem que perdeu a sua humanidade, sua pele é como da onça (*jaguarete*), alimenta-se de carne crua e procurar as moças ao anoitecer para poder seduzi-las e garantir a perpetuação da espécie. O estado quente da pessoa – *jekoaku*, caso não seja superado, pode levar ao *jepota*. Entre os povos falantes de guarani tal condição é perda da humanidade, motivado pelos estados de crise na vida da pessoa (gravidez, nascimento e puberdade), ou pelo encantamento ou sedução de algum animal (SCHADEN, 1974, 3ª ed, p. 79 – 95)

<sup>69</sup> A perda da humanidade, a animalidade e a predação, renderam a antropologia americanista a elaboração conceitual do perspectivismo ameríndio, proposto por Viveiros de Castro (1996), Stolze (1996). A elaboração do conceito é tributária a centralidade da construção do corpo nas TBA’s. A produção deste corpo é oscilante e divídua, como já dito anteriormente, nascer em uma sociedade ameríndia, não garante a humanidade. Tal ação só efetiva através do parentesco, que ao integrá-la a condição de parente, torna a criança humana perante o grupo. Sobre esta questão entre os Kaiowá o capítulo IV da tese de Pereira (2004) é elucidativo.



*ser uma espécie de narrativa que contém aspectos religiosos*, mas não é somente uma reza. Seu sentido e aplicabilidade variam, serve para aliviar dores, curar males, afastar os maus-espíritos, para *bendizer* objetos sagrados e as roças.

Os *ñembo'é*, segundo minha interlocutora é algo “difícil de explicar para que não são Kaiowá”, pois seu aprendizado é longo. Seu conteúdo traz os conhecimentos dos antigos – *teko ymaguare*, para ela “essa é riqueza que nunca vão tirar da gente”. O modo de apreender exige muita atenção e concentração, pois só podem ser ditos em determinados períodos e lugares. Os *ñanderu* por conhecerem profundamente a origem dos *ñembo'é*, podem se comunicar com o local de origem. Para o xamã o *ñembo'e* “sai da casa da *Ñanderuvussu*”. Através dos *ñembo'é* “que aprende a tradição, aprende a respeitar o ser humano em geral, a natureza, os animais e as plantas”.

Os conteúdos destes ensinamentos demonstram que a relação dos Kaiowá, não se limita apenas a comunicação entre os indivíduos, o fazer-se e ser feito entre os Kaiowá, exige conhecer como são e como proceder diante da variabilidade de imagens de seu sistema social, qual a linguagem necessária para relacionar com os espaços e seres por onde circulam.

A pessoa recebe esses ensinamentos cotidianamente através das conversas entre os pais e filhos, por meio das “histórias dos antigos” e existem homens e mulheres que são preparados para o exercício do xamanismo. Tal tarefa exige muito empenho, pois o ofício é exigente e perigoso. Todo o conjunto de práticas educativas para *fabricação* do corpo e da pessoa descritas é aumentada, pois caso o aprendiz, *yvyradja*, não domine o conteúdo e se perca no caminho, *ele também fica* suscetível ao *jepota*. Tanto no aprendizado xamânico, quanto no cotidiano estas técnicas corporais e verbais, são empregadas para assegurar o esfriamento do corpo da pessoa – *rete omboroy*. Os argumentos de Lidio dão conta que o abandono de certos *ñembo'é* são responsáveis pela violência e as más atitudes comportamentais dos mais jovens.

A preocupação com a violência se tornou um tema recorrente durante minhas conversas com os interlocutores adultos, pois muitos não conseguiam compreender as razões desta mudança. Para muito a fator gerador é o inchaço populacional vivido, decorrente à criação das reservas, somado com a intensificação do contato com bens de consumo e comportamento dos jovens não-indígenas. Em conversas realizadas com as lideranças, este tema vinha à tona acompanhado pelos questionamentos deles próprios a respeito dos ciclos de vida na trajetória da pessoa Kaiowá. Este tema sempre alimentou boas conversas entre meus

interlocutores indígenas e não-indígenas<sup>70</sup>. Entre os mais entusiasmados estavam os professores, que convivem mais de perto com crianças e jovens na escola e observam e comentavam comigo suas impressões, para que pudessem também compreender como os não indígenas determinavam o que era ser adolescente ou jovem.

Tal dúvida, inclusive foi o tema do projeto de conclusão de curso de um dos professores kaiowá da Escola Nãdejara Pólo, na licenciatura indígena *Teko Arandu*/UFGD, que buscava identificar as razões da violência entre adolescentes de 12 a 15 anos em Te'yikue (RICARDO). Em suas considerações finais, apontam que a forma de ser jovem, nesta faixa etária, atualmente deriva da referência de comportamento juvenil dos não índios, identificado como individualista voltado para o consumo. No entendimento do autor, a fragilidade da autonomia familiar faz com que casamentos acontecem cedo, *que leva a separações precoces*, que por sua vez desamparam as *crianças filhas de pessoas* jovens, com menos de 18 anos. O trabalho assalariado masculino externo coloca em risco a sustentabilidade e autonomia das famílias de jovens, fator que aumenta a dependência do Estado (RICARDO, 2011).

Durante nossas conversas o professor que parte da razão do problema está na forma como cada cultura, seja no *nãnde reko*, no *karai reko* ou no “jeito de ser dos outros parentes” (outras etnias indígenas) elabora formas de pensar o que e como é o jeito de ser dos jovens. De acordo com o professor “no modo de ser tradicional dos Kaiowá, não existia jovem”. Porém, o uso da palavra como categoria para designar o um período de vida identificado enquanto jovem é recorrente nas falas dos professores, assim como adolescente.

### **2.5.1 – Breves considerações sobre categorias de idade entre os Kaiowá em Te'yikue.**

A reflexão compartilhada acima inspirou alguns questionamentos sobre como a produção de novos segmentos populacionais, que são identificados como novos estilos e formas de ser entre os Kaiowá em Te'yikue, podem expressar a tentativa de compreender as transformações no e do sistema social, por algumas partes que compõe o todo, sem o objetivo de empreender um grande inventário da cultura (CLIFFORD, 2011, p. 29), mas interessado em entender algumas categorias percebidas entre os Kaiowá. Quando esta questão apareceu durante a pesquisa de campo, pude discutir com alguns professores kaiowá também interessados no assunto, sobre ser jovem nos dias atuais. Acredito ainda que seja complicado afirmar sobre como é a juventude para os Kaiowá ou qual é compreensão sua condição, mas

---

<sup>70</sup> No terceiro capítulo pretendo desenvolver reflexões sobre o modo como os agentes presentes no cotidiano da aldeia problematizam algumas mudanças nestes ciclos.

assim como Schildkrout percebeu com os Hausa, o papel social do jovem não é valorizado somente pela questão cronológica, mas como uma posição e papel social a ser desempenhado (SCHILDKROUT, 1978).

O papel social dos jovens, no sentido de período de vida (vida de criança para vida adulta), entre os Kaiowá, não é apenas entendido como problemático, ao contrário, existe um grande empenho das lideranças adultas em garantir boas condições de vida em Te'yíkue para que os jovens vivam. Na visão dos professores, a garantia da “cultura não desaparecer” está condicionado a capacidade deles de reproduzirem o *ava reko*. Neste sentido, a produção do modo de ser, em cada cenário histórico, depende da relação entre as gerações, qual a contribuição de uma geração para outra na produção do modo ser?

Autores como Ingold (2000) e Hirschfeld (2010), depositam grande expectativas no entendimento que as crianças<sup>71</sup> são mais capazes de aprender “*learnability is a function of children's thinking*” (HERSCHFELD, 2002, p. 623). Entretanto, essa pontecialização da agência juvenil, excluiu a questão de que as crianças desenvolvem suas habilidades e a construção do mundo social, a partir das referências que são dadas pelos adultos. Sobre esta questão, Ingold (2000) faz pensar que o desenvolvimento como produção de habilitações (*skill*), constitui um processo de evolução da sociedade onde as pessoas conformam processos de desenvolvimento para os seus sucessores. Neste sentido, os mais jovens transformam o mundo que recebem dos adultos, conformando um modo de ser atual Kaiowá, que irá incidir no modo com irão educar seus filhos.

As crianças e jovens kaiowá que vivem em Te'yíkue, são diferentes dos seus pais e avós, assim como seus filhos e netos serão diferentes deles, pois como afirma Hirschfeld, “*children do not become who their elders are*” (HIRSCHFELD, 2002, 623). Concordo, com essa afirmação, porém considerando que o que percebi que os mais jovens querem ser diferentes de seus pais, mas, não querem mais deixar de ser Kaiowá, pois entendem que nos dias é possível ajustar o ser índio com o modo de ser dos *karaí*, sem que isso implique em “perder a cultura”.

Afirmar que *atualmente* entre os Kaiowá existe a identificação de um segmento com características que remetem a noção de juventude, não é inédito, pois a dinâmica do modo de ser é permeável pela mudança, como sugere a categoria *teko pyahú*. Deste entendimento é

---

<sup>71</sup> Acredito que esta compreensão possa ser estendida até as pessoas identificadas como jovens, visto que, ainda não são parte do mundo adulto, como as crianças.

possível entender as classificações e categorias aplicadas para identificar os ciclos de vida kaiowá como indicativos desta nova forma de ser. Pereira registra para o ego masculino *mitã kunumi guasu* – adolescente, jovem solteiro<sup>72</sup> (1999, p. 150). Na opinião de um professor kaiowá, existe mais de uma forma de classificar este período de vida, pois corresponde não somente a uma faixa etária, mas é uma categoria recente no ciclo de vida da pessoa “antes era diferente, não tinha mesmo adolescência para nós, mas agora tem. As coisas mudaram e a gente precisa entender isso”. Segundo o professor, na língua guarani existe para cada período na vida da pessoa, um jeito de entender e nominar. As formas de classificação não parecem corresponder ao entendimento não indígena a respeito de categorias de idade, no sentido de tempo, como é o entendimento acerca das faixas etárias na sociedade nacional, relativa idade como valor numérico.

As formas de identificação no pensamento kaiowá sobre categorias na vida da pessoa aparentam corresponder a ideia de ciclos de vida no sentido que, do nascimento até a morte, são as relações sociais construídas que vão conferir sentido ao desenvolvimento da pessoa. Esta compreensão se assemelha no que Velho, chama atenção que até mesmo habilidades tidas como inatas, como andar e falar, são produto de habilidades desenvolvidas para poder significar a experiência inter relacional (2001, p. 137).

Dessa forma, mesmo o substantivo mais genérico para se referir às crianças, que na língua guarani falada pelos Kaiowá é identificado como *mitã*, não é uma categoria delimitada a faixas estaria, como se ao término de um período, automaticamente iniciaria outro. Acredito que as categorias kaiowá identificadas não estão atreladas apenas ao desenvolvimento cronológico-biológico, mas que são as capacidades desenvolvidas pelas crianças, que ao serem reconhecidas pelo grupo estabelecem diferentes ciclos na vida da pessoa. Ao nascer o bebê é chamado de *kunumi*, porque suas habilidades e atenção concentram-se na amamentação, período que passa a maior parte do tempo no peito da mãe, pois quando tiver fome possa ingerir o leite materno rapidamente.

---

<sup>72</sup>Schaden (1974, p. 66) e Melià, Grunberg & Grunberg (2008, p. 175 – 176)), não produziram classificações a respeito de categorias de idade, porém apontam como início da vida adulta, com o casamento, por volta dos 12 ou 13 anos, quando o menino á tinha passava pelo *kunumi pepy* e as meninas ao fim da primeira menstruação. Um estudo importante para entender as classificações etárias entre os povos guarani é a pesquisa realizada por Chamorro (2009), a partir das obras de Pe. Antônio Ruiz de Montoya. A pesquisa nos documentos jesuíticos fornece informações importantes acerca de como jesuíta percebia as questões referentes ao corpo e pessoa nas missões. Os dados históricos são interessantes para entendermos as categorias nos dias atuais, considerando todo o processo de transformação entre esses povos.

Durante a amamentação é identificado como *mitākambu*, após o desmame, com a pronúncia das primeiras palavras e início dos primeiros passos, *transfere-na* para condição de *mitãí* para os meninos e *mitākuñai* para as meninas, criança pequena que já se relaciona com os irmãos e primos, ganha mais independência da mãe. “Crescer bem é crescer com alegria”. Este comentário foi dito por um professor kaiowá durante o ritual do batismo de sementes - *temitý ára*, em 2010 na aldeia. Sua fala trazia uma analogia do nascimento e crescimento das crianças com o crescimento das plantas cultiváveis, “as sementes são que nem as crianças recém chegadas na comunidade, elas precisam ser recepcionadas com grande alegria”<sup>73</sup>.

Ao chegarem a um período onde já podem desenvolver atividades produtivas, na roça ou no serviço doméstico, quando se tornam responsáveis pelo cuidado dos mais novos e, nos dias atuais, quando chega o período de irem para escola, os termos *mitã* - menino e *kuña* – menina, são os mais recorrentes. A entrada na puberdade atualmente, em minhas observações, marca a entrada para a juventude, que só permanece enquanto não se casam ou tenham filhos. Uma expressão que tem um sentido genérico para os homens jovens é *mitākari’y*, que possui um sentido mais positivo acerca do período de vida. Para as meninas o mesmo sentido é caracterizado como *mitākuña* e o aspecto da imaturidade é categorizado como *mitākuñarusu* e *mitāguasu*. Para os homens alguns termos são utilizados para expressar imaturidade ou inexperiência, expressões como *mitārusu*, *mitāguassu* e *mitã pepy*, têm o sentido de “meninão,” “eterno adolescente”. O emprego dessa forma nos dias atuais está relacionado ao modo como a juventude é entendida nos referências sobre a sociedade nacional.

*Porém*, o que pude observar entre os Kaiowá, este período não é dilatado, como vemos entre os não indígenas<sup>74</sup>, essa fase cessa no primeiro matrimônio, que é o marco de entrada para vida adulta no cenário atual. Ao se casarem é encerrado este período identificado como juventude, mas enquanto não tiverem filhos serão reconhecidos como *kari’y* – homem e *kuña* – mulher. Com o nascimento do primeiro filho a condição do casal ascende, pois ele constitui seu próprio fogo, distanciando da submissão ao fogo dos pais e sogros. O homem com filhos, pai é *tuva* e mãe *sy*. Somente com nascimento dos netos é que o casal pode almejar a condição de *jekoha*, que pode garantir o prestígio de líder de parentela, *hi’u* para o homem e *wàymi*

---

<sup>73</sup> “O sentido desta metáfora está na atenção e nos cuidados rituais dos quais dependem crianças e plantas de milho para crescerem ou ‘levantarem’ bem, *opuã porã* [...] Mas o ato de levantar transcende a condição humana” (PEREIRA, 2004, p. 259)

<sup>74</sup> Mesmo na sociedade nacional o entendimento sobre a extensão da faixa populacional entendida como jovem é dúbio. Segundo o ECA jovem é a pessoa, adolescente, que entre 12 até 18 anos incompletos. Já o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, entende como jovem a pessoa de 15 aos 24 anos, aplicando essa metodologia inclusive para amostragem com povos indígenas.

para mulher<sup>75</sup>. Se o casal de idosos, *tudjá*, não reunirem as características que identificam um casal com status política de expressão, para além de sua família, são reconhecidos como *tamõi* – avó e *jarý* – avó.

Esta tentativa de descrição dos ciclos de vida no sistema social kaiowá é em grande parte, fruto das reflexões elaboradas conjuntamente alguns professores kaiowá, que são também pesquisadores<sup>76</sup> nos momentos de conversa quando problematizamos o que seria infância e juventude para os Kaiowá. No conjunto das avaliações, as considerações que surgiram, convergiam na necessidade de mais pesquisas e diálogos que abordem o entendimento a respeito de como se caracteriza ser jovem nos dias atuais, para compreender inclusive como diferenciar estes ciclos que marcam a vida e construção da pessoa entre os Kaiowá. Parte da sua preocupação reside no aumento no número de crianças e jovens, assim como no aumento dos problemas vivenciados por todos na aldeia, devido o adensamento demográfico, que coloca em risco a sustentabilidade das famílias. Assim como outras lideranças, suas expectativas e esperanças estão depositadas na demarcação dos seus territórios, onde as crianças possam viver com mais liberdade, *para que possam viver de maneira* mais próxima ao modo correto de ser – *teko porã*.

Para um dos professores, que em seu trabalho de conclusão de curso abordou o conhecimento da flora para os Kaiowá, *pode viver bem somente irá* acontecer ao retomarem seus territórios entendidos como tradicionais, onde possa recompor os laços de parentesco e afinidade, esta conjunção é que garante condições de (re) produção de elementos da socialidade kaiowá. Neste ambiente é que as crianças poderão experimentar o que ele compreende como eixos centrais para o entendimento da vida da criança, isto é, a liberdade necessária para vivenciar a cultura por meios das práticas entendidas como tradicionais, para que o *ñande reko* não se dilua nas relações com a sociedade nacional.

Compreendo que esta fala expressa o sentimento de uma parcela dos moradores mobilizados na luta política das demarcações das terras kaiowá e guarani no MS. Contudo, é preciso considerar que esta parcela não é a maioria entre os moradores das áreas mais antigas, pois devido a quantidade de esforços para garantir o acesso a políticas de Estado para o

---

<sup>75</sup> Em sua etnografia na pesquisa de mestrado Pereira (1999), faz referência a mulher com netos e de prestígio como *há'í*.

<sup>76</sup> Como dito anteriormente, o tema foi trabalhado em várias monografias de conclusão de curso na Licenciatura Indígena *Teko Arandu*, na Universidade Federal da Grande Dourados.

interior das terras indígenas, indica que grande parte está mobilizada em também assegurar meios para os que permaneceram nestas áreas.

A partir de nossas conversas pude perceber que existem formas de caracterizar e reconhecer a capacidade das crianças em singularizar o período em que vivem. Posso destacar que entre os Kaiowá existe um tempo, no sentido de cronologia de ser criança, que vai do nascimento a puberdade, que na reflexão entendida como *mitãguare* (tempo de ser criança, na época de ser criança). Da mesma maneira é possível identificar uma forma de ser criança, que singulariza esta passagem do tempo, que restitui à criança sua agência, como sujeitos históricos e culturais, capaz de distinguir como os Kaiowá entendem as atitudes comportamentais das crianças, que se aproxima de um *mitãreko* (jeito de criança, comportamento de criança)<sup>77</sup>.

Os ciclos de vida identificados expressam as formas como os Kaiowá, que vivem na aldeia Te'yikue, compreendem construção da pessoa diante do contexto relacional elaborada através do pensamento kaiowá, em um cenário de intensificação do contato e do aumento da dependência das ações do Estado. Entendo que, compreender estas interpretações sobre a criança e os ciclos de vida, implica em entender como as transformações operam no âmbito mais concêntrico da organização social, da pessoa e do fogo a qual pertencem. Buscar este aspecto, não implica em desvalorizar os processos diacrônicos vivenciados pelos indígenas na a relação assimétrica imposta com o avanço da sociedade nacional, mas entendo como uma tentativa de entender a agência do pensamento kaiowá no espaço mais íntimo das relações sociais.

Ao acompanhar as questões que emergem no cotidiano, como as avaliações feitas em relação ao comportamento dos mais jovens, tido tanto como positivos quanto negativos pelas gerações ascendentes, a negociação geracional dos valores no grupo, apresenta elementos que exprimem a capacidade do sistema social kaiowá em (re) agir diante da intensificação do contato. Pois a agência individual não está desconectada do universo social e simbólico que a pessoa ocupa na dinâmica social. A compreensão dos pais, que o mundo onde seus filhos vão crescer, difere-se do mundo onde foram educados, exige deles a capacidade de se ajustarem

---

<sup>77</sup> Essa forma de classificar aparece aplicada tanto as crianças e há alguns casos para os adultos. Percebo que para as crianças refere-se à própria condição, como adjetivação positiva, o comportamento precoce é apreciado pelos mais velhos em algumas condições, como mostrar o desempenho na escola ou no aprendizado de alguma tarefa doméstica. Quando utilizadas para os adultos, uma forma positiva de usar o termo é quando afirma um comportamento pueril, singelo, que facilmente trasladado como negativo, de fácil de ser enganado, inocente em demasia.

das novas condições. Estas novas condições estão relacionadas ao como cada família irá elaborar seu *teko lája*, diante das novas formas comportamentais *teko pyahu*, para que o modo de ser, *ore reko*, não seja sufocado pela intensificação e proximidade com os as “coisas dos brancos” *karai reko*.

Conhecer melhor como os Kaiowá interpretam as transformações no modo de ser criança é uma maneira de compreender como elaboram sentido a diversidade vivida no ambiente na Aldeia Te'ýikue. Como aponta Pereira (2010, p. 22 - 23), elaborar a diferenciação é uma característica da socialidade kaiowá. Neste capítulo, busquei apresentar algumas reflexões que tratam sobre a educação e a socialidade kaiowá, que procurei situar as novas formas e condutas sociais do grupo, enquanto resultados de um processo fazer e ser feito. Nesse sentido, ser Kaiowá exige domínio de uma série de práticas sociais, conteúdo e histórias que colocam a pessoa numa relação sistêmica (horizontal e vertical), com os domínios da cosmologia, sociedade e natureza, entendido como aspectos indissociáveis no sistema social Kaiowá.

As regras do *teko porã*, não são rígidas, incapazes de mudar com tempo, mas como demonstra Pereira (2004<sup>a</sup>), o sistema social kaiowá conjuga muitos atores. Assim a habilidade dos mais jovens em se relacionar com as coisas do branco, demonstra a capacidade de abertura para exterioridade e uma flexibilização do que seja a tradição. O aprendizado de códigos, formas, condutas que caracterizam o *ava reko*. No capítulo a seguir pretendo demonstrar através de narrativas que buscam dimensionar a experiência geracional em alguns recortes temporais, o modo como cada geração singulariza sua experiência, *mitãreko*. Entendo que ao tomar algumas falas e memórias sobre “a contribuição que cada geração dá a seguinte para o aumento do conhecimento humano” (INGOLD, 2010).

Ao seguir a reflexão de Ingold, buscarei compreender como os segmentos sociais identificam estilos comportamentais, *teko laja*. Como os Kaiowá em Te'ýikue atribuem distinções próprias ao sentido da inovação cultural, como convivem no cenário atual características do modo de ser antigo ou mais próximo da tradição, *teko ymaguare* e o como da inovação cultura, *teko pyahu*. A partir destes marcadores, acredito ser possível situar como essas transformações apresentam leituras sobre a agência dos Kaiowá diante das diversas formas de interpretação das relações do contato a partir da experiência de vida de ser criança em diferentes gerações.



### Capítulo III

#### As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'ýikue em diferentes gerações, 1950 - 2010.

*A continuidade de um “nós” diferenciado advém também da existência de um grupo diverso pára considerá-los como “outros” [...] as identificações não se “inventam”, mas se atualizam (BARTOLOMÉ, 2006, p. 57)*

Este capítulo tem com objetivo trazer para o leitor percepções de diferentes gerações de Kaiowá que vivem em Te'ýikue, para conhecer como vivenciaram seu modo de ser criança, no período de 1950 – 2010. Para diferenciar as diferenças geracionais, utilizo no texto algumas categorias elaboradas para organizar a dissertação. Optei por dividi-los em três segmentos: mais velhos, uma geração intermediária e as atuais crianças. Nos capítulos anteriores procurei situar partes dos processos históricos pelo qual os povos falantes foram impactados com a intensificação contato com a sociedade nacional no atual sul de Mato Grosso do Sul. No caso dos Kaiowá, a entrada do século XX é marcada pelo aumento da presença não indígena na região, devido à criação de áreas para o acomodamento de indígenas pelo SPI e pelo aumento progressivo da dependência das ações Estado. Este cenário histórico impactou profundamente no modo de ser Kaiowá – *ñande reko*, nas formas de produção da socialidade do grupo, expressa, por exemplo, na educação das crianças e na produção da pessoa. Pereira (2004b, 2010), demonstra que o impacto que a condição de vida em áreas como as atuais terras indígenas provocou a ampliação do modo de ser das famílias extensas e na produção da socialidade do grupo.

Proponho entender as transformações sociais entre os Kaiowá, pela perspectiva geracional, com ênfase na vida das crianças possa ser compreendida, como propõe Albert (2002), como uma estratégia de ser “historicizar o presente e antropologizar o passado”. Para entender leituras indígenas sobre as diversas formas do contato, em um período de sessenta anos. Uma destas estratégias se revela quando os mais velhos falam de sua infância, feita a partir de uma leitura reflexiva sobre o modo com as crianças vivem hoje. Por sua vez, o modo como crianças e jovens elaboram suas interpretações sobre como as mudanças a partir de um olhar entre a tradição e o seu projeto de futuro.

O enfoque não somente na criança, mas na geração soma-se a tentativa de entender o pertencimento geracional como uma das formas de compreensão a passagem do tempo. Faço uso dessa perspectiva para entender como as diferenças geracionais expressam diferentes visões em relação à tradição e como percebem as inovações culturais, pois o próprio sistema de classificação do tempo e do comportamento kaiowá, possui categorias dessa natureza como *teko ymaguare* – modo ser, comportamento mais identificado enquanto antigo e tradicional e *teko pyahu* – novo modo de ser, mais ajustado ao momento na história do grupo. Tais categorias tratam ao mesmo tempo de noções de tempo e de pessoa para os Kaiowá.

Sobre esta questão, Pereira aponta que “velho e/ou antigo” ou “novo e/ou jovem” não expressam apenas categorias de idade, mas falam de percepções organizacionais das famílias kaiowá, demonstram aspectos referentes à tradição e a transformação, em camadas conflitantes de tempo e espaço.

Isso resulta na reinvenção de múltiplas camadas de tempos e espaços kaiowá, mesmo num cotidiano marcado pela predominância da dinâmica imposta pela sociedade nacional [...] A alternativa para o impasse seria reatualizar o primeiro tempo, o que implica em “valorizar o que é nosso” (PEREIRA, 2004b, p. 273)

Neste sentido, as crianças e os jovens, são entendidos com agentes de produção da história, pois ocupam uma condição de aproximação intergeracional na produção da socialidade do grupo, no que se refere o antigo e o novo. De certa forma, este é um papel esperado das novas gerações. A partir do exemplo da circulação das crianças Hausa entre os homens e mulheres adultos, Schidkroust aponta que “*children is fact ate the only persons entirely free cross the bounderies*” (SCHILDKROUT, 1978, p. 130). Essa afirmação é tentadora no sentido de afirmar a agência das crianças, porém, existem muitas situações que essa total liberdade não ocorre. Em Te’yikue, por exemplo, mesmo no espaço do fogo familiar, certos assuntos ou comportamentos da vida social dos adultos, são vedados às crianças. Valorizar estas interdições também é destacar aspectos das relações intergeracionais.

Nesta seção da dissertação apresento dados produzidos a partir da pesquisa de campo etnográfica, realizada durante as idas constantes em Te’yikue em 2010 e 2011, onde procurei acompanhar o cotidiano de famílias, que vivem há algumas gerações no local. Também procurei acompanhar datas importantes do calendário de atividades políticas, religiosas e escolares, que dão uma dimensão mais coletiva da participação dos diversos segmentos. A pesquisa centra-se em alguns atores devido ao número de moradores e pela intenção de

demonstrar a variabilidade nas formas de ser criança. Em um cenário tão diverso como em Te'yíkue, existem formas, no plural, de ser criança.

Inicialmente trato das informações sobre como foi o tempo de ser criança e modo como vivenciaram este período entre os mais. As narrativas informam de percepções das situações de intensificação do contato, como o deslocamento de famílias extensas para Te'yíkue, devido a privatização das terras da região para a formação de pasto para pecuária. Este fator também provocou outro tipo de mobilidade, motivado pelo trabalho dos indígenas nas fazendas da região, que permitiu a construção de relações com Kaiowá de outras regiões e com os não indígenas. Uma situação que marca a atual diminuição da autonomia das famílias extensas foi a introdução da figura do capitão para conduzir e ordenar a vida política nas áreas reservadas pelo SPI, assim como outras políticas de caráter assimilacionista. Por outro lado, experiência de ser criança vista pelos mais velhos, foi muito mais intensa pela qualidade do ambiente da época, que asseguravam boas condições onde “as famílias podiam viver com mais alegria”.

Em seguida, discorro sobre uma geração que posiciono como intermediária, entre as atuais crianças e os mais velhos. Este segmento se apresenta enquanto uma geração de mediação entre o modo antigo – *teko ymaguare* e com os novos tempos *teko pyahu*. As experiências de ser criança se formaram na transição de um modelo de escolarização assimilacionista para a atual política de educação escolar indígena vivenciada em Te'yíkue. Outro elemento que marca a infância desta geração são as mobilizações em torno da retomada das terras tradicionais e a diminuição da mobilidade pela região devido ao acirramento das disputas em torno da terra.

Este contingenciamento na ocupação do território, somado a saída de grupos familiares que ainda viviam em fazendas é entendido como fatores que contribuíram para o adensamento demográfico. Com isto, aumentaram também as ações do Estado para garantir condições de saúde e produção agrícola. Esta geração de crianças cresceram em um cenário político, pós-constitucional que pode garantir a implementação de políticas de estado que respeitassem as formas de organização indígena. Este processo se realiza em Te'yíkue, principalmente através da educação escolar, onde as crianças passam a maior tempo em sala de aula ou em atividades escolares.

Neste cenário, onde a presença das ações do Estado é cotidiana, onde vivem cerca de 6.000 pessoas em 3.600 ha de terra. As crianças que vivem em Te'yíkue desenvolvem

leituras sobre a dinâmica entre o modo de vida Kaiowá – *ava reko* e o modo de vida dos não índios – *karai reko*. No período proposto pela pesquisa evidencia-se que a degradação das condições ambientais e ecológicas interfere radicalmente na estabilidade das famílias extensas, por sua vez, fragiliza a educação das crianças Kaiowá. Atualmente as relações sociais são permeadas por elementos da sociedade nacional, visto que a intensificação das ações do Estado requer o aumento deste diálogo, dito como intercultural.

As agências presentes buscam soluções simétricas no que se refere ao fortalecimento da família, entendida tanto pelos agentes do Estado, quanto pelos indígenas como fundamentais para que as crianças cresçam bem. Assim como em outras áreas indígenas, as crianças em Te'yikue estão por toda parte, mas para esta pesquisa, procurei centrar a observação e interlocução com algumas delas no espaço familiar e na região conhecida como Ñandejara, que concentra as agências do Estado, o que faz com que seja a região mais movimentada da aldeia, devido aos serviços de saúde, educação e assistencial social. Dessa forma procurei também circular com as crianças entre esses espaços para poder me aproximar da forma como elas percebem o mundo que vive.

### **3.1 – “Antes as famílias podiam viver com mais alegria”: ser criança no início da criança da terra indígena no século XX.**

No início da pesquisa, nas primeiras vezes que fui a Te'yikue na condição de estudante de mestrado, lembrei das aulas iniciais na graduação de teoria antropológica. Digo isso porque retomei a condição inicial na pesquisa antropológica do “estranhamento”, mesmo em relação de alteridade dada, aquele local e as pessoas não eram nenhum um pouco distante ou estranhas para mim, porque minha convivência vinha de situações anteriores. Em 2010, depois do início das aulas do mestrado, fui a Te'yikue como pesquisador em campo, porém, como conhecia alguns aspectos da dinâmica interna, procurei me inserir nas reuniões que antecederiam a realização do Fórum Indígena, aproximando dos professores e lideranças para realizar minha pesquisa sob autorização dos mesmos. Terminadas as conversas para obter autorização das lideranças passei a circular pela aldeia, centrando como ponto inicial as ações do Centro de Referência da Assistência Social, pois de início, a pesquisa seria sobre o impacto da extensão das ações de proteção e promoção dos direitos da criança no contexto da Te'yikue. Assim, esperava que viesse a mim as criancinhas...

Realizar pesquisa com crianças não é nada fácil. No princípio tive que negociar a condição de pesquisador, precisava desvincular do papel de assessor parlamentar e construir

minha presença como pesquisador, que iria realizar um pesquisa de campo, porém, interagindo além do círculo de pessoas com que me relacionava anteriormente, precisava conhecer dos mais velhos suas memórias e me aproximar das crianças. Sobre esta questão, um dos jovens kaiowá com quem conversava sobre a pesquisa me disse: não se comporte como criança. Consciente disto e sabendo que não era esta “metodologia” que pretendia seguir, os universo das crianças era duplamente “o outro” para mim: enquanto indivíduos de uma sociedade diferente da minha e, com as crianças, diferentes de mim, adulto. Assim, antes de buscar conhecer o modo como as crianças vivem nos dias atuais e pôr em prática as metodologias para pesquisas com crianças: desenhos livres e temáticos, conversas e outras técnicas de pesquisa sugeridas pela antropologia (COHN, 2005b; PALACIOS e HECHT, 2007), procurei os mais velhos para conhecer o modo como viveram seu tempo de criança.

Mesmo não sendo um estranho para algumas pessoas que vivem em Te'ýikue, ao procurá-las como interlocutores e fontes para a pesquisa, me deparei com o estranhamento das pessoas. Ouvei algumas vezes: você não trabalha mais com o Pedro<sup>78</sup>? Esta leitura dos indígenas, mais vinculados a liderança interna e com a política eleitoral, fez com que eu tivesse que construir outra forma de apresentar. Creio que a minha presença cotidiana, onde procurei observar muito, perguntar pouco e busquei me relacionar com indígenas com quem não possuía proximidade, terminou por apagar minha presença e assim pude avançar e realizar a pesquisa, enquanto aluno de mestrado.

Quando procurei algumas pessoas para falar sobre a pesquisa, colher junto a eles as impressões, o que achavam interessante que eu pesquisasse, fui levado a procurar as pessoas que conheciam a “tradição” para que eu pudesse conhecer o “jeito que era as coisas antes”. Sob essa chave de entendimento, procurei iniciar a pesquisa em algumas famílias “conhecedoras da tradição”. O discurso sobre a tradição e a mudança é constante entre as pessoas que vivem em Te'ýikue. Por um lado existem aqueles que pensam na “perda” e outros na “revitalização”, de qualquer forma, tradição é expressa por categorias kaiowá.

O modo como estas categorias, “perdas e ganhos”, são operadas no cotidiano, na escola ou nos discursos, expressam preocupação em como traduzir para os não indígenas a

---

<sup>78</sup> Entre os anos de 2006 até 2010, fui assessor parlamentar do Deputado Estadual Pedro Kemp – PT/MS, Neste período ele foi vice-presidente da CPI da Desnutrição Infantil Indígena em MS e presidente da Comissão de Desenvolvimento Agrário e Assuntos Indígenas na Assembléia Legislativa de Mato Grosso do Sul. Com os professores indígenas de Te'ýikue, o parlamentar tinha boas relações, pois quando foi secretário de educação do MS, 1999 – 2001, implementou ao magistério indígena Ara Verá.

cultura, e também, como traduzir a cultura dos não indígenas – *karai reko* para as gerações mais jovens. Em certa medida, os Kaiowá entendem que o *ñande reko* – nosso jeito de ser, resulta de uma produção elaborada pela lógica ou sistema de ser e pensar kaiowá – *ava reko*, em contraste ao modo de ser do branco – *karai reko*. Como ouvi de uma professora kaiowá, “o Kaiowá só é Kaiowá por causa do *teko* (cultura).

Saber da infância dos mais velhos era “chegar mais perto da cultura” e “da tradição”. A partir dessa leitura elaborada pelos interlocutores iniciais da pesquisa, os professores indígenas, fui levado à casa de homem, com cerca de 80 anos, nascido em Te’yikue, que poderia me dizer como era as coisas no “começo da aldeia”. Acompanhado de um professor, sentamo-nos sob um pé de manga, onde iniciamos a nossa conversa sobre como era vida nos seus tempos de criança. A constatação sobre como houve mudanças em Te’yikue foi o mote para início das reflexões dele, a respeito das lembranças de quando era criança, para os dias atuais “a gente vivia feliz aqui, a gente ia a qualquer lugar, de dia ou de noite, não tinha tanto perigo”.

Este homem idoso é bastante respeitado e procurado pelos professores e outros pesquisadores, segundo o professor que me acompanhava “ele entendia do sistema antigo. Porque ele nascido e criado aqui”, como me afirmou. Segundo o ancião, os próprios pais dele já moravam próximos de onde é a terra indígena Te’yikue, mas os pais e os parentes viviam na região.

“[...] não na hoje onde é aldeia, porque antes a gente andava bastante, mas o *tekoha* da minha família era tudo aqui. Vivia só os parentes. Porque isso aqui era tudo do índio, morava tudo aqui perto: *Jukery*, *Guaimbé*, *Bocajá*, *Mboikara*, esse lado tudo de Juti, morava só parente meu. A gente se visitava tudo”

Através desta narrativa é possível perceber que a noção de território, enquanto espaço geográfico ocupado por famílias extensas era composto por uma rede de relações flexíveis articuladas por uma liderança, da maneira proposta por Pereira (1999). Pude compreender que antes, as famílias viviam próximas, não juntas, esta composição garantia a autonomia da família na educação das crianças, mas o que aglutina eram o casal de avós - *jekoha*, que davam sustentação moral para formação das pessoas da família extensa - *te’yí*. A respeito da transmissão de saberes e condutas, Benites diz:

Em geral no seio da família extensa Kaiowá, a avó e o avô narram frequentemente aos seus filhos (as), netos (as) as próprias histórias, suas estratégias e experiências de vida passada em cada circunstância

histórica [...] Descrevem em detalhes os fatos significantes que ocorriam no território (*tekoha guasu*) tais como: a chegada dos não – índio (*karai*), os conflitos interétnicos, a ocorrência dos rituais, religiosos etc. Uma das funções fundamentais de um líder doméstico interno da família (*teko laja rerekua*), líder político (*mburuvicha*) e xamã (*ñanderu*) de família é realizar a transmissão de seus saberes e sua própria história aos seus integrantes neófitos (BENITES, 2009, p.44)

A citação acima dá exemplo ao que Pereira se refere como módulo organizacional central na educação da criança kaiowá, o fogo doméstico e, por sua vez, a circulação gradativa nas redes que compõe a família extensa, mobilizados por chefes de família parentela em território mais amplo - *tekoha* (PEREIRA, 1999, p. 84 -94). Neste sentido, Pereira e Pissolato (2009) confluem na existência de uma materialidade geográfica e histórica na composição dos *tekoha*, aprofundando o sentido que *teko* é um modo de ser plural, constantemente (re) produzido, o que caracteriza a socialidade dos sistemas sociais guarani. No tempo em que as famílias viviam nesse sistema de proximidade circunstancial, o argumento da “tradição” pode ser compreendido devido à possibilidade de viverem de acordo com seu estilo – *teko laja*, porque viviam entre parentes. Hoje a multiplicidade de parentelas em Te’ýikue dificulta viverem de acordo com o *teko laja* de cada família. Para meu interlocutor, viver do modo antigo era bom, porque se vivia com os parentes.

À medida que ia trazendo fatos de sua memória, seu semblante expressava uma feição emotiva, soltava longos suspiros de saudades daquele tempo, ao lembrar-se de seus pais, irmãos pequenos e dos amigos. Nestes momentos não conseguia manter a fala em português, falava mais em guarani, que pude compreender com auxílio do professor que me acompanhava. Quando era criança, ele dizia “[...] eu sempre ia no rio pescar, na mata caçar, ajudar meu pai na roça. Divertia muito fazendo isso”. Perguntei-lhe com que se divertia, quais eram as brincadeiras, prontamente me respondeu: “do jeito que criança brinca! Subia em árvore, a gente tinha bicho que criava, brincava com eles”<sup>79</sup>.

Durante nossa conversa não fez menção a brinquedos, mas em conversa com outras pessoas mais velhas relataram o uso do *guyrapara*, um pequeno instrumento de corda utilizado em alguns rituais e também como divertimento das crianças. Outros objetos

---

<sup>79</sup> A classificação dos animais segundo Pereira (2004) divide-se em *rymba* e *mymba*. O autor argumenta que correspondem a percepções sobre animais domésticos e os selvagens. Segundo os mais velhos os animais preferências eram pássaros, como papagaios e periquitos, também tinha quati, tatu. Animais identificados como de branco - *karai imba* e como galinhas, porcos, vacas e cavalos também são classificados com *rymbá* (PEREIRA, 2004, 276 – 287)

utilizados como brincadeiras eram as redes para dormir e balançar - *kyha*, feitas como as fibras de planta da região<sup>80</sup> e com as *takuaras* finas que as mulheres usavam para fazer os cestos – *mynaku* ou *ajaka*.

**IMAGEM 09 – Mulher kaiowá tecendo uma rede. Foto de Egon Schaden**



A questão da caça é um elemento muito marcante nas falas dos homens kaiowá, se lembram com muito entusiasmo quando saíam para fazer expedições de caça na região. Ainda outra forma de caçar pequenos animais, preás, cotias e pássaros nas proximidades da região onde moravam, com o auxílio do *monde*, uma armadilha feita como taquara, que era deixada com algum tipo de alimento para atração dos animais, ceva. Nessas armadilhas era esperado capturar tanto animais para o consumo, quando para serem domesticados para divertir as crianças.

O tipo mais valorizado de atividade de caça era quando os homens iam para regiões onde havia caça mais abundante e os meninos por volta de 10 a 12 anos eram convidados para acompanhá-los. Este convite era um sinal que estavam deixando de ser criança, para se tornar um adulto. Ir à mata empreendia uma tarefa de alto risco, pois para neutralizar os perigos, como ataques de animais, alguma doença desconhecida era preciso saber as rezas corretas, feitas pelo *ñanderu* - xamã.

Para os Kaiowá, tanto os seres vivos (pessoas, animais, plantas, rios e matas) quanto os mortos, possuem um “dono”<sup>81</sup>, o xamã deveria fazer as rezas para que eles não fossem

---

<sup>80</sup> Planta do gênero das bromélias, conhecida regionalmente como caraguatá, *bromelia pinguin*.

<sup>81</sup> No capítulo 04 de sua tese de doutorado, Pereira (2004, p. 232 – 293) elabora uma síntese sobre a teoria política da relação social kaiowá. De modo resumido, O autor propõe que as relações sociais entre os Kaiowá são pautadas pela verticalidade (deuses, seres cosmológicos, planos celestes) e pela



atacados, assim como ensinar algumas para serem feitas na mata. Na lembrança deste narrador

“(Nós) ia longe, porque a terra da gente não cerca. Andava tudo o mato da época, andava um, dois dias, quando ia longe dormia na casa de um parente. Vivia longe das casas um do outro. No mato a gente achava tudo: lenha, animal, remédio. Agora sem mais nada disso, a pessoa de hoje foi ficando sem saber da cultura do Kaiowá”

Na avaliação dele, no período em que foi criança a tranquilidade era devido a baixa densidade demográfica, que evitava os conflitos entre os fogos que compunham a parentela “quando brigava com algum parente ia um tempo longe e depois, se quiser, voltava”. A condição de mobilidade pela região amenizava as tensões, pois caso houvesse situações de conflitos entre os grupos, era possível que saíssem de uma região para se afastar, até que os laços de afinidade pudessem ser recompostos. Essa habilidade competia ao articulador principal da parentela – *mburuvicha*, geralmente um homem casado e com netos. Ele era o responsável pelo manejo da roça, distribuir os alimentos, junto com sua mulher, arranjava os casamentos e no quintal da casa – *ogajere* - do casal principal, que se reuniam os casais novos e as crianças para ouvir os aconselhamentos – *ñe'ẽ porã*.

Segundo meus interlocutores idosos, a casa de um casal principal – *omendava kuera*, sempre tinha que ter “fogo acesso, comida e mate pra receber os parentes, os compadres”. O pátio da casa tinha que ser grande e limpo, o local de residência era definido, com o auxílio do rezador. A partir dessa casa, ponto de referência para os membros da família extensa, os agregados recém-chegados (genros) deveriam ir à mata para buscar cipó, madeira e sapé para construir a casa. A tarefa era geralmente executada pelo marido, acompanhado dos cunhados, pois ele se mudava para perto dos sogros, cabia aos mais velhos repassar os ensinamentos para criança, pois a mãe ajudava no trabalho da roça, socava milho no pilão, cuidava do preparo dos alimentos e o pai saía para *chánga* ou ficava maior parte no tempo na roça.

Para os Kaiowá o fogo familiar não é apenas uma categoria analítica. Pereira faz uso muito rico da metáfora para criar uma análise sociológica do espaço da sociabilidade kaiowá (1999, p. 81 – 84). O fogo para a família kaiowá é fundamental, cabendo às mulheres a manutenção dele, tanto no sentido metafórico: harmonia, respeito mútuo, aconchego, quanto

---

horizontalidade (homens, espaço, religião), tendo como agente desse processo o xamã, único capaz de transitar por esses mundos e com domínio da linguagem dos *jara*. No texto cita alguns *jára*: *ka'aguyjara* – dono da floresta, *jakaira* – dono das plantas agrícolas, *so'ojára* – dono dos animais de caça, *kaja'i* – dono dos seres da água,

literal: buscar lenha, acender e manter o fogo. No fogo um sinal de boas condições de vida era ter alimentos à disposição dos membros, os itens mais lembrados pelos mais velhos, que compunham a “comida kaiowá de verdade, tradicional” eram o *pirekái* (mandioca assada), *jety mbichy* (batata assada), *avati mbichy* (milho assado) e *pira mbichy* (peixe assado)<sup>82</sup>. O fogo bem cuidado e com disposição de alimentos era a expressão de qualidade de vida. Conforme ouvi da interpretação de uma professora kaiowá:

Ao redor do fogo que nossos avós contavam nossa história. Antes era vivendo com a família perto que a gente cuidava das crianças. A mãe gosta de carregar, gosta dar leite da mãe. O pai e mãe que ensinam as crianças a comer, a dar os primeiros passos, falar as primeiras palavras no idioma.

Para os mais velhos, antes, o motivo da vida boa era que os Kaiowá respeitavam os ensinamentos dos velhos, acreditavam na palavra do *ñanderu*. Era o *ñanderu* que ensinava a religião kaiowá, era o detentor do conhecimento sobre a natureza e sobre as rezas. Segundo um importante rezador de Te'yíkue, existem dois tipos de ações xamânicas no cuidado com a pessoa os *ñembo´e* (oração, reza) e os *purahéi* (cantos). Estes dois tipos de práticas xamânicas, além de curarem as pessoas, passavam ensinamentos para quem ouvia, fossem as crianças ou adultos. As crianças recebiam atenção especial, porque deveriam receber os cantos e rezas certas para serem boas pessoas, calmas e respeitadores dos mais velhos e da natureza.

Segundo os mais velhos era com a natureza que eles aprendiam e se divertiam. Na opinião do rezador “não tinha diferença do que era brincadeira e que era trabalho. A gente tinha obrigação com o pai, a mãe, mas não era pesado”. Neste aspecto retomo as considerações de Melià, Grünberg e Grünberg (2008) e Tassinari (2007), sobre o aprender e crescer em sociedades indígenas: o trabalho em atividades produtivas não é repetição das tarefas do mundo adulto, mas a incorporação gradativa na socialidade do grupo. Como lembrou uma mulher kaiowá “ia todo mundo junto para roça, ficava o dia inteiro”, em seus comentários lembrava que as crianças tinham atividades mais leves. Nestes momentos aproveitavam para brincar com os pequenos animais e insetos que encontravam, subiam nas árvores para balançarem nos galhos e cipós, se houvesse rio ou lagoa por perto iam nadar e pescar peixes “naquela época tinha de tudo que a gente precisava aqui, não precisava ir à cidade buscar nada de fora”.

---

<sup>82</sup> Em junho de 2011 houve um ritual de batismo de semente, *temity ara*, onde reuniram os rezadores e os alunos em uma atividade que tinha como objetivo discutir o fortalecimento da cultura e das práticas kaiowá entre as discussões foram lembrados os pratos que compunham a dieta kaiowá.

A chegada dos “de fora” foi sentida bruscamente pelos mais velhos em muitos aspectos, porém os fatos mais presentes na memória foram à instituição do capitão e da escola. Quando perguntei ao ancião que nasceu em Te’yikue como foi a criação do posto indígena pelo SPI, ele disse não se lembrar bem, mas que lembra que era difícil conviver com o capitão e com o sistema do SPI. A presença não indígena através do SPI e da escola foram ações determinantes no processo atual de vida nas áreas como Te’yikue. Os mais velhos que viveram fora ou com pouco impacto do modelo de gestão implementado pelo Estado, lembram que “não respeitaram a liderança do jeito Kaiowá, colocaram branco para mandar na gente”. A presença não indígena obstruía o modo das famílias de cuidarem das crianças, pois os agentes entendiam que este papel agora cabia ao capitão.

### **3.1.2 – O capitão e a escola: novos agentes no cotidiano indígena.**

O contato com os não indígenas sempre esteve permeando a vida dos Kaiowá ao final do século XIX e se acentuou no século XX. Os mais velhos lembram que *changa* nas fazendas não era uma coisa ruim, porque era um trabalho que eles gostavam de fazer, derrubar mato para plantio de roçado, Porém isso se inverteu bruscamente com o trabalho nos ervais da Cia Matte Laranjeira. O trabalho nos ervais como demonstra Ferreira (2007), possibilitou aos indígenas o contato com outros não indígenas trabalhadores que viviam nos acampamentos, porém o trabalho era desumano para todos. Outra relação importante demonstrada pela autora era a prática de agenciamento dos indígenas para o trabalho fora da região onde habitavam, o SPI deslocava grupos de homens kaiowá para outras regiões, às vezes distantes de seu *tekoha*.

Brand (2001) demonstra que a concessão para exploração da erva-mate para Cia Mate Laranjeira e a criação das áreas reservadas pelo SPI foram coincidentes até o fim da concessão. Entretanto as condições de trabalho e exploração se acentuaram em Te’yikue devido a transferência da sede da Cia, em 1918, de Porto Murtinho para a atual Fazenda Campanário, próxima a Te’yikue. Nesse período a maioria dos homens trabalha nos ervais. Em conversa com um kaiowá com quase 80 anos, nascido em um *tekoha* na região de Yvy Katu, em Japorã, conta que naquele período a “vida ficou muito difícil”, ele lembra que junto com seu pai e irmãos foram trabalhar no erval perto de Tacuru, onde seus irmãos morreram todos de “doença braba no erval”. Quando ele e pai se mudaram para Te’yikue, ele afirmou “perdi minha liberdade, de caçar, pescar, dançar, ir nas festas dos parentes e tanta coisa boa que tinha. O capitão da época era muito bravo, pior que o patrão”.

O cargo de capitão, quando foi instituído provocou reajustes na composição política kaiowá. Antes quem possuía prestígio era a parentela que tinha um bom articulador, capaz de prover o sustento dos membros do grupo e de realizar atividades festivas - *kothyú* e *guahú*, e os rituais religiosos - *jeroky*, *avatikyry*, *mitã mongarai*. No entanto, a escolha do capitão pelo SPI não coadunava com organização social kaiowá. Sobre este período em Te'yikue, Brand informa:

O velho *cacique* Jorge Paulo, da Reserva de Caarapó, lembra que o primeiro *capitão* da reserva foi nomeado em 1920, de nome Martin Guacho (ou Pedro Marques). Explica que foi porque: “*fala bem o português (...) aí já o branco vem vindo, o branco mesmo que escolheu quem vai ficar de capitão*<sup>83</sup>” (BRAND, 2001, p. 76)

Ao instituir o capitão como figura central na gestão da área reservada para os indígenas, o SPI concentrou nele todo o prestígio, sustentado pela relação que ele mantinha com os agentes da inspetoria federal. O que ficou na lembrança dos mais velhos é o estranhamento inicial desta forma de liderança, a violência dos primeiros capitães e cada um tinha “tinha sua política para comunidade”. Na atualidade a figura do capitão é entendida como uma categoria pertencente à organização política das áreas mais antigas, toda “aldeia” tem seu capitão. Anteriormente a vida na área reservada pelo SPI, às famílias que viviam na região de Te'yikue, recorriam pouco a mecanismos externos para o controle da vida social, este papel era do chefe da família extensa, que muitas vezes acumulava também a liderança religiosa (BRAND, 1993, p. 96).

No seu texto sobre a entrada da capitania na vida dos Kaiowá, Brand (2001), faz uso de muitas fontes etnográficas para demonstrar como era o sistema de chefia kaiowá, que o sistema de capitania feria regras da vida política: centralização do prestígio em uma pessoa e a quebra das redes de reciprocidade. Sobre esse tema ouvi de uma mulher kaiowá, ex-mulher de

---

<sup>83</sup> Uma questão que chamou minha atenção nesta citação foi o fato do primeiro capitão ser conhecido como Martin Guacho. Como já dito, *guacho* é uma categoria de diferenciação e circulação das crianças entre os Kaiowá. O artigo de Pereira (2002) aborda a questão de ser *guacho* nos dias atuais. No entanto, parece haver indícios de ser uma categoria anterior a intensificação do contato, como visto no primeiro capítulo com o uso da citação de Reenger. Não cabe aqui aprofundar a discussão, mas em comunicação pessoal durante sessão de orientação Pereira chamou a atenção para o fato que o modelo de liderança em ambientes não reconhecidos como tradicionais para os Kaiowá, presume que alguém “de fora” de uma família extensa poderia reunir essas condições, por “ser mais livre” dos compromissos consangüíneos. Caso o termo *guacho* que nomeia o primeiro capitão, seja uma referência à sua condição, presumo que isto expresse a percepção dos agentes do SPI, em perceberam que este, Martin Guacho, não era pertencente às famílias da região, fator que poderia garantir a indicação e a lealdade ao SPI. Não reuni condições de dissipar essa dúvida, porém, me pareceu interessante pensar nesta hipótese.

capitão, que “o ruim é que o capitão só ajuda quem é parente dele”. A pessoa que se tornava capitão, em tese, deveria atender as demandas de todos os moradores, porém prevaleciam os interesses e a pressão dos membros de sua parentela, que cobravam dele respostas imediatas às suas reivindicações.

Os mais velhos relembram que antes as famílias não ficavam vivendo muito perto uma da outra “antes não que a aldeia era maior e o pessoal vivia mais espalhado”. De certa forma, as narrativas dos mais velhos, com mais de 70 anos, recuam até o período onde a presença não indígena estava relacionada ao trabalho nos ervais, quando o capitão atuava “muito em parceria com o patrão<sup>84</sup>”. Com o fim do Cia Matte Laranjeira, na década de 1940, a região passou a ser alvo da especulação fundiária movida pelos projetos de colonização do governo Vargas. Neste período se intensificaram as ações de remoção involuntária e violentas das famílias Kaiowá e Guarani para o interior das áreas asseguradas pelo SPI. Assim como notado por Brand (2001), ouvi que a expressão que nesta época “os índios foram esparramados – *sarambipa*”. As histórias e as observações do autor caracterizam a destruição dos *tekoha* – no sentido de ocupação do espaço, que desarticularam as redes de parentesco e cooperação existente entre as famílias que compunham os *tekoha*.

Muitas famílias que não se conformavam a viver na reserva indígena, onde teriam que se submeter aos mandos do capitão, permaneceu vivendo em fazendas na região ou foram para o Paraguai. Alguns relatos ditos descrevem as dificuldades das famílias que vinham de fora em se adaptar a vida na reserva indígena, onde tinha que respeitar o capitão, obedecer aos chefes e posto indígena e ainda frequentar a escola. Segundo uma professora, sua mãe, nascida em Amambai, contava que foi muito difícil se adaptar a vida em Te'yikue. A família foi expulsa pelo capitão da atual aldeia Amambai na época, pelos cálculos da professora isso ocorreu na década de 1960, pois ela não havia nascido. Ela lembra ainda pequena da truculência cometida pelo capitão contra algumas famílias, que não seguiam as ordens que ele estabelecia

“a mãe (atualmente mora em Jaguary, município de Amambai) fala que ele batia mesmo...mulher, criança, velho. Ele era ruim mesmo. Se agente não aceita o jeito dele, ele batia ou mandava embora”.

---

<sup>84</sup> Patrão era forma como se referiam ao responsável pelo trabalho dos indígenas nos ervais, não indígena que fazia a mediação entre os funcionários da Cia Matte Laranjeira, o que também é chamado de arrendatário, meeiro ou nos dias atuais, cabeçante.

Conversando com as pessoas que atuam nas agências estatais e com os indígenas pude levantar que existem muitas famílias que saíram e retornaram para Te'ýikue, ao final dos anos de 1960. Essa mobilidade era motivada também pelo trabalho de derrubada das matas na região para abastecer as serrarias que comercializavam madeira. Contudo, esse tipo de circulação era estritamente masculina, muitos dos homens saíam para *changa* nas fazendas e também estabeleciam relações com outros indígenas moradores de outras áreas. Inclusive existem famílias que passaram a morar em Te'ýikue porque o pai ou o avô fizeram amizade com algum, essa possibilidade ocorria devido ao trabalho nas fazendas da região.

Sobre estas narrativas, pude compreender que os convites, para viver em Te'ýikue, partiam de pessoas “autorizadas” a fazê-los, das pessoas pertencentes às famílias importantes ou com boas relações com o capitão. Na opinião de alguns moradores mais velhos críticos a condução da política pelos capitães, este modelo de gestão é responsável não apenas pela desarticulação das famílias ou por trazerem somente pessoas que os apoiavam, mas também por terem deixado o modelo de agricultura mecanizada prevalecer.

Na narrativa dos mais velhos, transparece um esforço em demonstrar diferentes faces desses momentos: crítico a presença do Estado, que iniciou o processo de desarticulação e reciprocidade das famílias extensas, onde buscam demonstrar que são originários da região, se apresentando como mais tradicionais. Os moradores mais antigos procuram positivar sua presença atual, construída através de relações políticas de aliança e apoio ao grupo que dirigia a gestão interna na época.

Disto, creio ser importante destacar que as percepções dos mais velhos são elaboradas a partir da memória do tempo em que eram crianças – *mitãguare*. Ao olharem suas trajetórias, os mais velhos, produzem valiosas informações sobre a história kaiowá do período. Este entendimento contribui para etnografar o passado, pois, ao tomar as formas de ser crianças em diferentes gerações é possível verificar diferentes descrições a respeito da história do grupo. As diferentes narrativas podem contribuir para historicizar a etnografia feita em tempo presente. Desta maneira, pode-se entender as práticas e comportamentos elaborados para resolução dos problemas surgidos em Te'ýikue.

Parte desse problema passa pela desarticulação dos meios internos de produção agrícola, que provocou o aumento da dependência do Estado. Na opinião de um rezador, os mais antigos sabem o valor da terra porque aprendiam com ela, pois o trabalho na roça era um meio de aprendizagem e de diversão. O discurso sobre a aprendizagem das crianças sobre a

produção agrícola enfoca muito aspectos da cosmologia e da relação com a natureza. Sobre este unicidade do pensamento kaiowá, ouvi de uma professora uma extensa narrativa, apresentada aqui de modo sintético:

“pra gente não tinha essa diferença entre o que era trabalho, o que era brincadeira, pra gente era as duas coisas junto. Na roça tinha muito toco, a gente pulava, brincava com eles [...] ia buscar água na mina pro tereré dos pais, não tinha garrafa, trazia nessa *purunga* (cabaça) mesmo, quando chegava lá tomava banho, se refrescava. Era divertido. Assim que a gente aprendia a plantar as coisas no tempo certo. Conhece essas coisas, aprendia os remédios. Aprendia acordar cedo, fazia o *jovasa*, sentava para na roda de mate e ouvia os ensinamentos”

A produção de alimentos possibilitava as crianças circularem pelo mundo dos adultos, realizando tarefas entendidas como de competência delas, como servir o tereré<sup>85</sup>, conhecer a flora e fauna local. Aprendiam com quem deveriam se relacionar na produção e na divisão dos produtos agrícolas e também de caça. Quando retornavam da *invernada*, períodos curtos de distanciamento para caçar, limpavam o animal e dividiam em pedaços para e colocavam no fogo. O cheiro era um convite para os vizinhos/parentes se aproximarem para compartilhar a carne, mas antes de comer o *ñanderu* entoava um canto de agradecimento e depois comemoravam fazendo um *guaxiré*<sup>86</sup>.

Quando colhiam o *avati* - milho, acontecia a festa de batismo do milho, acompanhado do consumo do *kaguy* (bebida alcoólica de milho fermentado) e o *ñanderu* fazia a celebração festiva – *jeroky*. Quando um kaiowá de idade bem avançada narrou esse fato, seu semblante ficou com uma expressão de comoção. O jovem que me acompanhava, disse que ele ficava triste quando lembrava, pois sentia saudades daquele tempo.

As saudades vinham das memórias de criança dos momentos de plantio e principalmente da colheita. Na infância deste kaiowá idoso, estes eram momentos de muita comunhão, no sentido de acentuar as relações de afinidade entre as parentelas. Os chefes de parentela responsáveis por estes momentos possuíam grande prestígio. Porém, com a introdução do trator no uso da agricultura resultou na fragilização do modo de produção e circulação de produtos à maneira kaiowá. Durante o Fórum da Aldeia em 2010, um dos

---

<sup>85</sup> Nas famílias um sinal de respeito é os mais novos servirem o tereré aos mais velhos nos momentos de conversas e descontração e também nas tarefas coletivas, quando estão colhendo algum produto ou realizando alguma outra tarefa

<sup>86</sup> O *guaxiré* é uma dança festiva sem caráter sagrado, nela participam homens, mulheres, adultos e crianças.

líderes religiosos – *ñanderu*, fez um discurso sobre a questão atual da produção agrícola em Te'yíkue. Em sua avaliação quando não havia o uso do trator<sup>87</sup>, o trabalho em família era mais valorizado, porque as atividades eram feitas por todos, por que o valor estava no modo como as coisas eram produzidas, que transmitiam para as crianças os ensinamentos do modo de ser kaiowá.

A ênfase dada nesta crítica recaía na questão da desarticulação entre a lógica produção agrícola kaiowá, com a lógica vivida com o uso do trator, que segundo o xamã, afastava as crianças de conhecer a tradição. Procurei esclarecer algumas dúvidas posteriormente com o capitão sobre o tema, como e o que, isso afetava no modo de ser das gerações mais novas. Em seus argumentos ele apontava que antes, quando não eram tão dependentes do trator, as famílias eram mais unidas, pois todo processo envolvia a família, era uma prática educativa e formadora da pessoa, fundamental para as crianças aprenderem a dar valor ao trabalho. Sua avaliação, o fato de os mais jovens não respeitarem os ensinamentos dos mais velhos, deve se pela falta destes momentos de atividade coletiva, que ocupavam a todos. Esta coletividade contribuía, segundo ele, na diminuição da ingestão de bebidas alcoólicas dos adultos, que por não estarem alcoolizados cuidavam melhor das crianças.

Para entender a leitura interna a respeito do cargo de capitão, perguntei ao capitão qual era o papel do cargo no dia a dia de Te'yíkue antigamente. Segundo ele, antes o foco de atuação do capitão era conter os problemas internos como os casamentos, desentendimentos familiares e a produção agrícola. O capitão lembrava-se que a capitania era respaldada pelo chefe do posto da FUNAI, que até a década de 1980 era ocupado por um *karaí*. Em suas lembranças, deste período, a escola não atraía atenção das lideranças, porque que estava diretamente vinculada ao projeto de assimilação dos índios, os postos políticos de prestígio eram o de chefe de posto e de capitão. A maioria das pessoas com mais de 35 anos, com quem interagi em campo, não frequentou a escola por mais de seis anos.<sup>88</sup> A escola para alfabetização das crianças foi implantada na década de 1960, sob coordenação do SPI e posteriormente pela FUNAI. Porém, como aponta Batista (2005), apenas na década de 1970 a

---

<sup>87</sup> Procurei saber como havia sido o processo de compra e uso desse trator com um dos ex-capitães da aldeia e ex-funcionário da FUNAI. Segundo ele, o primeiro trator foi comprado na década de 1970, com a ajuda do Conselho Indígena Missionário e da Igreja Católica.

<sup>88</sup> Em comunicação pessoal de Eva Ferreira durante atividade acadêmica realizada em Campo Grande 2010, disse-me que os registros do SPI entre os anos de criação da área indígena pelo SPI até a implantação da escola municipal nos anos de 1970, a frequência escolar era muito baixa, que fora os indígenas que passavam pela Missão Evangélica Caiuá, a maior parte não frequentou a escola.



administração municipal reconheceu a escolarização praticada em Te'yíkue, vinculando-a as extensões das escolas rurais.

As memórias vivenciadas pelos mais velhos na escola, sobre o período de educação assimilacionista e tutela do SPI, são utilizados nos dias atuais pelos professores indígenas como argumentos para afirmar que o modelo de gestão e educação escolar realizada nos dias atuais, busca uma relação de respeito o modo de ser kaiowá. Segundo a coordenadora da escola Ñandejara a “escola do SPI queria que o índio não fosse mais índio”. Um dos ex-capitães, que nos dias atuais é lembrado como maior incentivador da escola indígena diferenciada, recorda:

“as crianças eram humilhadas pelo professor branco. Não entendia o português, na escola do SPI era ditadura, tinha professor que nem deixava falar no idioma na aula. Batia nas crianças”.

Esta memória negativa da escola é partilhada por muitos, que não iam à escola da FUNAI por vergonha e medo dos professores. O medo era motivado tanto pela agressão como pelo total desconhecimento das crianças do sistema de ensino escolar. Para os mais velhos, a escola era contra a cultura dos índios, todo processo de ensino era estruturado em uma lógica avessa ao modo de educação das crianças. Para uma professora kaiowá, este modelo oprimia as crianças em sala de aula,

“[...] era para desvalorizar o índio, falar que nossa língua é feia, a gente não entedia. A professora gritava com a gente. Eu chorava, quieta, tinha até medo de falar qualquer coisa. Eu entendia pouco o português, mas queria aprender, queria saber o que as palavras dizia. O que tinha na Bíblia, para isso eu queria ir na escola”

A fala acima exposta é o relato de uma professora indígena, de sua percepção sobre a escola e o qual o papel de instrução que ela poderia proporcionar. Ao final dos anos de 1970, com o aumento demográfico e de crianças, são criadas em Te'yíkue algumas extensões de escolas rurais, para atender a demanda de formação básica (BATISTA, 2005, p. 71 – 73). O crescente número de nascimentos e por sua vez, o aumento de crianças em idade escolar, levou a prefeitura municipal a deslocar os alunos para frequentarem a escola na cidade de Caarapó, que também recebiam os alunos moradores das áreas rurais (distritos e colônias). Assim a homogeneização dos indígenas era dupla, pois eram visto enquanto alunos e moradores rurais, sem que houvesse alguma política de valorização da sua condição de indígena em ambiente escolar.

Para os Kaiowá com idade entre 30 e 35 anos, com os quais me relatei na pesquisa, foi um dos momentos mais difíceis de suas vidas. A maioria era criança, com idades de 07 até 12 anos que iam pela primeira vez à escola em Te'ýkue ou “na escola da cidade, que era pior que aldeia [...], lá a gente sofria discriminação mesmo”. Afetados com a violência vivida pelas crianças, algumas lideranças com apoio de agências indigenistas, pesquisadores, passaram a buscar apoio para fazerem uma “escola pro índio”. Este movimento, na construção de uma escola diferenciada, recebia as influências do cenário pré-constituente em prol dos direitos dos povos indígenas.

Esta conjunção de fatores: mobilização interna, assessoria política e garantia de direitos aos povos indígenas, que proporcionou uma modificação nas relações com o Estado de maneira gradual, iniciada nos anos de 1980 e que vivida até os dias atuais pelos indígenas no Brasil. A geração de crianças que viveram aquele período, hoje são os dirigentes da vida política em Te'ýkue, incorporam muito desse cenário na elaboração de referências para análise do processo histórico e das perspectivas para o futuro das novas gerações.

### **3.2 – “Foi quando começou a mudar”: uma geração pós-constitucional.**

Ao procurar conhecer o modo como diferentes gerações kaiowá entendem sua forma criança, foi possível compreender como os adultos pensam sua própria condição. Saber como foi ser criança é compreender como os Kaiowá elaboram leituras sobre suas trajetórias, pois o material que utilizam para produzir estas reflexões é elaborado pela memória de suas vidas. Diferentemente da pesquisa que privilegia apenas a criança, no presente, onde é possível contrapor os discursos com o modo de vida atual, fazer pesquisa com a vida de criança dos atuais adultos implica em alguns riscos que ainda não consigo dimensionar. Pois cada geração procura se apresentar como mais “tradicional” para a subsequente, pois o discurso sobre a tradição para os Kaiowá está relacionado com a capacidade de se mostrarem conhecedores do modo de ser – *ñande reko*, mas capazes de ajustarem-se as condições atuais de vida.

A maior das pessoas com quem realizei esta parte da pesquisa (o que entendo como geração intermediária entre os mais velhos e as crianças) são os que hoje estão ocupando posições de prestígio nas relações interna em Te'ýkue. Pude perceber que eles dimensionam sua experiência de ser criança como um processo entre a forma de ser tradicional – *ava reko/teko ymaguare* e as com as novas formas de ser - *teko pyahu*. Esta temporalidade se sobrepõe no modo como eles reveem suas infâncias, onde ainda puderam vivenciar práticas e ritos identificados como tradicionais, mas, também percebem que sua geração é marcada pela

transformação no modo de ser, através da escolarização, conversão religiosa, trabalho remunerado e adensamento populacional. Entretanto, o que mobiliza suas memórias são avanços no que se refere à melhoria na qualidade de vida para as famílias em Te'yikue.

As maiorias das pessoas desta geração que interagi durante a pesquisa, nasceram em Te'yikue, muitos pertencem à primeira geração da família nascida no local. As razões que levaram alguns a migrarem para lá, também se assemelham ao que aconteceu com os mais velhos: tensões internas na outras áreas e expulsão dos seus *tekoha*. Para outros irem para uma área como Te'yikue, poderia assegurar acesso questões básicas como escola e posto de saúde. Acompanhando o vai e vem de pessoas na unidade básica de saúde da SESAI e no dialogo com algumas agentes de saúde, notei que o olhar que elas tinham sobre o modo de vida quando eram crianças expressam posições divergentes sobre a vida em Te'yikue. Para algumas no “tempo de criança – *mitã guare*” a vida era muito melhor, já para outras, a vida era ruim e precária, as famílias estavam expostas a uma série de riscos sociais, que punham as crianças em condição de muita vulnerabilidade.

Para algumas mulheres com quem conversei no posto de saúde, antes a vida em Te'yikue era mais tranquila, devido ao fato dos familiares conhecerem bem umas as outras, pois havia menos pessoas moradoras “cada uma respeitava o jeito do outro”. Lembram da liberdade que tinham em circular pela aldeia, mesmo de noite, situação que nos dias atuais é evitada. Havia festas e bailes feitos pelo capitão, onde as pessoas dançavam sem se embriagarem demais, pois havia a polícia da aldeia que controlava os excessos. A memória dos *guaxire* na casa dos parentes ainda comove a mulheres adultas. As idas às roças eram divertidas, pois o grupo que ia acompanhar as atividades era composto pelos parentes. No caminho iam brincando, subindo nas árvores e as mulheres mais velhas, mães e tias, davam o conselhos para que eles fossem *guapas* quando casassem. Uma agente de saúde lembrou que:

Quando era criança brincava. Eu mesmo fazia minhas bonecas com de sabugo de milho. Divertia muito quando ia com a minha mãe buscar água, catá fruta no mato, socar arroz no pilão, varrer o terreiro. Gostoso mesmo era ir visitar os parentes nas outras aldeia. A gente ia a pé.

As atividades de lazer eram realizadas na interação com o ambiente, as crianças utilizavam os recursos naturais como brinquedos e brincadeiras, visto que a entrada de brinquedos manufaturados não era tão recorrente. A ida à mata para colheita de frutas como a guavirá e goiabinha do mato, era um momento de festa e aprendizado para as crianças. A festividade era motivada pelas brincadeiras junto com as demais crianças e aprendiam o uso

das plantas como alimento e como remédio. O trajeto para o local onde estas frutas eram colhidas também é uma experiência que marca as diferentes formas de aprendizado para as crianças.

Quando elas circulavam com os pais pelo interior de Te'yikue, aprendiam onde estavam localizadas as famílias extensas, os nomes dado as regiões e os lugares interditos. Uma das interdições mais lembradas eram as regiões onde havia mata fechada ou arbustos de frutas comestíveis. Segundo um dos xamãs que vivem atualmente em Te'yikue “a mata pro Kaiowá é sagrada. Lá existia tudo o que a gente precisava. O que as pessoas não sabem é pedir certo”. No contexto desta fala, pedir denotava dois sentidos: uma a relação de mediação como o dono da mata e outra com o dono dos animais. Segundo o xamã, as crianças precisam aprender no tempo certo as rezas para que saibam como evitar animais peçonhentos, como as cobras, que se escondem nos arbustos de plantas frutíferas.

As expedições de caçada motivavam deslocamentos mais distantes da atual Te'yikue. Os meninos aguardavam ansiosos os convites dos homens mais velhos para os acompanharem. Antes, como dito por um kaiowá “eles ensaiavam” perto da casa onde moravam. O “ensaio” consistia em saber manejar o estilingue para abater os passarinhos, que poderiam ser consumidos (perdiz, nhambu, pomba do mato), tal atividade consistia em saber identificar a madeira que tinha a forquilha mais adequada para o feitiço do estilingue, conseguir borracha para o elástico e saber qual era a semente ou pedra que tinham melhor resultado no abate do animal. Saber fazer cevas para capturar animais pequenos como cotias pacas e tejus, nas matas próximas as casas, garantia aos meninos certo respeito, pois, eram vistos como capazes de manter uma família. Como ouvi “homem pra casar, tem que saber se virar”.

As crianças, meninos e meninas tinham brincadeiras em comum, pois até certa idade não havia divisão em grupos de sexo. Cabia aos irmãos mais velhos cuidarem dos mais novos, de ambos os sexos. Esta função não era vista como trabalho, mas sim como um meio de fortalecer os vínculos de afeto e cooperação entre os irmãos, que muitas vezes tem pais e mães diferentes. O cuidado na infância fortalece os vínculos quando adultos, pois “irmão que vive bem junto desde criança, vive bem quando tem cada um sua família”. Em grupos familiares mais extensos é possível verificar maior proximidade entre alguns irmãos. As crianças (primos) são cuidados pelos tios e tias como filhos, sem que isso implique na dissolução com os genitores, ao contrário, aproxima os fogos no interior de uma parentela.

Durante uma estadia na casa de um líder de parentela, conversei longamente com dois de seus filhos mais velhos, do primeiro casamento. A idade dos homens situava-se na faixa dos 30 anos. Cada um já possui filhos jovens, mas como os dois tinham uma idade média, não tinham netos e o pai é uma figura de prestígio, eles ainda não alcançaram o status de líderes de família. Mas isso não os exclui de serem consideradas lideranças importantes interna e externamente, pelo fato de serem professores e atuarem no movimento de professores indígenas. A sua posição política não é menos prestigioso, mas nas relações sociais kaiowá, eles ainda são consideradas lideranças jovens. O irmão mais velho explicou que na língua pode se chamar de *tamõi'í* – que poderia ser descrito como aquele que tem respeito como os mais velhos, mas ainda não alcançou a senioridade. Complementando, disse-me que na língua guarani, os líderes que ainda estão aprendendo também são como os *yvyrayjá* – auxiliares/aprendizes xamânicos.

O aprendizado dos meninos, como dito acima, passa a se diferenciar no período que antecede a puberdade, como um rito de passagem que enfatiza o cotidiano, onde ele aprende como manejar a roça, acompanhar os mais velhos na ida para a cidade e também nas atividades de caça e no trabalho nas fazendas. Anteriormente quando a atual Te'yikue possuía mais recursos de flora, no interior da área instituída pelo Estado, os homens jovens aprendiam que desde o preparo das sementes até a colheita do produto era amparada pelo modo tradicional de agricultura kaiowá “a roça era dentro do mato”.

Os adultos lembram-se bem que o homem e/ou a família que tinha roça boa era quem era valorizado, pois isso fortalece o modo de ser Kaiowá. Mas, boa parte avalia que antes a autonomia das famílias era mais garantida devido ao pouco tempo que os homens passavam no trabalho externo. Outro fator lembrado é que as famílias não dependiam da FUNAI ou do Governo do Estado para fazerem as roças e isso garantia que as famílias pudessem manejar o solo e os poucos recursos materiais de acordo com as necessidades do momento. Uma fala que expressa essa situação ouvi de um ex-capitão “[...] naquela época não tinha nada mesmo de projeto. As pessoas se viravam. Agora a maior parte espera tudo de governo e projeto”.

A partir da década de 1980, o cenário político viveu uma intensa movimentação em torno da questão indígena no Brasil. Ao final da década de 1970, as lideranças Kaiowá e Guarani passam a receber apoio de agências indigenista no assessoramento de políticas de produção agrícola e organização política. Estas ações produziram uma geração que busca se

apresentar-se, como pessoas que cresceram em um cenário onde a vida mudou rapidamente, porque eles não estavam preparados, na época, para tais mudanças.

Durante a década de 1980, foi um período de retomada de terras indígenas, muitas famílias que hoje vivem em áreas indígenas no município de Caarapó ou na região, foram levadas para Te'ýikue e posteriormente se organizaram para voltarem aos seus *tekoha* de origem. Assim, parte dos atuais adultos vivenciou de perto essa experiência na infância. Para algumas lideranças o fato de serem crianças ou jovens não os impede de participarem de retomada dos *tekoha*. Nestes momentos de extrema coesão, as crianças podem ter acesso há certos ensinamentos que podem garantir o “aprendizado da liderança”, da mesma forma, para os que permanecem nas áreas indígenas participar da vida coletiva, principalmente se pertencerem a famílias de prestígio, pode ser uma forma de acesso à condição de futura liderança.

No caso de Te'ýikue houve uma mobilização em torno da organização interna das famílias, devido à percepção do crescimento demográfico que desencadeou uma série de problemas internos hoje identificados. A estratégia criada para diminuir a vulnerabilidade das famílias passava por algumas questões: a valorização da tradição através de projetos de educação, que depositaram na educação escolar a capacidade de rearticulação interna para assegurar que as crianças pudessem crescer, aprender saberes não indígenas, sem que isso implicasse em uma política integradora e tutelar, como praticada pelo SPI e pela FUNAI até a promulgação da Constituição Federal.

A percepção dos adultos que as coisas começaram a mudar está diretamente relacionada com a educação escolar indígena e com as demais agências do Estado. Porém, existe uma parcela significativa dos Kaiowá que acreditam que antes a vida era melhor, porque era menos controlada.

### **3.2.1 – Mediação e Intensificação: mudanças recentes na história dos Kaiowá em Te'ýikue.**

Durante a década de 1980, diversos fatores políticos e sociais tiveram, em certa medida, influência na vida das famílias Kaiowá e Guarani na região sul de Mato Grosso do Sul. O cenário de mobilizações políticas indígenas e indigenistas em prol dos da consecução dos direitos na Constituição Federal, promulgada em 1988, mesmo não tendo incidência diretamente na vida das crianças, nos dias atuais é um elemento importante nas relações

políticas entre os indígenas e as agências do Estado. Na avaliação de um ex-capitão o processo é visto da seguinte forma:

“[...] antes que fazia tudo pro índio era a FUNAI. O chefe do posto e o capitão era tudo. A FUNAI que tinha a escola, a FUNAI que tinha a saúde, que tinha óleo do trator. O problema era que só atendia os parentes dele, o resto fica sem assistência”.

Esta fala condensa alguns aspectos que denunciam a percepção de algumas pessoas sobre o cenário do período: a contração de poder pelos agentes do Estado (indígenas e não indígenas), a centralidade do órgão indigenista nas ações cotidianas dos indígenas. O próprio excesso de controle na vida das famílias é um dos fatores de que desencadearam o processo de retomada dos *tekoha* de famílias que foram retiradas ao longo do século XX, que tentaram retornar muitas vezes, mas que nos anos de 1980, esse processo se intensificou.

Para o atual cacique de Takuara “naquela época não dava para viver na reserva, o sistema de lá é muito diferente do jeito da gente, por isso a gente precisa viver na nossa terra”. Dessa forma, muitas famílias extensas se articularam para retomar os *tekoha* originários. Neste processo, nem todas as pessoas pertencentes às parentelas saíram de Te’yikue. Para alguns membros de família extensa que se deslocaram para as novas áreas, a permanência se deu por vários fatores, mas ao permanecerem em Te’yikue, confirmaram e reconheceram como habitantes em Te’yikue há muito tempo<sup>89</sup>.

Algumas famílias que hoje gozam de prestígio na política interna de Te’yikue, reconhecem-se com não-originários, entretanto, o fato de viverem há algumas gerações no local<sup>90</sup>. Ter nascido em outro local não resulta em um distanciamento imediato das relações de poder kaiowá, mas o que marca a ascensão política são as estratégias construídas na trajetória da pessoa, que poderá resultar em ganhos sociais para as outras gerações. Neste sentido, voltar a viver nos *tekoha* de origem é também não estar subordinado ao modo de ser do grupo de famílias que dirige a vida política em cada período. Mapear as razões que

---

<sup>89</sup> Tónico Benites em sua conferência no 1º Ciclo de Debates: Criança Indígena e seus Direitos Fundamentais, promovido pelo Ministério Público Federal, nos dias 19 e 10/04/ 2012, lembrou que o pertencimento a um determinado local na lógica kaiowá depende de fatores que envolvem a consanguinidade e afinidade. Os casamentos é um mecanismo de reajuste da pessoa nas relações de pertencimento a um determinado grupo ou local. Em algumas situações consegue até mesmo mobilizar parte de sua família a se aliar a nova condição social ou territorial. O antropólogo kaiowá, avalia que muitas famílias se adaptaram em viver nas áreas juridicamente reconhecidas, constituindo-se como pertencentes àquele local.

<sup>90</sup> Neste mesmo debate, Tónico Benites expunha que a família extensa é a base da organização social kaiowá, que sua composição necessita no mínimo de três gerações descendentes (avós, pais e filhonetos) para que possa constituir um “*te’yí* em um *tekoha*”.

motivaram a permanência ou a mobilização para o retorno é um tarefa complexa que avalio não caber nesta pesquisa.

Entendo ser importante demonstrar que parte dos atuais adultos (com idades variadas entre 30 e 40 anos), vivenciou esta experiência de circulação entre a área de reserva, atual Te'ýikue, com as áreas reivindicadas como tradicionalmente ocupadas pelas suas famílias. Porém, aquelas pessoas pertencentes às famílias que constituíram vínculos de pertencimento com Te'ýikue, buscam assegurar espaço para que seus filhos ou netos possam alcançar posições de prestígio. Já as famílias identificadas pelos moradores como “grupo que vai e volta”, isto é, parentelas que não fixam ao local, por não se adequaram ao sistema da aldeia, sempre geram suspeitas em relação ao comprometimento com as regras e normas estabelecidas atualmente. Assim, as crianças dessas famílias sempre estão listadas, seja pela escola ou pelo CRAS, como crianças vindas de famílias problemáticas, pois não se ajustam ao comportamento esperado pelas lideranças e agências do Estado.

O mapa abaixo indica a circulação das famílias de alguns interlocutores, por áreas hoje asseguradas pelo Estado (TI - terras indígenas, sigla usada pela FUNAI). Não aparecem os acampamentos indígenas situados próximas as fazendas que sobrepuseram aos *tehoka*, nem os acampamentos às margens das rodovias e estradas vicinais<sup>91</sup>. Outro elemento importante em destacar são as redes de alianças e cooperação formadas entre os moradores de Te'ýikue (assinalado com o círculo em vermelho, com a legenda A), com as famílias que hoje vivem nas demais áreas. Ainda é comum casos onde as famílias que não possuem prestígio elevado passem um tempo com os parentes em Guyraroka (B) e Takuara (C).

Da mesma forma, as pessoas que vivem nessas áreas B e C, assim como os que vivem em Rancho Jakaré (F) e Guaimbé (G), recorram aos seus parentes que vivem em Te'ýikue nos momentos que precisam de auxílio médico-hospitalar ou de outros serviços das agências. As terras indígenas identificadas estão dispostas em diferentes municípios da região:

- Município de Caarapó: A = Te'ýikue/T.I Caarapó e B = Guyraroka.
- Município de Juti: C = Takuara e D = Jarará
- Município de Laguna Caarapã: F = Rancho Jakaré e G = Guaimbé.
- Município de Amambai: E = Jaguary e H = Amambai/T.I. Amambai

---

<sup>91</sup> Para aprofundamento deste tema, sugiro os artigos de Pereira (2006 , 2007) e Lutti (2009). Nestas pesquisas os autores abordam os processos atuais de mobilidade e formas de presença e ocupação pro famílias kaiowá e guarani na região de Dourados e Caarapó.



- Município de Dourados: J = Bororó e Jaguapiru/T.I. Dourados
- Município de Ponta Porã: I = Jatayvary/Lima Campo.

**Mapa 04 – Terras indígenas na região de Caarapó, Juti, Amambai e Dourados onde as famílias possuem relações mais próximas.**



Este processo político em torno das disputas territoriais, processos históricos de reconhecimentos dos territórios tradicionais, constitui-se um segmento importante na historiografia regional contemporânea, com ênfase na relação do aumento da presença não indígena, as formas de controle do Estado e as estratégias assumidas pelos indígenas frente a esse avanço. Entender esse cenário é importante devido às estratégias construídas por algumas famílias (G0), que tiveram seus filhos (G-1) em Te'ýikue, que por sua vez tiveram filhos (G-2 [netos da primeira geração]). Pois, a experiência da maioria dos interlocutores de G-1 é marcada pelo processo político de mobilização indígena da década de 1980. Contudo, identifiquei aos menos, duas estratégias motrizes: 1) dos grupos que saíram de Te'ýikue para

seus territórios tradicionais<sup>92</sup> e 2) das famílias que permaneceram e construíram novas estratégias para assegurar a permanência prestigiosa no local.

Faço esta reflexão, pois entendo que as famílias que construíram sua permanência em Te`ýikue, buscaram ajustar-se as condições de vida social e política com as parentelas que lá viviam e com as agências não indígenas que atuam no cotidiano. Certamente, que nas décadas anteriores o número era mais reduzido, porém, algumas lideranças e famílias conseguiram se aproximar destas agências e fazer delas, aliadas nos processos de emergência política. Sobre esta questão, Pereira aponta “identificação e diferenciação interferem diretamente no processo de socialização das crianças” (PEREIRA, 2009, p. 22). Assim como autor, concordo que a produção de estilos familiares diferenciados - *teko lája* ou um comportamento identificado como recente, de agora, no presente – *teko ko`áãa* são constitutivos da socialidade kaiowá.

A produção da diferenciação interna entre fogos familiares e parentelas pode ser considerada como parte da cultura tradicional kaiowá e guarani. O que mudou na situação atual são os materiais utilizados para produzir a diferenciação, pois boa parte deles passou a ser extraído do campo de relações com as instituições do Estado e da sociedade civil com as quais estas populações indígenas passaram a desenvolver intenso contato. (PEREIRA, 2009, p. 23).

Dessa forma, a escola que para os mais velhos era um ambiente hostil e de negação, para os Kaiowá em Te`ýikue, a partir da década de 1990, tornou-se a escolha política das lideranças para que as futuras gerações pudessem “ter coisas dos brancos, sem deixar de índio”. Ouvi esta avaliação do ex-capitão, que é visto pelos professores indígenas como responsável por buscar essa transformação da escola do branco para a escola do índio. O ex-capitão disse que a preocupação dele residia na questão que aumentava muito o número de crianças nascidas na aldeia, o índice de repetência e evasão era muito alto, devido principalmente que na época não haviam professores indígenas qualificados para atuar no ensino. Muitos dos atuais professores viveram essa realidade de transição no modelo escolar, como já descrevi anteriormente, estudar nas escolas urbanas era uma vivência dolorosa para grande parte.

Era muito difícil, tinha que pegar ônibus todo dia pra ir para Caarapó. Chegava na escola era muito discriminada, não falava bem em português. As outras crianças tiravam sarro da gente, só por ser índio.

---

<sup>92</sup> Um trabalho que aborda este processo foi realizado por Silva (2005), a autora demonstra a mobilização dos indígenas na reocupação dos seus territórios tradicionais, considerando a presença de agências indigenistas, CIMI desde 1978.

Até professor, falava que a gente fedia. Por isso ninguém agüentava e saía da escola.

Esta fala é comum entre as pessoas que vivenciaram esse momento. Segundo a professora de quem ouvi este comentário, as crianças não entendiam o porquê tinha que sair de Te`ýikue para estudar na cidade, pois não havia explicação dos pais, que eram na maioria analfabetos. Na escola não entendiam como se comportar, interagir com as demais crianças e com os professores, o fato de não compreender bem o português o conteúdo das aulas, fazia com os professores duvidassem da capacidade de aprender dos índios “já ouvi professor branco falar que para que índio precisar ir para escola”. A escola na cidade e o modelo pedagógico realizado nas escolas na aldeia, não diferiam em conteúdo, porém na escola indígena o impacto era menor, pois as crianças estavam, nos ambientes escolares, com outras crianças kaiowá, podiam brincar das brincadeiras que gostavam: subir nas árvores, jogar futebol e falar na língua materna sem que houvesse repressões ou censura dos não indígenas.

O detalhamento deste processo foi descrito por Batista (2005<sup>93</sup>), especialmente no terceiro capítulo, onde detalha como a proposta de implantar uma educação escolar diferenciada foi recebida pelas lideranças. A autora demonstra que a proposta não foi bem recebida inicialmente, algumas famílias não aceitaram o fato da escola implantar um ensino bilíngue.

Outros pais não aceitavam que seus filhos estudassem língua Guarani, pois consideravam a língua atrasada e muitos consideravam o ensino bilíngue como um retrocesso. [...] (um professor indígena) desabafou que não culpava seus pais por lhe proibirem de falar o Guarani, pois sabia que eles estavam tentando proteger os filhos para não serem discriminados com foram no passado. (BATISTA, 2005, p. 80)

O que pude compreender observando e dialogando com as lideranças mais antigas, responsáveis pela implantação desse projeto e os professores, foi uma leitura de cenário político na relação com o Estado, onde conseguiram elaborar uma nova forma de transformar o espaço que era antes visto como não indígena e um espaço mais aberto a elementos da cultura e tradição Kaiowá e Guarani. Certamente, essa não é a leitura de todos moradores de Te`ýikue, mas no cenário atual, este grupo está empoderado, pois buscam demonstrar que são capazes de promover uma mediação entre os valores da cultura e da tradição – *ñande reko*

---

<sup>93</sup> A própria autora faz menção que tal abertura só ocorreu devido a experiências de alfabetização anteriores, através do CIMI e posteriormente com a assessoria de pesquisadores vinculados ao Programa Kaiowá-Guarani da UCDB, coordenado por Antônio Brand.

com o conhecimento escolar, conteúdos não indígenas – *karai kuation reko*. Esta geração produziu uma “indigenização da escola”, não apenas como espaço pedagógico, mas como espaço que os singulariza, produzindo uma nova forma de ser Kaiowá, um *teko lája* por segmento, dos professores.

O que entendo como “indigenização da escola” dialoga com o que Pereira (2004b), Turner (1993) apontam enquanto a capacidade da agência indígena em produzir respostas às formas de homogeneização resultantes da intensificação do contato. Na avaliação dos professores a educação das crianças kaiowá nos dias atuais não pode negar essa interlocução entre os saberes, mas advogam que são eles agora que dirigem o processo “não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo que lhes foi infligido” (SAHLINS, 1997<sup>a</sup>, p. 52). Nesse ambiente que as crianças hoje passam a maior parte do tempo em Te`yíkue, situação que se desdobra em muitos aspectos, positivos e negativos. O que importa aos adultos dessa geração é construir um projeto de futuro, onde o modo de ser não seja um problema para continuidade social do grupo, mas que as novas formas de se pensar a tradição consiste na capacidade de transformação da mesma “*a tradição consiste aqui nos modos distintos como se dá a transformação: a transformação é necessariamente adaptada ao esquema cultural existente*” (SAHLINS, 1997<sup>a</sup>, p. 62).

Grande parte das crianças que vivem em Te`yíkue, são educadas dentro dessa perspectiva da escola, o projeto construído pelas lideranças passa por este entendimento, mas isso não faz com que as tensões geracionais diminuam. Pereira (2004<sup>a</sup>) ao refletir sobre a temporalidade kaiowá – *yma guare, o`guahẽ karaikuéra e jopara*, demonstra que as categorias novo e velho, apresentam formas políticas de ser kaiowá nos dias atuais. As lideranças jovens, neste caso os professores, é cobrado que eles sejam capazes de fazer a mediação, pois esse é o seu papel.

Por um lado, são aceitos como interlocutores privilegiados das agências indigenistas, por demonstrarem capacidade de dominar a escrita e outros conhecimentos técnicos, considerados úteis ao desempenho de sua função; por outro lado; as transformações na legislação no sentido do respeito a autonomia das comunidades, como direito à educação diferenciada, impõem que a tradição deva ser valorizada. As lideranças jovens, sintonizadas com essa tendência de mudanças rapidamente incorporam o novo discurso em voga (PEREIRA, 2004<sup>a</sup>, p 274).

Este novo estilo na socialidade kaiowá, professores já está incorporado, em Te`yíkue, como uma expressão de comportamento familiar, inclusive é perceptível nas famílias, pois a

remuneração ganha por eles promove uma diferenciação econômica também. A maior parte possui veículos, usam roupas novas adequadas, a moda da época. Possuem aparelhos celulares modernos, seus filhos possuem uma grande quantidade de brinquedos industrializados. Mas nessa, o custo dessa posição ambígua é necessidade de se apresentarem como tradicionais, capazes de não cederem ao *karai reko*. Como aponta Turner (1993), em suas pesquisas junto aos Kayapó, são as jovens lideranças os maiores defensores da tradição, os que mais buscam aliar o modo de ser tradicional – *teko ymaguare* com as novas formas de ser – *teko pyahú*. Para Pereira, “a prática dos jovens está orientada para o futuro” (PEREIRA, 2004<sup>a</sup>, p. 275), mas a idéia de futuro não implica na substituição do modo de ser antigo, “mas deve coexistir com ela” (TURNER, 1993, p. 59).

A descrição sobre esta geração intermediária, entre os mais velhos e as crianças, que chamei de pós-constitucional é importante, pois, ao singularizar a experiência histórica deles, se compreende como as crianças se situam neste ambiente com as diferentes perspectivas de educação: familiar e pelas agências externas, que influem no seu cotidiano. Como elas apreendem as formas de socialidade e como se comportam perante esses cenários distintos. Como expressam a singularidade do modo de ser kaiowá nos dias atuais? No item a seguir, procuro demonstrar alguns aspectos desse novo cenários onde as crianças circulam em espaços familiares e os das agências que contribuem para formação de seu conhecimento sobre a realidade que as circunda. Tal perspectiva passa por compreender como produzem numa realidade intensificação do contato e aumento da dependência das ações do Estado expressões da socialidade das crianças Kaiowá nos dias atuais.

### **3.3 – O cotidiano atual das crianças em Te’yikue.**

Conforme a avaliação das pessoas adultas e das mais velhas, muita coisa mudou na vida em Te’yikue. Os fatores que mais se destacam é o crescimento populacional, a precarização dos recursos naturais, a dependência das ações externas e o aumento da violência. Para algumas pessoas as crianças crescem sem conhecer os valores que regem a vida dos Kaiowá. Porém, ao observar as práticas delas no cotidiano, seja nos espaços familiares ou nos espaços coletivos, conversando com os jovens, pude compreender que eles conhecem valores e o que os identifica como pertencentes ao grupo, contudo, o que muda é expressão dessa leitura, que para alguns, tal conflito ou visão pessimista dos mais velhos “é porque eles não entendem o que é ser criança ou jovem hoje”. Avalio que tal compreensão é uma leitura dos jovens sobre as dinâmicas intergeracionais, eles são detentores dos

conhecimentos sobre os quais os mais velhos e os adultos não tem. Esse conhecimento pode não ser aquele identificado enquanto tradicional aos olhos dos mais velhos, mas para as crianças e jovens é a marca o que os define atualmente, pode ter acesso a tecnologia, informação para que a cultura não acabe.

O crescimento populacional fez com que as famílias tivessem que residir mais próximas umas das outras, situação que envolve em alguns casos tensionamentos quando existe rivalidade, seja motivada por questões políticas (rivais do capitão, do vereador, de alguns professores), sociais (pessoas com mais recursos econômicos) ou religiosos (os crentes e os não crentes). As famílias crentes englobam os Kaiowá que são fiéis das várias igrejas pentecostais existentes em Te'ýikue. Os que se identificam como não crentes, são pessoas que não seguem nenhuma denominação religiosa<sup>94</sup> ou as famílias identificadas como tradicionais, isto é, que praticam certo grau algum rito da religião kaiowá. Essa proximidade entre grupos diferentes, resulta em pequenas brigas entre as crianças nos espaços mais coletivos, como nas imediações da Escola Ñandejára e na rodovia que corta Te'ýikue.

Certa vez, presenciei uma briga entre alunos durante o intervalo das aulas. O conflito ocorreu porque um aluno do 8º ano provocou um grupo de crianças (parentes), chamando-os de macumbeiro. As crianças menores não reagiram, mas em seguida um irmão mais velho de uma das crianças, entrou na sala e deu um soco no provocador. Isto obrigou os professores a intervirem, pois não era apenas um desentendimento entre crianças, mas uma briga motivada pelas diferenças entre as famílias.

As diferenças entre as famílias se expressam desde as disputas políticas gerais: escolha do capitão, distribuição dos cargos remunerados até no cotidiano das crianças na escola. Após o término da briga uma professora relatou que esse tipo de comportamento acontecia várias vezes, a preocupação era minimizar tais conflitos para que estes não chegassem até os pais e se tornasse um conflito maior. Para ela, se tornava complicado o número de crianças matriculadas na escola, pois elas vinham de lugares diferentes de Te'ýikue. Este comentário reforça o pressuposto que internamente, as regiões são identificadas pelas famílias que ocupam estes espaços. Nestes espaços há menos tensionamentos devido a proximidade entre

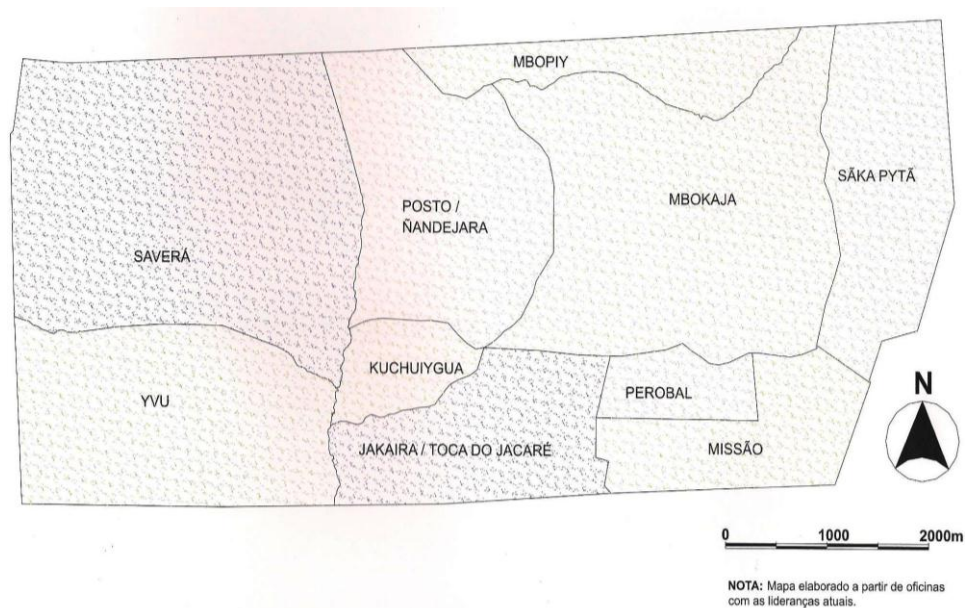
---

<sup>94</sup> Não verifiquei em nenhuma família ou pessoa kaiowá com que me relatei mais diretamente à identificação como católicos. Imaginei no início que poderia haver esta condição devido ao fato da coordenadora da escola na época ser missionária de congregação católica, assim como outra que atua nas atividades de produção agrícola, também vinculada a escola. O que pude verificar é que maioria dos professores é crente.

os residentes, que possuem relações de parentesco ou interesses comuns: são da mesma igreja ou são novos moradores, que se aliam a liderança familiar.

A região onde hoje é a escola, concentra todas as agências do Estado que atuam em Te'yikue. Isto ocorreu devido a criação do prédio do posto indígena e da escola do SPI. Com o passar dos anos as demais agências foram se instalando na região, que resultou na criação na espécie de um “centro” da aldeia, em razão dos serviços oferecidos e do uso das instalações da escola para atividades coletivas e políticas (como o Fórum, reuniões temáticas), o campo de futebol para realização de campeonatos e lazer. Fora do período letivo a região fica vazia, como se o centro do cotidiano fosse o período letivo, que faz com o local fique com um trânsito intenso de crianças, pais e mães em suas bicicletas, ônibus escolares e não indígenas que atuam nas agências. Tal impressão se acentua, pois os serviços oferecidos pelo município adotaram um regime de recesso o calendário escolar, nas férias escolares somente os postos da SESAI e FUNAI atuam, atraindo poucas pessoas para o local.

### 5-Mapa das regiões nos dias atuais em Te'yikue.



Fonte: Atlas socioambiental terra indígena Te'yikue. Org. Smaniotto C. R., Ramires L. C., Skowronski, L. – Campo Grande: UCBD, 2009.

Durante o período de férias escolares é quando as crianças passam a maior parte do tempo com aos membros de sua família extensa. O modo como as crianças utilizam esse tempo, varia conforme a condição da família que ela pertence, pois aquelas famílias que

possuem mais recursos financeiros, possuem em suas casas equipamentos como aparelhos televisores, DVD ou computadores utilizados como entretenimento das crianças. As famílias com perfil mais vulnerável exige uma atenção devido ao risco que as crianças fogem da escola, pois os professores, de certa maneira monitoram o cuidado dessas crianças, inclusive a questão da alimentação, pois em casos extremos, algumas famílias enviam seus filhos para escola para que possam se alimentar, pois a única fonte de alimentos é cesta de alimentos entregue mensalmente.

As famílias com quem passei a maior parte do tempo na pesquisa possuem o primeiro perfil. São trabalhadores nas agências do Estado, na maioria professores, condição que garante não apenas prestígio social nas relações internas, a diferenciação se acentua devido aos rendimentos mensais, que produziu um segmento economicamente e socialmente distinto. A casa dessas famílias, em sua maioria, é de alvenaria construída com recursos próprios ou de projetos de moradia popular, que logo sofrem modificações. No caso de famílias em ascensão, pude perceber que eles recebiam parentes para viver com eles e que ocupavam temporariamente os pequenos cômodos construídos em torno da casa principal, ocupada pelo casal de referência do grupo.

O que pude perceber da paisagem doméstica existente hoje em Te'yíkue, aproxima-se muita da análise de Benites (2009, p. 47) sobre as transformações observadas em Jaguapire. As grandes casas – *ogajekutu*, onde residiam coletivamente os fogos familiares que compunham a família extensa – *te'ýi*, não existem mais, porém, o modelo organizacional permanece na disposição das casas, que expressam o comportamento da família, se ele permanece coeso ou se possuem fissuras internas.

Mas, mesmo tendo suas próprias casas, os casais e filhos fazem visitas constantes à casa de seus pais e mães (da avó e avô), que é o ponto central de encontros - que ocorrem como antes. Hoje os casais têm suas próprias *oga'i* (casa pequena), ou *koty'i* (quartinho), e estão vinculados diretamente à casa da mãe e da avó. (BENITES, 2009, p. 47)

Nesta família a concentração de crianças nos momentos não escolares era grande, pois o casal, com três filhas, mesmo sem netos, tem prestígio por serem professores. Outro fator que contribui para o prestígio é sua rede de parentela distribuída em outras áreas indígenas, onde também ocupam postos importantes. No período em que fiz a pesquisa de campo, alguns parentes do marido passaram a residir próximo a residência do casal, assim aumento o número de crianças e as responsabilidades do *jekoka* – líder do grupo. O grupo de crianças



nesta família variava desde as muito pequenas, com idades variadas do um até 13 anos, pertencentes à mesma família extensa, onde o comportamento esperado que os membros convivam em um ambiente de sociabilidade, de cooperação e harmonia, que ocorria entre as crianças.

Pude acompanhar brevemente o cotidiano desse grupo familiar, porque na época da pesquisa de campo, o casal frequentava as aulas da licenciatura intercultural indígena Teko Arandu, na UFGD, realizado durante o período das férias escolares, quando as crianças permaneciam em Te'yikue, sob os cuidados da irmã da mãe. Entendo que minha presença no cotidiano estava vinculada a relação com o casal de professores, não permaneci na casa durante a ausência dos pais, para não causar desconforto para as pessoas que permaneciam.

A rotina delas iniciava-se nas primeiras horas da manhã, as mais velhas despertavam junto com os pais, que como primeira atividade era à roda de mate. Como na época da pesquisa o tempo era ameno, eles se dirigiam até a parte externa da casa, onde recebiam alguns parentes para conversarem. As meninas mais velhas já tinham como tarefa organizar o desjejum, a maior parte dos alimentos era industrializada como bolachas, leite longa vida, nos dias mais frios, caso houvesse milho ou batata, eles assavam no fogão a lenha, que é muito apreciado e identificado como tradicional pelos mais velhos.

As crianças pequenas se não se levantassem em seguida, são acordadas pelas irmãs ou irmãos, para poderem tomar o desjejum e as lactantes procuram as mães para serem amamentadas. Este é um ambiente dirigido pelas mulheres, não apenas pela maternidade, mas também porque caso haja um cônjuge, na maioria dos casos ele está no trabalho externo da aldeia. No caso do casal de referência, nos dias de aula eles iam cedo para escola, no período de férias ela permanecia no lar e ele, depois do desjejum e do mate saía para acompanhar o trabalho das lideranças da aldeia.

Assim que todos já tivessem alimentados, iniciava-se às atividades domésticas, onde se percebe as funções ocupadas pelos meninos e meninas. As filhas mais velhas do casal agregado, ao fogo doméstico, assumiam algumas funções como varrer o pátio da casa, lavar a louça, organizar a brincar/cuidar das crianças menores. Neste espaço é possível perceber que a distinção entre os membros de uma parentela se inicia na vida de criança, entendo que, quando Pereira (2002), traz para a literatura sobre os povos falantes de guarani, a categoria guacho para análise da circulação de crianças na sociedade kaiowá.

Esta categoria não corresponde somente à circulação e adoção de crianças, mas também como mecanismo kaiowá de produção da diferença do lugar social da pessoa. Entendo que exista uma gradação na condição de guacho, assim como percebido por Pereira, ser guacho ou ser criado como tal, indica uma posição de subalternidade nas relações sociais do grupo. Assim, as crianças, tanto as meninas, quanto os meninos das famílias dependentes, atuam como auxiliares nos cuidados com as crianças e das tarefas domésticas do casal de referência. Os filhos do casal de referência passam a maior parte do tempo brincando, quando se machucam ou se chateiam com alguma situação, vi na maioria das vezes, a mãe solicitar o auxílio das mais velhas, para que eles pegassem as crianças no colo, para que cessassem o choro.

No momento das brincadeiras não observei a formação de grupos fixos, seja por idade ou sexo, o mais comum era que todas as crianças brincassem juntas. Neste espaço doméstico, devido a renda familiar, existiam muitos brinquedos industrializados. Não vi nenhum equipamento ou brinquedo identificado como tradicional, havia muitas bonecas do estilo Barbie, materiais escolares comprados nas bancas de produtos importados existente em Caarapó. O interessante era ver as meninas com suas bonecas, todas loiras, esguias, brincando de casinha e produzindo diálogos entre as bonecas falando em guarani. Perguntei para as meninas se achavam as bonecas bonitas. Somente uma respondeu-me que sim. Continuei a pergunta: você se acha parecida com sua boneca? Ela apenas riu. Cito este exemplo, para ilustrar que referência estética do belo, está impregnada pelo padrão ocidental, mesmo havendo um esforço das agências (escola, posto de saúde, CRAS) em produzir materiais que representam as feições indígenas.

A presença de objetos, instrumentos e brinquedos industrializados é maciça entre as famílias com maior renda. Certa vez, perguntei para uma mãe kaiowá, se quando ela era criança havia tantos brinquedos. Sua resposta foi não. Ela e seus irmãos criavam brinquedos com os galhos, pequenas frutas, sabugo de milho, mas ela percebia que antes as brincadeiras ocorriam de maneira mais espontânea, tinham mais a ver com natureza: subir em árvores, catar frutas, correr e tomar banho no rio. Sobre os brinquedos atuais não vê nada de nocivo, ao contrário, as crianças de hoje aprendem mais, “são mais espertas, desde pequena sabe mexer nas coisas”, acredito que tal avaliação está relacionada ao domínio dos aparelhos tecnológicos domésticos, como televisores e aparelhos celulares.

As crianças que dominam estes aparelhos são motivo de orgulho dos pais, como exemplo de crianças inteligentes. Inclusive, como já relatei, os mais velhos se utilizam muito dessa capacidade quando vão à cidade, no período de receber aposentadoria, para fazer compras, pois os netos auxiliam no uso dos equipamentos bancários ou na escolha dos produtos no comércio de alimentos e eletroeletrônicos. Assim, a hipótese de Hirschfeld (2002), as crianças aprendem mais do que os adultos ensinam, pode ser verificada, porém, entendo que essa dinâmica deva ser entendida como produto de relações intergeracionais, para não recairmos na potencialização da agência, incorrendo o risco de deslocá-las do conhecimento produzido pela sociedade.

Contudo, ao mesmo tempo em que há mais produtos industrializados ou eletroeletrônicos no cotidiano das crianças, as brincadeiras coletivas que ocorrem no pátio da casa, no deslocamento entre a casa dos parentes são as que mais mobilizam a maioria das crianças. Brincadeiras como o futebol, o pega-pega entre outras mais lúdicas (que não consigo nomear ou identificar) fazem com que as crianças formem grupos para brincar, onde a divisão etária ou por sexo não ocorre fixamente. O que pude observar neste grupo de crianças, da mesma família, são atitudes dispersas, não há uma rigidez, como se estão brincando com as bonecas ou outros brinquedos, todos tem que brincar.

No mesmo grupo várias brincadeiras são realizadas ao mesmo tempo, enquanto algumas estão com as bonecas, outras estavam entretidas com outros brinquedos ou brincadeiras, como rolar no chão, fazer desenhos ou apenas observando as demais. O olhar das mães é vigilante no sentido de monitorar o comportamento das crianças, que nos momentos que acompanhei não vi nenhuma agressão física ou gesto mais violenta. Somente as crianças de colo, até os 03 anos, que faziam um pouco de manha, mas rapidamente o irmão que a tinha nos braços, por volta dos 07 anos, faziam caretas, falavam com ela para cessar o choro e a manha.

À medida que a birra avança, as meninas mais velhas são chamadas para assumirem algumas atividades no preparo do almoço, os meninos também. Na casa mesmo como fogão a gás, havia um fogão a lenha utilizada para o cozimento de partes bovinas que necessitavam de mais cozimento, como o pucheiro e a costela. Antes do almoço, a mãe de um dos meninos pediu que ele fosse à casa de outra tia buscar uma panela de pressão. Aproveitei para ir com eles, já que alguma interlocução com as meninas estava muito difícil.

No trajeto, éramos em quatro, eu e mais três meninos com idades entre 09 e 12 anos. Na companhia deles pude perceber a curiosidade que marca as crianças guarani, desde onde morava, até o que fazia em Te`yikue, foram me indagando. Dessa forma, nossa interlocução estava realizada. Perguntei a eles o que mais gostavam de fazer, dentre as várias respostas: jogar futebol, tomar tereré, ouvir música e brincar. Entre as brincadeiras o que mais gostavam era andar de bicicleta. Quando perguntei que tipo de música eles mais gostavam, dois começaram a cantar músicas sertanejas, as que tocavam na rádio<sup>95</sup>. Como eles eram de famílias evangélicas perguntei se ouviam música da igreja, em resposta ouvi “não música da igreja é chato, não é legal de ouvir”. O prestígio das igrejas mais antigas tem diminuído entre os mais jovens, porque os pastores não aceitam certos tipos músicas, como o estilo conhecido como gospel.

O grupo de meninos, assim como outros que conversei durante a pesquisa de campo, não domina o repertório dos cantos e danças kaiowá, como *o guaxiré*, mas preferência musical predominante são as músicas tocadas nas rádios. Inclusive, os meninos ficaram cantarolando boa parte da caminhada até chegarmos ao ponto final.

No mês de janeiro a temperatura na região é elevada, dessa forma procurávamos ir próximos às árvores. Porém, a mata é baixa com árvores de médio porte dispersas nos caminhos, diferente da memória dos mais velhos, que disseram que antes “o mato era fechado, tinha muita sombra”. No trajeto da região da Missão (mapa 05), as copas das árvores até formam uma boa sombra, porém a arbustos baixos, que os meninos disseram para que eu evitasse passar perto, pois poderia haver cobra ou outros bichos.

Em toda trajetória eu perguntava a eles algo, como nome de plantas ou bichos, primeiramente ele respondiam em português, logo eu dizia: e em guarani? Respondiam-me e riam, talvez nunca saiba do que riam, mas no mínimo entendimentos da língua guarani, comentavam *kuimba`e ñembotavy*. Segundo um dos professores com quem conversava, tal comentário pode deve ter sido feito, pelo fato dos meninos acharem estranho um homem adulto – *kuimba`e*, ficar perguntando o tempo todo para as crianças, coisas comuns, como nome de árvores, isso fazia de mim um pouco bobo ou burro – *ñembotavy*.

---

<sup>95</sup> Algumas vezes, quando estava na cidade de Caarapó, ouvi na emissora de rádio local pedidos de músicas e agradecimentos dos locutores para moradores de Te`yikue. Nas casas que circulei todas possuíam aparelho de som e televisores.

Esta situação contribuiu para minha reflexão sobre o baixo rendimento da interlocução com as crianças menores, que inicialmente incomodou-me. Desde o início tomei como diretriz não infantilizar meu comportamento para me aproximar das crianças, não podia agir ou me comportar desta maneira. Quem chamou a minha atenção para isto, foi um das alunas da licenciatura indígena Teko Arandu, durante uma etapa do curso, julho/2010, que atuei como monitor no núcleo de Ciências Sociais. Segundo ela, os pais kaiowá não gostam que pessoas estranhas, ainda mais não indígenas, “[...] fica pegando as crianças no colo ou adulando que nem os brancos. Esse não é o nosso sistema”. Sua avaliação é que seria difícil fazer a pesquisa com as crianças devido ao distanciamento existente entre a minha condição (não indígena, adulto e sem filhos) na relação com os pais e as crianças kaiowá<sup>96</sup>. Dessa forma, nas outras idas em Te’yíkue, compreendi que rendia mais a interlocução com meninos e jovens (homens e mulheres), e que também era mais aceita pelo conjunto das pessoas adultas.

Estas reflexões fizeram com que eu repensasse no diálogo estabelecido com os meninos no caminho até buscar a panela em outra casa. Minhas “dúvidas” de pesquisa eram tão elementares, na opinião deles, que fazia de mim burro ou bobo, interessava muito mais fazerem perguntas sobre mim. Nossa conversa rendeu quando perguntei o que eles queriam fazer quando fossem adultos, apenas um respondeu que queria trabalhar para comprar um carro. Sobre qual trabalho gostaria de ter, apenas respondeu que queria trabalhar. O pai dele trabalha como cortador de cana em uma usina da região, função que ocupa a maioria dos homens que vivem em Te’yíkue os que não são servidores públicos. Quando perguntei sobre a escola, me responderam que gostavam muito de ir para lá, que se divertiam em jogar bola e participar dos torneios de futebol e que hoje em dia era melhor, porque tinha o ônibus que circula no interior da aldeia e leva os alunos para escola pólo. Na escola, na opinião deles “aprende coisa diferente”. Quando perguntei o que era diferente, eles se lembraram dos filmes que assistiram que tratavam situações, lugares e pessoas diferentes das que elas conheciam, para dos meninos, essa era uma forma de “saber de coisa que não tem aqui perto”.

Quando retornamos para a casa do casal de professores, após uma caminhada de meia hora, o almoço estava quase pronto, só faltava a panela de pressão para cozinhar a mandioca,

---

<sup>96</sup> Durante o GT – Antropologia da Criança: reconhecendo conhecimentos e saberes infantis, na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, em Belém, dos trabalhos apresentados, havia poucos homens com pesquisas etnográficas. Dos trabalhos apresentados, em comum, tínhamos a dificuldade causada pela condição de homem adulto que realiza pesquisas com crianças, causar certa desconfiança, tanto com crianças indígenas, quanto com as crianças não indígenas, dificultava a pesquisa.

para que pudéssemos almoçar. As crianças menores já haviam tomado banho, os meninos rapidamente começaram a jogar bola, como o professor havia retornado, sentei para tomar tereré com ele e conversar sobre o tempo livre das crianças. Para ele o período de férias escolar era muito importante para as crianças aprenderem mais com a família, em sua avaliação muitas famílias transferem para a escola a responsabilidade de educar seus filhos. Nas férias é comum ver as crianças vagando pela aldeia “sem ter o que fazer”, fator que o preocupava, pois, na opinião do professor, elas ficavam expostas a violência e álcool, que faltavam projetos para as crianças ocuparem seu tempo “mas os projetos tem que valorizar a nossa cultura kaiowá e guarani, não pode ter só atividades de preencher o tempo.

“[...] quando fala assim: vamos fazer projeto pra criança, só pensa em futebol o que precisava mesmo é que tivesse atividade para ensinar fazer roça, valorizar nossa dança. Mas isso é difícil, acaba só a gente na escola fazendo”

Ao acompanhar a rotina de final de semana dessa família, pude compreender que existe um perfil familiar valorizado ou que possibilitam o acesso de pesquisadores, são as famílias que construíram uma boa relação com os agentes externos. Algumas famílias possuem relação com pesquisadores (historiadores, antropólogos, pedagogos) há quase trinta anos. Boa parte dos atuais professores mantem um bom relacionamento com estas famílias, próximas aos pesquisadores, seja pela descendência ou através das redes construídas por outras vias, como as igrejas e a escola. Entre os grupos familiares que tive maior interlocução, o perfil se situa na descrição feita no tópico anterior: valorizam o que entendem como tradicional, mas, sempre dialogando com as agências e saberes não indígenas para possam “fortalecer a língua, cultura, reza, para que isso não perder isso”.

As crianças dessas famílias desde pequenas convivem com uma série de bens, produtos, serviços de origem não indígena, mas isso não resulta em um afastamento da educação kaiowá, muito ativa no dia a dia. Para o casal, o fato de acordarem cedo, chamarem as filhas para ajudar nas tarefas mais simples, como servir o mate até em acompanhá-los em reuniões políticas, são formas de aprender e não perder o que os caracteriza como Kaiowá. Na avaliação do casal, o que vai “manter a cultura” é adequar a educação que eles receberam de seus pais e avós para os dias atuais, de certa forma isso acontece, quando se podem observar elementos que compõem a organização social kaiowá se reproduzindo por novas formas.

Mesmo não que não exista mais a casa comunal, a maioria das pessoas que compõem a grupo familiar reside próximo um dos outros, composta por três gerações que caracterizam

a família kaiowá (BENITES, 2009), onde existe muito reciprocidade e cooperação. As crianças ao circularem entre as casas ou quando acompanham os pais e avós estão aprendendo e produzindo conhecimentos sobre o mundo que elas circulam.

No caso dessa família, as filhas do casal permaneciam durante os dias da semana na casa da avó, enquanto os pais frequentavam a universidade em Dourados. Para a mãe “isso é muito bom, quando a gente vive com os avós aprende muita coisa da tradição, de como eram as coisas no sistema antigo”. Desta maneira, a estratégia adotada pelas famílias com esse perfil é ajustar a tradição aos tempos atuais, pois a memória do sistema antigo é presente a todo o momento, não de forma extraordinária nos momentos de festas ou ritos religiosos, mas sim na convivência entre distintas gerações que se ensinam reciprocamente, fazendo da tradição uma elaboração própria, segundo as suas definições do seu seja ou não “tradicional” (TASSINARI, 2003, p. 19).

### **3.3.1 – A centralidade da escola na vida das crianças e suas famílias.**

Ao acompanhar o cotidiano da família onde os pais são professores, pude compreender que a centralidade que a escola desempenha no cotidiano das famílias é uma estratégia política e organizacional, construída em torno de uma realidade muito diferente do modelo de vida ideal kaiowá. Na opinião de outros professores, a escola pode ajudar na resolução de problemas que antes não existiam, como o aumento da violência, pois ao centralizar a vida política nas ações da escola, ao inserirem todas as crianças na escola, os dirigentes conseguem acessar todas as famílias que moram em Te`yikue, inclusive aquelas que criticam ou resistem à escola.

A construção dessa rede é um processo iniciado nos anos 1980, com a participação de agências missionárias e indigenistas na elaboração de uma escola diferenciada. Com a promulgação da Constituição e nas Leis de Diretrizes Básicas da Educação (1996) e do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (1998), os Kaiowá conseguiram transformar a escola que os transformava em “letrao” em um segmento diferenciado na política Kaiowá e Guarani<sup>97</sup>.

---

<sup>97</sup> A categoria “letrao” (letrado) refere-se ao modo os Kaiowá mais velhos enxergavam os outros Kaiowá que passavam pela escolarização, como ela impactava no aspecto da produção da vida social e da diferença entre os indígenas. Esse é o ponto de investigação de Rossato (2002), como a escola interfere no modo de ser tradicional. Ao final a autora demonstra que diante de todos os empecilhos e armadilhas do interculturalidade, os indígenas ao inserirem a escola na luta pela afirmação de direitos, produziram um novo segmento na política Kaiowá e Guarani em MS “para eles, o tradicional é

Essa nova dinâmica construída pelos professores indígenas, que assumiram uma posição como mediadores do sistema antigo – *teko ymaguare*, com questões do sistema atual – *teko ko'áã*, pode ser percebida no cotidiano em Te'ýikue ao ponto dos indígenas dizerem para outros pesquisadores “para voltar quando começar as aulas, porque antes não acontece nada<sup>98</sup>”. As aulas iniciam-se no mês de fevereiro e deslocam uma quantidade grande de crianças para a região conhecida hoje como Ñandejára, devido ao nome da escola instalada ali. Não pretendo discutir as questões referentes a educação escolar indígena, impactos, questões curriculares, produção de conhecimento ou interculturalidade.

Devido à centralidade da escola na vida das pessoas com quem mais me relacionei, torna-se difícil não situar algumas questões sobre o modo de ser criança entre os Kaiowá nos dias atuais e a escolarização. Existe uma produção considerável sobre o tema escola e educação escolar em Te'ýikue, os trabalhos de Batista (2005) e Candado (2006), tratam sobre o processo de implantação da escola e o currículo diferenciado. Já o de Silvestre (2007), as experiências dos jovens kaiowá a partir da formação política recebida nos cursos de educação escolar indígena, na produção de uma mediação entre os valores tradicionais.

A partir da escola desdobram-se muitas ações articuladas a fim de garantirem a ocupação do tempo das crianças, no enfrentamento à violência e como ações que possam “transmitir valores da cultura” para as novas gerações. Procurei observar as crianças fora das salas de aulas, mas valorizando sua circulação pelo ambiente da escola e no comportamento delas durante o intervalo, na chegada da escola e algumas atividades extra-classe que pude presenciar.

### **Imagem 10 – Vista da entrada da Escola Ñandejara Pólo.**

---

importante porque marca sua identidade [...] depois de vários terem percorridos vários caminhos, eles se dão conta que é melhor ser *oreva* (*um dos nossos – inclusão minha, não existe no texto*)” (ROSSATO, 2002, p. 161)

<sup>98</sup> Comentário ouvido por uma pesquisadora do PPGAS/USP, que esteve em Te'ýikue para fazer sua pesquisa de campo e relatou ter tido este diálogo com os monitores do Ponto de Cultura existente na aldeia, localizado na escola pólo.





As crianças frequentam os turnos matutinos e vespertinos, divididos em duas escolas: Escola Municipal Nandejara Pólo e Escola Estadual Yvy Poty. Segundo censo escolar da SED/MS. Estão matriculados 1.521 alunos no ensino fundamental e médio. Existem extensões em outras áreas, mas a maioria frequenta a escola Nandejara. O início das aulas pela manhã é às 07:00, quando as crianças chegam de ônibus escolar. Durante uma atividade da escola uma liderança chamou a atenção sobre a questão do uso do transporte escolar, em sua avaliação o transporte era ao mesmo tempo positivo e negativo: ele via como positivo o fato das crianças irem à escola com segurança, pois é perigoso seguir por alguns caminhos internos, também para algumas crianças ir à escola significava poder se alimentar bem ao menos duas vezes ao dia. Por outro lado, devido a mobilidade veicular, as crianças deixavam de aprender conhecimentos importantes que são repassados na circulação interna: conhecer as regiões, saber os usos das plantas que encontravam pelo caminho. Segundo ele é fundamental que o Kaiowá saiba os bons caminhos – *tape porã*, assim ele pode desviar ou evitar locais que poderiam afetar o seu bem-estar, pois o caminhar – *oguata* é um mecanismo de aprendizado kaiowá.

**Imagem 11 – Desenho das crianças sobre a escola e vida em Te'yikue.**



A disposição das crianças nas salas de aula é como nas escolas regulares, mas os professores não impedem que as crianças façam seus grupinhos na sala, geralmente formado por crianças com relações de parentesco. Os professores do ensino fundamental são muito tolerantes ao comportamento irrequieto das crianças pequenas, pois reconhecem que no início da vida escolar, o ambiente escolar é diferente das situações que elas estão acostumadas, vivenciado junto a sua família. O prédio da escola é cercado por uma tela, para proteger de furtos ao patrimônio, porém isso não impede que as crianças saiam para brincar no pátio. No intervalo das aulas as crianças recebem alimentação e depois usam o tempo restante para brincar e as crianças maiores formam pequenos grupos para tomarem o tereré, ouvir música nos aparelhos de mp3 ou celulares.

A região que concentra as agências como escola, CRAS, posto de saúde e as escolas é dotada de uma ampla área para circulação e brincadeira das crianças e jovens, constituída pela quadra poliesportiva coberta e pelo campo de futebol. Durante o intervalo as crianças estão correndo o tempo todo, sobem nas árvores, jogam futebol, observam o movimento dos adultos que vão buscar os serviços oferecidos pelas agências. Fora do ambiente é possível observar a formação de pequenos grupos por faixa etária, de meninos e meninas, parentesco ou afinidade religiosa. As crianças de famílias evangélicas se distinguem visualmente das demais pelo comportamento e vestimenta que adotam. As meninas possuem longos cabelos, usam saias

compridas e roupas fechadas, assim como meninos adotam o visual de seus pais: calça, camisa e sapato social, inclusive algumas crianças para provocar os chamam de pastorzinho. Uma vez perguntei para um jovem se ele não ficava aborrecido, ele disse que sim, mas que não reagia porque a igreja não permitia e os demais não entendiam a mensagem de Deus, que quando ele fosse maior, se tornaria pastor, assim como seu tio para pode ajudar as pessoas de Te'yíkue “que não conhecem a palavra”, referindo-se aos demais que não são fiéis da igreja da sua família. No intervalo estas crianças e jovens misturam muito pouco com as outras, geralmente se reúnem em lugares distantes das brincadeiras, passam o tempo de intervalo interagindo entre si.

Os grupos formados por crianças fora do ambiente familiar é possível observar o que Camila Codonho (2007) chamou de transmissão horizontal de saberes. A autora aponta para os cuidados das crianças entre si, no sentido de elas próprias serem capazes de ensinar e transmitir informações entre elas. Entre os Kaiowá estas circunstâncias são observáveis tanto no ambiente familiar, quanto fora dele.

Ao chegarem à escola é comum as crianças menores de organizarem em torno de uma maior, esta é responsável por instruir o que as demais devem fazer. Sempre conversando em guarani, o que ela diz é seguido pelas demais. No caso de crianças de famílias que possuem algum tipo de renda, eles durante o intervalo vão em pequenos grupos até uma pequena venda localizada perto da escola. Lá compram alimentos industrializados como biscoitos, salgados, iogurte, refrigerantes e outros doces.

Em conversa o proprietário, que é Kaiowá, as crianças que vão até lá são parentes “que no nosso sistema, parente tem que viver junto e ajudar os que precisam”. O que observei é que a criança maior é a responsável pela gestão do dinheiro, pergunta o preço de tudo, ouve o que o conjunto quer, mas compram um produto de divisão maior. Certa vez, vi uma criança pequena chorar pela compra de um doce que vinha com um brinquedo. Ela chorou e fez uma manha, a criança maior a repreendeu em tom firme, em seguida ela cessou o choro e todas se dirigiram até debaixo de uma árvore, onde a maior dividiu entre o grupo os biscoitos, circulava a garrafa de refrigerante e ao fim, retornaram para a escola para o turno pós intervalo.

**Imagem 12 – Alunos e professores em atividades na unidade experimental.**



A escola desenvolve muitos projetos que buscam ocupar as crianças e jovens, no intuito de melhorar a qualidade de vida para os moradores, com vistas a diminuir a violência. Estes projetos são desenvolvidos por parcerias com universidades, instituições religiosas, organizações não governamentais e outras agências do Estado. Os projetos de recuperação ambiental, que buscam através das práticas e saberes tradicionais buscar caminhos para sanar a degradação dos recursos naturais e a produção de alimentos, mobilizam atenção dos mais jovens, pois são realizados em espaços fora da escola, como o viveiro de plantas e a unidade experimental.

Nestes locais, eles aprendem a manejar o solo, produzir insumos orgânicos e outras formas alternativas para que possam assegurar as condições ambientais melhores para as futuras gerações. Conversando com os jovens eles se demonstravam comprometidos com essa proposta, pois na unidade, aprendiam coisas novas e também os saberes sobre plantas medicinais, alimentos e os ritos e “rezas para cuidar da natureza”<sup>99</sup>.

Estas atividades são entendidas para o conjunto das pessoas como importantes, pois como o número de moradores aumentou é preciso que haja formas de evitar com que os mais

---

<sup>99</sup> Antes de iniciar o período de plantio, após o inverno, os xamãs são chamados para benzerem as sementes e mudas – *johasa temity*, produzidas pelos alunos no viveiro e na unidade experimental.

jovens se envolvam em situações de risco, que os exponha à violência. Porém, muitos são críticos aos “projetos”. Pude perceber que o uso da categoria projeto, pelas lideranças, professores e não indígenas que atuam no cotidiano, se refere tanto a recursos externos, como emendas parlamentares, convênios com o Governo Estadual e Federal, quanto a ações realizadas pelos programas de transferência de renda, políticas públicas governamentais.

As críticas feitas sobre os “projetos” acontecem quando há insucesso ou beneficiam apenas as famílias das lideranças, que acessam algum tipo de benefício financeiro ou assistencial. Para alguns moradores, os projetos fragilizam as famílias, pois elas se tornam dependentes de recursos externos oriundos dos projetos. Na opinião de uma liderança, os projetos deviam ser coordenados pela “comunidade”, pois ao ficarem todos vinculados à escola, muitas vezes não atendem as demandas das famílias que moram no “fundo da aldeia”, isto é, famílias que estão inseridas nas relações de prestígio na dinâmica social e política de Te'yikue.

A escola ao buscar construir respostas para os atuais problemas vivenciados pelo adensamento populacional, e como consequência, o aumento da violência, tem se posicionado como um espaço de produção e interlocução entre a tradição e as mudanças vividas nos dias atuais. Em Te'yikue, a centralidade da escola na vida das pessoas se tornou a estratégia política que busca assegurar a organização interna, diante dos novos problemas, inclusive das questões das quais as famílias dizem que “a cultura não dá conta”. A escola concentra também o tempo das crianças, acentuando a condição de aluno, pois mesmo havendo toda uma prática voltada para a valorização dos saberes kaiowá, a coordenação da escola vive um impasse quando passam por avaliações do Ministério da Educação, Provinha Brasil. Pois o conteúdo que é valorizado pelos professores e lideranças kaiowá, não é o mesmo que o MEC espera<sup>100</sup>.

Além do tempo ocupado pelas atividades da escola e das atividades vinculadas, a escola aglutina crianças vindas de diferentes regiões da aldeia, concentra pessoas de *teko laja* diferentes e divergentes. Não que a escola seja o único espaço de produção da diferença entre as famílias atualmente, porém, o que pude observar acompanhando a circulação das crianças e de suas famílias entre suas unidades residenciais para os espaços de maior coletividade foram

---

<sup>100</sup> Provinha Brasil é uma avaliação do Instituto Nacional de Pesquisa em Educação/MEC, que visa acompanhar o letramento e alfabetização, porém, a crítica da coordenadora pedagógica era porque o modelo de avaliação do MEC não contemplava a proposta de educação escolar indígena desenvolvida na E.M. Nandajara.

falas e discursos das lideranças que buscam minimizar os impactos do crescimento populacional, que acarreta prejuízos a educação das crianças, pois fragilizada a educação familiar, pois eles compreendem que “as pessoas vivem muito misturadas hoje em dia”.

### **3.3.2 – Os problemas de viver misturado: impasses diante do crescimento populacional e contingenciamento territorial.**

Mesmo em Te'yikue, que é uma das primeiras áreas criadas pelo SPI, onde algumas famílias vivem há quase um século uma experiência não - Kaiowá de ocupação do espaço, e por sua, de organização social, o aumento expressivo da população nos últimos anos resulta em problemas decorrentes da proximidade como que as famílias vivem nos dias atuais. Como dito anteriormente, a educação da pessoa entre os Kaiowá deve privilegiar o conteúdo ou estilo de sua parentela, entendido e descrito por Benites (2009), pela categoria kaiowá *teko lája*. Inspirado nesta categoria Pereira (2010, p, 06), irá considerar que diante das novas situações e ambientes de vida “os *teko lája* teriam se multiplicado na situação histórica atual”. Sobre este aspecto, assim como Gow (1991), percebeu entre as comunidades do *Bajo Urumbamba*, a mistura ou as transformações, não são formas de falência do sistema social, mas sim formas de pensar a história.

Os Kaiowá mais velhos reconhecem que vivem um impasse diante condições atuais, pois com a criação das áreas reservadas à acomodação das famílias, muitas redes de parentesco e reciprocidade foram desarticuladas devido ao *sarambi*. Brand (1997, 2001), entende que esse processo de dispersão das famílias, teve início antes da vida em áreas reservadas pelo Estado, porém, este processo acentua-se ao longo do século XX, resultando em formas contemporâneas de mobilidade e territorialidade, como entendido por Pereira (2006, 2007). Nos ambientes de vida como Te'yikue, devido ao adensamento demográfico e a atuação constante das agências do Estado, as famílias temem que seus filhos tenham contato com algum tipo de comportamento ruim – *teko lája vai*. O que de forma mais ampla caracteriza um comportamento ruim é quando a família é identificada como problemática, devido ao consumo de álcool ou drogas. Mas também é alimentado pela rivalidade das parentelas, que se acusam de violentos, feiticeiros.

Porém, viver em ambientes com as características de Te'yikue, exige das famílias uma capacidade de flexibilização de seu *teko lája* em relação ao modo de ser maior, que é viver de acordo com o “sistema da aldeia”. Entendo que a ideia “sistema da aldeia” no caso de Te'yikue, refere-se às normas e diretrizes elaboradas em momentos coletivos, como o Fórum.

Porém, elas se aplicam aos momentos e espaços onde privilegiam demonstrações de coletividade, como na escola, mas, o que deve prevalecer é o “sistema das famílias”. Quando ocorre algum problema que envolve brigas ou desentendimentos, primeiro as lideranças procuram resolver na família, somente para depois acionarem os mecanismos externos como CRAS, Conselho Tutelar ou a polícia. Mesmo com a fragilidade percebida, os mecanismos familiares de educação são valorizados, para que possam assegurar a autonomia das famílias perante as agências externas.

Entretanto essa flexibilização prejudica a educação das crianças, pois anteriormente, ela só passava a conviver com pessoas de fora das redes de parentesco, por volta dos 07 anos, quando acompanham os pais e avós nas visitas aos parentes em outras áreas e só ingressam na escola por volta dos 10 anos de idade. Porém, nos dias atuais desde muito pequenas as crianças já convivem com pessoas não pertencentes às relações do seu grupo familiar, seja Kaiowá ou não indígena. Dessa forma, desde cedo elas estão sujeitas ao risco de misturar-se com outros estilos. Contudo, a mistura nem sempre é ruim ou indesejável, por exemplo, as uniões matrimoniais, para os grupos familiares que buscam ascensão nas relações políticas. Casar um filho ou filha com um pessoa de uma família importante pode aproximar à família, em emergência social, as características valorizadas neste cenário histórico atual, como a capacidade de articular-se com os não indígenas e as agências de fomento para trazer mais “projetos” para a aldeia.

A questão da mistura entre famílias expressa uma noção de status social, anteriormente a vida em áreas reservadas pelo Estado, como Te’yíkue, a diferença expressava-se pelo centro e pela periferia de uma parentela. Autores como Pereira (2004) e Vietta (2007), que pesquisaram a organização familiar e as redes de parentesco kaiowá, demonstram que em um *te’yí*, os membros que compunham se organizavam em torno de um casal central, que articulava a vida de duas gerações sucessórias. À medida que as pessoas estavam afastadas desse núcleo, seja pela consanguinidade ou pela fragilidade de proximidade política (ou as duas), estas pessoas ocupavam uma posição de periferia na parentela.

Pereira (2010, p. 23) entende que a diferenciação de posição é uma expressão da socialidade kaiowá, que se multiplicou devido ao acesso aos “materiais utilizados para produzir a diferenciação”, portanto, a mistura é resultado da produção de modos ser heterogêneos, que mudam de acordo com o cenário histórico em que são elaborados (McCallum, 1998).

O problema da educação e da formação da pessoa entre é os Kaiowá é o excesso de heterogeneidade. Como disse anteriormente, existem formas positivas para compreensão da mistura. Mas o casamento pode ser positivo para aqueles que ascendem com o matrimônio e negativo para aqueles que incorporam no seu grupo familiar alguém com prestígio inferior. Benites (2009, 79 -81) identifica que o ambiente escolar foi um difusor da mistura entre os *teko lája* das famílias kaiowá – *mbojehe'a*. Porém, em conversa com alguns Kaiowá em Te'yikue, sobre a questão, uma agente de saúde disse “*mbojehe'a* ou *jehe'a* é quando mistura gente de família kaiowá ou guarani”, dessa forma, entendo que a mistura se torna negativa quando não é desejada ou positiva, como quando uma criança de família crente se aproxima de alguém não crente.

Também, pode ocorrer como acompanhei a situação de um jovem que, ao acompanhar o grupo musical da igreja, conheceu uma mulher kaiowá de outra localidade, com quem se casou, porém a família não aceitava a união, devido ao fato da mulher já ter tido outros casamentos e filhos, com o risco de contaminar seus irmãos, os pais romperam relações com filho durante o tempo que permaneceu residindo com ela em outra área indígena.

O maior risco provocado pela mistura é tornar-se *jopara*. Segundo a agente de saúde, um *ava jopara* – pessoa kaiowá muito misturada, refere-se a categoria que pessoas que se afastaram muito do “sistema do Kaiowá” – *ava reko*. Esta categoria desdobra-se em questões ligadas a consanguinidade, ser filho de uma união com um não Kaiowá (indígenas de outras etnias, menos os Guarani, quando isto ocorre o termo mais aplicado é *mbojehe'a*) ou afastar-se em demasia do comportamento e modo de ser entendido como Kaiowá, isto é, aproximar-se do modo de ser dos brancos – *karai reko*.

Aproximar-se em demasia do modo de ser não indígena, parece, pelas informações que levantei em campo, mais grave do que as questões consanguíneas. Acredito nessa questão por situações onde algumas pessoas de prestígio em Te'yikue, são filhos de casamentos de mulheres indígenas como homens não indígenas.

O que pude perceber para as regras da socialidade kaiowá, nascer de uma união desfavorável não impede a ascensão da pessoa, caso ela faça a trajetória correta, assegurando que seu comportamento seja reconhecido como “dos nossos” – *ore reko*. Entretanto, na condição de vida em ambientes como Te'yikue, a produção de estilos familiares expressa também à capacidade das famílias se ajustarem a formas de ser atreladas às agências não indígenas, que aumentam o risco de tornarem-se *jopara*. Benites (2009, p. 20), argumenta que



a multiplicidade de estilos familiares ou modos de ser para os Kaiowá constituem o *teko reta*, que sempre será uma forma de ser Kaiowá – *ñande reko*, contraposta ao modo de ser não indígena – *karai reko*.

Para o antropólogo, ajustar as contingências históricas foi a forma como “as famílias extensas, em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoaram suas estratégias, flexibilizando sua organização” (BENITES, 2009, p. 20). Entretanto, existe a necessidade de problematizar que o excesso de mistura, isto é, até que ponto o sistema social suporta o dilatar-se para acomodar os novos *teko reta*?

Em Te'ýikue existe um esforço dos indígenas e das agências em ajustar suas condutas em torno da acomodação das novas formas de ser Kaiowá, tal tentativa se articula em torno da escola, considerada um espaço capaz de mensurar a abertura para exterioridade, sem que isto prevalece sobre os comportamentos entendidos enquanto tradicionais. Pois, assegurar a continuidade é garantir que as crianças sejam educadas e formadas através dos ensinamentos do *teko porã*. Da mesma forma que afirmei no primeiro capítulo, que nos dias atuais, há uma dilatação da categoria de liderança, esta mesma pode ser aplicada, aos novos *teko lája* que identificam as famílias no cenário atual. Algumas crianças atualmente experimentam diferentes modos de ser kaiowá, provocados pela profusão de estilos familiares e pelo fato, de algumas famílias serem reconhecidas como portadoras de outros *teko lája*. Estes novos estilos identificam e associam as famílias há alguns segmentos como: o *lája* dos professores, dos crentes, dos cabeçantes, dos comerciantes. Estes *teko lája* não absorvem a maioria das famílias kaiowá, ao contrário, produzem um grupo duplamente diferenciado em relação aos demais.

As crianças kaiowá das famílias de prestígio, associadas a estes novos *teko lájas*, vivenciam nos dias atuais mecanismos de educação com acentuadas diferenças na produção de seu *ethos* em relação às demais crianças. Todavia, este *ethos* não pode se afastar do que define a socialidade kaiowá – *ñande reko* ou *ore reko* das regras do modo ser kaiowá ideal *teko katu*. Para McCallum (1998), a socialidade ameríndia se constitui na transformação das práticas locais, isto é, cotidianas, são o eventos de ordem diária, que irão produzir socialidades que irão extrapolar os limites das relações sociais onde as pessoas são formadas.

Entendo que a agência e a produção da socialidade esta relacionado com a história ou das formas que percebem história, seja do grupo ou das formas de contato. Contudo é preciso compreender que estes processos se dão de maneira gradativa, muitas vezes resultantes da

tensão entre a idéia de tradição e as transformações. Assim, muitas vezes algumas questões relacionadas às diferenças se tornam um problema. Refiro-me as crianças e famílias que “caem” nas redes de agências não indígenas responsáveis pela proteção e promoção de direitos, conhecidas como rede de garantia de proteção e promoção de direitos.

Estas agências estão orientadas por um entendimento universal do que é criança, do é família e possuem toda uma orientação político-ideológica de ação e intervenção, que em muitos dos casos não dialoga com os modelos nativos de cuidado, circulação e parentesco indígena. O excesso de mistura provoca também o avesso da emergência das famílias de elevado status social, as famílias que carecem de atenção constante, que formam as ditas “família problemas” que exigem muita atenção das agências indigenistas. Estas famílias vivem próximas da intervenção das agências do Estado, pois, ao não se adaptarem as condições atuais de vida ou ao “sistema da aldeia”, são entendidas e tornam-se problemáticas. O problema reside, em muitos casos, na dificuldade de compreensão de ambas as partes, indígenas e não indígenas, nos dilemas em torno da cultura.

### **3.3.3 – “Quando a cultura vira problema”: impasses das ações do Estado diante da organização social Kaiowá.**

Entre os questionamentos que mais ouvia dos indígenas e dos não indígenas, estavam os problemas em torno da cultura e da diferença. Entre as temáticas as dúvidas a respeito da aplicabilidade, os limites das legislações e as ações do Estado para os cuidados das crianças indígenas, como o ECA rendiam boas discussões. Como descrevi anteriormente, após os altos índices suicídios dos jovens e as mortes por desnutrição de crianças kaiowá e guarani, se intensificaram as ações do Estado para assegurar que tais situações não tornassem a acontecer. Contudo, tais ações não dialogam ou asseguram características relacionadas à organização social e as formas como as famílias kaiowá articulam-se entre elas.

A “ampliação dos direitos” legalmente amparados, não reflete diretamente na consecução das formas indígenas de cuidados e de condições plenas de bem-estar. Em muitos casos, diante das metas e índices a serem alcançados pelos gestores a políticas são implementados sob o discurso das práticas interculturais, entretanto, este discurso nega as relações assimétricas entre o que deve ser feito e o que os indígenas esperam que seja feito. Entre as políticas efetivadas no contexto pós-constitucional, a criação do Sistema Único da

Assistência Social<sup>101</sup> incide diretamente no cotidiano das famílias indígenas, pois o público potencial são aqueles identificados como vulnerabilizados. Sob este rótulo encontram-se as famílias indígenas que vivem em Mato Grosso Sul, especialmente as Kaiowá e Guarani.

Antes da concretização desta ação, Te'yikue recebeu uma unidade do Programa de Atenção Integral às Famílias em 2004, que implantou um Centro de Referência da Assistência Social. Através do CRAS as famílias indígenas podem acessar uma série de programas de transferência de renda, previdenciários, esta agência também é responsável por atuar no enfrentamento à violência familiar, social e sexual cometida contra as crianças kaiowá. Entretanto, segundo a análise de Dacome (2007), no início das ações, grande parte do tempo era despendida com as ações de erradicação da pobreza, iniciadas com o Programa Bolsa Família<sup>102</sup>. De acordo a autora, as ações propostas pelo CRAS ganharam a confiança dos moradores quando houve a articulação das agências externas (AIS/FUNASA, FUNAI, Prefeitura Municipal, Programa Kaiowá/Guarani – UCDB), com as lideranças indígenas (cacique, capitão e o vereador), para que as ações que viessem a ser desenvolvidas assegurassem a autonomia das famílias indígenas.

Contudo, essa autonomia é construída na ação e intervenção do Estado através destas políticas de extensão dos direitos sociais, que em alguns casos, esbarra no embate entre o universalismo destas ações contra as particularidades de um grupo social, possuidor de um modelo de organização familiar e social diferente do pressuposto pelos aparelhos jurídicos e agências não indígenas. As ações que pretendem cooperar na erradicação da pobreza tomam os indígenas como “em situação de vulnerabilidade e risco social” em detrimento do uso do conceito de “população carente”. Porém, a situação de vulnerabilidade vivida hoje pelos Kaiowá, não é vista e administrada como um processo histórico, que os levou a viver sob um

---

<sup>101</sup> O SUAS criado em 2006, estava previsto na Lei Orgânica da Assistência Social, Lei nº 8742/93. “O Suas organiza as ações da assistência social em dois tipos de proteção social. A primeira é a Proteção Social Básica, destinada à prevenção de riscos sociais e pessoais, por meio da oferta de programas, projetos, serviços e benefícios a indivíduos e famílias em situação de vulnerabilidade social. A segunda é a Proteção Social Especial, destinada a famílias e indivíduos que já se encontram em situação de risco e que tiveram seus direitos violados por ocorrência de abandono, maus-tratos, abuso sexual, uso de drogas, entre outros aspectos”, disponível em <http://www.mds.gov.br/assistenciasocial/suas>.

<sup>102</sup> Com a criação do SUAS, o Governo Federal iniciou um processo de unificação de vários benefícios sociais (Bolsa-Escola, Bolsa Alimentação, Vale Gás). Posteriormente também foram inseridos na política do SUAS os benefícios de prestação continuada (aposentadoria, pessoas inaptas ao trabalho, pessoas com deficiência) e os benefícios eventuais (com auxílio natalidade e por morte para pessoas com renda per capita de 1/4 do salário mínimo)

cenário de muita fragilidade. Das situações que acompanhei via CRAS, percebi a motivação dos agentes públicos em assegurar o respeito e o direito à diferença, porém, tal motivação perde sua eficácia devido ao modelo de gestão governamental.

Uma situação emblemática que envolve o cuidado e a circulação das crianças kaiowá é o impacto que os benefícios (dinheiro), trouxeram para as famílias. Em Te'ýikue, quase a totalidade das famílias acessam algum tipo de benefício, de acordo com as normas de concessão, algumas famílias recebem mais de um benefício. Dessa forma, a absorção de um a criança há uma família, foi acrescida pela expectativa de acesso a tais benefícios. A respeito da circulação e adoção de crianças entre o Kaiowá, a contribuição de Pereira (2002) sobre a categoria guacho é fundamental. Neste texto o autor aborda o estatuto e condição da criança kaiowá no processo de composição política das parentelas. Ser guacho identifica àquela pessoa que ocupa uma posição inferior no status do fogo familiar, a instituição da adoção de crianças entre os Kaiowá é o que marca condição de ser guacho ou ser criado como guacho. Para o autor, essa condição demonstra uma variabilidade da condição de pessoa nas relações de parentesco “o status assumido pelo guacho varia” (PEREIRA, 2002, 174).

A condição do prestígio do guacho pode variar de acordo com o grau de proximidade de parentesco da criança com a família que a adota. Por exemplo, na avaliação de algumas mulheres kaiowá, agentes de saúde, durante formação realizada em Te'ýikue, as crianças que são adotadas pela avó materna, quando casamento dos genitores se desfaz, tem grande chance de viver bem. Inclusive uma agente de saúde disse que foi criada pelos seus avós, que viveu bem, “não foi criada que nem guacho”.

Assim como registrado por Pereira (2002, p. 174), ouvi de famílias que adotaram alguma criança com laços de parentesco próximos ou famílias em ascensão social, a categoria *che ra'y'anga*<sup>103</sup>, que compreende o esforço dos pais em “sombrear” o origem da criança. Para os agentes não indígenas a condição mais complexa em torno da criança adotada se dá para as crianças reconhecidas como “guacho puro”.

O “guacho puro” – considerado pelos Kaiowá como indivíduo sem parentes que possa reconhecer e por eles ser reconhecidos – está deslocado do sistema, não dispõe de laços de parentescos que lhes possibilitem situar-se no complicado jogo de hierarquias, disputas e

---

<sup>103</sup> Sobre a atribuição e identificação do filho adotivo entre os Kaiowá, observei também que utilizar publicamente a categoria guacho é reprovado, para isso, os pais kaiowá usam formas mais elegantes como *che ra'y amongaku'a* – filho que estou fazendo crescer ou *che ra'y raanga* – imagem ou sombra do meu filho (PEREIRA, 2002, p. 174)

alianças que caracteriza as relações entre as pessoas e a parentela. (PEREIRA, 2002, p. 185)

Para o conjunto das famílias e dos agentes não indígenas causa constrangimento fatos que envolvam negligência ou violência cometida contra as crianças adotadas. A situação se torna mais problemática quando a adoção é interpretada apenas como uma forma de acessar os recursos dos benefícios. Houve uma ocasião onde uma indígena assalariada, havia adotado uma menina kaiowá com cerca de nove anos. Há princípio, havia uma tolerância por parte dos demais indígenas nos cuidados menores dispensados a menina. Da menina era mais exigido que cumprisse um papel de cuidadora das crianças menores e dos afazeres domésticos, muitas vezes ela não ia escola, vestia-se com roupas doadas, porém, para sua condição de guacha, ela vivia bem. Contudo, por situações que não pude compreender, o comportamento da mãe adotiva tornou-se agressivo, ao ponto de as pessoas que atuavam no interior de Te'yikue na proteção dos direitos da criança, ter que buscar as lideranças indígenas para intervirem. Essa intervenção das lideranças foi delicadamente construída, pois eles não podiam intrometer-se de modo acentuado na “educação dos filhos dos outros”, ao passo que para o não indígenas, este comportamento caracteriza a omissão da liderança em um caso de violência.

As pessoas mais velhas lembram que antes “podiam educar as crianças com mais liberdade”, tal compreensão refere-se aos olhares vigilantes não somente das agências do Estado, mas também de outras famílias com quem possuem relações de inimizade ou disputa. Em certas situações, acusações sobre maus tratos ou outras formas de violência são feitas sem que haja um fundo real sobre elas. Sobre isto, os próprios agentes públicos avaliam que no início das atividades do CRAS, por exemplo, era preciso ter muito cuidado para não “entrarem no jogo” político das famílias em Te'yikue. Sobre o “jogo” entendo como as complicadas dinâmicas políticas e sociais construídas internamente, onde em algumas situações, as agências e as pessoas que atuam nela, são inseridas nestas relações de modo parcial, indispondo-se com parcelas das famílias moradoras.

O CRAS/Te'yikue tem como finalidade fortalecer os vínculos familiares e comunitários, dessa maneira, sua meta é cobrir assistencialmente todas as famílias residentes em Te'yikue, cerca de 1.200. O trabalho de erradicação da pobreza deve dar atenção aos segmentos mais vulnerabilizados: crianças, jovens, mulheres, idosos e pessoas com deficiência. Sobre um dos públicos que compõem estas metas, o segmento das pessoas com deficiências, os agentes que atuam nos serviços de assistência social e saúde, disseram que encontram resistência em atuar junto a esse grupo.

Desde 2010 existe um grupo de mães de crianças com deficiências atendidas pelos CRAS, mensalmente se reúnem para receber informações de temas variados e serem acompanhados pelos profissionais de saúde. Dentre as crianças, uma menina kaiowá de cerca de cinco anos chama atenção. A menina vive apenas com mãe, nasceu com limitações físicas acentuadas, sem os membros superiores e inferiores, porém, ela é mais ativa do grupo, sempre está desenhando, interagindo com os profissionais. Aproximando-me da mãe, perguntei a ela, como era cuidar de uma criança que demandava muita atenção.

Segunda a mãe o mais complicado não era o cuidado com a menina, pois ela era bem autônoma para maioria das tarefas simples, como comer ou ir ao banheiro. Inclusive para brincar ela interagia bem com os primos da sua idade. Para ela o mais complicado era aceitação de outras pessoas que não compreendiam a condição de sua filha. O encorajamento de ir buscar ajuda para filha iniciou-se quando o pastor da igreja que ela frequenta informou que a menina tinha direitos por ser portadora de necessidades especiais. Segundo ela:

“antes das pessoas do CRAS era muito difícil, porque eu tinha vergonha...não vergonha, mas eu tinha medo que as pessoas podia fazer. No sistema do branco é diferente. Cuida mais de criança assim. Porque aqui sempre teve gente assim, mas as famílias tinha vergonha, escondia em casa, não levava nem para médico ver”

Atuar junto a este segmento causa uma série de questionamentos, dúvidas e incertezas dos não indígenas, se tal comportamento é ou não uma intromissão na cultura, pois reconhecem que estas crianças “só apareceram depois que o CRAS começou a atuar”. Antes, as pessoas com deficiência não eram vista com recorrência nos locais públicos, pois as famílias tinham dificuldade em lidar com estas questões.

Para os Kaiowá, segundo a interpretação que ouvi de um enfermeiro kaiowá, a deficiência é um mau-agouro, decorrente de algum problema na formação da pessoa (concepção ou gestação). Na interpretação dele, antes essas crianças não chegavam à idade avançada, “mas que com os hospitais isso começou a mudar”. Entretanto, para mesmo com a vigilância dos agentes públicos, existem muitas acusações sobre maus tratos, pois, o interesse seria apenas dos benefícios. Segundo a mãe da menina kaiowá, isto era “comentário de gente que não sabe o que passa”, pois, mesmo recebendo o benefício às situações adversas eram muitos, desde olhares de estranhamento até a recusa de algumas pessoas em auxiliar o atender necessidades pela deficiência da criança.

Entretanto, tal situação tornou-se mais pública quando a menina, para manter a concessão do benefício deveria frequentar a escola. A frequência escolar é um dos fatores de condicionalidade para acesso aos programas de transferência de renda. Mas, a escola e os professores não estavam preparados para receberem uma aluna portadora de necessidades especiais. Para os agentes da assistência e da saúde, havia de fato uma resistência em aceitar uma criança “tão diferente” das demais. Com muita negociação e intervenção, a escola aceitou o ingresso da criança. Segundo a avaliação das pessoas não indígenas que atuam nesta política em Te’ýikue, o esforço em fazer com que o conjunto das famílias aceitasse a permanência de uma “criança diferente” com as outras, demonstrou o quanto as relações de diferença estavam além da etnia.

Percebi que grande parte dos não indígenas que atuam nestas agências, que agem no cotidiano das famílias em Te’ýikue, esforça-se em executar suas tarefas através de uma prática que respeite a organização social indígena<sup>104</sup>. Contudo, durante as várias conversas que tive com as pessoas que atuam no CRAS, em especial a coordenadora, o tema/questão de como atuar em um contexto indígena, sem que isso implicasse no “desrespeito” à cultura, era recorrente. Afinal, o estatuto da pessoa e da criança entre os povos indígenas é divergente e diferente do modo como as legislações nacionais tratam destes assuntos, na opinião da coordenadora.

“[...] é fácil fazer leis e programas maravilhosos lá em Brasília, mas quero ver aqui no dia a dia. Ter que cumprir o que determina o ECA, LOAS e SUAS para uma população que tem sua própria maneira de lidar com essas questões”

Assim como no caso da menina kaiowá portadora de necessidades especiais, existem outros casos “quando a cultura vira um problema”, pois mesmo na escola com os professores portadores de um discurso sobre a alteridade e interculturalidade, o lugar da pessoa com deficiência é um lugar que não existia na dinâmica dos segmentos que compõem a organização social kaiowá. Esta questão afeta as pessoas que atuam com estas políticas de direitos, construídas sobre égide da universalidade, que não inclui as formas como cada sociedade elabora o lugar da pessoa.

---

<sup>104</sup> A equipe do CRAS/Te’ýikue e a rede municipal de garantia de direitos da criança recebem desde 2011, assessoramento antropológico para orientar suas ações. Além disto, as técnicas procuram participar de atividades de formação em vários segmentos: saúde, educação, assistência social e direitos humanos. Como já mencionado é grande o número de pesquisadores em Te’ýikue, condição que favorece a interlocução dos agentes com os pesquisadores e indígenas.

Para a mãe da menina, “tem coisa boa para se aprender dos brancos”, na interpretação dela a intensificação do contato com a sociedade nacional produziu novas formas de se relacionar com a diferença entre os Kaiowá. Entretanto, essa dinâmica não é harmoniosa, pois o convencimento das lideranças para gestão das agências junto a essas famílias foi um longo processo, onde algumas agências externas tiveram que “forçar a barra”, para que os Kaiowá aceitassem o trabalho com as famílias que possuem crianças com alguma deficiência. Mesmo assim, algumas famílias resistem em participar das atividades e reuniões no CRAS, só deixam ser acessadas quando a equipe se desloca até a casa delas. Segundo um professor indígena, tal comportamento demonstra a dificuldade das famílias em exporem “um problema delas”.

Os discursos sobre a cultura são utilizados tanto pelos indígenas como pelos não indígenas como um operador de limitação da atuação, seja das agências externas ou da socialidade kaiowá. Para os Kaiowá que atuam nos serviços oferecidos pelas agências, sua conduta é analisada de duas formas: os não indígenas que esperam que eles cumpram suas obrigações funcionais e seus parentes que esperam que eles ajam “ajudando” prioritariamente os seus, para depois atender os demais. Este comportamento é, em algumas situações, causador de tensionamentos entre os interesses do Estado e das famílias.

Sobre esta questão é elucidativo pensar os como cada ator – Estado e os Kaiowá, elaboram seus conceitos sobre questões, como família ou criança, tão naturalizada aos olhos da sociedade nacional como comuns a todos os grupos humanos. Um exemplo é a modo como se pensa família e unidade doméstica, fator que causa problema na gestão das políticas de assistência social, construídas sob o modelo da sociedade nacional. No processo de integração dos programas do Bolsa Família, foi instituído o CadÚnico<sup>105</sup>.

Para o Estado é um importante instrumento para o controle e monitoramento dos cidadãos cadastrados, tem como objetivo mapear o maior número de informações sobre os beneficiários dos programas. Todas as famílias indígenas em Te'yikue, de alguma, forma tem seus dados cadastrados neste programa, pois em cada família existe pelo menos uma pessoa beneficiária. Para realizar o monitoramento e avaliar se as famílias possui o perfil indicado e cumprem com as condicionalidades previstas, a equipe do CRAS realiza visitas regulares para avaliarem, dessa forma, as ações do Estado chegam a todas famílias, mesmo que ela não as demandem, pois:

---

<sup>105</sup> Cadastro Único criado pelo Decreto nº 6.135/2007 é o instrumento do Governo Federal de identificação e caracterização das famílias em situação de vulnerabilidade.



“no contexto da Busca Ativa, as famílias pertencentes aos grupos populacionais tradicionais e específicos, identificadas nos formulários do Cadastro Único, são publico-alvo do cadastramento” (Portaria nº 177/2011/MDS).

Ao cumprir essa meta, os agentes se deparam com os “problemas da cultura”, que sobre as crianças em Te’ýikue, são um problema de família, já que na forma de educação e cuidados das crianças, compete ao fogo familiar esta atenção. Como bem descrito por Pereira (1999), esta unidade de organização aproxima-se do modelo da sociedade nacional de família nuclear e incluem outros parentes além dos genitores e irmãos. Para as políticas familiares do SUAS, essa unidade é composta pelo núcleo familiar (genitores e irmãos), residentes em um domicílio. Entretanto, como já descrito, a unidade familiar e domiciliar Kaiowá é composta por uma rede que extrapola este modelo.

Numa ocasião, através do monitoramento do CadÚnico, foi identificado que em determinada situação mãe e filha recebiam benefícios. Condição não aceita pelo programa. A mãe ao ser avisada do possível corte de um dos benefícios procurou uma forma de mantê-los. O meio encontrado era transferir judicialmente a guarda da filha para sua irmã, que compartilhava o mesmo espaço residencial, mas em casas diferentes. O intuito era garantir o recebimento dos benefícios, pois a mãe não podia trabalhar, pois havia perdido os dedos da mão em um acidente de trabalho e foi aposentada por invalidez. Ao iniciar o processo de transferência de guarda, os agentes públicos questionaram o porquê da ação, ao responder foi informada que não podia fazer isto, pois era ilegal. Aos olhos das mulheres o que elas pretendiam transferir a guarda formalmente, mas isso não implicaria no afastamento ou impedimento do acesso da mãe à filha.

Este modelo corresponde ao que Fonseca (2006), entende como circulação de crianças, entretanto a autora trata de situações que envolvem famílias diferentes. No caso dos Kaiowá a adoção ou circulação das crianças na mesma parentela é uma expressão da sociabilidade, no caso citado, não havia a intenção de ruptura dos laços de filiação, diferente dos casos das crianças kaiowá educadas como “guachas puras” (PEREIRA, 2002). Ao contrário, na iminência do prejuízo do bem-estar de mãe e filha, a irmã da mãe se dispôs a assumir a “guarda”, mas desde que não houvesse prejuízo. Ao serem notificadas da impossibilidade, desistiram, mas com a condição do incremento de mais uma cesta de alimentos para a família, mãe e filha.

Para a coordenadora dos programas, esta situação, do ponto de vista moral era razoável, já que a condição das pessoas envolvidas era frágil, mas legalmente estavam impossibilitadas de realizarem, pois infringiam as normas e condicionalidades do SUAS. O que ocorre diante dessas políticas universalizantes, baseadas em conceitos da sociedade nacional é a obrigatoriedade das famílias kaiowá se ajustarem ao modelo previsto nestas ações. Na avaliação de uma liderança kaiowá dita durante um *Aty Guasu* “antes podia ser assim, agora não pode, o índio pra ter direito tem que aceitar o que os brancos manda”. Esta afirmação está revestida de densas interpretações sobre a intensificação do contato e o aumento da dependência das ações do Estado pelas famílias kaiowá.

Se para alguns Kaiowá a vida em ambientes como Te'yikue melhorou, devido aos “projetos” e as ações do Estado, para outras estas ações são problemáticas na medida em que elas não se ajustam ao modelo esperado, caracterizando assim “famílias problemas”, as que têm dificuldades de ajustar ao modelo de vida sob intervenção do Estado, regido pela expansão dos direitos universais, as mais impactadas, devido ao perfil da extrema pobreza construído pelo Estado Brasileiro.<sup>106</sup>

Ao construir um perfil, as ações do Estado desconsideram o processo histórico do avanço colonial sob a vida dos Kaiowá. Os recortes analíticos para elaboração da metodologia se baseiam em valores econômicos e sociais que não são correspondentes diretos ao modo como os indígenas interpretam. Como exemplo dos critérios utilizados para entender a extrema pobreza: a falta de banheiro exclusivo, sem energia elétrica, pessoas menores de 15 anos analfabetas ou três moradores em uma mesma unidade doméstica abaixo dos 14 anos de idade. A questão da diferença étnica fica subsumida nos critérios de cor ou raça.

*As informações da população em extrema pobreza corroboram o senso comum em relação à questão de cor ou raça – a grande maioria destas pessoas (70,8%) são pardas ou pretas. Entretanto, o que chama a atenção é a presença de indígenas, apesar de representarem, comparativamente, uma pequena parcela da população em extrema pobreza. Os indígenas totalizam 817.963 pessoas no país, sendo que 326.375 se encontram em extrema pobreza, representando praticamente quatro em cada dez indígenas (39,9% (grifos do autor). (Nota Técnica do MDS)*

Portanto, o que transparece sobre o entendimento do Estado sobre a situação das famílias indígenas é uma transferência de conceitos da sociedade nacional para a realidade

---

<sup>106</sup> Este perfil foi elaborado pelo MDS através dos dados obtidos através dos indicadores econômicos e demográficos, descrito pela Nota Técnica do MDS de 02/05/2011, em anexo.

atual dos Kaiowá. As políticas executadas pelo Estado cada dia mais impactam no cotidiano, interferindo na organização social e no modo como as crianças são educadas, sob a vigilância constante destas agências. A educação escolar indígena tornou-se uma política de Estado na qual os Kaiowá e Guaraní em Mato Grosso do Sul, construíram diálogos e debates que flexibilizam sua ação, porém, não conseguem impedir que mecanismos de avaliação do MEC pressionem para um modelo de educação básica voltado para alfabetização e letramento. Dessa forma, a condição de criança/aluno observada em Te'iykue, torna próximas de outras ações que se desdobram a partir da escola, não apenas pela centralidade que esta ocupa na política interna, mas pelo acesso a todas as famílias que lá residem.

Desde a criação das áreas indígenas pelo SPI no início do século XX, as ações do Estado têm passado por uma transformação no seu objetivo. Se antes o objetivo era integrar e assimilar, o que percebo hoje, através da percepção de diferentes gerações sobre como viveram seu tempo de criança é que junto com o discurso de universalização dos direitos, o projeto de inclusão cidadã dos indígenas, não contempla os processos próprios de cuidado e educação das crianças no modo de ser kaiowá.

Esta contradição expressa na contradição entre a concepção universal de direitos civis, preconizados do artigo 5º da Constituição Federal e na concepção cronológico-biológica sobre a pessoa do ECA, quando contraposto ao artigo nº 231 da CF. Afinal ao reconhecer o direito à diferença, as ações de direito deveriam assegurar ou garantir que as lógicas de cuidado com a criança, o parentesco fossem respeitadas. Contudo, o que pude analisar a partir das situações observadas foi que ao verem o cenário atual de vida dos Kaiowá, pela condição de população vulnerável, ações em prol da autonomia das famílias terminam por fragilizá-las, pois interferem no aspecto mais reduzido da vida cotidiana, o cuidado e educação das crianças.

Mesmo em um contexto de superação das práticas colonialistas, na ânsia de melhorar os índices de desenvolvimento humano, sustentado nos discursos universalizantes, o que estas ações promovem são novas frentes de contato, incidindo diretamente no modo como as crianças são educadas, onde o colonizador não é mais o europeu distante, em alguns casos, ele pode ser um Kaiowá, que deve cumprir tais pressupostos, sua condição de agente do Estado. Contudo, mesmo diante da intensificação da pressão, os indígenas constroem formas criativas de minimizar os impactos, sejam elas através de arranjos familiares que escapam ao Estado ou na mobilização pela retomada de seus territórios tradicionais subtraídos pelo avanço das frentes de expansão econômica.

#### 4 – Considerações Finais.

Nesta dissertação procurei desenvolver a escrita contemplando os processos de produção da história dos Kaiowá em Te'ýikue, conjugando aspectos da vida cotidiana, relacionando-os as transformações sociais em período que cobre mais de sessenta anos. O recorte cronológico proposto para a pesquisa possibilitou que se conhecessem narrativas e reflexões kaiowá sobre diferentes formas de ser criança, dessa forma, mais de que uma pesquisa com crianças, a análise foi desenvolvida em uma perspectiva geracional. Entendo que a aproximação dos pressupostos elaborados pela etnologia causa estranhamento aos pesquisadores mais interessados em questões do indigenismo de Estado. Entretanto, a aproximação destas abordagens, permite que se possa conhecer como tais diferenças não se afastam na forma como os indígenas percebem a história.

Procurei demonstrar as transformações sociais pela perspectiva da criança, sem descolar dos acontecimentos históricos e econômicos, que impactaram o modo de vida das famílias Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Pois, mesmo ciente que os dados produzidos pela pesquisa etnográfica concentram-se em Te'ýikue, acredito que tais informações contribuem para pensar a história e a historiografia dos povos falantes de guarani em outros territórios por eles ocupados. Ao se deslocar o olhar para temas pouco explorados, como as estratégias e práticas de socialidade do pensamento kaiowá tratam da tradição e da mudança, através dos modos de ser criança, deixa-se de reificar categorias como identidade e cultura, enquanto ahistóricas.

O modo como os Kaiowá vivenciam o *mitã guare* – tempo de ser criança, está relacionado com as transformações no sistema social, afetado pelas mudanças ambientais pela qual a região passou. Este processo se acentuou com a chegada das primeiras frentes de colonização e exploração econômica ao final do século XIX. A exploração dos ervais submeteu os Kaiowá a novas formas de circulação e ocupação do espaço, destoante do modelo que o grupo praticava, além dos prejuízos ambientais, o trabalho contínuo e precário nos ervais, também imprimiu marcas ao modo de ser kaiowa – *ava reko*. Sob estes novos modos de ser é que as crianças são educadas.

Os processos de educação que chamo atenção no texto referem-se ao que os pais e avós, apontam como essencial para continuidade do modo de ser entre os Kaiowá. O que entendo por educação está relacionado aos processos próprios de aprendizado, que garantem a pessoa kaiowá, em cada ciclo de vida, conhecer as regras e condutas que compõem o seu *teko*

*katu* - modo correto de se viver. Entretanto, é preciso se atentar que a produção do *ava reko* é composta por uma série de questões que dizem respeito a cosmologia, religião e territorialidade, que foram transformadas nos novos ambientes de vida impostos aos Kaiowá, com a criação das áreas instituídas pelas agências indigenistas. A criação destes espaços para assentamento de famílias extensas, sob a gestão dos agentes do Estado, criou impedimentos para que as famílias pudessem viver de acordo com seu modo de ser – *teko laja*. Porém, essa condição não afastou os Kaiowá dos seus valores, o que compreendo é que eles assumiram outras feições, isto é se transformaram para se ajustarem aos novos cenários de vida.

Espero ter demonstrado que cosmologia, ritos e formas de ocupação do território são aspectos da socialidade kaiowá sensíveis a história. Neste sentido, entendo que a produção e a educação da pessoa kaiowá constituem informações importantes para o entendimento da história. Assim, o lugar da educação das crianças é um *locus* privilegiado para refletir sobre as categorias kaiowá a respeito do que definem como modo de ser tradicional – *teko ymaguare* e sobre a produção de novos estilos – *teko pyahu*. Neste sentido, Ingold (2010), propõem pensar a educação como produtora de conhecimento, como desenvolvimento de habilitações, condizentes com a práxis e a existência da pessoa. Ao buscar compreender a dinâmica da cultura, como este processo acontece no domínio dos conhecimentos, normas, condutas para a vida social, o autor contribui com uma chave importante para a compreensão das transformações geracionais e da produção da heterogeneidade, o que ele nomeia com educação da atenção.

Sem dúvida, pessoas criadas em diferentes ambientes aprendem a perceber seu entorno, e agir de diferentes maneiras dentro dele. Podemos até concordar em chamar essas diferenças de culturais. (Ingold, 2010, p. 17)

Desta forma, como aponta Pereira (2010), a vida em ambientes como Te'yíkue a vida social passa pela articulação como novos atores, sejam os não indígenas ou com os segmentos emergentes entre os Kaiowá, como os jovens, no ajuste do modo de ser kaiowá – *ava reko*. A multiplicidade de modos de ser kaiowá verificada atualmente em ambientes como Te'yíkue, expressa uma característica da socialidade kaiowá, a produção de formas de ser kaiowá múltiplas – *teko reta* (BENITES, 2009), a diferenciação entre as famílias extensas foi potencializada pelo adensamento populacional, a partir de categorias da organização social kaiowá. As leituras realizadas pelos autores acima, apontam que a produção do modo de ser kaiowá – *ava reko*, possui um intenso dinamismo, acentuado pela intensificação do contato, que dispôs as famílias kaiowá novos elementos para produção do seu *teko laja*. Entretanto, ao

aumento da diferenciação, a produção de novos estilos, demonstra que as famílias tem se ajustado aos novos cenários, elaborando estilos que transcendem a organização social entendida enquanto tradicional pelos Kaiowá.

Pensar os diferentes modos de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue possibilita a compreensão da produção de novos modos de ser, enquanto identidades de entrada e de saída na socialidade indígena (CALAVIA SAÉZ, 2002, p. 23). O argumento de identidades de entrada e saída, proposto por Calávia Saéz, diz respeito a pensar a transformação para além da separação entre a vida social e cosmologia. Contudo, durante a produção do texto, tal análise provocou em mim a reflexão sobre como os Kaiowá em Te'yikue elaboram compreensões que apontam elementos para entender a recusa ou a adesão ao comportamento relacionado às agências externas e do modo de ser dos *karai* - não índios. A experiência atual de ser criança – *mitã guare*, tanto para elas, como para os adultos é marcada por um mundo de transformações. O universo de relações vivenciado pelas crianças kaiowá está em construção, a socialidade é elaborada intergeracionalmente.

Neste sentido, uma perspectiva geracional permite conhecer como cada geração torna positiva sua experiência de ser criança, equalizando os índices de se pensar as novas formas socialidade, onde a criança é agente da produção da história. A construção da história passa pela forma como cada geração singulariza e especifica seu modo de ser, valorizando sua experiência histórica, na relação entre crianças e adultos – adultos e crianças. Pensar nas transformações pelo viés de se criança, torna complexa a tarefa de elaborar apontamentos sobre a historicidade, pois é preciso compreender a percepção da passagem de tempo através dos módulos organizacionais kaiowá (PEREIRA, 2010). Uma abordagem que privilegie as práticas cotidianas, como a circulação das crianças, seja através das redes de afinidade e parentesco ou no espaço onde vivem, apontam para condutas que singularizam a trajetória das famílias, pois exige dos Kaiowá de Te'yikue práticas e discursos que os diferenciem dos demais Kaiowá, isto é, as crianças e famílias kaiowá que vivem em Te'yikue possuem características que os torna singulares. Um exemplo é constituição de um fórum que se propõe a “organizar” os tensionamentos e conflitos existentes em prol da coletividade. Visto que o adensamento populacional provocado pelo crescimento demográfico exige das lideranças respostas criativas a fim de promover a coletividade, já que o ambiente de vida, criado e mediado pelo Estado, não assegura que as famílias possam viver de acordo com seu estilo.

O excesso de estilos marca a vida em ambientes criado pela política indigenista do Estado, como Te'ýikue, que em não sendo o *tekoha* de algumas famílias é preciso elaborar estratégias que assegurem a permanência e a adesão ao “sistema da aldeia”. Se a mistura pode garantir essa condição, em quais situações ela é positiva? Acredito que este tema ainda pode se desdobrar em outras discussões futuras, porém, os dados que tive acesso, apontam que a mistura positiva ocorre entre as parentelas que historicamente tem circulado e ocupado nos espaços de prestígio proporcionados pelo Estado, desde o cargo de capitão até as escolas. O aumento da dependência das ações externa fragilizou a centralidade dos mecanismos de regulação da vida kaiowá, figurado em agentes como o chefe de parentela – *hi'u/jekoha* e do xamã – *ñanderu*, reconhecidos enquanto tradicionais ao modo de ser kaiowá. Todavia, como as famílias não conseguem mais viver de acordo conforme o modelo ideal, para amenizar esta contradição, o grupo dirigente da política interna, assessorados por não indígenas (pesquisadores, missionários, antropólogos) elaboraram estratégias em prol das necessidades demandados pelas condições atuais de vida, que provocam a criação novos modos de organização social em Te'ýikue. Neste caso, em Te'ýikue, a aposta foi em torno da educação escolar, na leitura atual das lideranças, a escola é um espaço onde pode se construir a mediação entre os valores tradicionais e a respeito das inovações culturais.

Contudo esta mediação não é compreendida e partilhada pela maioria dos moradores de Te'ýikue, pois, a vida no tempo presente demonstra que, mesmo em um espaço comum, coexistem formas distintas de pensar a temporalidade. Neste sentido, somo esta pesquisa à afirmação de Pereira (2004b), que antigo – *yma guare* e novo - *pyahu* não dizem respeito somente as categorias sobre o tempo kaiowá, mas expressam reflexões do grupo sobre comportamentos/estilos mais próximos da tradição ou identificados com a inovação cultural. As crianças são educadas neste cenário de valores intergeracionais, entre a valorização da senioridade e expectativa que os mais jovens assegurem a continuidade do sistema social, como aponta Overing (1995, p. 131), “esses povos dão muito importância ao poder dos pais sobre os filhos, dos velhos sobre os jovens, é que eles têm idéias sobre o tempo e as relações de poder que são diferentes das nossas”. Assim, educar e fazer as crianças são formas de transformar o outro em alguém do grupo, pois como lembra Pereira (2002), a pessoa torna-se Kaiowá. Tal entendimento permite refletir que a produção de novas formas de ser, demonstra que a tensão geracional é produtora de história, pois, exige do grupo habilidade na produção de resposta as transformações.

Assim, entendo que a produção de modos de ser entre os Kaiowá, são formas de socialidade do grupo ajustadas as condições de vida atuais, como aponta Bartolomé (2008, p. 125) “*una transformacion conjuga la experiencia de la tradicion con la exigencias del momento histórico que le toca vivir la cultura*”. O argumento que apresento não é inédito na história indígena, entretanto a especificidade no modo de ser criança, procurei apontar considerações sobre as transformações sociais, tendo como pano de fundo o diálogo do modelo nativo com as inovações culturais, como eles se efetivam na prática cotidiana das famílias na educação das crianças. A pesquisa de campo demonstrou que a história de vida dos moradores em Te’ýikue possui a “herança” de diferentes políticas de contato, que a cada momento desta história, os Kaiowá produziram respostas adaptativas e contrárias aos modos de governo não indígenas, pois ao considerarmos a agência do pensamento indígena, acredito que se possa compreender como os indígenas “*pratican una espécie de actualización simbólica del mundo, en concordancia con la nueva historicidad que lo invade y lo define*” (BARTOLOMÉ, 2008, p. 125).

Nas considerações desta dissertação não procurei construir um tópico conclusivo, que explique o que é a criança indígena ou que sejam os dilemas no modo de ser criança “na cultura kaiowá” e diante da cultura dos *karai*. O que pretendi explorar foi o modo como os Kaiowá em Te’ýikue elaboram interpretações sobre a passagem do tempo, onde a vida é marcada pela intensificação do contato, pelo aumento da dependência das ações externas. Tal cenário fragilizou o modelo ideal de convivialidade, todavia, a sobreposição de parentelas favoreceu o florescimento de novos estilos comportamentais, porém qual o limite de variabilidade que o sistema social suporta? Como as famílias lidam com as novas situações internas vivenciadas em um cenário de excesso de mistura?

Contudo, quando ouvi de uma liderança “a gente vai acompanhar o mundo” no início da pesquisa, entendi que mesmo eles fazendo uso de muitos elementos externos ao seu modo de ser, isto não os descaracterizaria, pois mesmo distante de vivenciarem o *teko katu*, não pretendiam abrir mão daquilo que os singulariza, ser Kaiowá. Ser Kaiowá, viver no modo de ser kaiowá – *ava reko* é diferenciar-se dos demais, não aproximar em demasia do *karai reko*. Pois, ao acentuarem o lugar da tradição, os Kaiowá em Te’ýikue não procuram retomar o modo de vida anterior à intensificação do contato, o discurso sobre a tradição é um projeto de futuro, construir um repertório de práticas e comportamentos capaz de impedir a dissolução do modo de ser. Assim, educar as crianças “no sistema novo ou antigo, mas no sistema



kaiowá” é o modo como acreditam que poderão assegurar a continuidade do seu sistema social.

## Referências Bibliográficas.

AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilário, DACOME, Rozany D. F., FELTRIN, Aline M. *CRAS em Terras Indígenas: Experiência da Aldeia Tey'ikue*. Anais do III Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade: saberes locais, educação e autonomia. Campo Grande, MS: 2009, 06p. (ISBN: 978-85-7598-146-7)

ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (org). *Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. Introdução. In: *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial de SP, 2002. P. 09 – 24.

ALVIM, Maria R. B. e VALLADARES. *Infância e Sociedade no Brasil. Uma análise da literatura*. *BIB*, n. 26, Rio de Janeiro, p. 03-37, jul/dez, 1988.

ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. 2.ed. Rio de Janeiro: LTC, 1981.

ARIÈS, Philippe. Por uma história da vida privada. In: ARIÈS, Philippe e CHARTIER, Roger. *História da Vida Privada, 3: da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras. 1991.

BARTOMÉ, Miguel A.. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis políticos no cenário cultural e político. *Mana*, Rio de Janeiro, 12 (1), 2006, p. 39 – 68.

BARTOLOMÉ. Miguel A. Oguerojerai (desplegarse). La etnogenesis del pueblo Mbyá Guarani . *Revista Ilha*, Florianópolis, SC, 2008, p. 106 – 140.

BATESON, Gregory. *Naven. Um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de uma tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo, EdUsp, 2008.

BATISTA, Terezinha Ap<sup>a</sup> da Silva. *A luta por uma escola indígena em Te'yikue, Caarapó, MS*. Dissertação de Mestrado em Educação UCDB, 2005, 167p.

BRAND, Antonio Jacob. *O confinamento e seu impacto sobre os Paì-Kaiowá*. Dissertação de Mestrado em História, PUC/RS, Porto Alegre, 1993, 314p.

BRAND, Antonio Jacob. *O Impacto da Perda da Terra sobre a Tradição Kaoiwá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado em Historia, PUC/RS, Porto Alegre, 1997, 378p.

- BRAND, Antônio J. “O bom mesmo é ficar sem capitão”: o problema da “administração” das Reservas Indígenas Kaiowá/Guarani, MS. In: *Tellus*, a.1. v.1. Campo Grande, UCDB, 2001, p.89-101
- BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e Interpretações Indígenas*. Dissertação apresentada no PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.
- BRIGHENTI, Clovis A. *Estrangeiros na própria terra: presença Guarani e Estados Nacionais*. Florianópolis. EdUFSC, Chapecó: Argos, 2010.
- CALAVIA SAÉZ, Oscar. A variação mítica como reflexão. *Revista de Antropologia*. São Paulo, USP, v. 45, n 01, 2002, p. 07 – 36.
- CALAVIA SAÉZ, Oscar. La persistência guarani. *Revista de Indias*. España, vol. LXIV, nº 230, 2004. p. 09-14
- CARIAGA, Diógenes E. *Direitos a quem têm direitos: reflexões sobre a rede de garantia de direitos e a criança indígena*. Anais do III Seminário Povos Indígenas e Sustentabilidade: saberes locais, educação e autonomia. Campo Grande, MS: 2009, (ISBN: 978-85-7598-146-7)
- CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani*. Campinas, São Paulo, 1990.
- CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe’engatu. Palabras que la historia no podría olvidar*. Asunción – PY/São Leopoldo – BR, CEADUC/IEPG-COMIM, 1995. (Biblioteca Paraguaya de Antropología, 25)
- CHAMORRO, Cândida G. A. *Terra Madura, yvy araguayje: fundamento da palavra guarani*. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2008.
- CHAMORRO, Graciela. Las edades de la vida. In: *Decir El cuerpo. Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción, Editorial Tiempo de Historia, FONDEC, Editora UFGD, 2009, Capítulo 10.
- CANDADO, Rejane Ap<sup>a</sup> R. *Referencial Nacional Curricular para as Escolas Indígenas: Cultura e Conhecimento no Ensino de História*. Dissertação de Mestrado defendida no PPFEdU/UCDB, 2007.
- CODONHO, Camila G. *Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre as crianças indígenas Galibi-Marworo (Amapá-Brasil)*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGAS/UFSC, Florianópolis, SC, 2007, 134p.

COHN, Clarice. A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia. **In:** *Crianças Indígenas: Ensaios Antropológicos*. SILVA, Aracy, MACEDO, Ana Vera, NUNES, Ângela (org). São Paulo, SP: Ed. Global, 2002, p. 213 - 235.

COHN, Clarice. *O desenho das crianças e o antropólogo: reflexões a partir das crianças mebengokré-xikrin*. IV Reunión de Antropologia del Mercosur, Montevideo, Uruguay, 2005, p. 01 - 19

COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, 57p.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. Introdução a uma história indígena. In: CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/FAPESP, 1992, p. 09 – 26.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela. Conhecimento, cultura e “cultura”. In: *Cultura com aspas*. São Paulo, Cosac & Naify, 2009, 3º capítulo.

CARVALHO, José Jorge. O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 07, n. 15, 06/2001, p. 107-147.

DACOME, Rosany Dias Ferraz. *A invisibilidade Guarani Kaiowá no território urbano de Caarapó, MS*. Monografia em Serviço Social, Centro Universitário da Grande Dourados, Dourados, MS, 2007, 69p.

DEL PRIORI, Mary. *História da Criança no Brasil*. São Paulo, SP: Editora Contexto, 2006.

DREYFUSS, Simone. Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no Interior da Guiana Ocidental (entre o Orinoco e Corentino) de 1613 a 1796. In: VIVEIROS de CASTRO, Eduardo & CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII/USP/FAPESP, 1993, (Série Estudos), p. 19 – 42.

EREMITES de OLIVEIRA, Jorge e PEREIRA, Levi Marques. *Ñande Ru Marangatu: Laudo Antropológico e Histórico sobre uma Terra Kaiowá na Fronteira Brasil com o Paraguai, Município de Antônio João, Mato Grosso do Sul*. Dourados, MS: Editora UFGD, 2009, 284p.

FRANCHETTO, Bruna & HECKENBERGER, Michael (Org). *Povos do Alto Xingu: História e Cultura*. Rio de Janeiro, Ed. UFRJ, 2001, p. 496.

FERREIRA, Eva Maria. *A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952)*. Dissertação apresentada no PPGH/UFGD, Dourados, 2007, p. 111.

FONSECA, Claudia L. W. Quando cada caso NÃO é um caso. *Revista Brasileira de Educação*, nº 10, Jan/Fev/Mar/Abr, 1999. Disponível em [http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE10/RBDE10\\_06\\_CLAUDIA\\_FONSECA.pdf](http://www.anped.org.br/rbe/rbedigital/RBDE10/RBDE10_06_CLAUDIA_FONSECA.pdf), acesso em 17 de julho de 2001.

FONSECA, Claudia L. W. Da circulação de crianças à adoção internacional: questões de pertencimento e posse. *Cadernos Pagu* (26), janeiro-junho de 2006: p.11-43.

GALLOIS, Dominique T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza*. São Paulo, ISA, 2004, p. 37- 41.

GOW, Peter. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazon*. Oxford Studies in Social and Cultural Anthropology. Oxford Press, 1991.

HILL, Jonathan. “Musicalizando” o Outro. Ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela). In: *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato Norte-Amazônico*, ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida R., São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial de SP, 2002, p. 347 – 374.

HIRSCHFELD, Lawrence. Why don't anthropologists like children? *American Anthropologist*, 104 (02), 2002, p. 611 – 62.

INGOLD, Tim. Making things, growing, plants, raising animals and bringing up children. *The Perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London, Routledge, 2000, P. 77-88.

INGOLD, Tim. Da transmissão de representação à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, jan/abr, 2010, p. 06 – 25.

LECZNIESKI, Lisiane K. Uma “economia política” das crianças. In: *Estranhos Laços: predação e cuidado entre os Kadwéu*. Tese apresentado no PPGAS/UFSC, Florianópolis, SC, 2005, capítulo 3.

LEVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*, São Paulo, Editora Nacional, 1976, 2ª edição.

LUTTI, Aline Castilho Crespe. *Acampamentos indígenas e ocupações: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados – MS (1990 – 2009)*. Dissertação de mestrado defendida no PPGH/UFGD, 2009.

- MELLATI, Delvair M. & MELLATI, Júlio C. A criança marubo: educação e cuidados. In: *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Brasília, V. 62, n. 143, 1979, p. 281-300.
- MELIÁ, Bartomeu. *El Guaraní conquistado y reducido*. Asunción: CEADUC; Universidad Católica, 1993, 3ª Edição (Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5), p. 299
- MELIÀ, B.; SAUL, M.V.A & MURARO, V.F. *O Guaraní: uma bibliografia etnológica*, Santo Ângelo, Fundação Nacional próMemória/ FUNDAMES, 1987, p. 387.
- MELIÁ, Bartomeu. A experiência religiosa guarani. In: *O rosto índio de Deus*, MARZAL, Manuel (coord.) São Paulo, Editora Vozes, 1989, p. 283 – 348
- MELIÀ, Bartomeu. La Novedad Guaraní (Viejas Cuestiones y Nuevas Preguntas. Revisita Bibliográfica (1987-2002). *Revista de Índias*, Madrid, v LXIV, n. 230, 2004, p. 175-226.
- MELIÁ, B., GRÜNBERG, G., & GRÜNBERG F. *Etnografía Guaraní Del Pararaguay Contemporáneo: Los Pai-Tavyterã..* Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica, 2008, 2ª edição.
- MELLO, Flávia C. *Aetchá Nhanderukuery Karaí Retarã. Entre deuses e animais: xamanismo, parentesco e transformações entre os Chiripá e Mbyá Guaraní*. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS/UFSC, 2006.
- McCallum, Cecília. Alteridade e Sociabilidade Kaxinauí: Perspectivas de uma antropologia da vida diária. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, vol. 13, nº 38, 1998.
- McCALLUM, Cecília. Incas e Nawas. Produção, transformações e transcendência na história Kaxinawá. In: ALBERT, Bruce & RAMOS, Alcida (org). *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial de SP, 2002, p. 375 - 398
- MONTARDO, Deise L. O. *Através do Mbaraká: Música, Dança e Xamanismo Guaraní*. São Paulo, EdUsp, 2009.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento Histórico sobre os índios Guaraní Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio (Coleção Fragmentos da História do Indigenismo), 2003.
- MOTTA, Lúcio Tadeu. *Relações interculturais na bacia dos rios Paranapanema/Tibagi no século XIX*. FRONTEIRAS. *Revista de História*, v. 09, n. 16, 2007, p. 47-72
- NIMUENDAJU, Kurt U. *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapokuva-Guarani*. São Paulo, EdUsp/HUCITEC, 1987.

NUNES, Ângela. *“Brincando de ser criança”*: Contribuições da Etnologia Indígena Brasileira a Antropologia da Criança. Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, ISCTE, Lisboa: Portugal, 2003, 341p. Disponível em [www:http://hdl.handle.net/10071/684](http://hdl.handle.net/10071/684), acessado em 16/07/2009.

NUNES, Ângela. O lugar da criança nos textos sobre as sociedades indígenas brasileiras. **In:** *Crianças Indígenas: Ensaios Antropológicos*. SILVA, Aracy, MACEDO, Ana Vera, NUNES, Ângela (org). São Paulo, SP: Ed. Global, 2002, 236-277p.

OLIVEIRA, Ramão V. *Conhecendo Caarapó: geo-história do município*. Campo Grande, FCMS/Prefeitura Municipal de Caarapó, 1988.

OVERING, Joanna. O mito como história: um problema do tempo, realidade e outras questões. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, n. 01 (01), 1992, p. 107-140.

PACHECO de OLIVEIRA, João. *“O Nosso Governo”*: Os Ticuna e o regime tutelado. São Paulo, Marco Zero Editora/CNPq, 1998.

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

PALACIO, Mariana, HECHT, Ana Carolina. Los niños como interlocutores em la investigación antropológica. Consideraciones a partir de um taller de memórias com niños y niñas indígenas. *Tellus*, Campo Grande, UCDB, ano 09, n. 17, 2007, 163 – 186.

PEIRANO, Marisa G.S. *A favor da etnografia*. Série Antropologia/DAN/UnB, nº 130, Brasília, 1992, p. 21.

PEREIRA, Levi M. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP, Campinas, SP:1999, 251p;

PEREIRA, Levi Marques. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os kaiowás. **In:** *Crianças Indígenas: Ensaios Antropológicos*. SILVA, Aracy Lopes da; NUNES, Ângela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (org). São Paulo: Global, 2002, 168-187p.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo, SP: 2004a, 403p.

PEREIRA, Levi Marques. O Pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. **In:** *Transformando os Deuses. Volume II. Igrejas*

*evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil.* WRIGHT, Robin (org), Campinas, Editora Unicamp, 2004b, p. 267-302.

PEREIRA, Levi Marques. *Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos “índios de corredor”.* Revista Tellus, Campo Grande, MS, ano 06, n. 10, abr/2006, p. 69-81.

PEREIRA, Levi Marques. *Mobilidades e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais.* Revista História em Reflexão, vol. 01, n. 01, Dourados, Editora UFGD, jan-jun/2007, p. 01-33.

PEREIRA, Levi Marques. *Material para composição dos instrumentais que serão utilizados no monitoramento aos Conselhos Tutelares e de Direitos no atendimento à Infância e Juventude Indígena.* Dourados, MS. 2008, 33p. (digitado)

PEREIRA, Levi Marques. A criança kaiowá no seio da família: uma abordagem preliminar das relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social. **In:** *Educação Infantil: história e gestão educacional.* OLIVEIRA, Lindomar C.V., SARAT, Magda (org). Dourados, MS: Editora UFGD, 2009a, 77-101p.

PEREIRA, Levi Marques. Gênero e Geração na Produção da Socialidade Kaiowá: uma abordagem do microcosmo da vida social. *Relatório de pesquisa desenvolvida como parte do estágio de Pós-doutoramento.* Departamento de Antropologia da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. 2009b. 105p. Mimeo.

PEREIRA, Levi Marques. *A socialização da criança kaiowá e guarani: formas de sociabilidade internas às comunidades e transformações históricas recentes no ambiente de vida.* Paper apresentado no 34ª Encontro Anual da ANPOCS, GT Do Ponto de Vista das Crianças, Caxambu, 2010, p. 27

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa: Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani).* São Paulo: Editora Unesp, Rio de Janeiro: ISA/NuTI, 2007.

PIRES, Flávia. Pesquisando crianças e infância: abordagens teóricas para estudos das (e com as) crianças. **In:** *Revista Cadernos de Campo PPGAS/USP*, n 17, vol. 17, jan/dez 2008, p 133-152.

PIRES, Flávia. O que as crianças podem fazer pela antropologia? *Horizonte Antropológicos.* Porto Alegre, ano 16, nº 34, p. 137 – 157, jul./dez. 2010.



RAPPORT, Nigel and OVERING, Joana. *Social and Cultural Anthopology, The key concepts (agent and agency, children)*. London, Routledge, 2000.

RENGGER, Johann Rudolph. *Viaje al Paraguay en los años 1818 a 1826*. Texto em versão digitalizada acessado no CDR/FCH/UFGD, 2007 p. 332.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: A integração dos indígenas ao Brasil moderno*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

RICARDO, Otoniel. *Violência entre os adolescentes Guarani e Kaiowá de Doze a Quinze Anos na Aldeia Te ýikue*. Monografia (Licenciatura Indígena – Teko Arandu), Universidade Federal da Grande Dourados, 2011.

ROSSATO, Veronice L. *Os resultados da escolarização entre os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul – será o letrao um dos nossos?* Dissertação de mestrado defendida no PPGE/UCDB, Campo Grande, 2002.

SANTILLI, Paulo. Trabalho escravo e brancos canibais: Uma narrativa Macuxi. In: *Pacificando o Branco: Cosmologias do Contato Norte-Amazônico*, ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida R., São Paulo, Editora UNESP/Imprensa Oficial de SP, p. 487 – 506, 2002.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editora, 1990, p. 218 .

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

SAHLINS, Marshall. *O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em via de extinção (Parte II)*. Revista Mana 3 (2), Rio de Janeiro, 1997b, p. 103-150.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, 2004.

SCHILKROUT, Enid. Age and Gender in Hausa Society: Socio Economy-Roles of Children in Urban Kano. In: *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*. LA FONTAINE, J. S. (ed), London, UK, Academic Press, 1978, p. 109 – 137.

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. (1ª Ed. 1954), São Paulo: EPU/EDUSP, 3ª Ed, 1974, 190p.

SCHWARZ, Lilia K. M. Questões de Fronteira. Sobre uma antropologia da história. *Novos Estudos/CEBRAP*, nº 72, p. 119-136, 2005.

SCHUCH, Patrice. Direitos e Sensibilidades: Uma Etnografia das Práticas de Justiça da Infância e da Juventude. **In:** *Antropologia e Direitos Humanos* 4. GROSSI, Mirian P., HEILBORN, Maria L., MACHADO, Lia Z., (org). Blumenau, SC: Nova Letra, 2006, 57-120p.

SEEGER, A., VIVEIROS de CASTRO, E. e DA MATTA. A Fabricação dos corpos nas sociedades indígenas no Brasil. **In:** *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, Nova Série, Rio de Janeiro, 1979.

SILVA, Aracy L. S., NUNES, Ângela, MACEDO, Ana V. L. S., (org). *Crianças Indígenas: Ensaio Antropológico*. São Paulo, SP: Ed. Global, 2002, 280p.

SILVA, Aracy L. e NUNES, Ângela: Contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da criança. **In:** *Crianças Indígenas: Ensaio Antropológico*. São Paulo, SP: Ed. Global, 2002, 11-33p.

SILVA, Meire Adriana. *O movimento dos Guarani e Kaiowá de reocupação e recuperação de seus territórios em Mato Grosso do Sul e a participação do CIMI (Conselho Indigenista Missionário) 1978 – 2011*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGH/UFGD, 2005.

SILVESTRE, Célia M<sup>a</sup> Foster. *Entretempos: Experiências de vida e resistência entre os Kaiowá e Guarani a partir dos seus jovens*. Tese de Doutorado defendida no PPGS/UNESP-ARARAQUARA, 2011.

STOLZE, Tânia L. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. *Mana*, Rio de Janeiro, 2 (2), 1997, p. 21 – 47.

STRATHERN, Marylin. Entre uma melanesista e uma feminista. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, (8/9), 1997, p. 07 – 49.

STRATHERN, Marilyn. No limite de uma certa linguagem (Entrevista). *Mana*, 5 (2), 1999, p. 157 – 175.

THOMAZ de ALMEIDA, Rubem e MURA, Fábio. *História y Território entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil*. Revista de Índias, Madrid, v LXIV, n. 230, 2004, p. 55-66.

TASSINARI, Antonella M. I. Escola Indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras da educação. **In:** *Antropologia, História e Educação: a questão indígena na escola*. Lopes da Silva et al. (org). São Paulo, MARI/FAPESP/GLOBAL, 2001, v. 01, p. 44 – 77.

TASSINARI, Antonella M. I. *No bom da festa: O processo de Construção Cultural das Famílias Karipuna do Amapá*. São Paulo, EdUsp, 2003.

TASSINARI, Antonella M. I. *Concepções indígenas de infância no Brasil*. In: Tellus, Campo Grande, MS: Ano 07, nº 13, 2007, p. 11-25.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. *Iepari. Sacrifício e Vida Social entre os índios Arara (Caribe)*. São Paulo, HUCITEC/ANPOCS/EditoraUFPR, 1997.

TURNER, Terence. De Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In *Amazônia: Etnologia e História Indígena*: VIVEIROS de CASTRO, Eduardo & CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). São Paulo, NHII/USP/FAPESP, p. 43 – 65, 1993, (Série Estudos)

VELHO, Otávio. De Bateson a Ingold: passos na constituição de um paradigma ecológico. *Mana*, RJ, 7 (2), 2001, 133 – 140.

VIETTA, Katya e BRAND, Antônio. Missões Evangélicas e Igrejas Neopentecostais entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul. In: *Transformando os Deuses. Volume II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Editora Unicamp, 2004, p. 219 - 266

VIETTA, Katya. *Historias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 de exploração e povoamento não indígena da faixa entre Brasil e Paraguai*. Tese de Doutorado, PPGAS/USP, São Paulo, 2007, p. 512.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo & CARNEIRO da CUNHA, Manuela (org.). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo, NHII/USP/FAPESP, 1993, (Série Estudos)

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*.2 (2), Rio de Janeiro, 1996, p. 115 – 144.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios*. São Paulo, Cosac & Nayfi, 2002, cap. 08.

WRIGHT, Robin (org). Apresentação. In: *Transformando os Deuses. Volume II. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, Editora Unicamp, 2004, p. 07-32.

## **ANEXOS**

## SÍNTESES DO XV FÓRUM INDÍGENA DA ALDEIA TE'YIKUE DE 2011

No dia 16 de abril de 2011 no XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue com o tema "Fortalecer o trabalho da aldeia de forma conjunta" *Ñamombaretetemiapoñanderekohápeoñondivepa*, objetivo, analisar a atuação dos professores indígenas, agentes de saúde, lideranças indígenas, as famílias e todas as instituições parceiras presente na aldeia e verificar se está de acordo com o objetivo Guarani Kaiowá. Também grandes momentos de reflexões sobre a nossa realidade, avaliando, sonhando e construindo estratégia de maneira coletiva para tentar solucionar os nossos problemas.

Estamos cientes dos problemas como a violência, a desestruturação familiar, o enfraquecimento da língua guarani, a falta de perspectiva da sustentabilidade, a degradação ambiental e principalmente a necessidade de fortalecimento da identidade. Sabemos ainda, que as alternativas não estão fora da comunidade, mas sim a partir do fortalecimento do sistema tradicional Guarani Kaiowá, mas a grande questão é: como fortalecer? Como fazer funcionar novamente o sistema tradicional em contexto diferente? Acreditamos que a resposta será coletiva e com o tempo.

Fortalecer o espírito tradicional, enxergar a importância da terra, da natureza, da língua, os cantos, a nossa verdadeira maneira de ser "*ñanderekotee*", são alguns objetivos maiores que estamos sempre buscando, através da nossa caminhada como comunidade desta aldeia. Esta caminhada exige coletividade, paciência, diálogo, respeito e ouvir os mais velhos, estes são modos de ser que também garantiu a nossa resistência até hoje.

Os nossos maiores sonhos como Guarani Kaiowá é retornar a terra onde os nossos antepassados viviam, a nossa terra tradicional, porque assim, podemos retomar a nossa espiritualidade e os nossos verdadeiros modos de ser. Reencontrando com os antigos espíritos, podemos ser iluminados pelas suas sabedorias, firmar a nossa caminhada e fazer compreender a trajetória do nosso povo no mundo atual, por isso, ela é única, e a garantia da continuidade do povo Guarani Kaiowá.

Neste XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue com alegria, preocupação e com muita esperança, esperança de concretizar os sonhos a partir do exercício da autonomia. Assim, esperamos contar com apoio das instituições parceiras, para que juntos possamos fazer a diferença. "*aguyjevete!*"

Seguem abaixo as propostas levantadas no XV Fórum 2011:

- Construir posto de saúde na região de Bocaja;
- Contratar mais médicos;
- Contratar mais agentes de saúde;
- Aumentar mais nº de atendimentos dos pacientes;
- Médico (a) pediatra atender os pacientes mais de uma vez na semana
- Ter mais carro para atendimento urgente;
- FUNASA contratar um indígena para trabalhar como telefonista no pólo;
- Ter dentista no PS somente para atender os adultos;
- Motorista não deixar os pacientes muitos tempos esperando após atendimento e entregar nas casas;
- Não deixar faltar remédios nos PS;
- Os funcionários fazer atendimentos até as 16h30min;
- Contratar mais motoristas;
- Motorista respeitar os limites de velocidade;

- Promover formação continuada para os agentes de saúde indígena;

### **SÍNTESES DO XV FÓRUM INDÍGENA DA ALDEIA TE'YIKUE DE 2011**

No dia 16 de abril de 2011 no XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue com o tema “Fortalecer o trabalho da aldeia de forma conjunta” *Ñamombaretetemiapoñanderekohápeoñondivepa*, objetivo, analisar a atuação dos professores indígenas, agentes de saúde, lideranças indígenas, as famílias e todas as

instituições parceiros presente na aldeia e verificar se está de acordo com o objetivo Guarani Kaiowá. Também grandes momentos de reflexões sobre a nossa realidade, avaliando, sonhando e construindo estratégia de maneira coletiva para tentar solucionar os nossos problemas.

Estamos cientes dos problemas como a violência, a desestruturação familiar, o enfraquecimento da língua guarani, a falta de perspectiva da sustentabilidade, a degradação ambiental e principalmente a necessidade de fortalecimento da identidade. Sabemos ainda, que as alternativas não estão fora da comunidade, mas sim a partir do fortalecimento do sistema tradicional Guarani Kaiowá, mas a grande questão é: como fortalecer? Como fazer funcionar novamente o sistema tradicional em contexto diferente? Acreditamos que a resposta será coletiva e com o tempo.

Fortalecer o espírito tradicional, enxergar a importância da terra, da natureza, da língua, os cantos, a nossa verdadeira maneira de ser “*ñanderekotee*”, são alguns objetivos maiores que estamos sempre buscando, através da nossa caminhada como comunidade desta aldeia. Esta caminhada exige coletividade, paciência, diálogo, respeito e ouvir os mais velhos, estes são modos de ser que também garantiu a nossa resistência até hoje.

Os nossos maiores sonhos como Guarani Kaiowá é retornar a terra onde os nossos antepassados viviam, a nossa terra tradicional, porque assim, podemos retomar a nossa espiritualidade e os nossos verdadeiros modos de ser. Reencontrando com os antigos espíritos, podemos ser iluminados pelas suas sabedorias, firmar a nossa caminhada e fazer compreender a trajetória do nosso povo no mundo atual, por isso, ela é única, e a garantia da continuidade do povo Guarani Kaiowá.

Neste **XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue** com alegria, preocupação e com muita esperança, esperança de concretizar os sonhos a partir do exercício da autonomia. Assim, esperamos contar com apoio das instituições parceiras, para que juntos possamos fazer a diferença. “*aguyjevete!*”

Seguem abaixo as propostas levantadas no XV Fórum 2011:

- Ter mais de um inspetor na escola polo;
- Professor mostrar mais sua tradição como: cultura tradicional, reza, dança e outros;
- Ter monitor (a) dentro de ônibus;
- Contratar mais inspetor dentro da escola pólo;
- Não contratar professor (a) de outra aldeia;
- Refeitório nas escolas;
- Ter mais transporte para atender os alunos;
- Cercar a escola Mbokaja;
- Divulgar mais os acontecimentos da aldeia;
- Ter mais diálogo com os alunos sobre cuidados dos patrimônios já conquistados em nossa aldeia;
- Ter dois uniformes para cada aluno;

## **SÍNTESES DO XV FÓRUM INDÍGENA DA ALDEIA TE'YIKUE DE 2011**

No dia 16 de abril de 2011 no XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue com o tema "Fortalecer o trabalho da aldeia de forma conjunta" *Ñamombaretetemiapoñanderekohápeoñondivepa*, objetivo, analisar a atuação dos professores indígenas, agentes de saúde, lideranças indígenas, as famílias e todas as instituições parceiros presente na aldeia e verificar se está de acordo com o objetivo Guarani Kaiowá. Também grandes momentos de reflexões sobre a nossa realidade, avaliando, sonhando e construindo estratégia de maneira coletiva para tentar solucionar os nossos problemas.

Estamos cientes dos problemas como a violência, a desestruturação familiar, o enfraquecimento da língua guarani, a falta de perspectiva da sustentabilidade, a degradação ambiental e principalmente a necessidade de fortalecimento da identidade. Sabemos ainda,



que as alternativas não estão fora da comunidade, mas sim a partir do fortalecimento do sistema tradicional Guarani Kaiowá, mas a grande questão é: como fortalecer? Como fazer funcionar novamente o sistema tradicional em contexto diferente? Acreditamos que a resposta será coletiva e com o tempo.

Fortalecer o espírito tradicional, enxergar a importância da terra, da natureza, da língua, os cantos, a nossa verdadeira maneira de ser “*ñanderekotee*”, são alguns objetivos maiores que estamos sempre buscando, através da nossa caminhada como comunidade desta aldeia. Esta caminhada exige coletividade, paciência, diálogo, respeito e ouvir os mais velhos, estes são modos de ser que também garantiu a nossa resistência até hoje.

Os nossos maiores sonhos como Guarani Kaiowá é retornar a terra onde os nossos antepassados viviam, a nossa terra tradicional, porque assim, podemos retomar a nossa espiritualidade e os nossos verdadeiros modos de ser. Reencontrando com os antigos espíritos, podemos ser iluminados pelas suas sabedorias, firmar a nossa caminhada e fazer compreender a trajetória do nosso povo no mundo atual, por isso, ela é única, e a garantia da continuidade do povo Guarani Kaiowá.

Neste **XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue** com alegria, preocupação e com muita esperança, esperança de concretizar os sonhos a partir do exercício da autonomia. Assim, esperamos contar com apoio das instituições parceiras, para que juntos possamos fazer a diferença. “*aguyjevete!*”

Seguem abaixo as propostas levantadas no XV Fórum 2011:

- Estar mais presentes no posto na hora de precisão;
- Ter punição para quem provoca incêndio na aldeia;
- Atender mais as reivindicações da comunidade;
- Trabalhar mais em parceria com a educação, saúde e família;
- Fazer os taxistas respeitar as leis da aldeia;
- Ter mais diálogo com a comunidade sobre a retomada de terra;
- Buscar parceria para contratar mais tratorista;
- Punir as pessoas que vende bebida alcoólica na aldeia;
- Punir as pessoas que cometem alguns tipos de infração dentro da aldeia;
- Responsabilizar os pais pelo erro dos filhos menor;
- Ter mais controle de pessoas que entra e sai da aldeia;
- O tratorista ter apenas uma função;
- Fazer valer o calendário indígena (para todos);
- Promover mais reuniões com a comunidade se possível por regiões;
- Ter mais diálogo com a comunidade sobre cuidados dos patrimônios já conquistados em nossa aldeia;
- Buscar mais parceria para o cultivo da roça;
- Notificar os pais que não comparecerem nas reuniões;
- Ter mais controle de preço sobre os produtos vendidos na aldeia.

## **SÍNTESES DO XV FÓRUM INDÍGENA DA ALDEIA TE'YIKUE DE 2011**

No dia 16 de abril de 2011 no XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue com o tema "Fortalecer o trabalho da aldeia de forma conjunta" *Ñamombaretetemiapoñanderekohápeoñondivepa*, objetivo, analisar a atuação dos professores indígenas, agentes de saúde, lideranças indígenas, as famílias e todas as instituições parceiros presente na aldeia e verificar se está de acordo com o objetivo Guarani Kaiowá. Também grandes momentos de reflexões sobre a nossa realidade, avaliando, sonhando e construindo estratégia de maneira coletiva para tentar solucionar os nossos problemas.

Estamos cientes dos problemas como a violência, a desestruturação familiar, o enfraquecimento da língua guarani, a falta de perspectiva da sustentabilidade, a degradação ambiental e principalmente a necessidade de fortalecimento da identidade. Sabemos ainda, que as alternativas não estão fora da comunidade, mas sim a partir do fortalecimento do sistema tradicional Guarani Kaiowá, mas a grande questão é: como fortalecer? Como fazer

funcionar novamente o sistema tradicional em contexto diferente? Acreditamos que a resposta será coletiva e com o tempo.

Fortalecer o espírito tradicional, enxergar a importância da terra, da natureza, da língua, os cantos, a nossa verdadeira maneira de ser “*ñanderekotee*”, são alguns objetivos maiores que estamos sempre buscando, através da nossa caminhada como comunidade desta aldeia. Esta caminhada exige coletividade, paciência, diálogo, respeito e ouvir os mais velhos, estes são modos de ser que também garantiu a nossa resistência até hoje.

Os nossos maiores sonhos como Guarani Kaiowá é retornar a terra onde os nossos antepassados viviam, a nossa terra tradicional, porque assim, podemos retomar a nossa espiritualidade e os nossos verdadeiros modos de ser. Reencontrando com os antigos espíritos, podemos ser iluminados pelas suas sabedorias, firmar a nossa caminhada e fazer compreender a trajetória do nosso povo no mundo atual, por isso, ela é única, e a garantia da continuidade do povo Guarani Kaiowá.

Neste **XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue** com alegria, preocupação e com muita esperança, esperança de concretizar os sonhos a partir do exercício da autonomia. Assim, esperamos contar com apoio das instituições parceiras, para que juntos possamos fazer a diferença. “*aguyjevete!*”

Seguem abaixo as propostas levantadas no XV Fórum 2011:

- Procurar participar mais reunião nas escolas ou no local;
- Acompanhar mais a vida escolar e saúde de seus dependentes;
- Ser mais responsável com os seus filhos;
- Ter mais diálogo com os seus filhos;
- Cultivar a roça para sustento e envolver seus filhos;
- Ter mais diálogo com os filhos sobre cuidados dos patrimônios já conquistados em nossa aldeia;

## **SÍNTESES DO XV FÓRUM INDÍGENA DA ALDEIA TE'YIKUE DE 2011**

No dia 16 de abril de 2011 no XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue com o tema “Fortalecer o trabalho da aldeia de forma conjunta” *Ñamombaretetembiapoñanderekohápeoñondivepa*, objetivo, analisar a atuação dos professores indígenas, agentes de saúde, lideranças indígenas, as famílias e todas as instituições parceiros presente na aldeia e verificar se está de acordo com o objetivo Guarani Kaiowá. Também grandes momentos de reflexões sobre a nossa realidade, avaliando, sonhando e construindo estratégia de maneira coletiva para tentar solucionar os nossos problemas.

Estamos cientes dos problemas como a violência, a desestruturação familiar, o enfraquecimento da língua guarani, a falta de perspectiva da sustentabilidade, a degradação ambiental e principalmente a necessidade de fortalecimento da identidade. Sabemos ainda, que as alternativas não estão fora da comunidade, mas sim a partir do fortalecimento do sistema tradicional Guarani Kaiowá, mas a grande questão é: como fortalecer? Como fazer funcionar novamente o sistema tradicional em contexto diferente? Acreditamos que a resposta será coletiva e com o tempo.

Fortalecer o espírito tradicional, enxergar a importância da terra, da natureza, da língua, os cantos, a nossa verdadeira maneira de ser “*ñanderekotee*”, são alguns objetivos maiores que estamos sempre buscando, através da nossa caminhada como comunidade desta aldeia. Esta caminhada exige coletividade, paciência, diálogo, respeito e ouvir os mais velhos, estes são modos de ser que também garantiu a nossa resistência até hoje.

Os nossos maiores sonhos como Guarani Kaiowá é retornar a terra onde os nossos antepassados viviam, a nossa terra tradicional, porque assim, podemos retomar a nossa espiritualidade e os nossos verdadeiros modos de ser. Reencontrando com os antigos espíritos, podemos ser iluminados pelas suas sabedorias, firmar a nossa caminhada e fazer compreender a trajetória do nosso povo no mundo atual, por isso, ela é única, e a garantia da continuidade do povo Guarani Kaiowá.

Neste **XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue** com alegria, preocupação e com muita esperança, esperança de concretizar os sonhos a partir do exercício da autonomia. Assim, esperamos contar com apoio das instituições parceiras, para que juntos possamos fazer a diferença. “*aguyjevete!*”

Seguem abaixo as propostas levantadas no XV Fórum 2011:

- Promover atividades educativas para os adolescentes;
- Promover palestra para pais, mães e outros;

## **SÍNTESES DO XV FÓRUM INDÍGENA DA ALDEIA TE'YIKUE DE 2011**

No dia 16 de abril de 2011 no XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue com o tema “Fortalecer o trabalho da aldeia de forma conjunta” *Ñamombaretetemiapoñanderekohápeoñondivepa*, objetivo, analisar a atuação dos professores indígenas, agentes de saúde, lideranças indígenas, as famílias e todas as instituições parceiros presente na aldeia e verificar se está de acordo com o objetivo Guarani Kaiowá. Também grandes momentos de reflexões sobre a nossa realidade, avaliando, sonhando e construindo estratégia de maneira coletiva para tentar solucionar os nossos problemas.

Estamos cientes dos problemas como a violência, a desestruturação familiar, o enfraquecimento da língua guarani, a falta de perspectiva da sustentabilidade, a degradação ambiental e principalmente a necessidade de fortalecimento da identidade. Sabemos ainda, que as alternativas não estão fora da comunidade, mas sim a partir do fortalecimento do sistema tradicional Guarani Kaiowá, mas a grande questão é: como fortalecer? Como fazer funcionar novamente o sistema tradicional em contexto diferente? Acreditamos que a resposta será coletiva e com o tempo.

Fortalecer o espírito tradicional, enxergar a importância da terra, da natureza, da língua, os cantos, a nossa verdadeira maneira de ser “*ñanderekotee*”, são alguns objetivos maiores que estamos sempre buscando, através da nossa caminhada como comunidade desta

aldeia. Esta caminhada exige coletividade, paciência, diálogo, respeito e ouvir os mais velhos, estes são modos de ser que também garantiu a nossa resistência até hoje.

Os nossos maiores sonhos como Guarani Kaiowá é retornar a terra onde os nossos antepassados viviam, a nossa terra tradicional, porque assim, podemos retomar a nossa espiritualidade e os nossos verdadeiros modos de ser. Reencontrando com os antigos espíritos, podemos ser iluminados pelas suas sabedorias, firmar a nossa caminhada e fazer compreender a trajetória do nosso povo no mundo atual, por isso, ela é única, e a garantia da continuidade do povo Guarani Kaiowá.

Neste **XV Fórum Indígena da Aldeia Te'yikue** com alegria, preocupação e com muita esperança, esperança de concretizar os sonhos a partir do exercício da autonomia. Assim, esperamos contar com apoio das instituições parceiras, para que juntos possamos fazer a diferença. “*aguyjevete!*”

Seguem abaixo as propostas levantadas no XV Fórum 2011:

#### **SAÚDE:**

- Construir posto de saúde na região de Bocaja;
- Contratar mais médicos;
- Contratar mais agentes de saúde;
- Aumentar mais nº de atendimentos dos pacientes;
- Médico (a) pediatra atender os pacientes mais de uma vez na semana
- Ter mais carro para atendimento urgente;
- FUNASA contratar um indígena para trabalhar como telefonista no pólo;
- Ter dentista no PS somente para atender os adultos;
- Motorista não deixar os pacientes muitos tempos esperando após atendimento e entregar nas casas;
- Não deixar faltar remédios nos PS;
- Os funcionários fazer atendimentos até as 16:30hs;
- Contratar mais motoristas;
- Motorista respeitar os limites de velocidade;
- Promover formação continuada para os agentes de saúde indígena;

#### **EDUCAÇÃO:**

- Ter mais de um inspetor na escola polo;
- Professor mostrar mais sua tradição como: cultura tradicional, reza, dança e outros;
- Ter monitor (a) dentro de ônibus;
- Contratar mais inspetor dentro da escola pólo;
- Não contratar professor (a) de outra aldeia;
- Refeitório nas escolas;
- Ter mais transporte para atender os alunos;
- Cercar a escola Mbokaja;
- Divulgar mais os acontecimentos da aldeia;
- Ter mais diálogo com os alunos sobre cuidados dos patrimônios já conquistados em nossa aldeia;
- Ter dois uniformes para cada aluno;

## **LIDERANÇA:**

- Estar mais presentes no posto na hora de precisão;
- Ter punição para quem provoca incêndio na aldeia;
- Atender mais as reivindicações da comunidade;
- Trabalhar mais em parceria com a educação, saúde e família;
- Fazer os taxistas respeitar as leis da aldeia;
- Ter mais diálogo com a comunidade sobre a retomada de terra;
- Buscar parceria para contratar mais tratorista;
- Punir as pessoas que vende bebida alcoólica na aldeia;
- Punir as pessoas que cometem alguns tipos de infração dentro da aldeia;
- Responsabilizar os pais pelo erro dos filhos menor;
- Ter mais controle de pessoas que entra e sai da aldeia;
- O tratorista ter apenas uma função;
- Fazer valer o calendário indígena (para todos);
- Promover mais reuniões com a comunidade se possível por regiões;
- Ter mais diálogo com a comunidade sobre cuidados dos patrimônios já conquistados em nossa aldeia;
- Buscar mais parceria para o cultivo da roça;
- Notificar os pais que não comparecerem nas reuniões;
- Ter mais controle de preço sobre os produtos vendidos na aldeia.

## **FAMÍLIA:**

- Procurar participar mais reunião nas escolas ou no local;
- Acompanhar mais a vida escolar e saúde de seus dependentes;
- Ser mais responsável com os seus filhos;
- Ter mais diálogo com os seus filhos;
- Cultivar a roça para sustento e envolver seus filhos;
- Ter mais diálogo com os filhos sobre cuidados dos patrimônios já conquistados em nossa aldeia;

## **CRAS:**

- Promover atividades educativas para os adolescentes;
- Promover palestra para pais, mães e outros;

## **Sugestão Para o Próximo Fórum:**

- Convidar as autoridades para o período da tarde;
- Como ter mais participação da comunidade na semana do povo indígena?
- Enviar ofício pedindo dispensas de trabalhadores rurais indígena com antecedência;

**Assunto:** O perfil da Extrema Pobreza no Brasil com base nos dados preliminares do universo do Censo 2010.

## 1. INTRODUÇÃO

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) identificou o conjunto da população que se encontra em situação de extrema pobreza segundo os dados do Universo preliminar do Censo Demográfico 2010. Estas informações são de grande importância no processo de formulação do Plano Brasil sem Miséria, sobre a responsabilidade do MDS em conjunto com outros Ministérios. Com lançamento previsto para breve, o Plano conta com três eixos coordenadores das ações: transferência de renda; acesso a serviços públicos e inclusão produtiva. A linha de extrema pobreza foi estabelecida em R\$ 70,00 per capita considerando o rendimento nominal mensal domiciliar. Deste modo, qualquer pessoa residente em domicílios com rendimento menor ou igual a esse valor é considerada extremamente pobre.

O Censo Demográfico 2010 é composto de dois questionários, um simplificado, com poucas perguntas e outro mais detalhado. O IBGE realiza a seleção dos domicílios que respondem ao questionário completo, mais detalhado e aprofundado em diversos temas.

Os dados divulgados pelo IBGE na última sexta-feira, dia 29 de abril de 2011, referem-se aos dados preliminares do Universo onde a renda de todos os membros é declarada pela pessoa que respondeu ao questionário, ou seja, não é desagregada por fonte de rendimento para cada membro. Os dados da amostra do Censo, onde se coletam informações sobre educação, mercado de trabalho, aposentadorias e pensões entre outros temas, serão divulgados ainda em 2011, conforme cronograma apresentado na sexta-feira pelo IBGE. Da mesma forma, apenas no questionário completo há coleta sobre os benefícios de transferências de renda – Programa Bolsa Família e Programa de Erradicação do Trabalho Infantil. Deste modo, apenas com as próximas divulgações dos dados do Censo

Demográfico 2010 será possível conhecer quantas famílias em extrema pobreza são beneficiárias de algum destes programas sociais. Além disso, de acordo com a experiência brasileira e internacional o tipo de questionário aplicado para apurar a renda influencia o resultado final. Desta maneira, não será surpresa que os dados expandidos da amostra do Censo levem a um ajuste nos números da extrema pobreza calculados com os dados disponíveis hoje.

Devido à sua natureza distinta, os dados do Programa Bolsa Família – registro administrativo cumulativo de famílias que se declararam com rendimentos até R\$ 140,00 per capita em algum momento ao longo dos últimos dois anos – não podem ser comparados às informações disponibilizadas no último mês de abril. Este panorama somente poderá ser confirmado quando o IBGE divulgue as informações da amostra do Censo Demográfico 2010, conforme explicado acima.

Os dados do Censo Demográfico 2010 têm como referência o mês de agosto daquele ano, enquanto os rendimentos se referem ao mês anterior. Portanto, apesar do levantamento das informações terem sido realizadas ao cabo de aproximadamente quatro meses, as informações retratam o país naquele mês de referência.

## **2. DESCRIÇÃO METODOLÓGICA**

De acordo com o IBGE, as pessoas em domicílios sem rendimento totalizavam 6.840.156. No entanto, dentro desse grupo encontram-se pessoas que não têm o perfil de extrema pobreza, mas que no mês da entrevista não tiveram rendimentos.

Foi solicitado ao IBGE que realizasse um recorte para incluir apenas as pessoas residentes em domicílios com perfil de maior probabilidade de encontrar-se em extrema pobreza. Os critérios adotados para estimar esta parcela da população dentre os sem rendimentos foram os seguintes:

- Sem banheiro de uso exclusivo; ou
- Sem ligação com rede geral de esgoto ou pluvial e não tinham fossa séptica; ou,
- Em área urbana sem ligação à rede geral de distribuição de água; ou,
- Em área rural sem ligação à rede geral de distribuição de água e sem poço ou nascente na propriedade; ou,

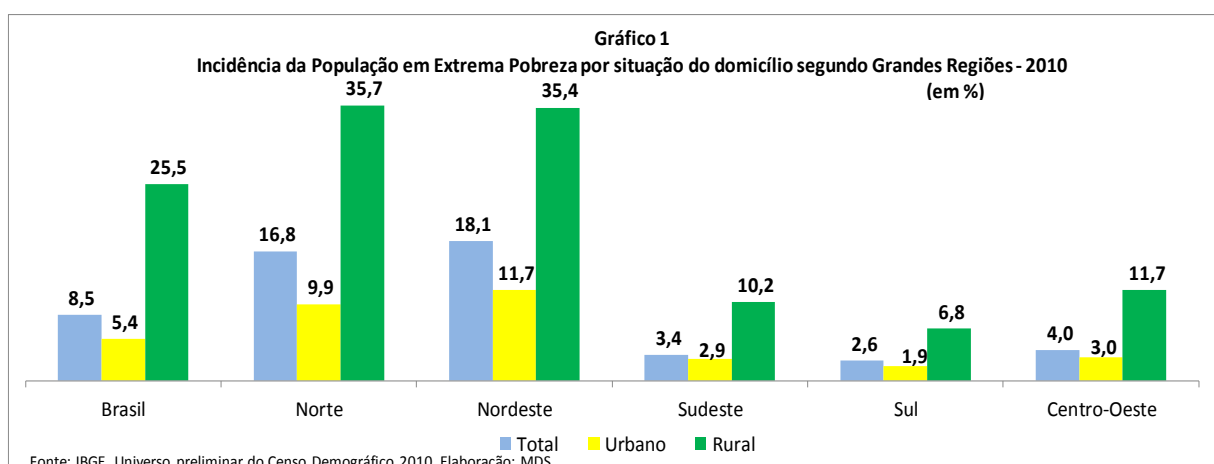


- Sem energia elétrica; ou,
- Com pelo menos um morador de 15 anos ou mais de idade analfabeto; ou,
- Com pelo menos três moradores de até 14 anos de idade; ou,
- Pelo menos um morador de 65 anos ou mais de idade.

O contingente de pessoas sem rendimento que obedeceram às restrições foi calculado em 4.836.732, correspondente a 70,7% do total de pessoas sem rendimento. Este contingente foi somado aos 11.429.110 com rendimento médio domiciliar per capita entre R\$ 1,00 e R\$ 70,00.

### 3. PERFIL DA POBREZA NO BRASIL.

Assim, o contingente de pessoas em extrema pobreza totaliza 16,27 milhões de pessoas, o que representa 8,5% da população total. Embora apenas 15,6% da população brasileira resida em áreas rurais, dentre as pessoas em extrema pobreza, elas representam pouco menos da metade (46,7%). A outra parte (53,3%) situa-se em áreas urbanas, onde reside a maior parte da população – 84,4%. O **Gráfico 1** apresenta a incidência da extrema pobreza por situação do domicílio – urbano e rural – para cada uma das Grandes Regiões do país.



A **Tabela 1** apresenta a distribuição da população total e da população em extrema pobreza segundo Grandes Regiões e situação do domicílio. Observa-se que a população

total rural nas regiões Norte e Nordeste superam consideravelmente as demais regiões – 26,5% e 26,9% respectivamente. Nestas duas regiões também se concentra mais da metade da população em extrema pobreza – 56,4 na região Norte e 52,5% na região Nordeste, enquanto as demais regiões permanecem com percentuais inferiores.

**Tabela 1: Distribuição da população total e população em extrema pobreza segundo Grandes Regiões e situação do domicílio**

População Total						
	Total	Urbano	Rural	% Total	% Urbano	% Rural
<b>Brasil</b>	<b>190.755.799</b>	<b>160.925.792</b>	<b>29.830.007</b>	<b>100,0</b>	<b>84,4</b>	<b>15,6</b>
Norte	15.864.454	11.664.509	4.199.945	100,0	73,5	26,5
Nordeste	53.081.950	38.821.246	14.260.704	100,0	73,1	26,9
Sudeste	80.364.410	74.696.178	5.668.232	100,0	92,9	7,1
Sul	27.386.891	23.260.896	4.125.995	100,0	84,9	15,1
Centro-Oeste	14.058.094	12.482.963	1.575.131	100,0	88,8	11,2
População em extrema pobreza						
	Total	Urbano	Rural	% Total	% Urbano	% Rural
<b>Brasil</b>	<b>16.267.197</b>	<b>8.673.845</b>	<b>7.593.352</b>	<b>100,0</b>	<b>53,3</b>	<b>46,7</b>
Norte	2.658.452	1.158.501	1.499.951	100,0	43,6	56,4
Nordeste	9.609.803	4.560.486	5.049.317	100,0	47,5	52,5
Sudeste	2.725.532	2.144.624	580.908	100,0	78,7	21,3
Sul	715.961	437.346	278.615	100,0	61,1	38,9
Centro-Oeste	557.449	372.888	184.561	100,0	66,9	33,1

Fonte: IBGE. Universo preliminar do Censo Demográfico 2010. Elaboração: MDS.

Os 16,27 milhões de extremamente pobres no país estão concentrados principalmente na região Nordeste, totalizando 9,61 milhões de pessoas (59,1%), distribuídos 56,4% no campo, enquanto outros 43,6% em áreas urbanas.

Dos extremamente pobres nas áreas urbanas (8,67 milhões), pouco mais da metade da população vive no Nordeste (52,6%) e cerca de um em cada quatro na região Sudeste (24,7%).

De um total de 29,83 milhões de brasileiros residentes no campo, praticamente um em cada quatro se encontra em extrema pobreza (25,5%), perfazendo um total de 7,59 milhões de pessoas. As regiões Norte e Nordeste apresentam valores relativos parecidos – 35,7% e 35,4%, respectivamente – de população rural em extrema pobreza.

### Sexo

A distribuição da população em extrema pobreza segundo o Censo Demográfico 2010 por sexo revela que há uma distribuição homogênea entre homens e mulheres, com leve superioridade da presença feminina (50,5% contra 49,5%). No entanto, em algumas regiões, essa tendência destoa como no Sudeste e no Sul (52,8% e 51,3%, respectivamente).

Entretanto, as diferenças se acentuam quando se observa a situação do domicílio separadamente. Há maior presença das mulheres neste segmento nas áreas urbanas em detrimento de maior participação masculina nas áreas rurais, conforme revelam os dados da Tabela 2.

**Tabela 2: Distribuição da população em extrema pobreza por sexo segundo Grandes Regiões e situação do domicílio**

Situação do domicílio	Brasil e Grandes Regiões	Total	Sexo	
			Homens	Mulheres
	<b>Brasil</b>	<b>100,0</b>	<b>49,5</b>	<b>50,5</b>
Total	Norte	100,0	51,0	49,0
	Nordeste	100,0	49,8	50,2
	Sudeste	100,0	47,2	52,8
	Sul	100,0	48,7	51,3
	Centro-Oeste	100,0	49,0	51,0
		<b>Brasil</b>	<b>100,0</b>	<b>47,4</b>
Urbano	Norte	100,0	48,5	51,5

	Nordeste	100,0	47,8	52,2
	Sudeste	100,0	46,0	54,0
	Sul	100,0	46,5	53,5
	Centro-Oeste	100,0	46,9	53,1
<hr/>				
	<b>Brasil</b>	<b>100,0</b>	<b>51,9</b>	<b>48,1</b>
	Norte	100,0	52,9	47,1
Rural	Nordeste	100,0	51,5	48,5
	Sudeste	100,0	51,7	48,3
	Sul	100,0	52,2	47,8
	Centro-Oeste	100,0	53,1	46,9

Fonte: IBGE. Universo preliminar do Censo Demográfico 2010. Elaboração: MDS.

### Cor ou raça

As informações da população em extrema pobreza corroboram o senso comum em relação à questão de cor ou raça – a grande maioria destas pessoas (70,8%) são pardas ou pretas. Entretanto, o que chama a atenção é a presença de indígenas, apesar de representarem, comparativamente, uma pequena parcela da população em extrema pobreza. Os indígenas totalizam 817.963 pessoas no país, sendo que 326.375 se encontram em extrema pobreza, representando praticamente quatro em cada dez indígenas (39,9%). Entre os brancos, esse percentual é de apenas 4,7%, para as pessoas que se declararam amarelas, 8,6% e entre pretos e pardos somados, 11,9% (10,0% e 12,2%, respectivamente). Ainda sobre os indígenas, convém destacar sua presença principalmente na região Centro-Oeste e Norte, residentes em áreas rurais – provavelmente em aldeias indígenas.

**Tabela 3 Distribuição da população em extrema pobreza por cor ou raça segundo Grandes Regiões e situação do domicílio**

Situação do domicílio	Brasil e Grandes Regiões	Total	Cor ou raça				
			Branca	Preta	Amarela	Parda	Índigena
<hr/>							

	<b>Brasil</b>	<b>100,0</b>	<b>26,1</b>	<b>9,0</b>	<b>1,1</b>	<b>61,8</b>	<b>2,0</b>
Total	Norte	100,0	15,6	6,6	0,9	70,4	6,5
	Nordeste	100,0	23,0	9,3	1,2	65,8	0,7
	Sudeste	100,0	37,5	10,7	1,1	50,2	0,4
	Sul	100,0	62,0	6,9	0,8	27,7	2,6
	Centro-Oeste	100,0	28,5	7,6	1,3	52,9	9,7
		<b>Brasil</b>	<b>100,0</b>	<b>29,1</b>	<b>10,1</b>	<b>1,2</b>	<b>59,1</b>
Urbano	Norte	100,0	18,8	7,2	1,0	71,8	1,3
	Nordeste	100,0	23,9	10,5	1,2	64,0	0,4
	Sudeste	100,0	38,9	11,4	1,2	48,3	0,2
	Sul	100,0	61,2	8,4	0,8	29,0	0,6
	Centro-Oeste	100,0	32,0	8,4	1,5	57,3	0,7
		<b>Brasil</b>	<b>100,0</b>	<b>22,7</b>	<b>7,6</b>	<b>1,0</b>	<b>64,9</b>
Rural	Norte	100,0	13,1	6,1	0,8	69,4	10,6
	Nordeste	100,0	22,2	8,2	1,1	67,4	1,0
	Sudeste	100,0	32,5	8,3	0,8	57,1	1,2
	Sul	100,0	63,2	4,5	0,9	25,6	5,8
	Centro-Oeste	100,0	21,4	6,1	0,8	43,9	27,8

Fonte: IBGE. Universo preliminar do Censo Demográfico 2010. Elaboração: MDS.

## Faixa etária

As informações referentes às faixas etárias apontam para a necessidade de políticas sociais voltadas para a população mais jovem. Entre os extremamente pobres, cerca da metade se encontra com idade até 19 anos (50,9%).

As crianças até 14 anos representam cerca de quatro em cada dez indivíduos em extrema pobreza no Brasil (39,9%). Essa distribuição é bastante próxima quando se considera a situação do domicílio nas áreas urbanas (39,0%) e nas áreas rurais (41,0%).

Cabe observar que na região Sudeste, um em cada oito pessoas nessa condição tem 60 anos ou mais (12,8%) o que representa um percentual bastante superior à média nacional de 5,1%.

**Tabela 4: Distribuição da população em extrema pobreza por faixa etária segundo Grandes Regiões e situação do domicílio**

Situação do domicílio	Brasil e Grandes Regiões	Total	Faixa etária						
			0 a 4 anos	5 a 14 anos	15 a 17 anos	18 ou 19 anos	20 a 39 anos	40 a 59 anos	60 anos ou mais
Total	<b>Brasil</b>	<b>100,0</b>	<b>12,0</b>	<b>27,9</b>	<b>7,2</b>	<b>3,7</b>	<b>27,6</b>	<b>16,5</b>	<b>5,1</b>
	Norte	100,0	14,6	30,2	7,3	4,0	27,7	13,2	3,0
	Nordeste	100,0	11,9	28,0	7,5	3,9	29,0	16,7	2,9
	Sudeste	100,0	10,3	25,8	6,4	3,0	24,1	17,6	12,8
	Sul	100,0	10,5	26,9	6,8	3,0	23,3	19,9	9,6
	Centro-Oeste	100,0	11,4	25,9	6,3	3,1	25,9	18,7	8,7
Urbano	<b>Brasil</b>	<b>100,0</b>	<b>11,8</b>	<b>27,2</b>	<b>7,0</b>	<b>3,6</b>	<b>27,1</b>	<b>16,1</b>	<b>7,2</b>
	Norte	100,0	13,8	29,4	7,5	4,1	28,2	13,1	3,8
	Nordeste	100,0	12,0	27,7	7,4	3,9	29,0	16,3	3,7
	Sudeste	100,0	10,4	25,4	6,1	2,9	23,6	16,6	15,0
	Sul	100,0	11,0	27,0	6,5	2,9	22,4	17,8	12,4
	Centro-Oeste	100,0	11,1	25,5	6,3	3,0	26,1	18,0	10,1
Rural	<b>Brasil</b>	<b>100,0</b>	<b>12,3</b>	<b>28,6</b>	<b>7,4</b>	<b>3,9</b>	<b>28,3</b>	<b>16,9</b>	<b>2,6</b>
	Norte	100,0	15,2	30,9	7,2	3,9	27,3	13,2	2,4
	Nordeste	100,0	11,8	28,3	7,6	4,0	29,1	17,1	2,1
	Sudeste	100,0	10,1	27,2	7,3	3,4	25,9	21,0	5,0
	Sul	100,0	9,7	26,7	7,2	3,0	24,8	23,4	5,2
	Centro-Oeste	100,0	12,2	26,7	6,5	3,2	25,4	20,2	5,8

Fonte: IBGE. Universo preliminar do Censo Demográfico 2010. Elaboração: MDS.

