

Tellus



UCDB

Universidade Católica Dom Bosco
Instituição Salesiana de Educação Superior

Chanceler

Pe. Gildásio Mendes dos Santos

Reitor

Pe. Ricardo Carlos

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Prof. Hemerson Pistori

Tellus / Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas –
NEPPI, ano 17, n. 33, maio/ago. 2017. Campo Grande : UCDB,
2001 –

Quadrimestral – 193 p.

ISSN Impresso 1519-9452

ISSN Eletrônico 2359-1943

1. Populações indígenas – Periódicos I. UCDB – Núcleo de Estudos
e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI.

Clélia Takie Nakahata Bezerra
Bibliotecária – CRB n. 1/757

Publicação do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI) da Universidade
Católica Dom Bosco.

www.tellus.ucdb.br

Indexada em:

Sumarios.org, Sumários de Revistas Brasileiras

(www.sumarios.org)

Latindex, Directorio de publicaciones cientificas seriadas de America Latina, El Caribe, España y Portugal

(www.latindex.org)

IUPERJ, Banco de Dados Bibliográficos do Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro – IUPERJ

(<http://dataindice.iuperj.br/>)

Clase, Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México

(http://132.248.9.1:8991/F/-/?func=find-b-0&local_base=CLA01)

IBSS, International Bibliography of the Social Sciences, The London School of Economics and Political Science

(<http://www.lse.ac.uk/collections/IBSS/>)

HAPI, Hispanic American Periodicals Index, International Institute – University of California

(<http://hapi.ucla.edu/web/?token=69daf7174e1a601cf82fdb20d8dc15ac>)

Tellus

Ano 17
Número 33
maio/ago. 2017
p. 1-193

Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPI
Universidade Católica Dom Bosco – UCDB
Campo Grande, MS, Brasil
www.ucdb.br/neppi
neppi@ucdb.br

Direitos desta edição reservados à **Editora UCDB**
Membro da Associação Brasileira das Editoras Universitárias (ABEU)
Coordenação de Editoração: Ereni dos Santos Benvenuti
Editoração Eletrônica: Glauciene da Silva Lima
Revisão: Maria Helena Silva Cruz
Capa: Casa de reza – aldeia Tey'kue, Caarapó, 2009.
Autor da foto: Yan Leite Chaparro
Tratamento de imagem: José Francisco Sarmiento Nogueira
Criação e arte final: José Francisco Sarmiento Nogueira

Editor Responsável

Georg Lachnitt – MSMT – NEPPI/UCDB

Comissão Editorial

Adir Casaro Nascimento - PPGE/UCDB
Carla Fabiana Costa Calarge - MCDB/UCDB
Eva Maria Luiz Ferreira - NEPPI/UCDB
José Francisco Sarmiento - NEPPI/UCDB
Leandro Skowronski - NEPPI/UCDB
Lenir Gomes Ximenes - UCDB

Conselho Editorial

Ángel Espina Barrio - USAL/Espanha
Antonella Tassinari - UFSC
Antonio Carlos de Souza Lima - MN-UFRJ
Antonio Hilário Aguilera Urquiza - UFMS
Beatriz Landa - UEMS
Daniel Mato - UNTREF/Argentina
Deise Lucy Montardo - UFAM
Dominique Tilkin Gallois - USP
Esther Jean Langdon - UFSC
Flávio Braune Wiik - UEL
Graciela Chamorro - UFGD
Inge Sichra - UMSS/Bolívia
Josè Zanardini - UCA/Paraguay
Levi Marques Pereira - UFGD

Marcelo Marinho - UNILA
Márcio Ferreira da Silva - USP
Maria Augusta de Castilho - UCDB
Manuel Ferreira Lima Filho - UFG
Marta Azevedo - UNICAMP
Miguel Alberto Bartolomé - INAH/Mexico
Mônica Thereza Soares Pechincha - UFG
Nádia Heusi Silveira
Neimar Machado de Sousa - UFGD
Pedro Ignácio Schmitz - UNISINOS
Rodrigo de Azeredo Grünwald - UFGC
Roque de Barros Laraia - UnB
Rosa Sebastiana Colman
Ruth Montserrat - UFRJ
Wilmar D'Angelis - UNICAMP

Pareceristas Ad Hoc

Maria Aparecida de Souza Perrelli (UCDB)
Ana Carla Bruno (UFAM)



Editora UCDB

Av. Tamandaré, 6.000 – Jardim Seminário
79117-900 – Campo Grande, MS
Tel.: (67) 3312-3373
www.ucdb.br/editora – editora@ucdb.br

Editorial

Apresentamos aos nossos leitores o número 33 da revista TELLUS. Nesta edição, temos a oportunidade de conhecer trabalhos sobre povos de Norte a Sul do território brasileiro. Dos Kaingang aos Suruí, passando pelos Kaiowá e Guarani.

Neste número, também fomos agraciados com uma dupla contribuição na seção dos escritos indígenas, fato que em muito nos empolga, pois estamos dando continuidade ao compromisso dessa seção, que nasceu com o objetivo de divulgar os trabalhos que versam sobre esses povos, por meio de suas próprias narrativas.

Feita sempre com o propósito de publicar trabalhos sobre os povos originários, esta TELLUS prima pela diversidade temática e étnica, com os mais variados assuntos que enriquecem ainda mais esta edição.

Boa leitura!

Dr. Pe. Georg Lachnitt

Editor

Sumário

Artigos

Relatos, memórias e narrativas na construção do imaginário do povo Kaingang: as estampas de Joaquim José de Miranda na conquista dos Campos de Guarapuava 9
Reports, memories and narratives in the construction of the Kaingang's imaginary: Joaquim José de Miranda's prints about the conquest of the Guarapuava fields 9
Toni Juliano Bandeira

Aspectos de sustentabilidade dos sistemas tradicionais dos povos indígenas Paiter Suruí: social, cultural, ambiental e econômico 51
Aspects of sustainability of traditional systems of indigenous peoples Paiter Suruí: social, cultural, environmental and economic 51
Andréa Rodrigues Barbosa
Matilde Mendes
Márcia Helena Gomes
Lucilo José Ribeiro Neto

Das possibilidades do pesquisar em contextos indígenas de Rondônia 71
From possibilities of research in indigenous contexts of Rondônia 71
Jonatha Daniel dos Santos
Rozane Alonso Alves

Etnoecologia indígena: saberes e fazeres culturais no cotidiano Tentehar 91
Indigenous ethnoecologies: knowledges and cultural everyday in Tentehar 91
Maria José Ribeiro de Sá
Maria das Graças Silva

Educação escolar indígena: um estudo sociolinguístico do nheengatu na comunidade Pisasu Sarusawa do rio Negro, Manaus, AM 115
Indigenous school education: A nheengatu sociolinguistic study at Pisasu Sarusawa community in the Negro river, Manaus, AM 115
Ademar dos Santos Lima
Silvana Andrade Martins

Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS 139
From blood flow to cuts of life in reservation: blood, ritual, and intervention among Kaiowa and Guarani women in MS 139
Lauriene Seraguza

Documentos

Diário do Mestre Francisco Fernandes 163
Georg Lachnitt

Escritos indígenas

A construção da identidade guarani no período colonial.....	167
Celuniel Aquino Valiente	
Minhas histórias, minhas memórias.....	185
Maoque Rodrigues Figueiredo	



artigos

Relatos, memórias e narrativas na construção do imaginário do povo Kaingang: as estampas de Joaquim José de Miranda na conquista dos Campos de Guarapuava

Reports, memories and narratives in the construction of the Kaingang's imaginary: Joaquim José de Miranda's prints about the conquest of the Guarapuava fields

Toni Juliano Bandeira¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.429>

Resumo: Nesta pesquisa, analisamos a representação imagética do povo Kaingang no conjunto de trinta e sete estampas produzidas por Joaquim José de Miranda sobre a décima das expedições destinadas a desbravar os chamados “sertões” do Tibagi, no estado do Paraná, expedição esta comandada por Afonso Botelho, no ano de 1771. Nesse sentido, refletimos sobre as formas de resistência indígena ante a invasão de seu território, bem como sobre a ideia do “vazio demográfico”, na qual a existência de grupos indígenas no atual estado do Paraná simplesmente é negada, reproduzindo-se o discurso de que essas terras eram desabitadas, até que os luso-brasileiros ou imigrantes de outros países viessem cultivá-las. Por meio da análise das estampas, podemos dizer que a narrativa imagética de Miranda é um material de grande valor para a história do povo Kaingang, por meio do qual é possível refletir sobre o embate entre os colonizadores e os indígenas nos Campos de Guarapuava, notando-se a inconsistência da tese do “vazio demográfico”, bem como a resistência Kaingang à invasão de seu território.

Palavras-chave: narrativa imagética; povo Kaingang; Joaquim José de Miranda.

Abstract: In this research we analyze the representation of the native tribe Kaingang presented in a series of 39 illustrations produced by Joaquin José de Miranda about the tenth expedition destined to brave the so called “sertões” of the area of Tibagi in the Paraná State. This expedition was commanded by Alfonso Botelho in the year of 1771. In this sense, we reflect about the ways of the natives’ resistance in front of the invasion of their territory and in the same way we reflect also about the idea of the “demographic emptiness” by which the idea of the existence of groups of natives in the territory of the nowadays State of Paraná is just denied and there is just the reproduction of de discourse that this land was uninhabited until the Portuguese-Brazilian or immigrants from others countries could come and cultivate them. By the analysis of the illustrations we

¹ Secretaria de Estado da Educação do Paraná, Terra Indígena Rio das Cobras, Paraná, Brasil.

can say that Miranda's imagetive narratives a material of great value to the history of the Kaingang people once through it is possible to reflect about the chocks between the colonizers and the Kaingang people in the fields of Guarapuava. These illustrations also show up the inconsistency of the thesis of a "geographical emptiness" as well as they reveal the resistance movement of the Kaingang against the invasion of their territory.

Key words: illustrative narrative; Kaingang tribe; Joaquim José de Miranda.

1 A IMAGEM COMO REPRESENTAÇÃO: CONSTRUÇÃO DE IMAGINÁRIOS

[...] As imagens não são nem um reflexo da realidade social nem um sistema de signos sem relação com a realidade social, mas ocupam uma variedade de posições entre estes extremos. Elas são testemunhas dos estereótipos, mas também das mudanças graduais, pelas quais indivíduos ou grupos vêm o mundo social, incluindo o mundo de sua imaginação. (BURKE, 2004, p. 232).

A utilização da imagem como fonte de conhecimento e reflexão sobre uma determinada época ou cultura já foi muito questionada devido a sua "confiabilidade", ou seja, refletia-se até que ponto e em que medida imagens poderiam servir para a compreensão de aspectos do objeto abordado. Para Burke (2004), existe um conflito permanente entre os que chama de "positivistas" e os céticos ou estruturalistas. Os primeiros acreditam que as imagens veiculam informações confiáveis sobre o mundo exterior, tentando perscrutar através da imagem para ver a realidade além dela. Os últimos "focalizam a atenção na imagem e somente nela, na sua organização interna, nas relações entre suas partes e entre uma imagem e outras do mesmo gênero". (BURKE, 2004, p. 232). Esse dilema é tamanho, que Burke (2004) diz que o considera, às vezes, um "diálogo de surdos", ou para usar uma criação mais visual, utiliza a chamada imagem "pato-coelho", escrevendo que "o desenho tão bem pode ser visto como um coelho ou como um pato, mas não ao mesmo tempo" (BURKE, 2004, p. 232-3).

O citado autor, a partir dessas considerações, acredita que há uma "terceira via" para ser trilhada por aqueles que assim desejarem. Os adeptos de tal perspectiva, em vez de descrever imagens como confiáveis ou não confiáveis, estão preocupados com "graus ou formas de confiabilidade e com confiabilidade para propósitos diferentes" (BURKE, 2004, p. 233). Desse modo, rejeita-se a simples oposição entre a visão da imagem como "espelho" ou "fotografia

instantânea” da realidade, da mesma maneira, refuta-se a noção da imagem como nada mais do que um sistema de signos ou convenções. Os seguidores dessa “terceira via” alegam que, no caso das imagens – ou mesmo do texto –, “as convenções filtram informações sobre o mundo exterior mas não excluem” (BURKE, 2004, p. 233).

Nessa linha de pensamento, Burke (2004) cita o seguinte exemplo: lendo-se algo de um viajante ocidental ou de um historiador do século XIX, ou ao se observar o trabalho de um pintor do mesmo período, nós podemos muito bem estar conscientes das convenções individuais ou coletivas pelas quais os três representam uma cultura alienígena, como o império chinês. No entanto isso não impede que muitos detalhes sobre aquele império sejam transmitidos a nós, bem como informações sobre atitudes, valores e preconceitos do século XIX (BURKE, 2004, p. 233). Portanto

[...] os testemunhos sobre o passado oferecidos pelas imagens são de valor real, suplementado, bem como apoiando, as evidências dos documentos escritos. [As imagens] oferecem acesso a aspectos do passado que outras fontes não alcançam. (BURKE, 2004, p. 234).

Essa “terceira via” de análise proposta por Burke é a que julgamos ser a mais adequada para a interpretação das estampas de Miranda sobre os Kaingang dos Campos de Guarapuava. As imagens não são a “verdade”, mas o seguinte fato é real: as tropas de Botelho se encontraram com os índios, e estes guerrearam para defender seu território dos invasores, como se comprova pelo próprio relatório de Afonso Botelho (SAMPAIO E SOUZA, 1956). Afirmar que as estampas foram feitas para reafirmar o discurso presente no relatório de Botelho parece muita obviedade, o contrário seria ridículo, visto que estas seriam anexadas ao texto escrito. Nesse sentido, os desenhos de Miranda, logicamente, resultam de uma espécie de filtro do autor, uma seleção de elementos suficientes para cumprir seus objetivos enquanto produtor. O trabalho mais árduo consiste, a nosso ver, em relacionar as estampas, o relatório de Botelho e outras fontes escritas e visuais desse período histórico sobre os indígenas e suas relações com os nacionais, buscando-se entender de que maneira as referidas estampas contribuem para a memória do povo Kaingang.

2 AS EXPEDIÇÕES DE CONQUISTA DOS CAMPOS DE GUARAPUAVA: APONTAMENTOS HISTÓRICOS

A relação que se buscava estabelecer com os indígenas que habitavam o que hoje corresponde ao território do estado do Paraná na segunda metade do século XVIII, era decorrente de um problema muito claro: a indefinição das fronteiras territoriais entre os domínios de Portugal e Espanha na fronteira sul do país. Note-se que, ainda em 1680, os portugueses haviam fundado a Colônia do Sacramento, defronte à cidade de Buenos Aires, uma tentativa de anexação de territórios no estuário do Prata que se consolidava como verdadeira afronta aos espanhóis. Estes não demoraram a erguer uma cidade adjacente à referida Colônia, atual Montevideú, fundada em 1724. A disputa territorial deveria ser resolvida com a firmação do Tratado de Madri, no ano de 1750, segundo o qual “os espanhóis reconheciam os territórios ocidentais conquistados pelos portugueses para além dos limites do Tratado de Tordesilhas, em troca do abandono da Colônia do Sacramento e das pretensões lusas às terras ao norte do rio da Prata” (SEVCENKO, 2003, p. 20).

No entanto o Tratado de Madri foi revogado pelo de El Pardo (1761), refeito pelo Tratado de Santo Ildefonso que entregava a Colônia do Sacramento sem contrapartida dos Sete Povos (1777), e alterado pelo Tratado de Badajoz (1801) que dava, outra vez, os Sete Povos a Portugal. Desse modo, todas as expedições ao Tibagy e a Guarapuava nas décadas de 1760 e 1770 se dão neste “vácuo” criado pela revogação do Tratado de Madri.

Essa preocupação motivou algumas atitudes por parte de Sebastião José de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, as quais refletiriam, também, na forma de relação que se buscava estabelecer com os Kaingang que povoavam os Campos de Guarapuava. A garantia da posse desse território, para Pombal, teria de se firmar pela “ocupação populacional e colonização sistemática das áreas vulneráveis da colônia” (SEVCENKO, 2003, p. 20). Seriam os “soldados-colonos” os responsáveis por assegurar essas áreas ao domínio português. Nesse sentido:

Pombal sabia, porém, que não poderia contar com populações portuguesas, sob pena de despovoar e enfraquecer a Metrópole. Daí sua instrução enfática para que fossem ‘abolidas todas as diferenças entre índios e portugueses’, de modo que se pudesse contar com os próprios nativos como agentes colonizadores, atraindo ainda se possível os indígenas do lado espanhol, educando-os no português, adestrando-os e casando-os com europeus. (SEVCENKO, 2003, p. 21).

Assim, Pombal esperava contar com os próprios indígenas para a efetiva ocupação e garantia de posse de vastos territórios fronteiriços. Nesse sentido, é interessante observar, por exemplo, que, na segunda metade do século XIX, o Barão do Rio Branco utilizou, com sucesso, como argumento crucial na questão de Palmas, exatamente as relações de portugueses com os Kaingang para defender que, onde havia Kaingang, as terras eram do Brasil.

Sem embargo, os encarregados de pôr em prática a política de Pombal nem sempre assim o faziam, como parece ter ocorrido com as expedições militares destinadas ao vale do Tibagi. Segundo Sevckenko (2003) D. Luís de Almeida, o Marquês de Lavradio, nomeado Vice-Rei do Brasil em 1769, denunciou, várias vezes, ao Marquês de Pombal, a forma de ação usurpadora dessas expedições, pois elas significavam a expropriação daquelas terras das comunidades indígenas locais, que eram suas legítimas possuidoras. Lavradio “temia que, atacados pelos paulistas, os indígenas ou se voltassem contra os portugueses de forma geral, com medo ou ressentimento, ou abandonassem a área, indo se refugiar no outro lado das fronteiras espanholas” (SEVCENKO, 2003, p. 22), justamente o que Pombal não desejava. Essas denúncias surtiram efeito, já que um despacho da Corte proibiu o envio de novas expedições até que se tivessem informações rigorosas sobre o comportamento dos expedicionários em relação aos indígenas.

Pouco se sabe sobre a vida de Joaquim José de Miranda, o autor das estampas. Segundo Belluzzo e Piccoli (2003), a transposição em narrativa visual de um relatório de uma expedição realizada pelo sertão não era prática usual na América portuguesa do século XVIII, sendo desconhecidas obras similares. As autoras ressaltam, ainda, que não se tem notícia da existência de nenhuma outra obra de Miranda. Nesse sentido, em um período de carência de representações iconográficas retratando o encontro entre índios e colonizadores no Brasil Colônia, as estampas de Miranda devem ser consideradas uma produção de grande valor artístico e histórico.

Como já relatamos, segundo Belluzzo e Piccoli (2003), a única informação que temos sobre a proveniência da obra de Miranda é um catálogo de leilão da *Sotheby's*, de Nova York, datado de 1985, no qual as estampas são dadas como “*presumably lost for over 200 years*”, ou seja, os desenhos ficaram praticamente desconhecidos por cerca de dois séculos, daí o fato de não existirem muitos estudos sobre eles. Além disso, Stols (1996) comenta que, quando as estampas foram expostas em Bruxelas, no programa de *Europália Portugal*, a crítica deu, curiosamente, pouca atenção ao que foi, sem dúvida, uma verdadeira revelação de uma iconografia ignorada. “Houvesse-

-se mostrado uma série de estampas chinesas desconhecidas, certamente o evento teria despertado numerosas apreciações dos especialistas” (STOLS, 1996, p. 22).

De acordo com o relatório de Botelho (1956), a décima expedição entrou pelo sítio do Carrapato no dia dezessete de novembro de 1771 e era formada por quase setenta pessoas, incluindo um capelão, o padre frei José de Santa Tereza. O primeiro encontro com os indígenas teria ocorrido no dia dezesseis de dezembro, sendo os Kaingang tratados “com todos os sinais de amor e desejos de conservar tratos de amizade até conseguir o fim de os reduzir ao grêmio da Igreja, verdadeiro projecto desta expedição” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 21). O comandante português relata, ainda, que, no começo do ano de 1772, em várias andanças pelos campos, os luso-brasileiros encontraram, muitas vezes, os indígenas, tratando-os, como sempre, “com muito agrado”. No entanto, apesar do extremo cuidado com que o tenente-coronel Botelho deve ter escrito o relatório, neste momento, ele comete um deslize, pois, apesar de afirmar que sempre evitaram toda ocasião de ofender os indígenas, ele escreve que isso “não foi o bastante para deixar de vir” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 21). Fica claro, portanto, que, por algum motivo não citado, a expedição desagradou os Kaingang, o que aconteceu pouco antes do dia oito de janeiro, quando os indígenas mataram sete luso-brasileiros. O motivo exato da desavença jamais saberemos, mas é evidente que Botelho omitiu a narração de vários acontecimentos. Por que tiveram de “ofender” os indígenas? Que tipo de “ofensa” foi essa? Os escritos de Botelho não explicam nada sobre isso. Dito isso, talvez nem fosse necessário essa “ofensa”, pois os Kaingang possivelmente guardavam na memória experiências passadas do contato com os não indígenas, existindo aqui, portanto, uma atualização da memória histórica.

3 AS ESTAMPAS DE JOAQUIM JOSÉ DE MIRANDA NA CONQUISTA DOS CAMPOS DE GUARAPUAVA

As estampas de Miranda, dentre outras interpretações, representam a resistência do povo Kaingang frente ao colonizador europeu. A produção desses desenhos é algo singular do que se sabe do contato nacional com o povo Kaingang, por isso consiste em material de grande valor, não apenas para sua história, como para o conhecimento de como foi se formando a atual conjuntura do estado do Paraná.

Introduzindo a sequência das trinta e sete estampas, são apresentadas seis figuras estáticas, as quais ocupam três estampas, recortadas e expostas sobre fundo

aquarelado. Nessas figuras, aparecem homens e mulheres Kaingang com seus trajes e armas tradicionais, sendo que as mulheres são apresentadas, de um lado, com os trajes tradicionais, e de outro, com as vestimentas presenteadas pela expedição de Botelho. Veja-se a primeira estampa:

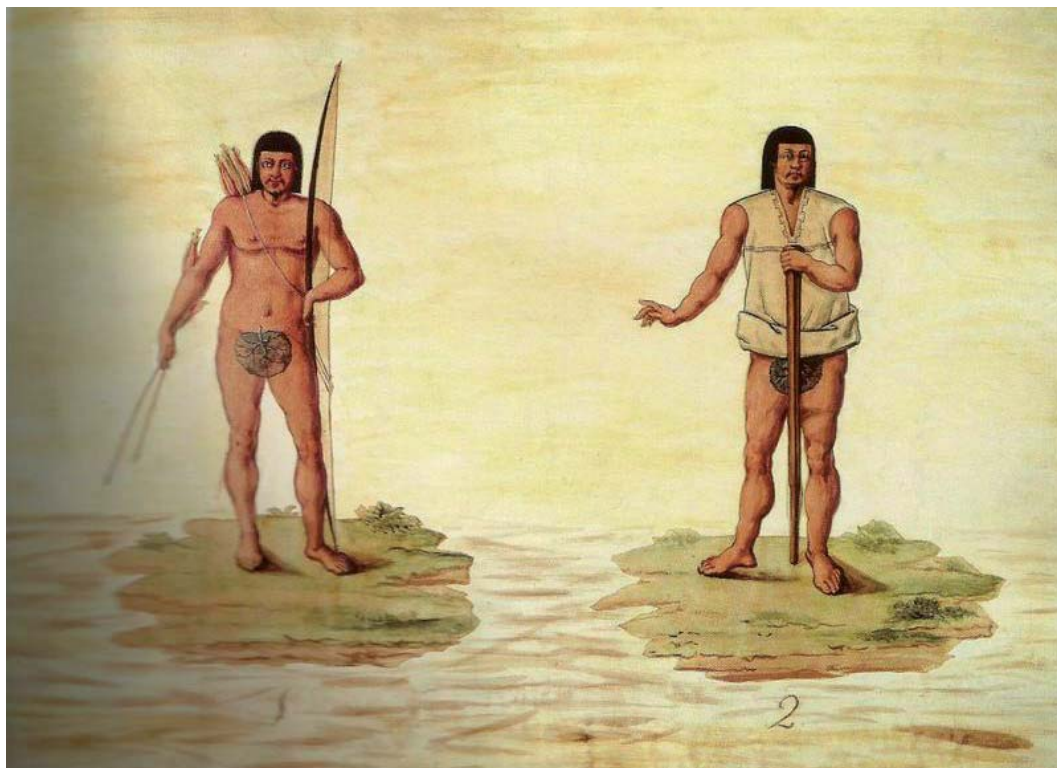


Figura 1- Cenas 1 e 2: o Índio de todo nu (mesmo sem a folha que se oferece á vista no meyo do corpo, que se pôs no pintado por decencia) com arco, e flexas, como representa esta 1ª figura / hum Índio com a camiza, e bordão, como se vê, e poucos apareição com esta fraca roupa

Fonte: Sampaio e Souza (1962)².

Alguns elementos dessas imagens merecem ser destacados, pois são de interesse ao estudioso da cultura Kaingang. O arco e a flecha utilizados por eles em inúmeros combates com luso-brasileiros, espanhóis e outras tribos, foram descritos

² Optamos por reproduzir as legendas das estampas do modo que aparecem no relatório de Botelho (SAMPAIO E SOUZA, 1956), considerando que essas descrições são pertinentes para a compreensão das imagens. Assim, em todas as estampas apresentadas no texto, as legendas são do relatório de Botelho.

por vários autores. Manizer (2006) , tratando dos Kaingang de São Paulo, entre os quais estive de dezembro de 1914 a janeiro de 1915, dizia que os arcos Kaingang eram enormes, teria ele visto um com comprimento perto de três metros. “A madeira do arco é arredondada, se seccionado transversalmente. Ele não é nada recurvo, o que permite servir-se dele como se fosse uma borduna durante as brigas” (MANIZER, 2006, p. 31). Esta descrição é semelhante ao que se vê nas estampas de Miranda, arcos grandes, maiores que o homem Kaingang em pé, e poucos recurvados.

Borba (1908) dizia serem os Kaingang “bons atiradores, tanto com flechas como com espingardas; raramente erram o alvo que visam” (BORBA, 1908, p. 9). Na indústria do arco e flecha são abundantes os relatos que dão conta de uma habilidade admirável por parte dos índios, como comenta Mabilde (1983) acerca do que teria presenciado no ano de 1850, no “meio do sertão” do estado do Rio Grande do Sul:

Não obstante os poucos e toscos meios de que dispunham aqueles coroados para fazerem seus arcos, são contudo fabricados com igualdade, com uma uniformidade e perfeição de acabamento que seria difícil a um dos nossos melhores marceneiros – com toda a competente ferramenta à disposição – fabricar um melhor ou mais bem acabado. (MABILDE, 1983, p. 139).

O caráter belicoso dos Kaingang possibilitou retardarem por quase meio século a ocupação efetiva luso-brasileira dos Campos de Guarapuava. Franz Keller, em texto escrito em 1867, escreve:

Na mesma proporção que são tímidos e reservados o Guarani e Cayoá, apresenta-se o Coroado franco e até atrevido. É um povo eminentemente guerreiro, ao ponto de, não tendo com quem pelejar, procurar ao menos na caça a satisfazer o desejo de experimentar as suas forças e astúcia, e deve-se confessar que na caça da anta e do porco do mato chegarão a uma rara perfeição. As armas d’elles, adequadas a esses exercicios são acabadas com um capricho extraordinario; os arcos compridos são de todo enlaçados com a casca do cipó Imbé, e as flechas, feitas com um páo de grande elasticidade, são trabalhadas de um modo que parecem torneadas. (KELLER, 1974, p. 15-6).

Com arcos, flechas e varapaus, os Kaingang defenderam, até a exaustão, suas terras tradicionais.

Em relação à nudez dos homens, coberta pela “decência” de Miranda com folhas verdes, a mesma é atestada por Borba (1908, p. 7): “Os homens andam nus, mas teem, quase todos, uns grandes mantos, *curú-cuxa*, feitos também com fibras de ortiga, com os quaes dançam em suas festas e cobrem-se nas noites frias”. *Kur*

é expressão pela qual os Kaingang, atualmente, designam todo tipo de roupa, *kusa* quer dizer “frio” “gelado”. Em Rio das Cobras, muitos velhos Kaingang ainda recordam o modo como eram feitos esses mantos com fibras de urtiga, em Kaingang, *pyrfé*.

É interessante mencionar, sobre as vestimentas Kaingang, as anotações de Ambrosetti (1895, p. 318), quando relata que, por ocasião de seus “bailes”, os índios “*se ponen una especie de camisetas muy estrechas, sin mangas, que llegan hasta la cadera*”. Os apontamentos desse autor descrevem, portanto, uma vestimenta exatamente igual à que Miranda desenhou. Deve-se mencionar, ainda, o bordão do Kaingang, os quais Botelho deduziu serem insígnias de oficiais. Esse bordão, na verdade, é o varapau, ou borduna, o mesmo que aparece em várias outras estampas de Miranda, como na cena 36, na qual um índio tenta acertar o cavalo do capitão Carneiro, ou mesmo o próprio capitão.

O primeiro encontro da expedição com os índios dos Campos de Guarapuava aconteceu no dia dezesseis de dezembro de 1771. Botelho assim relata:

Se avistou em um alto um grande rancho de gentio, onde chegando-se achou deserto de poucos dias, e nêle foram vistas várias alcôfas, e cestinhas e que êles têm guardados os seus pobres trastes, e entre êstes foi achada ùa simitrunfa, composta de penas não mal tecidas, e ùa fita trançada à maneira de liga, dous novelos de fio muito bem fiado, panelas, porongos, ou cabaços grandes, e um cheio de mel, carracaxazes, e outras cousas com que costumam fazer seus festejos; nas fontes circunvezinhas milho de môlho, e nos lagos pinhão, e outros víveres de que costumam sustentar-se; e por que se lhe tiraram alguns dêstes trastes para mostrar-se, se recompensaram com outros, deixando-lhe um barrete vermelho, duas facas, miçangas, medalhas, anéis, maravalhas, frocos, e outras cousas semelhantes. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 29).

É interessante destacar, dessa citação, alguns elementos fundamentais da cultura material Kaingang, como as cestinhas, o mel, o milho e o pinhão de molho nas fontes e lagos, uma forma de conservá-los para deles se servirem posteriormente.

Esse primeiro encontro foi retratado por Joaquim José de Miranda em sete estampas, as de número seis a doze. A primeira ilustração dessa sequência narrativa é a que segue abaixo.

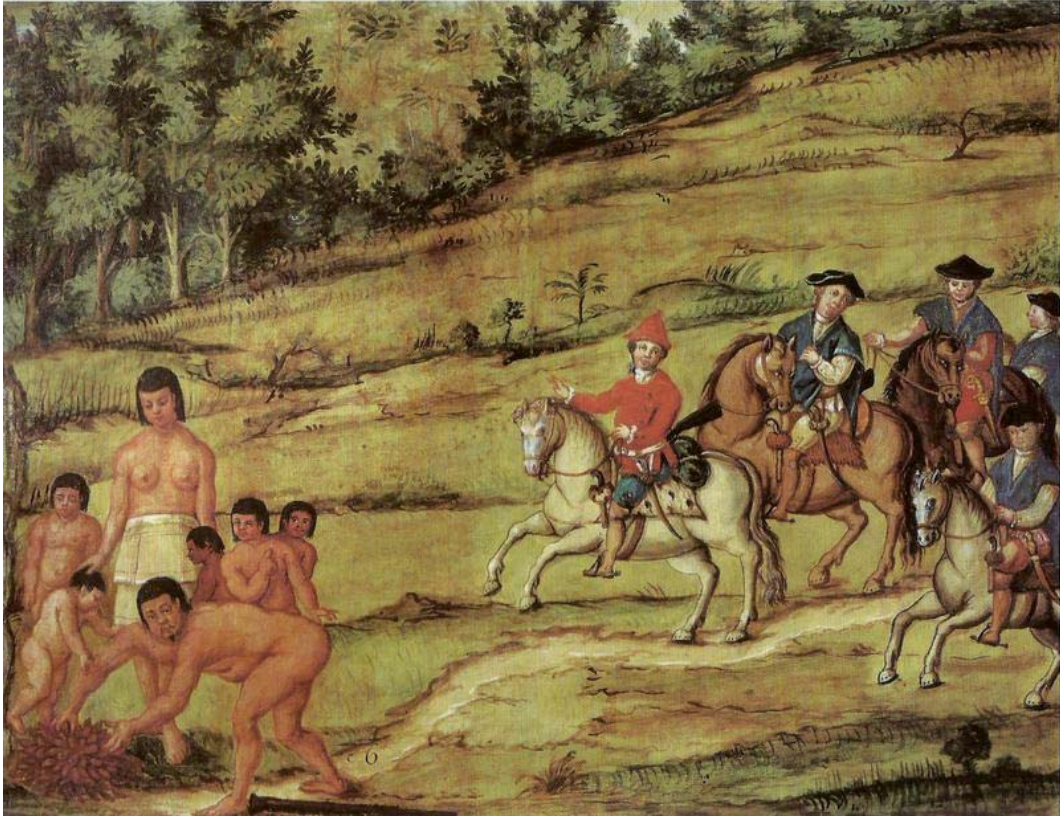


Figura 2 - Cena 6- hum Indio com 5 filhos tirando pinhão do Lago, chega a vêlo o Tenente Cascaes com os 5 cavaleiros, que hião descobrir o campo

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

O pinhão figura em toda essa seqüência do primeiro encontro do tenente Cascais com os indígenas. Cabe destacar que esse fruto é um alimento tradicional Kaingang, de modo que desenvolveram técnicas para conservar o pinhão. Uma das formas consistia em depositá-lo por alguns dias nos rios ou lagos, com o qual, depois de azedado, os índios faziam o *ẽkór*, um tipo de farinha do pinhão que podia ser armazenado por vários meses. A importância desse fruto na dieta alimentar Kaingang é registrada, por exemplo, por Ambrosetti (1895), quando o autor relata que os Kaingang da província de Misiones, na Argentina, depois de concluírem sua tarefa de pescar, voltavam à Serra Central, “*donde los inmensos bosques de Araucarias (Araucaria brasiliensis) ó pinares, como allí los llaman, les brindaban sus frutos succulentos con los cuales se regalaban*” (AMBROSETTI, 1895, p. 307). Ambrosetti

(1895) registrou, também, uma das formas como os índios consumiam o pinhão, além do sabor *desagradable* ao paladar dos não indígenas que o teriam experimentado:

Con los piñones hacen una especie de pasta, que obtienen poniéndolos en el agua un cierto tiempo para que se hinchen y rompan su envoltorio, luego los colocan en el mortero, en donde los pisan; esta pasta la hacen hervir y luego la comen.

Los Indios dicen que son muy buenos, preparados así, y que tienen la ventaja, sobre los pinõnes crudos y asados directamente, de no hacer daño; pero los blancos que han probado este plato me aseguran que es muy desagradable, con un gusto ácido muy pronunciado. (AMBROSETTI, 1895, p. 327).

O próprio Botelho registra em seu relatório que, por ocasião da visita de alguns luso-brasileiros aos arranchamentos dos índios, estes lhes ofereceram pinhão assado, anotando que os homens “comeram, e gostaram muito bem dêle dizendo, que era muito melhor que o outro, que haviam trazido do lago, com que ficaram os índios muito satisfeitos” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 35).

Nesse primeiro encontro, Botelho relata que, ao verem os militares, os indígenas:

[...] Arrebatadamente fugiram, e êles a rédea solta os alcançaram, exceto a mulher, que sempre entrou para o mato, fazendo-lhe logo ao longe sinais de paz batendo as palmas, com que parou o índio sobressaltado, e em extremo assustado, de que logo o tiraram o tenente um barrete de pisão vermelho em que duvidou pegar, mas lançando-lhe de cima do cavalo o apanhou antes que chegasse à terra, ficando alegre, e muito mais quando o dito tenente despindo ãa chimarra de baeta côr-de-rosa lha deu, de que ficando muito contente pegou nela abraçando-a muito mais alegre; logo o mesmo tenente lha vestiu, de que mostrou ficar mais admirado, e contente. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 31).

Se os índios fugiram, assustados, é evidente que esse encontro não foi tranquilo, ao contrário do que se percebe nas estampas de Botelho. Os militares montavam cavalos que provavelmente impressionavam pela robustez, pois os animais utilizados pelos exploradores europeus na América, geralmente, eram das melhores raças e direcionados para a guerra. Sendo um animal desconhecido na América, o cavalo causava espanto e medo aos povos indígenas.

Na cena nove, os militares aparecem desfazendo-se de suas vestes para presenteá-las aos indígenas, uma cena que transparece uma relação bastante altruísta. Veja-se:

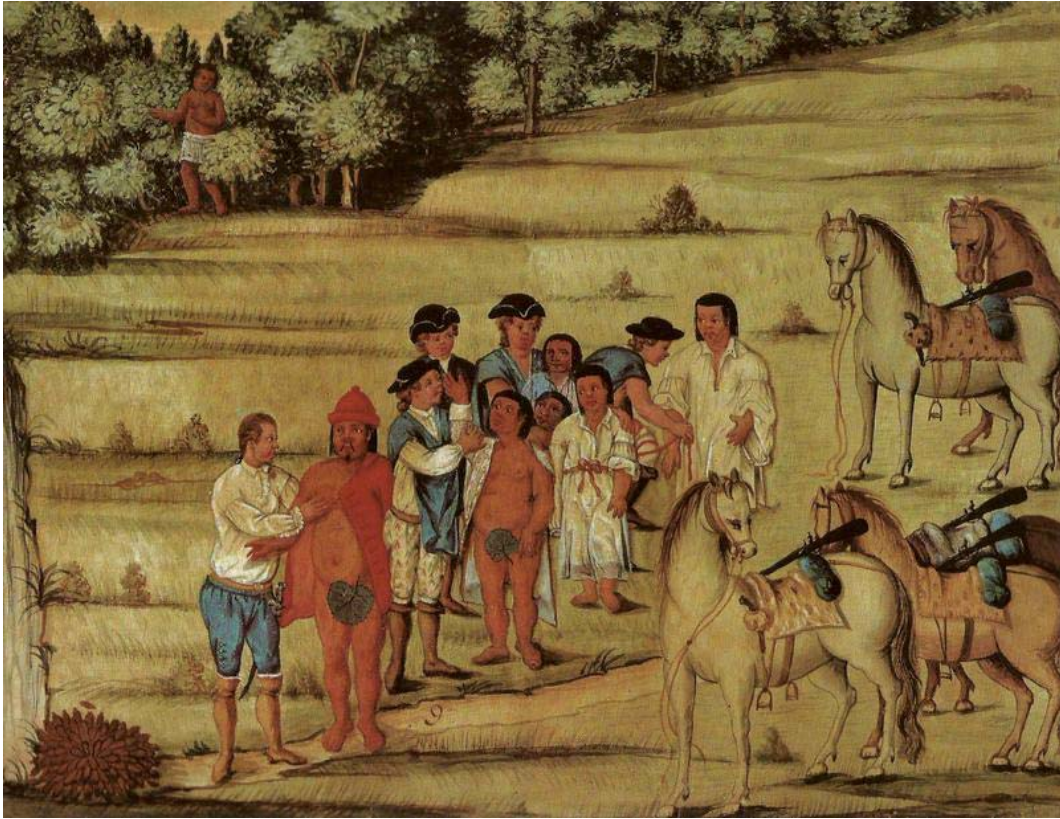


Figura 3- Cena 9 – despe o Tenente a chamarra vermelha, véstea ao Indio, e os mais Camaradas vestem os filhos, despindo-se dos seus proprios vestidos

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Essa representação dos militares como caridosos e sensíveis à nudez do indígena repete-se na cena de número dez. Nesse primeiro módulo cênico, como em toda a série de estampas, é visível a superioridade das forças militares dos invasores paulistas, seja pelo armamento, que possuía até canhões, ou pela cavalaria. No entanto essa desproporcional superioridade é retratada nas estampas de Miranda como se jamais tivesse sido utilizada para tirar qualquer forma de proveito dos índios. Os militares, na representação imagética, tratam os Kaingang da melhor forma possível, agasalham os índios, abraçam-nos carinhosamente e distribuem mimos às crianças.

Nessa sequência de imagens que retrata o primeiro contato da tropa de Botelho com os indígenas, apenas a mulher não recebeu presentes, talvez porque, segundo Botelho, somente ela não pode ser alcançada pela corrida dos cavalos, pois que

teria, sempre, se internado pela mata. Recortamos, da cena sete, a representação de Miranda sobre esse fato.



Figura 4- Detalhe da cena 7, a indígena que fugiu para a mata
Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Sendo assim, com todos esses afagos e desejos de paz com os indígenas, os homens de Botelho talvez esperassem ser bem recebidos nos Campos de Guarapuava, fundar povoações para incorporar definitivamente essa vasta região ao território nacional, isso por meio da ocupação efetiva e colonização das terras indígenas.

Por ser uma obra de grande singularidade, Sevcenko (2003) considera a produção de Miranda como um documento cultural prodigioso.

A característica da representação denota o estilo típico das ilustrações cartográficas, combinando imagens de uma eloqüência didática, com os personagens apresentados em perspectiva frontal e os contextos observados em vôo

de pássaro, como os que se observam inseridos em miniatura nos mapas do período, destinados a revelar os elementos mais peculiares ou exóticos dos diferentes e mais remotos recantos do mundo [...] (SEVCENKO, 2003, p. 23).

Belluzzo e Piccoli (2003), tratando da construção narrativa de Miranda, apontam que, nesta, a identificação do lugar tem uma função primordial, o qual se assenta sobre o território indígena e deriva de uma organização espacial. “Faz lembrar a experiência do engenheiro militar, que primeiro prepara o sítio, para depois fortificar, que primeiro faz a planta, para depois erguer o edifício” (BELLUZZO; PICCOLI, 2003, p. 50).

Na estampa de número onze, os quatro militares já estão montados nos cavalos, prontos para o retorno ao acampamento, enquanto o tenente Cascais, por meio de acenos, mostra ao indígena o local onde estavam acampados os luso-brasileiros, o qual promete visitá-los.



Figura 5 - Cena 11 – vestido os filhos, e o Índio seu Pay, a May vindo do mato, dá o Tenente hum facção ao Índio o qual o estima muito

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

No dia seguinte, logo pela manhã, um grupo de oito indígenas apareceu no acampamento avançado dos militares, vinham guiados pelo homem que, no dia anterior, havia sido encontrado tirando pinhão em um lago, como representado na cena quinze.



Figura 6- Cena 15 – chegando os Índios perto do arranchamento, muito receozos de chegar, mandou o Tenente Coronel recebelos por dois Camaradas dos que no dia antecedente os tinham encontrado

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

A visita dos indígenas ao arranchamento da expedição de Botelho constitui o segundo módulo cênico das estampas de Miranda, que vai das cenas de número catorze até a de número vinte e um. Botelho, mais uma vez, acentua em seu relatório que o tenente Cascais e João Lopes receberam os índios “abraçando-os e fazendo-lhes muitas carícias, o que lhes coibiu algum receio com que vinham, e chegados os trataram muito alegres com grande carinho” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 32). Botelho assim descreve os indígenas:

Dous traziam bordões na mão, de que se infiriu serem insígnias de oficiais entre êles, e os mais com arcos, e flechas, todos moços bem feitos, claros, e o mais velho teria cinqüenta anos, os cabelos cumpridos de um palmo pouco mais, ou menos, cortados por diante bem redondo, e dous com coroa no próprio lugar onde os nossos clérigos as têm, bem redondas, pouco maiores que as dos minoristas, as sobrancelhas rapadas todos em geral, as barbas crescidas, uns mais, e outros menos; e perguntando-lhes por que as não rapavam, ou traziam como nós, responderam por acenos, que por não terem com quê: a fala tão bárbara, que é totalmente distinta da geral indiana. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 32).

A interessante anotação de Botelho de que dois dos índios possuíam uma “coroa”, tal como algumas ordens de clérigos, foi também desenhada por Miranda em duas estampas, as cenas de números dezesseis e trinta e sete. Na primeira delas, Miranda retrata o tenente-coronel e outros homens recebendo os indígenas, abraçando-os e tratando-os bem. Recortamos parte desta cena para que se possa observar os apontamentos de Botelho.



Figura 7 - Detalhe da cena 16, sobre a visita dos indígenas ao acampamento dos homens comandados por Botelho

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Na cena de número trinta e sete, também aparecem dois índios com “coroas”, muito bem pintadas nas aquarelas de Miranda, como se vê:

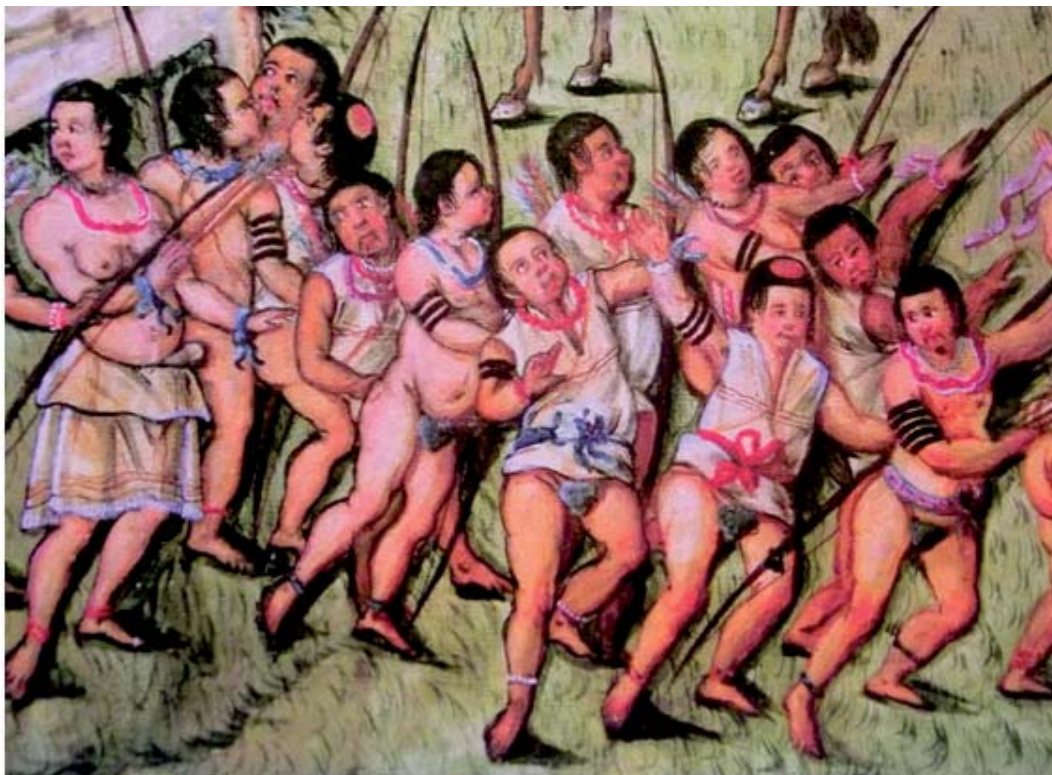


Figura 8 - Detalhe da cena trinta e sete, na qual os índios fogem do acampamento da expedição de Botelho, antes dos portugueses saberem que seis dos seus haviam sido mortos pelos indígenas

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Os desenhos das “coroas” na cabeça de alguns Kaingang nos lembram, outra vez, a velha questão de serem denominados em muitos relatos como “coroados”, fato sobre o qual já traçamos alguns comentários no capítulo referente aos etnônimos dados aos Kaingang. É de se notar, no entanto, que dificilmente Miranda teria pintado tais “coroas” se não as tivesse visto pelos próprios olhos, ainda que, possivelmente, tenha feito os desenhos posteriormente.

No ano de 1865, o engenheiro Franz Keller desenhou o chefe Kaingang Manoel Aropquimbe, do aldeamento de São Jerônimo da Serra. Esse cacique também aparecia com os cabelos aparados em forma de coroa. Veja-se:

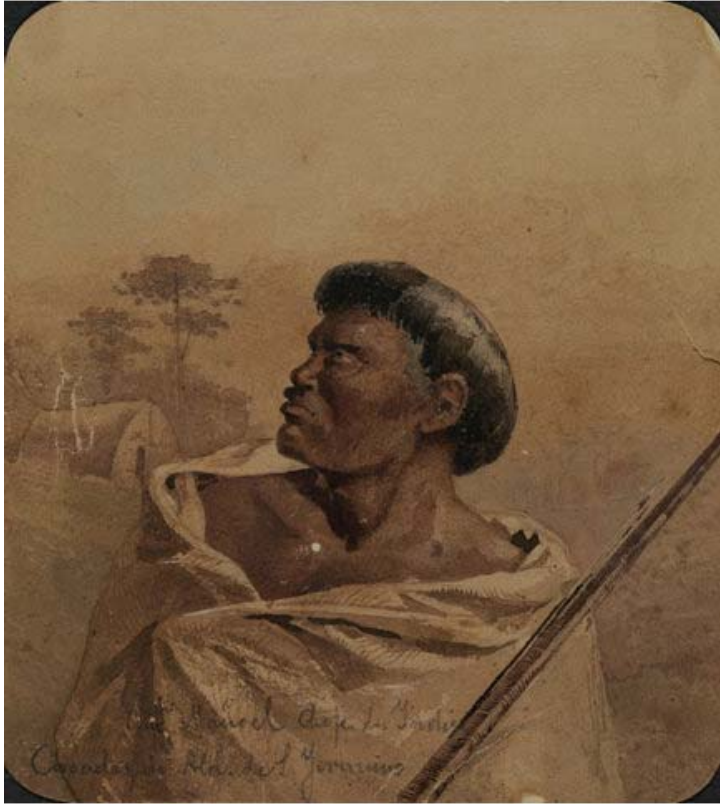


Figura 9 - O chefe Kaingang Manoel Aropquimbe, desenho feito por Franz Keller, em 1865, no aldeamento de São Jerônimo da Serra.

Fonte: Carneiro (1950).

Esse costume, no entanto, não deveria ser em sinal de obediência ou apreço aos religiosos capuchinhos, como querem alguns autores, pois, conforme relata frei Luiz de Cemitille, então diretor do aldeamento, o chefe Kaingang era duro e persistente nos seus velhos costumes pagãos, daqueles que se dizia incambiáveis, pois que a maldade nos velhos já haveria penetrado até a medula óssea. Daí a atenção que os missionários dedicavam, prioritariamente, às crianças, acreditando que nelas seria mais produtiva a obra de evangelização. Cemitille escreveu sobre o cacique Manoel:

Não me foi possível fazê-lo compenetrar-se dos seus tristes erros, nem convencê-lo de que a polygamia é um pecado. Devia contentar-se com uma só mulher em lugar de quatro (como tinha) em sua companhia. Muito menos persuadi-lo de que, morando conosco, devia aprender a religião, para que tanto elle como

a sua gente se tornassem, com o tempo, verdadeiros cristãos e bons cidadãos. O velho polygamo em lugar de mostrar desejos de ser educado, respondeu-me que não podia deixar de ter as quatro mulheres, porque era Tremani (isto é valente). Se estava morando conosco, continuou, não era por encontrar a felicidade, pois mais feliz se achava nas matas virgens, onde a caça, o peixe e a fructa eram mais abundantes, e nunca lhe faltara mantimento sufficiente para o próprio sustento e o da numerosa família. O verdadeiro motivo que justificava sua permanência entre nós era porque não podia passar mais sem as nossas ferramentas; que já era tarde para aceitar uma nova religião, sendo já velho, tanto que nunca poderá aprender a fazer o sinal da cruz. Emfim, despediu-se com uma risada e deu-me as costas, dizendo-me sarcástico adeus. (CEMITILLE apud MOTA, 1994, p. 254).

Assim, conduzir o indígena à “civilização”, pela prática da fé cristã, seria o único bem a ser feito, salvá-lo do pecado do paganismo. Nesse sentido, devem-se lembrar os apontamentos de Clastres (2011, p. 80), quando explica que a justificativa do etnocídio baseia-se na premissa de que ele “é praticado para o bem do selvagem”. O “problema” é que esses selvagens eram demasiadamente civilizados, formavam sociedades milenares, com organizações sociais riquíssimas, daí a impossibilidade de fazer desses povos uma “tabula rasa”, inculcando-lhes tudo o que se desejasse. Há, neste sentido, uma interessante página do *Sermão do Espírito Santo*, do padre Antonio Vieira, na qual o jesuíta escreve:

Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam a bruteza antiga e natural, e a ser mato coma dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos. (VIEIRA, 2000, p. 38).

Essa passagem de Antonio Vieira inspirou, inclusive, um conhecido texto de Viveiros de Castro (2002) intitulado *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, no qual se mostra como o indígena é dissimulado mas persistente no seu modo de vida tradicional. Viveiros de Castro (2002) trata, neste texto, de povos Tupi, que seriam como a murta, como era a referência em que se baseou para dar o título a seu texto. No entanto, a imagem metafórica tão bem construída pelo padre Antonio Vieira, serve também em relação aos Kaingang, tão resistentes nos seus velhos hábitos e costumes, à maneira do citado chefe Manoel, que expressara claramente ao frei Cemetille que se estava no aldeamento era porque lhe interessava as ferramentas e objetos que só ali poderia obter, e não por estar disposto a aprender e viver os ensinamentos do frei.

Esse desengano que os missionários iam encontrar nas malocas indígenas por todo o Brasil nos faz lembrar uma passagem muito oportunamente narrada por Nimuendaju sobre os Apapocúva-Guarani, resguardando a diferença que, enquanto o chefe Kaingang manifestava abertamente seu desprezo pelos novos costumes que chegavam pelos *fóg* (não índios), o Apopocúva representava estar disposto a seguir fielmente os ensinamentos do missionário, como se nota no seguinte trecho:

Então vem o padre (católico) visitar-me na aldeia; eu o recebo tão bem quanto posso, mando matar uma galinha para ele e, à noite, preparar sua cama. Na outra manhã ele conta o que sabe, isto e aquilo; quando ele termina, digo eu: 'Sim, Senhor'; ele fica satisfeito e vai embora e diz: 'Este capitão sim, este é um bom capitão!' – Aí quando vem o ministro (protestante), também para ele mando matar uma galinha (quando tenho), e buscar mel no mato, porque não temos açúcar; ele me conta também a sua estória e eu ouço e respondo: 'Sim, Sr. Ministro.' E então ele fica satisfeito e diz: 'Este sim, este é um capitão de verdade!' E assim os vou tratando a todos. (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 25).

Neste sentido, os apontamentos do padre Chagas Lima (1842) sobre a catequese por ele dirigida nos Campos de Guarapuava a partir de 1812 demonstram que mesmo os grupos Kaingang que foram aldeados continuavam a viver sua cultura tradicional. Chagas Lima (1842) relata, por exemplo, sua decepção com a vida desregrada do chefe dos Votorões, Hyppolito Condoi, cujas disposições, a princípio, pareciam boas. Conforme narra o padre, este Condoi, além de polígamo, era supersticioso, pois estando certa vez enfermo, em vez de recorrer a Deus, mandou fazer corpos de cera, formando, com penas de papagaios, duas figuras destas aves, as quais pôs sobre seu leito suspensas por duas linhas, de maneira que se moviam com a agitação do ar e da fumaça do fogo. Lima prossegue escrevendo que:

A estas aves é que fazia seus votos com muita reverência, dizendo: *longjó! longjó! cangatomy caraca pano tom, isto é, papagaio! papagaio! se eu sarar, nunca mais despedirei setas contra vós*: no que se vê que temia morrer, e quanto era afferrado a seus principios, apesar das instruccções, já recebidas. Eram, contudo, dolosos, os seus votos; porque, apenas restabeleceu a sua saúde, fez uma grande caçada de papagaios, e logo depois foi para a guerra, levando para os sertões toda a sua família. (CHAGAS LIMA, 1842, p. 48).

O velho Condoi teria se alojado em uma campina além do Iguaçu, a trinta e duas léguas do aldeamento, formando uma aldeia de duzentas pessoas, vivendo em “deboche”, até ser morto no ano de 1817. Chagas Lima (1842, p. 49) relata que os Votorões sempre tiveram “pouca persistência”, pois depois de cinco meses aldeados, uma grande parte fugiu para os sertões. Contudo, vinham quase todos os anos e passavam alguns meses na aldeia, se deixavam batizar e depois se evadiam, levando consigo muitos outros de seu grupo. Diz o padre: “Eu os reputei semi-barbaros e difficeis de instruccção” (CHAGAS LIMA, 1842, p. 49). Era extremamente custoso desarraigá-los dos seus “vícios antigos e deboches” em que viviam engolfados. Para o padre, os indígenas eram cruéis, vingativos e não davam mostras de religião. Os Votorões teriam sido os primeiros a formarem uma espécie de seita, “cujo principio era o de formarem bailes, que duravam toda a noite, embriagando-se com o koafé, em os quaes praticavam as maiores torpezas” (CHAGAS LIMA, 1842, p. 52).

Em outra passagem de sua “memória”, Chagas Lima, depois de narrar os esforços do missionário para a conversão do gentio, escreve:

Mas os Indios aldeados foram como uma materia humana, que custa a incendiar-se, e isto lentamente, emquanto distrahidos em acções de guerra e calamidade que d’ahi resultam; preocupados com a indulgencia dos antigos vicios de sua barbaridade, correspondiam mui poço aos trabalhos e diligencia do seu director espiritual, e commumente a fé era n’elles muito enferma; elles não quizeram jámais abster-se de frequentar com excesso os bailes obscenos, entre bebidas embriagantes, a que davam o nome de *koafé*, quando eram fabricadas de milho, e *koaqui*, quando de pinhão; cujos entretimentos sempre acabavam em desenvolturas brutas: e quando eram arguidos, mettiam-se nos matos, em malocas, tanto os homens como as mulheres, em que gastavam dias e semannas com taes obscenidades. (CHAGAS LIMA, 1842, p. 55).

Chagas Lima (1842, p. 61) narra, ainda, que os índios pensavam na livre satisfação de suas paixões, acreditando que as almas iam para o céu sem diferença de mérito, como o sacerdote diz poder ter notado na cerimônia de seus enterros. Por

isso, teriam eles desenvolvido “todas as sortes de iniquidades, repetidos actos viciosos de propensão para o mal da natureza corrompida” (CHAGAS LIMA, 1842, p. 61). Desse modo, viviam os índios desregradamente, com todos os “deboches” possíveis.

A partir desse contato mais intenso com a sociedade brasileira, os Kaingang foram sendo pressionados a abandonar seu modo de vida tradicional e absorver os elementos estranhos. É por isso que o indígena busca ocultar, ao máximo, tudo que possa denunciar sua verdadeira identidade, a não ser que confie no estranho o suficiente para que, por exemplo, as mulheres não façam a costumeira correria para esconder as comidas indígenas quando este chega em sua moradia. Em relação à espiritualidade, esse ocultamento é ainda mais acentuado. Baldus (1937) dizia, por exemplo, que os Kaingang de Palmas faziam esforços para praticar o culto cristão ao lado do seu culto aos mortos, isso, antes de tudo, para não que não fossem considerados inferiores aos seus vizinhos brasileiros” (BALDUS, 1937, p. 63). O autor narra, ainda, algumas anedotas do chefe Kõĩkãng:

Uma vez, o chefe Kõĩkãng me fez a seguinte comunicação: ‘Dizem que os antigos Kaingang eram os primeiros em ter *topẽ*; mas como eles não sabiam rezar nem tratar com os santos, ele lhes foi roubado pelos portugueses. Hoje, temol-o outra vez porque aprendemos a rezar e a tratar com os santos’. – Eu não podia averiguar se os Kaingang receberam esta historieta também de um missionário ou se eles mesmos a inventaram. Quando perguntei a Kõĩkãng se ele poderia rezar como um cristão, respondeu: ‘Esqueci’. (BALDUS, 1937, p. 65).

Nimuendajú (1987) relata que os Apapocúva viviam um cristianismo simulado, buscando esconder ao máximo sua religião dos regionais com os quais esses Guarani mantinham contato. Isso porque a “estúpida presunção religiosa” desses cristãos era tal que só reconheciam “como seres humanos seus correligionários, considerando o assassinato de um índio pagão tão pouco criminoso quanto a matança de um animal” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 27). Assim, o Guarani deixava-se batizar pelo cristão, guardando em segredo seu nome verdadeiro, se utilizando de um nome português ou espanhol nas relações com os não índios, afirmando, resignadamente, nunca ter tido outro. Também como forma de rechaçar os ataques cristãos, o Guarani se utilizava da cruz, tanto em suas “casas de dança”, conforme expressão de Nimuendajú (1987), como também sobre os túmulos. Nimuendajú (1987, p. 28) diz, ainda, que “quando o visitante espirra, ele [o Guarani] diz: ‘Deus lhe ajude’, antes de cada frase ele exclama: ‘Nossa Senhora’”, de modo que “envergonhada, a visita é obrigada enfim a reconhecer que estes animais desgraçados têm feito progressos notáveis

no tornar-se gente” (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 28). Diante de tudo isso, no entanto, o Apapocúva guardava, em seu íntimo, sua verdadeira religião. Em tom beirando o literário, Nimuendajú escreve:

Quando os Guarani estabelecem sua aldeia na vizinhança de moradores brasileiros, como é usual, naturalmente jamais conseguem ocultar de todo a sua velha religião. Pode-se ouvir nitidamente, a mais de meia légua de distância, dentro do silêncio noturno da mata, os sons estridentes dos cantos de pajelança, que evocam clarins, e as pancadas retumbantes da taquara de dança. O cristão é aí acometido de certo pavor, diante dessa prática misteriosa e incompreensível: afinal não se pode saber se estes sujeitos sinistros possuem mais conhecimentos de feitiçaria do que admitem; e muito cristão fervoroso já se confiou, em sua aflição, a um pajé índio, quando nenhum santo mais lhe queria valer. (NIMUENDAJÚ, 1987, p. 29).

Falamos dos Guarani não por comparação de caráter positivo ou negativo, mas na perspectiva de alteridade e resistência desses povos, afinal, o caso citado por Nimuendajú (1987) é exemplo notável de como os povos indígenas podem continuar sua cultura tribal em meio à esmagadora civilização dos *jurua kuery*³ (não indígenas).

Ainda em relação às estampas de Miranda, na cena dezesseis, vê-se que, mais uma vez, os militares tratam os Kaingang da melhor forma possível, lhes presenteiam com vestes, facas, facões e machados, um gesto de bondade e ternura com o qual os soldados talvez esperassem conquistar a confiança dos indígenas. Isso também é o que se vê na cena de número dezessete:

³ Contou-nos, certa vez, um cacique Guarani-Mbyá da aldeia *Tapixi* (Lebre), de Rio das Cobras, que *jurua*, além da referência à barba (juru = boca + 'a = cabelo) refere-se ao fato de que os não indígenas falam demais, às vezes sem necessidade, e muitos deles falam em tom de voz muito alto.



Figura 10 - Cena 17- O Tenente Coronel vestindo a sua propria vestia a hum Indio, e os mais Camaradas, despindo as suas camizas, e mais vestidos para vestir outros
 Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Assim como no primeiro encontro com os índios, a expedição buscava agradar os Kaingang e ganhar a confiança deles com presentes e vestes. Nessa visita dos indígenas, Botelho conta que eles receberam muitas facas e facões, objetos que mais apreciavam, além de um machado, o qual, pelos acenos, teria sido muito estimado para tirar mel. Nessa visita, os Kaingang haviam se dividido em dois grupos, outros oito indígenas estavam escondidos na mata, com certeza, espreitavam tudo o que estava acontecendo (SAMPAIO E SOUSA, 1956, p. 33). Após serem bem recebidos, dois desses indígenas foram chamar os outros, que aguardavam a alguma distância. Pouco tempo depois chegaram esses oito indígenas, todos vinham armados com arco e flecha, como Miranda desenhou na cena de número dezenove:



Figura 11 - Cena 19 – vem chegando mais Índios ao arranchamento, conduzidos pelos dois que já vestidos os forão chamar

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Além das facas e facões que já haviam recebido, os indígenas, agora, tiravam dos soldados as catanas das bainhas, pedindo também estas como presente, “mas para os divertir deram-se-lhe outras cousas, pedindo muito os botões das vestias por serem de casquinha reluzentes” (SAMPAIO E SOUSA, 1956, p. 33). Nesse momento, chegaram dois indígenas que haviam ido buscar pinhão em um lago, traziam bastante. Lançaram os pinhões ao terreiro e fizeram fogo em cima, oferecendo e ensinando aos soldados como eram consumidos. Como recompensa, os homens de Botelho trouxeram ao terreiro um quarto de porco assado, mas os indígenas se recusaram a comer, convidando os luso-brasileiros para visitá-los em suas moradias. A recusa indígena se dava, provavelmente, porque duvidavam das boas intenções dos *fóg*, já que era uma prática indígena envenenarem alimentos, como fizeram, poucos dias

depois, quando armaram a emboscada que sepultou sete dos homens de Botelho nos Campos de Guarapuava: “[...] se observou depois serem invenenados uns bolos, que traziam, e deram a alguns camaradas, porque um cão, que comeu deles, logo morreu, e dous mais, que duraram até o outro dia” (SAMPAIO E SOUSA, 1956, p. 45).

Na cena de número vinte, o tema ainda é oferta de roupas e brindes aos indígenas, o mesmo acontece na cena de número vinte e um. Apresentamos a primeira dessas cenas:



Figura 12 - Cena 20 – Chegão os novos Indios ao arranchamento, tirão os Camaradas da sua rôpa quanto puderão até ficarem alguns sem camiza, e só com ponches cubertos, e os vestem

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Os indígenas, nessa visita, após deixarem alguns arcos e flechas como presentes aos *fóg*, foram embora dizendo que lhes esperariam em suas casas. Nesse mesmo dia, na parte da tarde, Botelho e alguns oficiais foram pagar a promessa feita aos

índios. Após cerca de uma légua e meia de marcha, a cavalo, os soldados avistaram a “rancharia” dos indígenas. Essa visita é representada em cinco cenas, as de número vinte e dois a vinte e seis. Na cena vinte e dois, que apresentamos abaixo, Miranda desenha a chegada dos soldados, com destaque para os cães, os pinhões no riacho e os “arranchamentos” indígenas.



Figura 13 - Cena 22 – parte o Tenente Coronel á arrancharia dos Indios, que tanto que o virão alvoracados o esperão

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Os índios convidaram os soldados a entrarem em suas casas, pois caía uma chuva torrencial, ao que o tenente-coronel teria atendido “para mais agradar” os indígenas. Da mesma forma que se dá o contato com vários outros povos indígenas, não havia mulheres e crianças entre os Kaingang que receberam os soldados em seus ranchos, haja vista que essa visita já era esperada. Isso significa não somente que estavam preparados para lutar, caso fosse necessário, mas que esse confronto, para

eles, era bastante possível, pois já sabiam das intenções dos *fóg*. O próprio Botelho bem observa esse fato:

Continuaram-se-lhes algũas pequenas dádivas, convidando-os viessem ao pôrto, onde havia muito, que lhes dar, o que êles prometeram fazer, dando mostras de trazerem suas mulheres, e filhos, que para isso os tinham já mandado vir da aldeia principal, corando com isto a cautela, que tinham tido de pô-las fora do alojamento, conservando nêles sòmente os que podiam usar de armas, no que bem mostraram o receio, que tinham de que houvesse em nós traição; mas como não viram mostras, nos pediram muito ficássemos lá, pois tinham mandado caçar, e melar para Pahy, que assim tratavam ao dito tenente-coronel comandante, e pegando na mão a alguns camaradas, que fôssem com êles para lhe darem de comer onde tinham as mulheres, e filhos, mostravam, que muito breve voltariam, faltavam alguns dos que pela menha tinha[m] ido ao nosso pouso, e estavam outros, que lá não tinham ido, e dos trastes, que se lhes tinham dado poucos tinham já. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 35).

É interessante nesse trecho, ainda, o registro de que os índios tratavam o comandante da expedição pela designação *pahy*, sendo que *pã'i* (fala-se “põ'i”), em Kaingang, quer dizer “líder”, “cacique”, de modo que temos aqui o registro de uma palavra Kaingang feito no século XVIII.

Essa visita foi rápida. Antes da partida, os índios ofertaram um tição de fogo aos soldados, “[...] o que se entendeu ser entre êles grande fineza pelo muito que lhes custa a acender” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 35). Realmente, os Kaingang mais velhos contam que, antigamente, o fogo era mantido sempre aceso, pois era bastante custoso acendê-lo. Um dos nossos melhores informantes de Rio das Cobras, nosso avô João Maria Gojkág Capanema, nos disse que ainda sabe acender o fogo por meio do processo de fricção, mas já os braços não lhe são fortes o suficiente para isso. O modo por ele descrito consiste em fazer um pequeno encaixe na extremidade inferior de um ramo seco de palmeira, onde será posta uma vareta roliça que ficará entre as mãos daquele que produzirá os movimentos de fricção. Esse processo pode demorar vários minutos, até que os movimentos façam com que pequenas partículas da palmeira se soltem e fiquem no fundo desse encaixe, as quais, aquecidas, se transformarão em fogo, em volta do qual se colhem os mais frutíferos dados para o conhecimento de uma cultura indígena.

Além do tição de fogo, um dos índios ofertou a Botelho um bordão, um arco e uma flecha, sendo retribuído com um lenço vermelho e as ligas das pernas, que era o que tinha o tenente-coronel para lhe dar, ficando o índio com isso satisfeito.

Outros índios deram suas flechas e arcos aos homens de Botelho, prometendo fazer muitas outras e levar ao acampamento dos luso-brasileiros (SAMPAIO E SOUZA, 1956). No relatório de Botelho, consta ainda que os índios fizeram uma “grande galhofa” quando a tropa partiu, marchando os homens com as flechas e arcos indígenas. Em uma das estampas, Miranda retrata esse acontecimento. Veja-se:



Figura 14 - Cena 26 – marchando o Tenente Coronel, e Companheiros com arcos, e flexas dos Indios e estes mostrando algumas couzas, que lhe deixou
Fonte: Sampaio e Souza (1962).

A partir dessa visita aos indígenas, começava-se a crer que era possível conquistar, brandamente, esse povo pagão para o grêmio cristão. Neste sentido, consta no relatório de Botelho que Deus principiava “a abrir as portas da sua Divina Misericórdia a êste gentilismo, que nunca se presumiu achar tão humano, e tratável como se experimentou” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 36). O retorno da tropa ao acampamento se dá no dia 18 de dezembro, após os soldados terem de pousar nos

campos, sob chuva intensa, episódio também retratado por Miranda em uma das estampas.

Cinco dias depois, no dia 22 de dezembro, por volta das sete horas da manhã, alguns índios aparecem em um alto, defronte ao porto. Percebeu-se que outros indígenas, receosos, observavam o acampamento escondidos na mesma “lomba”. Para demonstrar as intenções pacíficas que a tropa movia em relação aos indígenas, Botelho ordenou que seus homens, curiosos em ver os visitantes, não se movessem das barracas, nem pegassem em armas, mandando que alguns poucos homens passassem o rio em uma canoa para receber os índios. Estes, no entanto, preferiram cruzar por uma cachoeira, procurando, logo de isso terem feito, ao comandante Botelho, que os recebeu em sua barraca, o que teria deixado os índios muito contentes.

Essa visita era composta por cerca de setenta indígenas, aos quais Botelho deu “[...] tangas pintadas, facas, contas, e outras infinitas cousas, que estavam preparadas” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 37), fazendo os índios balbúrdia tamanha que não se pôde “[...] fazer verdadeiro cômputo de tudo quanto levaram” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 37). Botelho relata, também, que dos primeiros que chegaram à barraca “[...] foi ãa moça, que teria dezasseis anos pouco mais, ou menos, bem feita, que se andasse tratada não se conheceria por índia: trazia ãa tanga cingida pela cinta, que lhe dava por cima dos joelhos sem mais compostura algũa” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 37). Para essa moça, deu-se uma “tanga de sofolié”, baeta vermelha, ao pescoço várias miçangas, pente na testa e chapéu na cabeça, o que a deixou, sem dúvida, muito alegre. É necessário mencionar, ainda, que, se verdadeira, é ao menos intrigante a afirmação de que a moça “[...] foi dizer aos seus tanto que saiu da barraca, que estava muito bonita, o que se lhes percebeu por ser quase na língua da terra” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 37).

A essa visita são dedicadas três estampas de Miranda, as cenas de números vinte e oito, vinte e nove e trinta. As duas primeiras cenas dessa sequência tratam da chegada dos índios e dos presentes que lhes foram dados; a última retrata a retirada dos indígenas. Veja-se a cena de número vinte e nove:



Figura 15 - Cena 29 – manda o Tenente Coronel vestir os Índios, e outros vão passando o rio com mulheres, e filhos às costas

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Entre os visitantes, estavam mulheres e vários rapazes de oito anos para cima, com destaque para um que teria dez anos, o qual “[...] não parecia índio criado nestes sertões, mas sim rapaz nascido em ãa terra civilizada” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 38). Tudo quanto viram, os índios levaram: machados, facas, foices etc. Havia também tocadores de viola na tropa, um deles, Roberto André, tocou viola e dançou, sendo que os índios, contentes, também dançaram a seu modo, “[...] com fortes diligências para levarem a viola, bolindo muito nas cordas, e com admiração examinando o que tinha por dentro” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 38).

Por volta das dez horas da manhã, os índios partiram do acampamento, deixando muitas flechas e arcos aos homens da tropa de Botelho, dando a entender que iriam buscar as mulheres e voltariam, no entanto, “[...] quase se lhes percebia, que

queriam ir com Pahy” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 38). O motivo pelo qual queriam levar o comandante não se pode saber, mas a hipótese de que o eliminariam deve ser considerada. Uma tropa sem o seu comandante, em lugar desconhecido, povoado por indígenas, dificilmente teria disposições para prosseguir em seus objetivos. Talvez por isso tivessem vindo com mulheres e crianças, com mostras de confiança e amizade. Na cena trinta tem-se a retirada dos indígenas:



Figura 16 - Cena 30 – vão-se retirando os Índios muito alegres, e admirados da liberalidade, que se uza com elles, pellos brincos, e vestidos, que se lhe derão

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Depois de os índios terem deixado o acampamento, se preparou o altar para o capelão dizer missa “[...] e se deram muitas graças a Deus por tão bons princípios para redenção destes pagões, pela esperança, que ficou de recolher ao grêmio da Igreja êste disperso rebanho” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 38). Com essa visita, parece que crescia a confiança dos portugueses no sucesso de conquista da expedição. “O gentio” estaria “assombrado” com tamanha afabilidade encontrada nas ações da tropa de Botelho, no entanto, observa-se que estavam sempre vigiando

os movimentos dos *fóg*, como consta no relatório que deixavam “sentinelas”, pois narra-se, por exemplo, que, certo dia, uma jaguatirica que alguns militares haviam caçado próximo ao acampamento – deixando-a por algum tempo em uma trilha na mata – não mais foi encontrada, tendo eles notado que os indígenas a tinham levado.

Do dia vinte e dois de dezembro a oito de janeiro, aconteceram vários encontros entre os militares e os indígenas, durante as caçadas que os homens de Botelho faziam ao redor do acampamento, ou mesmo em suas expedições mais distantes, em busca de conhecer a região, quando, por várias vezes, avistaram habitações indígenas, encontraram moradias com vários artefatos por eles produzidos, dos quais levaram alguns, deixando alguns trastes em troca. No entanto, nesse período de duas semanas, não há nenhuma visita dos indígenas ao acampamento da tropa. Nesse tempo, os índios estudaram os movimentos dos *fóg*, observaram suas armas e constataram que o confronto direto não era o mais conveniente. Como escreve Mota (1994, p. 117), “o procedimento dos Kaingang em torno da expedição revela um senso apurado de como fazer a guerra”.

No dia oito de janeiro de 1772, logo de manhã, cerca de quinhentos Kaingang surpreenderam a tropa de Botelho em seu acampamento. Nesse momento, Botelho saía com alguns homens para ver o lugar em que pretendia construir uma fortaleza. Botelho, então:

Suspendeu logo a viagem voltando para o quartel, fazendo aprontar as roupas, que se tinham feito para vestir as mulheres, e o mais, que a todos se havia de dar, dando ordem ao sargento Manoel Gomes, e tenente Cândido estivesse cada um pronto na sua peça de artilharia para dar fogo; e as mais armas, e corpos da guarda com as cautelas necessárias, sem dar suspeita aos índios desconfiávamos deles, e sem embargo de ser maior o número do que costumava vir, não causou horror à nossa tropa, pelas repetidas vês que os tinham visto ali os caçadores na caça, os campeadores no campo, e enfim o tenente-coronel, e os mais camaradas nos seus próprios alojamentos, onde é inexplicável o perigo a que se exposeram. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 43).

Os índios vinham tocando suas “gaitas de taquara”, logo cruzaram o rio e foram bem recebidos pelo comandante Botelho. Vinham também mulheres “[...] que logo foram vestidas, e adornadas de saias, camisas, bajós, contas, miçangas, brincos, e espelhos, e muitas mais cousas que lhes estavam preparadas” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 43). Os homens foram também presenteados com “tangas de chitas riscadas” e tudo o que mais lhes apetecia. Incomodou a Botelho, ao que parece, a demasiada “franqueza”

dos indígenas, os quais “entravam pelos ranchos, chegando alguns a tomar machados, e foices, e até uma baioneta, sem esperar que se lhe desse, o que tudo dissimulou o tenente-coronel para os não desagradar” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 43). Na seguinte estampa, Miranda retrata o alvoroço causado pelos índios nessa visita. Veja-se:



Figura 17- Cena 34 – convidão-se os Índios, veste-se huma India com vestidos de chita, que se lhe tinhão preparado, e ás mais se lhe dão varias péssas
Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Nota-se, aqui, que os indígenas estão armados. Entravam nos ranchos e tomavam tudo quanto podiam, principalmente ferramentas, facas e outros objetos cortantes. Botelho não queria desagradar os indígenas, mas desconfiava da traição, por isso, as armas de fogo, entre elas dois canhões, foram cobertas, sendo que alguns homens protegiam esse arsenal. Os índios trouxeram

[...] milho verde, que ofertavam, e na mesma forma bolos do mesmo tão asquerosos, que só o desejo de os agradar tirava o horror de os aceitar, sendo dificultoso o achar meios de disfarçar comê-los, no que instavam fortemente. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 43).

A insistência dos índios para que os homens de Botelho comessem o milho verde e os “bolos” era porque estavam envenenados, como já destacamos o trecho do relatório no qual se anota: “[...] se observou depois serem invenenados uns bolos, que traziam, e deram a alguns camaradas, porque um cão, que comeu deles, logo morreu, e dous mais, que duraram até o outro dia” (SAMPAIO E SOUSA, 1956, p. 45).

Com “impertinentes carinhos”, conforme se escreve no relatório de Botelho, indígenas trabalharam para tirar do acampamento o tenente-coronel, do mesmo modo tentaram praticar com outros homens, entre eles alguns capitães, “[...] querendo-os levar às costas, e conduzi-los aos seus arranchamentos” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 43-4). Veja-se como Miranda pintou este acontecimento:



Figura 18- Cena 35 – o Tenente Coronel assentado com seis indios piquenos, e hum por detras esperando oucazião de matalo, os Cappitae’s, e outras pessoas com o Padre Capellão com huma India pé cathequizando-a, e os Indios esperando oucazião de matar a todos

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Observe-se que os canhões estão cobertos e dois homens os guardam. Interessante, também, são os braceletes ou pinturas nos braços dos indígenas, o que não aparece em cenas anteriores à dessa visita de oito de janeiro.

Com os “impertinentes carinhos” indígenas, caíram na imprudente resolução de cruzar o rio sete homens de Botelho, além do capitão Carneiro, que ia montado a cavalo. Dali:

[...] persuadidos dos carinhos daqueles bárbaros os acompanharam até encobrir-se com a lomba, que ficava quase meia légua distante do abarracamento, levando-os com muitos folguedos, e brincos até onde estavam em um vale grande multidão de gentio que tinham ficado escondidos, e ali os fizeram perecer com muita crueldade, que bem mostrava a tirania bárbara dos seus corações. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 44).

O capitão Carneiro, que ia a cavalo, teve a sorte de ter parado para tomar água, sempre rodeado por vários índios, podendo ver antes que estes – por estar montado – que, mais a frente, um dos seus camaradas estava morto no chão. Conhecendo a traição, dissimulou e pôde fugir, não sem ter de contar com a sorte – que mais era o cavalo – para escapar da chuva de flechas que os índios atiraram. A cena de número trinta e seis, que representa a morte dos homens de Botelho pelos indígenas, é, a nosso ver, uma das mais simbólicas e fortes do conjunto das estampas de Miranda, por ser a que, ao mesmo tempo, resume a resistência (na perspectiva Kaingang) e a barbárie e a traição (na perspectiva de Botelho). Para os nacionais, crueldade dos “bugres selvagens”, para os indígenas, uma forma legítima de defender um território que habitavam há vários séculos. Veja-se a estampa:

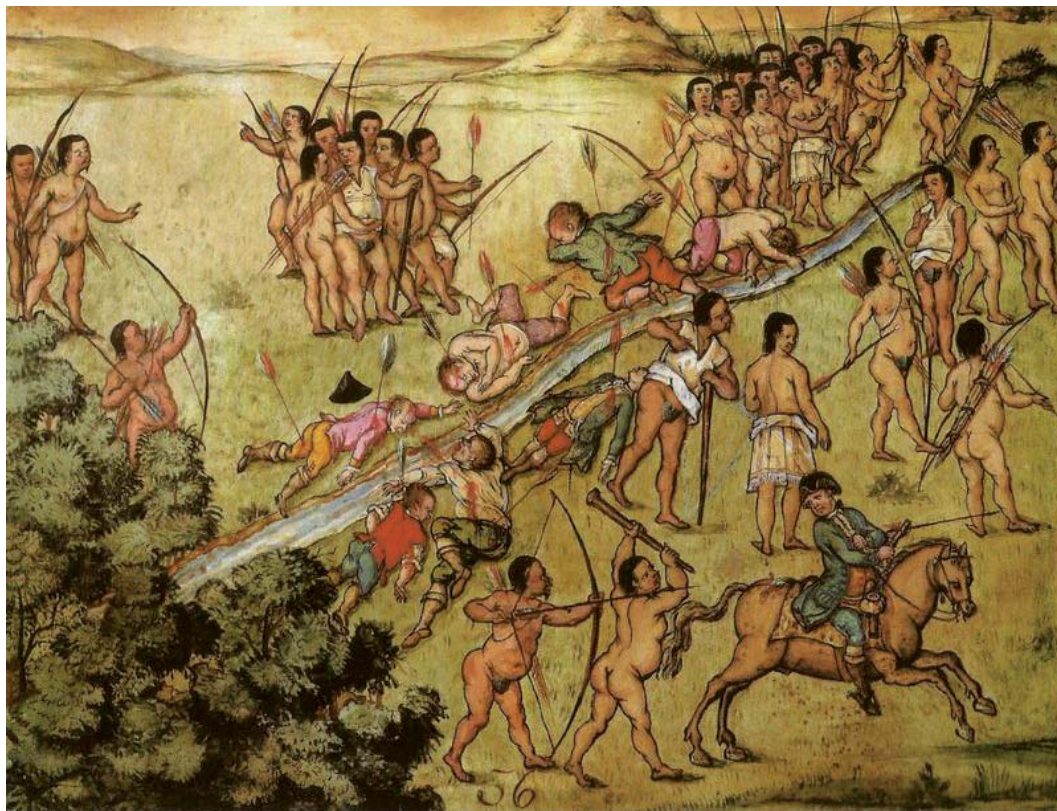


Figura 19 - Cena 36 – o Cappitão Carneiro que passou alem do rio com outros Camaradas, ficando estes mortos, veyo fogindo

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Logo após o massacre dos homens de Botelho, tem-se a fuga dos indígenas que estavam ainda no acampamento, pois que haviam sido avisados por seus companheiros, talvez servissem para isso as “gaitas” de taquara. Sabendo do acontecido, Botelho enviou o tenente Cândido Xavier com alguns homens para procurar os companheiros. No primeiro vale que entraram os homens, já em lugar que não podia ser avistado do acampamento, o tenente:

[...] achou os corpos de seis camaradas mortos, passados com flechas, e algũas nos mesmos corpos tão maltratados, que metiam horror, e compaixão, distantes um dos outros cousa de tiro de espingarda, e todos em um regato, que passa pelo meio do campo; o camarada José Pinto com vida, ainda que todo maltratado, e com algũas flechas cravadas no corpo. (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 45-46).

Vendo os companheiros mortos, o tenente mandou que seus homens os recolhessem, além de mandar chamar o padre para confessar aquele que ainda vivia, como se vê na cena de número trinta e oito:



Figura 20 - Cena 38 – manda o Tenente Coronel ao Tenente Candido Xavier com huma partida de gente de cavalo procurar os Camaradas mortos, e o Padre Cappelão para confeçar hum, e mantendo-se estes nas redes, conduzirão-se ao abarracamento, para lhes dar Sepultura; não aparecem ja Indios no Campo, e só alguns – muito ao longe que se vão metendo nos Mattos.

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Os corpos dos seis homens foram sepultados todos em uma cova, levantando-se uma grande cruz ao pé desta. José Pinto, que chegara ainda com vida, durou vinte e quatro horas, com uma flecha de pederneira cravada no corpo, a qual não se pôde tirar. “Confessou-se várias vêzes, e perguntado como foi a morte dos camaradas, só se entendeu dizer que os índios que pareciam mais amigos foram os peiores” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 46). Miranda dedicou uma das estampas ao enterramento dos

homens de Botelho nos Campos de Guarapuava, mas essa imagem é a única que se extraviou do conjunto da obra.

Com essa emboscada dos indígenas, Afonso Botelho não teve outra opção a não ser retirar-se dos campos. No entanto é preciso questionar a suposta fuga pacífica da expedição de Botelho, já que os militares estavam muito bem preparados, com armas de fogo, munição e, inclusive, canhões. A retirada militar, sem vingança, é algo, pelo menos, questionável. Uma expedição militar seria vítima de um grupo indígena e não dispararia nem um tiro? Não houve reação? Não teriam matado dezenas de índios antes de deixar o acampamento? Não podemos responder a essas perguntas com base em documentos, mas a falta deles não nos impede de questionar esse fato, assim como vários outros relativos ao contato entre os militares e os Kaingang nessa expedição de conquista.

O que temos registrado no relatório de Botelho é que a expedição não teve outra opção senão deixar os campos. A resolução foi tomada em conjunto, determinando o tenente “[...] retirar toda a expedição a salvar as vidas, e o trem de Sua Majestade, que tudo pereceria sem remédio em poucos dias, pela falta de mantimentos, e as mais referidas circunstâncias” (SAMPAIO E SOUZA, 1956, p. 47). A retirada se deu no dia onze de janeiro de 1772, sendo esse fato pintado na última estampa desenhada da narrativa imagética de Miranda. Veja-se:



Figura 21 - Cena 40 – retirada do Campo com todo o trem.

Fonte: Sampaio e Souza (1962).

Uma vez mais, os Kaingang haviam expulsado de seu território os invasores *fóg* (não indígenas). Retardariam, ainda, por quase meio século, o estabelecimento núcleos populacionais na região dos Campos de Guarapuava, o que se deu apenas a partir do ano de 1810, por uma expedição militar muito bem armada.

Para a população Kaingang dos campos centrais do Paraná, as expedições de Botelho representaram um momento crucial na sua trajetória histórica, a partir do qual a invasão de seu território tradicional pelos nacionais marcaria o início de um tempo em que diversos fatores tratariam de pôr em dúvida a sobrevivência física e cultural da etnia. Sendo assim, o relato dessas estampas, que ficaram desconhecidas por cerca de duzentos anos, consiste em material de grande interesse e valor histórico para a grande epopeia do Kaingang e sua indômita resistência às hordas invasoras.

REFERÊNCIAS

- AMBROSETTI, Juan Bautista. Los indios Kaingángues de San Pedro (Misiones), con un vocabulario. *Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires*, Buenos Aires, tomo II, entrada X, p. 305-87, 1895.
- BALDUS, Herbert. O culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: _____. *Ensaio de etnologia brasileira*. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.
- BELLUZO, Ana Maria de Moraes et al. *Do contato ao confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII*. São Paulo: PNP Paribas, 2003.
- BELLUZZO, Ana Maria de Moraes; PICCOLI, Valéria. Desenho e conquista territorial. In: BELLUZO, Ana Maria de Moraes et al. *Do contato ao confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII*. São Paulo: BNP Paribas, 2003.
- BORBA, Telêmaco Morosini. *Actualidade indígena*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1908.
- BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Tradução de Vera Maria Xavier dos Santos. Bauru, SP: EDUSC, 2004.
- CARNEIRO, Newton. *Iconografia paranaense*. Curitiba: Imprensa Paranaense, 1950.
- CHAGAS LIMA, Francisco das. Memória sobre o descobrimento e colônia de Guarapuava. *Revista Trimensal de História e Geographia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo IV, n. 13, p. 43-64, 1842.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- KELLER, Franz. Noções sobre os indígenas da província do Paraná. In: LOVATO, Lêda Aparecida. A contribuição de Franz Keller à etnografia do Paraná. *Boletim do Museu do Índio, Antropologia*, Rio de Janeiro, n. 1, p. 3-44, 1974.
- MABILDE, Pierre François Alphonse Booth. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul*. São Paulo: IBRASA; Brasília: INL, Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.
- MANIZER, Henrich Henrikhovitch. Os Kaingang de São Paulo. Tradução de Juracilda Veiga. Campinas, SP: Curt Nimuendajú, 2006.
- MOTA, Lúcio Tadeu. *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. 2. ed. Maringá, PR: Eduem, 1994.
- NIMUENDAJÚ, Curt Unkel. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapapocúca-Guarani*. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- SAMPAIO E SOUZA, Afonso Botelho de. *Anais da Biblioteca Nacional*, Rio de Janeiro, v. 76, 1962.

SEVCENKO, Nicolau. O ciclo de Miranda: utopia indigenista no Brasil pombalino. In: BELLUZO, Ana Maria de Moraes et al. *Do contato ao confronto: a conquista de Guarapuava no século XVIII*. São Paulo: BNP Paribas, 2003.

STOLS, Eddy. A iconografia do Brasil nos países baixos do século XVI ao século XX: uma tentativa de avaliação global. *Revista USP*, São Paulo, v. 30, jun./ago. 1996. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/30/02-stols.pdf>>. Acesso em: 25 jul. 2015.

VIEIRA, Antônio. *Cartas*. São Paulo: Editora Brasileira, 1970.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 256-94.

Sobre o autor:

Toni Juliano Bandeira: Graduado em Letras Português/Espanhol pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná- Cascavel (2013) e Mestre em Letras também pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (2016). Atualmente é professor do Quadro Próprio do Magistério da Secretaria de Estado da Educação do Paraná, trabalhando na Terra Indígena Rio das Cobras. **E-mail:** tonibandiera@hotmail.com

Recebido em 17 de outubro de 2016

Aprovado para publicação em 2 de maio 2017

Aspectos de sustentabilidade dos sistemas tradicionais dos povos indígenas Paiter Suruí: social, cultural, ambiental e econômico

Aspects of sustainability of traditional systems of indigenous peoples Paiter Suruí: social, cultural, environmental and economic

Andréa Rodrigues Barbosa¹

Matilde Mendes²

Márcia Helena Gomes³

Lucilo José Ribeiro Neto⁴

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.435>

Resumo: A pesquisa apresentada tem por objetivo analisar a sustentabilidade do povo indígena Paiter Suruí (região amazônica), quanto à origem, ao contato com os não indígenas, às práticas de confecção do artesanato, coleta de sementes, agricultura e comercialização. A pesquisa se deu por meio da abordagem qualitativa, delimitada pelo estudo de caso. As técnicas de coletas de dados utilizadas no estudo foram entrevistas semiestruturadas, observações e análise de documentos. Para tanto, foram utilizados conceitos de sustentabilidade e suas dimensões; e aspectos dos povos indígenas Paiter Suruí. Observou-se que esse povo indígena precisa de efetivas políticas públicas para contribuir com sua sustentabilidade.

Palavras-chave: sustentabilidade; cultura indígena; Paiter Suruí.

Abstract: The present research has the objective of analyzing the sustainability of the indigenous people of Paiter Suruí (Amazon region), regarding their origin, contact with non - indigenous people, practices of making handicrafts, seed collection, agriculture and commercialization. The research was carried out through the qualitative approach, outlined by the case study. The techniques of data collection used in the study were semi-structured interviews, observations and document analysis. For this, we used concepts of sustainability and its

¹ Instituição de Ensino Superior de Cacoal (FANORTE), Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, Rondônia, Brasil.

² Faculdades Integradas de Cacoal (UNESC). Cacoal, Rondônia, Brasil.

³ Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR), Porto Velho, Rondônia, Brasil.

⁴ Universidade Federal de Alagoas (UFAL), Maceió, Alagoas, Brasil.

dimensions; And aspects of the indigenous peoples Paiter Suruí. We concluded that these indigenous people need effective public policies to contribute to their sustainability.

Key words: sustainability; indigenous culture; Paiter Suruí.

1 INTRODUÇÃO

Os efeitos da formação da sociedade não se dissociam da formação das indústrias. Os espaços rurais e urbanos foram modificados para atender à necessidade industrial, e o meio ambiente começa a sofrer de maneira mais intensa as retiradas de seus recursos pelo homem. Pode-se dizer que o ponto de partida para a intensificação desses efeitos foi a Revolução Industrial, com o surgimento dos problemas socioambientais da época, tais como: acumulação de detritos humanos e industriais, exploração do homem nas fábricas, rápida urbanização não planejada, entre outros (DIAS, 2001; 2011).

A instauração das cidades e indústrias foram regidas pelo sistema econômico dominante. Não havia regras de jogo bem definidas e a principal motivação para o crescimento econômico passou a ser o lucro. Este último, dependente da alocação e utilização de recursos. O acúmulo do capital passou a ser diferencial competitivo, levando as corporações às condutas empresariais pouco desejáveis, do ponto de vista socioambiental. O que viria a longo prazo?

A literatura expõe os efeitos dessas ações ao longo da história da humanidade. Após esse despertar, começam a surgir muitos debates e uma movimentação internacional no sentido de resolver os problemas decorrentes da poluição no planeta. Assim, começaram a aparecer políticas, agendas, protocolos, entre outros instrumentos na busca pela sustentabilidade da terra, incluindo também um olhar para as questões indígenas.

Desde o início da colonização brasileira pelos portugueses, os povos indígenas vêm sofrendo com perdas de seu território e cultura, doenças contagiosas que exterminaram grande parte da população, conflitos com não indígenas e escravidão. Em pouco tempo, viram-se obrigados a encarar um novo estilo de vida, antes caçavam, pescavam e tiravam da terra seu sustento, agora o território limitado é insuficiente para sua subsistência. Conheceram o capitalismo e passaram a usar a moeda como meio de troca, é claro que hoje não é mais possível viver como antigamente, dependendo inteiramente da natureza (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). No entanto, apesar de todas as mudanças sofridas, os povos indígenas ainda são muito

ligados à floresta, gostam de caçar, pescar e fazer artesanatos com matérias primas retiradas da natureza.

No tocante às condições de qualidade de vida, assinala-se que conceitos recentes sobre o processo de saúde-doença posicionam a temática para além da ausência de doença e, ainda, distanciam do caráter meramente curativo, quando processos patológicos já estão instalados (SEGRE; FERRAZ, 1997). Desse modo, admite-se a existência de fatores que determinam e/ou condicionam uma relação equilibrada entre o indivíduo e o meio ambiente, nele incluído o trabalho (BRASIL, 1990). O conhecimento desses fatores permite a utilização consciente dos insumos, sejam da terra, da flora ou da fauna. Há meios viáveis de utilização consciente, reduzindo gastos e desperdícios em produção, menores gastos com tratamentos de assistência e incentivo à prevenção e promoção de saúde, estendidos e multiplicados sob o aspecto educacional, elo relevante entre o saber cultural de um povo e a disponibilidade de novas tecnologias para ampliação de produção (PELICIONI, 1998).

Essa realidade também se faz presente na vida dos povos indígenas Paiter Suruí, que habitam na região Amazônica, nos Estados de Rondônia e Mato Grosso, e tiveram contato com os não indígenas a menos de cinco décadas. O impacto desse encontro e os conflitos por territórios com outros povos indígenas e não indígenas trouxeram quase a dizimação dos Paiter Suruí. Atualmente, esses indígenas sustentam-se e comercializam sementes e frutos das florestas nativas, desenvolvem agricultura em forma de roçados, caça, pesca e uma pecuária não expressiva em termos econômicos. Alguns indígenas também são servidores públicos. Diante disso, neste artigo buscou-se apresentar o estudo da sustentabilidade desse povo, considerando aspectos culturais, sociais, econômicos e ambientais.

2 DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL: CONCEITOS E DIMENSÕES

A sociedade foi tornando-se cada vez mais complexa, junto com um capitalismo desenfreado, gerando riquezas sem uma preocupação com os resultados da interferência humana nos ecossistemas naturais. Finalmente, os resultados começam a aparecer, a partir da década de 50 vários eventos/acidentes ambientais ganharam a atenção da sociedade (explosões, derramamentos, vazamentos, transbordamentos em equipamentos e/ou instalações), levando especialistas e governos a uma luta contra o modelo de crescimento econômico dominante, na tentativa de alinhá-los a um modelo de desenvolvimento menos prejudicial a

longo prazo, o que mais tarde ficou conhecido como desenvolvimento sustentável (SEIFFERT, 2011; DIAS, 2011).

Na sequência, vários eventos internacionais passaram a contribuir com a melhoria do controle dos impactos ambientais, além de corroborar com o amadurecimento do conceito de desenvolvimento sustentável e a disseminação da necessidade da educação ambiental. A década de 60 foi marcada pelos resultados dos estudos e publicação do livro da bióloga marinha Rachel Carson, *Silent Spring* (Primavera Silenciosa), expondo os perigos do uso do Dicloro Difenil Tricloreto (DDT), utilizado no combate ao mosquito causador da malária e do tifo. Nessa mesma década, também foi criado o Clube de Roma, desenvolvendo estudos sobre o impacto global das interações dinâmicas entre produção industrial, a população, o meio ambiente e consumo de alimentos (SEIFFERT, 2011; DIAS, 2011).

Em 1972, dois grandes acontecimentos marcaram essa década. O primeiro foi a publicação do relatório “Os limites do crescimento” (*Limits to grow*), como resultado dos estudos do Clube de Roma expondo os perigos a longo prazo das tendências de poluição, as consequências que acarretariam ao planeta. O segundo foi a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente Humano, em Estocolmo, na Suécia. Como resultado desse evento, foi produzido um Plano de Ação Mundial, com o objetivo de orientar o uso racional dos recursos naturais e a melhoria no ambiente humano; além da criação do Programa das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente (PNUMA), encarregado da monitoração dos problemas ambientais no mundo (SACHS, 2009; SEIFFERT, 2011; DIAS, 2011).

Dentre os principais acontecimentos dos anos oitenta, pode-se incluir o surgimento, em grande parte dos países, de leis regulamentando atividades industriais quanto à poluição. Em 1980, foi elaborada a I Estratégia Mundial para a Conservação (IUCN), adotando um plano de longo prazo para a conservação dos recursos biológicos do planeta. Também é formada pela Organização das Nações Unidas (ONU) a Comissão Mundial sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento (CMMAD), em 1983, cujo objetivo era examinar as relações entre o meio ambiente e o desenvolvimento, e apresentar propostas para solucionar os problemas ambientais existentes. E a partir de 1987, com a publicação do relatório de Brundtland (Nosso Futuro Comum- *Our Common Future*), ocorreu a disseminação do conceito de Desenvolvimento Sustentável (SACHS, 2009; SEIFFERT, 2011; DIAS, 2011). Nesse relatório, Desenvolvimento Sustentável corresponde ao “desenvolvimento que en-

contra as necessidades atuais sem comprometer a habilidade das futuras gerações de atender suas próprias necessidades”⁵.

Os anos noventa ficaram marcados pelo avanço da consciência ambiental na maioria dos países. Várias práticas passaram a ser incluídas nas empresas, tais como: a racionalização do uso de energia e de matérias-primas, incentivos à reciclagem e reutilização, evitando desperdícios. Em 1990, ocorreu em Genebra a Conferência Mundial sobre o Clima, promovida pela Organização Mundial de Meteorologia, levantando discussões sobre os desequilíbrios climáticos globais. Em 1991, foi elaborada a norma internacional de proteção ambiental ISO 14001. No Rio de Janeiro, ocorreu a Conferência das Nações Unidas para o Meio Ambiente e Desenvolvimento (CNUMAD), no ano de 1992. Esse evento, também conhecido como “Cúpula da Terra”, Eco 92 ou Rio 92, teve dois resultados importantes: a elaboração da Agenda 21 (e os meios para sua implantação), e a publicação das normas da série ISO 14000 como referência para o processo de gestão ambiental. Em 1997, foi assinado o Protocolo de Kyoto, estabelecendo como meta para 38 países a redução das emissões de gases que contribuem para a formação do efeito estufa (SACHS, 2009; SEIFFERT, 2011; DIAS, 2011).

E, finalmente, se chega ao século XXI, iniciado com eventos consolidadores das questões ambientais. Em 2002, foi organizada a Cúpula Mundial sobre Desenvolvimento Sustentável (CMDs) com o objetivo de avaliar a situação do meio ambiente global em função das medidas adotadas na CNUMAD. Em 2005, ratificação e implantação do Protocolo de Kyoto, abrindo espaço para a comercialização de créditos de carbono entre os diversos países (SEIFFERT, 2011; DIAS, 2011). Ainda se inclui aqui o evento ocorrido no Rio de Janeiro, no ano de 2012, que ficou conhecido como a Rio +20 (considerando os vinte anos passados desde a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento). Esse evento teve como objetivo a renovação do comprometimento político para o desenvolvimento sustentável, avaliando o que foi feito até o momento e as lacunas existentes na implementação desse desenvolvimento sustentável, além de abordar os novos desafios emergentes (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS [ONU], 2012).

Até esse período, o conceito de Desenvolvimento Sustentável publicado no relatório de Brundtland já havia sido disseminado no meio acadêmico, servindo como

⁵ Do texto original: <http://www.un.org/documents/ga/res/42/ares42-187.htm>.

base para estudos referente ao tema, apesar das críticas relacionadas à necessidade de um vasto campo de conhecimento para sua efetiva concretização. Naquele período, Ignacy Sachs começou a despertar a sociedade acadêmica com suas publicações, trabalhando a proposta do conceito de desenvolvimento sustentável em diferentes dimensões: social, cultural, ecológica, ambiental, territorial, econômica e política (SACHS, 2009).

No entanto ressalta-se que o termo sustentabilidade advém do campo das ciências ambientais e biológicas, quando este se refere à: “Qualidade do que é sustentável; que tem a capacidade de se manter em seu estado atual durante um período indefinido, principalmente devido à baixa variação em seus níveis de matéria e energia; desta forma não esgotando os recursos de que necessita” (LIMA-E-SILVA et al., 2002, p. 223). Esse conceito, no qual se requer um equilíbrio permanente entre os elementos que compõem um sistema, passou a ser utilizado nas ciências sociais.

Na sua assimilação para a sociedade, Sen (2000 apud NASCIMENTO, 2012), explica que o desenvolvimento sustentável só é possível se houver uma mudança no rumo do atual modelo de desenvolvimento, descartando o crescimento econômico material e trabalhando a liberdade do desenvolvimento humano, enquanto aumento das oportunidades. Esse conceito valoriza a capacidade que o ser humano tem para se desenvolver enquanto membro de uma sociedade que lhe permite por exemplo: acesso à educação, serviços prestados à saúde, trabalho, segurança, entre outros.

Sachs (1993; 2009) foi o precursor em trabalhar o conceito de sustentabilidade em oito diferentes dimensões. No entanto, neste artigo, serão utilizadas apenas as dimensões ambientais, sociais, culturais e econômicas para estudar aspectos da sustentabilidade do povo Paiter Suruí.

Segundo Nascimento (2012, p. 55), a dimensão ambiental “supõe que o modelo de produção e consumo seja compatível com a base material em que se assenta a economia, como subsistema do meio natural”. O autor explica que a produção e o consumo garantam a autorreparação dos ecossistemas (capacidade de resiliência). Não muito distante desse conceito, Sachs (2009) defende que a sustentabilidade ambiental depende do respeito e realce da capacidade que os ecossistemas naturais possuem para se autodepurarem⁶.

⁶ “Fenômeno de sucessão ecológica, em que o restabelecimento do equilíbrio no meio aquático é realizado por mecanismos essencialmente naturais” (ANDRADE, 2010).

A velocidade com que a humanidade interferiu nos ecossistemas naturais ao longo do tempo gerou um nível bastante elevado de entropia⁷, comprometendo a qualidade de vida das pessoas e sua sobrevivência (SEIFFERT, 2011). A autora acrescenta que: “A questão da sustentabilidade do atual modelo de “desenvolvimento” capitalista-industrial, vista a partir da perspectiva da lei da entropia, mostra o quadro de insustentabilidade, pois se trata de duas forças que caminham em direções opostas (SEIFFERT, 2011, p. 6).

Dito isso, para se alcançar certo patamar de sustentabilidade ambiental é preciso certa mudança no atual modelo de geração de riqueza, que exigirá do ser humano o entendimento da lógica do funcionamento dos ecossistemas, respeitando os limites dos recursos naturais existentes e sua capacidade natural de restauração.

A dimensão social do desenvolvimento está relacionada à busca por uma civilização com maior igualdade na distribuição de renda, de maneira que favoreça a inclusão social, com distribuição de renda justa, vida decente e acesso aos recursos e serviços sociais (SACHS, 2009). Nascimento (2012) expõe que uma sociedade sustentável supõe que seus cidadãos tenham o mínimo necessário para viver com dignidade, sem que haja consumo de bens, recursos naturais e energéticos prejudiciais aos outros. Como trabalhar essas mudanças em uma sociedade? Como resposta a essa questão, entraria uma outra dimensão, a cultural. A dimensão cultural requer a inclusão de valores ambientais por meio de processos educacionais, moldando o caráter do indivíduo, transformando-os em cidadãos completos e ambientalmente sensibilizados (SEIFFERT, 2011). A autora ainda acrescenta que essa dimensão busca soluções específicas para cada ecossistema e cultura local, além de evitar a descaracterização de um padrão cultural moldado durante anos pela história da comunidade.

Por sua vez, os pressupostos econômicos e ambientais/ecológicos estão bastante interligados, devido ao mau uso dos fatores de produção, o que gerou a atual degradação ambiental. A sustentabilidade econômica está vinculada a uma melhor alocação e gestão mais eficiente dos recursos (fluxo regular de investimentos público e privado) (SEIFFERT, 2011). Em Nascimento (2012, p. 55), tem-se que: “A dimensão

⁷ “Parte da energia que circula em um sistema tende a perder-se para o meio, não podendo ser utilizada para produzir trabalho ou biomassa. Ela mede o grau de desorganização ou ineficiência de um sistema. Os sistemas gerados pelo homem são extremamente entrópicos quando comparados aos sistemas naturais” (SEIFFERT, 2011, p. 6).

econômica supõe o aumento da eficiência da produção e do consumo com economia crescente de recursos naturais”.

Sachs (2009) defende que a sustentabilidade econômica inclui um desenvolvimento econômico equilibrado, a segurança alimentar, capacidade de modernização dos instrumentos de produção, razoável nível de autonomia na pesquisa científica e tecnológica, e a inserção na economia internacional. Nesse conceito, percebe-se que essa dimensão implica gerar autonomia não apenas no desenvolvimento da pesquisa e tecnologias, mas na capacidade de se desenvolver economicamente de maneira equilibrada, considerando as dimensões anteriores.

Em síntese, o alcance da sustentabilidade nessas quatro dimensões dependeria da mudança da consciência humana quanto ao uso dos recursos naturais, considerando o funcionamento dos ecossistemas. E para se efetivar essa mudança, requer-se a inclusão de um processo de políticas públicas educativas na sociedade, visando ao equilíbrio do consumo, das rendas, e dos meios de produção, no sentido de favorecer à qualidade da vida humana e do meio ambiente natural.

3 POVOS PAITER-SURUÍ: ORIGEM, SOCIEDADE E ASPECTOS CULTURAIS

Para melhor compreender a importância do presente estudo, é necessário estender-se na apresentação dos protagonistas desta pesquisa. Quem são os PAITER SURUÍ? É um povo de ascendência pré-colombiana, cujo vocábulo Paiter significa “gente de verdade”, nós mesmos. A designação SURUÍ foi-lhes atribuída por não indígenas, esses povos utilizam a língua materna do tronco Tupi que é da família linguística Mondé. A grande maioria é falante da língua materna, sendo a principal língua de comunicação entre eles. As crianças até a idade de seis anos falam apenas Paiter e começam a aprender a língua portuguesa quando entram na escola. São poucos os mais velhos que falam a língua portuguesa (SURUÍ, 2011).

Esse povo vive, atualmente, numa região fronteiriça, ao norte do município de Cacoal, estado de Rondônia até o município de Aripuanã, noroeste de Mato Grosso, ambos na Amazônia brasileira, na Terra Indígena Paiterey Karah (Sete de Setembro), homologada pela portaria n. 1561 de 29 de setembro de 1983, área de 247.870 hectares. O primeiro contato oficial, por meio da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), ocorreu aos 7 de setembro de 1969. Alguns anos antes desse contato, eram, aproximadamente, 5.000 habitantes. Esse número chegou a ser reduzido para 250 pessoas, na época do contato oficial. Essa redução ocorreu devido a conflitos pela

disputa das terras entre indígenas de outras etnias e não indígenas, bem como pelas doenças infectocontagiosas. Em 2010, conforme censo, somavam 1.022 pessoas (SURUÍ, 2011). Atualmente, segundo consulta local, existem acerca de 1.450 pessoas.

Os Paiter Suruí é um povo que luta contra a perda dos valores ancestrais e, ao mesmo tempo, busca novas formas de sobrevivência sem perder a identidade ao inteirar-se com a sociedade envolvente. Conforme Suruí (2011), desde 1980 eles vêm constituindo acervo de memória de seu povo com gravações feitas pela antropóloga Betty Mindlin e pelos próprios Paiter Suruí possuindo vasto acervo oral, composto de narrativas, músicas, relatos, explicações de costumes, relações de parentesco e usos da linguagem cotidiana.

A governança política e social desses povos é clânica, e organizam-se em metades compostas por grupos exogâmicos patrilineares: Gameb, Gabgir, Makor e Kaban, e têm como um de seus princípios em normas consuetudinárias positivadas a manutenção de sua tradição, valorização e fortalecimento da cultura e religiosidade. A educação formal é oferecida pelo estado de Rondônia (do ensino fundamental ao médio) em escolas dentro das aldeias por professores indígenas e não indígenas (SURUÍ, 2011; SURUÍ, 2013).

Ao retornar na história desse povo, Suruí (2013) atenta que o contato dos povos indígenas com os não indígenas acarretou grandes mudanças para vida dos Paiter Suruí. Uma das principais mudanças foi o desmatamento praticado pela frente de colonização governamental, intensificada a partir da década de 1970, ocasionando a diminuição do território e extinção de recursos naturais.

No ano de 2003, teve início um projeto com o objetivo de reflorestar áreas degradadas e enriquecer áreas de floresta nativa da Terra Indígena Sete de Setembro, na fronteira dos estados de Rondônia e Mato Grosso. Esse projeto, intitulado de *Pamine*, buscava representar o processo de renascimento da floresta com a ajuda do homem, uma vez que *Pamine* significa, na língua Paiter Suruí, o ato de refazer algo pela ação do homem (SURUÍ, 2013). Segundo o autor, o projeto buscava um renascimento não só das árvores, mas também da caça, do cultivo das frutas, da valorização do meio ambiente, como era vivido pelos Paiter Suruí antes do desmatamento. Suruí (2013, p. 11) explica que: O Projeto Pamine foi elaborado pela Associação Metareilá, organização do clã *Gamebey* – um dos quatro clãs do povo Paiter Suruí – e contou com o apoio financeiro inicial da Associação Aquaverde e, mais tarde, da Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (*United States Agency for*

International Development [USAID]), além de doações menores de diversos outros parceiros.

Atualmente, os Paiter Suruí vêm desenvolvendo técnicas de educação visando à sustentabilidade ambiental e econômica. Esse povo tem uma cultura ancestral diversificada, são exímios artesãos na arte de cerâmica, arte de enfeites, arte de flechas e arcos, pinturas, ervas medicinais, tem conhecimentos de agricultura milenar. A maioria é bilíngue, fala a língua materna Tupi-Mondé (Paiter) e a Língua Portuguesa. Há um esforço pelo Setor de Coordenação Educação Indígena de Cacoal⁸, no sentido de, junto com professores e alunos das escolas indígenas dos Paiter Suruí, desenvolver material didático que contém etnoconhecimentos com o intuito de trabalhar a interculturalidade e fortalecer a cultura indígena, principalmente, as narrativas mitológicas, a etnomatemática dentre outros conhecimentos ancestrais, para assim promover a alteridade desse povo.

Há projetos sendo desenvolvidos para fortalecer o compromisso das crianças e jovens indígenas com a educação à sustentabilidade. Dentre esses projetos, destaca-se o de educação integral, denominado Mais Educação, programa do Governo Federal, instituído pela Portaria Interministerial número 17/2007 e regulamentado pelo Decreto número 7.083/2010. Esse projeto educacional está presente em três escolas indígenas dos Paiter Suruí no ano de 2016; dentre os conhecimentos disseminados nos referidos projetos destacamos o de cultura do povo e o agroecologia, que visam à continuidade da cultura ancestral no fabrico de artesanatos indígenas, no desenvolvimento de hortas, plantações de árvores frutíferas, bem como a responsabilidade à manutenção e reflorestamento das árvores frutíferas nativas para a alimentação das presentes e futuras gerações.

4 ASPECTOS DE SUSTENTABILIDADE DOS SISTEMAS TRADICIONAIS DOS POVOS INDÍGENAS PAITER SURUÍ: SOCIAL, CULTURAL, AMBIENTAL E ECONÔMICO

a) Aspectos Metodológicos

O estudo foi desenvolvido por meio da abordagem qualitativa com aspectos etnográficos exploratórios. Segundo Geertz (2008, p. 213):

⁸ Órgão de Secretaria de Educação Estadual que coordena a educação escolar no município de Cacoal, RO.

Da mesma forma que nos exercícios familiares de leitura atenta, pode-se começar em qualquer lugar, num repertório de formas de uma cultura, e terminar em qualquer outro lugar. Pode-se permanecer, como eu, numa única forma, mais ou menos limitada, e circular em torno dela de maneira mais estável. Pode-se movimentar por entre as formas em busca de unidades maiores ou contrastes informativos. Pode-se até comparar formas de diferentes culturas a fim de definir-lhes o caráter para um auxílio mútuo. Entretanto, qualquer que seja o nível em que se atua, e por mais intrincado que seja o princípio orientador é o mesmo: as sociedades, como as vidas, contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas.

A pesquisa qualitativa inclui um “conjunto de práticas materiais e interpretativas que dão visibilidade ao mundo” (DENZIN; LINCOLN, 2006, p. 17). Com o auxílio dessas práticas, buscou-se entender a sustentabilidade dos povos indígenas Paiter Suruí (unidade de análise), através das investigações exploratórias, analisando as dimensões de sustentabilidade social, cultura, ambiental e econômica.

Quanto aos métodos que proporcionam as bases lógicas da pesquisa, este estudo se ampara no método hipotético-dedutivo. Nesse método:

O cientista, através de uma combinação de observações cuidadosas, hábeis antecipações e intuição científica, alcança um conjunto de postulados que governam os fenômenos pelos quais está interessado, daí ele deduz as consequências por meio de experimentações e, dessa maneira, refuta os postulados, substituindo-os, quando necessário por outros e assim prossegue. (KAPLAN, 1972, p.12 apud GIL, 1999, p. 30).

A investigação das condições de sustentabilidade na unidade de análise desse estudo permitiu o entendimento da vida organizacional dessa sociedade indígena, porém não em sua totalidade. Para isso, foi necessário um entendimento da sua origem, organização social, cultura, economia e sua relação com o meio ambiente. Por esse motivo, também se optou pelo estudo de caso como estratégia metodológica.

Gil (2009) explica que esse tipo de delineamento da pesquisa indica princípios e regras a serem consideradas durante todo o processo de investigação, Segundo Yin (2005), os estudos de caso são muito utilizados para acrescentar conhecimento sobre fenômenos individuais, organizacionais, sociais, políticos e de grupo. O autor completa que esses estudos contam com muitas técnicas de coleta de dados, tais como a observação direta dos acontecimentos, entrevistas, análise de documentos, entre outras. Acrescenta-se que “o poder diferenciador do estudo de caso é a sua capacidade de lidar com uma ampla variedade de evidências – documentos, artefatos, entrevistas e observações” (YIN, 2005, p. 26-7).

Dito isso, utilizaram-se as técnicas disponíveis para esse tipo de estudo. Idas a campo com observação do comportamento das comunidades indígenas e entrevistas semiestruturadas realizadas com dois Paiter Suruí (os nomes foram divulgados, uma vez que os entrevistados demonstraram interesse de que assim o fosse). Ambos são professores indígenas graduados pela Universidade Federal de Rondônia e atuam nas escolas indígenas dessas comunidades. Também foram entrevistadas sete mulheres indígenas durante uma oficina realizada na aldeia Lapetanha, na terra indígena Sete de Setembro, no município de Cacoal, RO. Essa oficina teve como objetivo dialogar sobre o aprimoramento da qualidade do artesanato Paiter Suruí e sobre o preço a ser comercializado. Esse evento ocorreu no dia 26 de maio de 2016.

As observações ocorreram em vários momentos: Organização escolar em duas aldeias, o modo de subsistência em várias visitas às comunidades (no período de janeiro a outubro de 2016), oficina de artesanato e inauguração do museu “A Soe Paiter Suruí” (coisas de Paiter), no dia 19 de julho de 2016. Foi dado consentimento para gravar áudio e fotos.

A análise documental abarca: o Projeto Político Pedagógico (PPP) das escolas, Regimento Interno das escolas, o Decreto n. 7.747/2012, que trata da Política Nacional de Gestão Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI). A referida medida visa assegurar “a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas” (BRASIL, 2012, bem como “respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente” (BRASIL, 2012).

b) Análise dos resultados

Em entrevista com o professor indígena Mopidaor Suruí da aldeia Paiter, linha 9, há 47 quilômetros da cidade de Cacoal, no estado de Rondônia, ele narrou que a comunidade convive em vinte famílias, e a sustentabilidade é bem desenvolvida na agricultura, extrativismo vegetal e bem pouco desenvolvido em pecuária. Essas atividades garantem parte do sustento da família. Ressaltou ainda que, em relação aos aspectos culturais, a Língua Tradicional “é cultura viva que eles têm”. No entanto também fazem parte dos seus elementos culturais a arte, alimentos e educação não escolar.

O segundo professor entrevistado, Gamalono Suruí, narrou que a sociedade dos Paiter é constituída por quatro clãs, Gameb, Kaban, Gapgir e Makor. Ele esclareceu

que, em relação ao casamento Gameb, Gaggir e Makor não podem se casar, pois os graus de parentesco são próximos, só podem casar com o Kaban. Quanto ao sustento alimentar, ele cita também a criação de galinhas. Em relação aos aspectos culturais, também faz menção à língua materna, conversam entre si utilizando-a e a mantêm, conforme ele, “viva e forte”, a cultura se mantêm ainda pelas pinturas, conto de mito pelos idosos. Todos os Paiter, incluindo jovens consomem também comida tradicional.

As entrevistas realizadas com as mulheres ocorreram após a oficina de artesanato. Essas mulheres são artesãs, associadas da loja de artesanatos Paiter Suruí, vinculada à Associação Metareilá, em Cacoal, RO. As artesãs casadas mencionaram que cuidam dos afazeres domésticos, fazem o almoço, trabalham na roça para ajudar o marido. Elas também falaram sobre a importância do artesanato Paiter, não apenas para a valorização da cultura indígena, mas como renda complementar da família. Também gostam de participar dos eventos voltados à confecção dos artesanatos. Por sua vez, uma das artesãs solteiras, representante das mulheres de uma aldeia, mencionou: “é muito bom a gente se reunir por aqui. Ter um espaço só para mulheres na discussão artesanatos. É legal isso também porque cada vez mulher está conquistando espaço Paiter”. Verificou-se nas falas que as solteiras, por meio do artesanato, buscam além de adquirir o conhecimento da arte Paiter, uma forma de independência financeira e socialização ao participarem das oficinas que envolvem os artesanatos.

Observou-se, em uma noite cultural promovida por professores e alunos na escola indígena de uma das aldeias pesquisadas, que as alunas e alunos desfilaram a arte Paiter com muitos adornos enfeitando o corpo: cocar, colares, pulseiras, anéis, brincos, arcos, flechas dentre outros. Também apresentaram textos poéticos na Língua Paiter Suruí e na Língua Portuguesa, seguidos de danças e cânticos da tradição Paiter.

As roças são feitas pela família, cada uma tem o seu espaço para cultivo, mas se ajudam entre si com trocas de sementes e retribuição de dias de trabalho. Constatou-se que, além das plantações dos alimentos tradicionais, mandioca, cará, batata doce, cacau, milho dentre outros, também se cultivam outros não tradicionais, principalmente café, banana e gado de corte. O excedente à alimentação da família é comercializado, no entanto, não é suficiente para suprir as necessidades que surgiram após o contato com os povos não indígenas. Dito isso, percebe-se como sustentador da cultura Paiter Suruí: a língua materna, os mitos, as danças, os cânticos, as pinturas corporais, os artesanatos, a agricultura tradicional e as relações de parentesco.

Quanto às questões econômicas, o professor Mopidaor Suruí informou que a principal economia da comunidade é proveniente da roça, como também a coleta da produção da floresta, castanha e outros frutos nativos. Ainda se tem a coleta de sementes nativas para fazer artesanato e enfeites. Sobre a sustentabilidade ambiental, mencionou a preservação da fronteira de sua floresta, “porque é onde tiram a sustentabilidade”, sem preservação não teriam a garantia do sustento. Contudo existem frequentes invasões ilegais por não indígenas nessas fronteiras, que extraem produtos da floresta e dos rios.

Por sua vez, o professor Gamalono Suruí afirmou que há desenvolvimento sustentável nas aldeias e que desenvolvem o plantio da banana, mandioca, carás, inhames, feijão, café e outros. Também desenvolvem a pecuária (gado de corte) e as coletas de produtos florestais, dentre eles: castanha, frutas e mel. Também explicou que uma parte das plantações agrícolas são vendidas para sustentar a família, e a outra parte, para o consumo. Ressalta, ainda, que para melhorar a sustentabilidade deveria ter o mercado garantido para a venda e orientação técnica para melhorar a produção e comercialização, “pois a comunidade Paiter vende os seus produtos para qualquer comprador com preços baixíssimos, isto pode constar falta de valorização do trabalho do produtor”.

De acordo com o que foi mencionado no parágrafo acima, pode-se apontar para o Decreto n. 7.747 (BRASIL, 2012), que tem como finalidade oportunizar meios para que as populações indígenas possam produzir e vender o excedente com retorno digno e isso se faz com assistência técnica de qualidade e em consonância com a cultura tradicional das populações indígenas. No entanto percebe-se a ausência da praticidade desse instrumento legal, comprometendo uma sustentabilidade ambiental e econômica desse povo, visto em Sachs (2009), que defende a sustentabilidade econômica através de um desenvolvimento econômico equilibrado, a segurança alimentar, capacidade de modernização dos instrumentos de produção, razoável nível de autonomia na pesquisa científica e tecnológica e a inserção na economia internacional.

Percebe-se a preocupação com a escassez de alimentos retirados das florestas na narrativa de Ibebear Suruí transcrita de material didático organizado por Gomide (2015, p. 41).

Na minha terra tem um pouco de recursos naturais. Antigamente quando era criança acompanhava muito meu pai no mato, tinha muitas árvores frutíferas

e também muitos animais. E agora com aumento da população da aldeia fica mais difícil, a caça e pesca e também árvores frutíferas, pois nosso território está demarcado.

Com a redução do etnoterritório pelas invasões dos não indígenas e com o aumento da população Paiter nos últimos anos, isso tem provocado escassez de alimentos tradicionais, o que tem preocupado o povo dessa etnia. Além da preocupação com a produção do alimento, também existe aquela com a extração da madeira fora do manejo sustentável, o que fica externado na narrativa de Ibebear Suruí.

O que diminui mais com a caça e pesca e frutas foi a entrada de madeireiro e caçadores, pescadores que entram clandestino na nossa área. Toda a comunidade Suruí deve cuidar para não prejudicar o meio ambiente da sua terra. Para que preserve a natureza para futuras gerações do Suruí. (GOMIDE, 2015, p. 41).

Durante a leitura dos estudos de Gomide (2015), percebeu-se a necessidade, em tempos de crise na floresta, de recorrer às técnicas que promovem a sustentabilidade, o que fica explícito nas narrativas de um dos entrevistados da autora:

Como criar os animais no cativeiro para a alimentação e fazer o tanque para peixe. E plantar árvores frutíferas: patoá, açaí, pãma, perto da aldeia. Fazemos a roça pequena para plantio e evitar desmatamento da floresta para que não vire capoeira. Evitar fazer derrubada perto das nascentes em rios e igarapés porque água são muito importantes para os nossos filhos e netos. (GOMIDE, 2015, p. 41).

Retomando o resultado das entrevistas realizadas na oficina de artesanato dos Paiter, verificou-se, nas falas das artesãs, que as contribuições na renda da família advinham do artesanato, da produção agrícola, das coletas de amêndoas na floresta e, de forma não muito expressiva, da pecuária, pois, para se produzir o pasto, isso implica a derrubada da floresta. Nesse aspecto, a sustentabilidade ambiental pode ser comprometida.

Conforme se observa nas citações acima, existe entre os Paiter uma maneira própria de cultivo de lavouras tradicionais, bem como a preocupação em aprimorar técnicas de plantio e manejo, no sentido de garantir o sustento das famílias e comercialização dos excedentes dos itens produzidos. Foi verificado também o cuidado com as questões ambientais, sua relação com a natureza e percepção de que as coisas mudaram, provocando escassez de alimentos devido à diminuição dos territórios e ao aumento da população indígena. Além disso, a entrada de pessoas clandestinas nas terras indígenas para efetuarem coletas de alimentos e extrativismos ilegal de

madeira. Inclui-se ainda a preocupação com a diminuição dos animais para a prática da caça e da pesca (tradição da cultura indígena), base integrante da alimentação desse povo, o que pode comprometer a sustentabilidade ambiental, cultural e social dos Paiter.

Nas narrativas de Luiz Weymilawa Suruí a seguir, também está presente a preocupação de novos rumos à sustentabilidade nas Terras Indígenas de seu povo:

Nas terras indígenas há muitos recursos naturais que podem ser extraídos de forma sustentável para gerar renda para nosso sustento. Na minha terra tem coquinho de tucumã, que é o mais utilizado pelas mulheres ou artesãs Suruí, no trabalho de fazer colares, anéis, pulseira, brincos e pingentes. (GOMIDE, 2015, p. 42).

O Decreto número 7.747/2012 (BRASIL, 2012) traz a importância da mulher indígena à subsistência da comunidade em seu artigo 3º, inciso IV.

Reconhecimento e valorização da contribuição das mulheres indígenas e do uso de seus conhecimentos e práticas para a proteção, conservação, recuperação e uso sustentável dos recursos naturais imprescindíveis para o bem-estar e para a reprodução física e cultural dos povos indígenas. (BRASIL, 2012).

Durante as observações na oficina do artesanato, pode-se constatar o envolvimento das mulheres na busca por estratégias para melhoria da qualidade do artesanato Paiter. A fim de melhor inserção no mercado consumidor, discutiu-se o aprimoramento nas cerâmicas mantendo o padrão tradicional, mas também com algumas adequações, por exemplo, suportes e tampas. Quanto às redes, discutiu-se sobre a confecção com o ponto de tessitura tradicional e o tamanho do produto um pouco maior na largura. Entraram em consenso em fazer redes tecidas com o algodão natural e o industrializado, com preços diferenciados. O algodão é cultivado nas roças tradicionais, depois é colhido e fiado pelas artesãs da aldeia.

Os homens têm destinação específica a um determinado tipo de artesanato, quais sejam: arco e flecha, cocares, entre outros. No entanto a confecção dos artesanatos feitos por homens e mulheres, além de servirem para si, também vendem o excedente ajudando na subsistência da família. Conforme Luiz Weymilawa Suruí:

Já os homens trabalham com a taquara, bambu e pé de pupunha para fazer arco e flecha, e para enfeitar a flecha usa-se o pelo de porcão. Algumas sementes nativas são aproveitadas para fazer artesanatos. O cipó é usado para fazer vassoura e palha de palmeira também é transformada em outro tipo de vassoura. A palha de palmeira é utilizada para fazer balaios, cestos, esteiras.

Antigamente era feita uma esteira grande para fechar a porta, e para fazer de mesa onde se colocava a comida em cima e entre outras coisas. (GOMIDE, 2015, p. 42).

Ainda em relação à sustentabilidade ambiental, inclui-se a preocupação em preservar a biodiversidade existente. Foram verificados também projetos ambientais de reflorestamento em algumas escolas indígenas, principalmente com árvores frutíferas, no sentido de se fazer um pomar no entorno da própria escola. Segundo narrativas de Tiago Suruí :

Nosso povo indígena Suruí, temos preservado a biodiversidade da nossa terra: pés de castanha, açaí, babaçu e plantas medicinais, animais onça, anta, tatu e outros animais como aves: garça, gavião, arara, jacu. Classificamos as matas como *Pasap gat ah* onde que se tem muito babaçu, castanheiras *manp gat ah* onde que tem plantações de castanha, *bip gāt ah* onde tem plantações de açaí, *yobaykad* onde tem plantações de buritis. (GOMIDE, 2015, p. 42).

Diante do exposto, observa-se que há entre esse povo um cuidado com a extração sustentável do alimento, a manutenção da cultura tradicional com produção do artesanato e a valorização do trabalho da mulher como parte da sustentação familiar. Há preocupação com a organização do território para fins de coletas de frutas e sementes nativas, caracterizando uma organização econômica, incluindo a sustentabilidade social, cultural e ambiental.

Mesmo trabalhando para garantir sua sustentabilidade, os povos indígenas, de uma maneira geral, necessitam da efetivação plena da PNGATI, oportunizando maior segurança nas terras indígenas, evitando o desmatamento criminoso, o que tem sido ponto de conflitos em várias terras indígenas. Essa preocupação com a preservação das florestas pode ser observada nos diálogos e produções de textos dos alunos indígenas. Destaca-se o fato da retirada das florestas para pastagens, provocando a escassez de recursos naturais para a subsistência dessas populações.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De todo o exposto, pode-se afirmar que o resultado da análise desse estudo demonstra uma preocupação com o aumento da população indígena e a disponibilidade de suas terras que se tornam insuficientes à subsistência da comunidade indígena estudada. Cabe incluir aqui, a necessidade de políticas públicas mais efetivas no que tange à capacitação das populações indígenas em técnicas de cultivo e

a disponibilidade de subsídios governamentais para melhor desenvolver o manejo sustentável, garantindo a sustentabilidade com dignidade desse povo indígena.

Quanto aos indígenas Paiter Suruí, pode-se dizer que, apesar do recente contato com os não indígenas, esse povo vem buscando a afirmação identitária com relação ao outro, e isto tem se dado na efetivação de direitos, na busca de conhecimentos da cultura da sociedade envolvente, até como mecanismo de defesa, isto se dá na construção de diálogos, na valorização da Língua Materna Paiter Suruí, que atualmente é ensinada a forma escrita aos alunos indígenas do ensino fundamental ao médio. A cultura se sustenta, também, na confecção de artesanatos, na lavoura tradicional e coletas de castanhas e frutos da floresta, bem como na caça e na pesca, na tessitura mitológica narradas nas histórias milenar desse povo.

As políticas públicas neste país voltadas aos povos indígenas precisam ser trabalhadas no diálogo com o outro e feitas a partir daquilo que a comunidade indígena elege como prioridade, ao contrário seria uma continuidade do processo de colonização. Poderá, a critério de cada comunidade indígena, a educação escolar e sua relação com os etnoconhecimentos ser uma das pontes à interculturalidade entre indígenas e não indígenas, com destaque à educação ambiental se praticada como instrumento de interação cultural, não como processo de assimilação da cultura do outro, onde ambos, indígenas e não indígenas, juntem-se para um meio ambiente saudável às presentes e futuras gerações.

REFERÊNCIAS

BRASIL. *Decreto n. 7.747/2012*. Institui a Política de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm>. Acesso em: abr. 2016.

_____. Lei n. 8080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 20 set. 1990.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. A disciplina e a prática da pesquisa qualitativa. In: DENZIN, Norman K. (Org.). *O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

DIAS, Reinaldo. *Gestão ambiental: responsabilidade social e sustentabilidade*. 2. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

DIAS, Reinaldo. *Sociologia e administração*. Campinas, SP: Alínea, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL, Antônio Carlos. *Estudo de caso*. São Paulo: Atlas, 2009.

GOMIDE, Maria Lúcia Cereda (Org.). *Terra indígena uso, manejo e Conservação dos Recursos Naturais*. Ji-Paraná: PROEXT – MEC/SESU, 2015.

LIMA-E-SILVA, Pedro Paulo de et al. *Dicionário brasileiro de ciências ambientais*. 2. ed. Rio de Janeiro: Thex, 2002.

NASCIMENTO, Elimar Pinheiro do. Trajetória da sustentabilidade: do ambiental ao social, do social ao econômico. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 26, n. 74, p. 51-64, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142012000100005&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: fev. 2016.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. Disponível em: <http://trilhas-deconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/ColET13_Vias02WEB.pdf>. Acesso em: abr. 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Rio +20: Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável*. 2012. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/rio20/sobre/>>. Acesso em: fev. 2016.

PELICIONI, Maria Cecília Focesi. Educação ambiental, qualidade de vida e sustentabilidade. *Saúde e Sociedade*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 19-31, ago./dez. 1998. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-12901998000200003>.

SACHS, Ignacy. *Caminhos para o desenvolvimento sustentável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

_____. Estratégia de transição para o século XXI. In: BURSZTYN, Marcel (Org.). *Para pensar o desenvolvimento sustentável*. São Paulo: Brasiliense, 1993.

SEGRE, Marco; FERRAZ, Flávio Carvalho. O conceito de saúde. *Revista de Saúde Pública*, São Paulo, v. 31, n. 5, p. 538-42, out. 1997. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-89101997000600016>. Acesso em: 28 nov. 2016.

SEIFFERT, Mari Elizabete Bernardini. *Gestão ambiental: instrumentos, esfera de ação e educação ambiental*. São Paulo: Atlas, 2011.

SURUÍ, Chicoepab. *Reflorestamento da Terra Indígena Sete de Setembro: uma mudança na percepção e conduta do Povo Paiter Suruí de Rondônia*. 2013. Dissertação (Mestrado Profissional em Desenvolvimento Sustentável junto a Povos e Terras Indígenas)- Universidade de Brasília (UnB), Brasília, DF, 2013.

SURUÍ, Gakamam. Histórias do Clã Gaggir ey e o Mito do Gavião Real. (Coordenador e apresentador: SURUÍ, Joaton). Brasília: Laboratório de Línguas Indígenas da UnB; Rondônia: Associação Gaggir do Povo Indígena Paiter Suruí, 2011.

YIN, Robert K. *Estudo de caso: planejamento e métodos*. 3. ed. Porto Alegre: Bookman, 2005.

Sobre os autores:

Andréa Rodrigues Barbosa: Professora no curso de Administração da Instituição de Ensino Superior de Cacoal (FANORTE) e nos cursos de Administração e Engenharia de Produção da Fundação Universidade Federal de Rondônia (UNIR). **E-mail:** andrearb10@gmail.com

Matilde Mendes: Professora no curso de Direito das Faculdades Integradas de Cacoal (UNESC). **E-mail:** adv.matilde@uol.com.br

Márcia Helena Gomes: Especialista em Educação Ambiental, Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGG) da Universidade Federal de Rondônia UNIR. Coordenadora de Educação Escolar Indígena do Povo Paiter Suruí, - na Coordenadoria Regional de Educação- CRE/SEDUC/CACOAL/RONDÔNIA. **E-mail:** marcia.gomes_ribeiro@hotmail.com

Lucilo José Ribeiro Neto: Metrando em Ciências da Saúde e Doutorando em Biotecnologia em Saúde pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL), e Fisioterapeuta da Unidade de Reabilitação do Hospital Universitário Professor Alberto Antunes da Universidade Federal de Alagoas (HUPAA/UFAL). **E-mail:** luciloribeiroft@gmail.com

Recebido em 9 de dezembro de 2016

Aprovado para publicação em 22 de maio 2017

Das possibilidades do pesquisar em contextos indígenas de Rondônia¹

From possibilities of research in indigenous contexts of Rondônia

Jonatha Daniel dos Santos²

Rozane Alonso Alves³

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.445>

Resumo: O objetivo deste artigo é expor as metodologias e a produção de dados utilizados em duas pesquisas de Mestrado desenvolvidas com os povos indígenas do estado de Rondônia. Assim, propomos neste texto abordar, bem como problematizar, as fontes metodológicas, as articulações realizadas no contexto teórico metodológico das dissertações de mestrado desenvolvidas com povos indígenas de Rondônia. A questão norteadora deste excerto vincula-se às concepções metodológicas na produção de dados e à “descolonização de nós mesmos” no sentido de que ambos os autores sofreram ressignificações no contexto da pesquisa com os povos indígenas de Rondônia. Como possibilidades conclusórias, problematizamos a relação de experiência e vivência com os sujeitos pesquisados no contexto da produção de dados de uma pesquisa de mestrado. A relação com o outro: estar com outro, ouvir, negociar, possibilita ao sujeito pesquisador (a) novas fontes metodológicas e novos olhares sobre o pesquisar.

Palavras-chave: infância indígena; etnomatemática; possibilidades metodológicas; povos indígenas de Rondônia.

Abstract: The objective of this article is to expose the methodologies and the data production used in two Master studies developed with the indigenous peoples of the state of Rondônia. Thus, we propose in this text to approach, as well as to problematize the methodological sources, the articulations carried out in the theoretical methodological context of the master dissertations developed with indigenous peoples of Rondônia. The guiding question of this excerpt is linked to

¹ Este texto é fruto das dissertações de mestrado dos autores(as) envolvidos e contou com o financiamento da Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul (FAPERGS), bem como da Capes, via bolsa taxa.

² Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

³ Instituto Federal Goiano (IF Goiano), Ipameri, Goiás, Brasil.

the methodological conceptions in the production of data and the “decolonization of ourselves” in the sense that both authors underwent re-significances in the context of the research with the indigenous peoples of Rondônia. As conclusive possibilities, we problematize the relation of experience and experience with the subjects surveyed in the context of the data production of a master’s research. The relation with the other: to be with others, to listen, to negotiate, allows to the researcher subject new methodological sources and new looks on the research.

Key words: indigenous childhood; ethnomathematics; methodological possibilities; indigenous peoples of Rondônia.

1 PALAVRAS INICIAIS

O caminho a ser percorrido em qualquer pesquisa acadêmica estabelece, inicialmente, alguns objetivos para o seguimento na trajetória do estudo. Dessa forma, concordamos que “a pesquisa é a instauração de um acontecimento que pressupõe uma ativa relação entre os sujeitos que se põem em diálogo, o tema sobre o qual eles dialogam e o contexto no qual esse diálogo se dá” (PEREIRA, 2012, p. 62). No entanto, como ocorrerá esse percurso torna-se a questão norteadora deste excerto.

Mas torna-se primordial, neste trabalho, a compreensão sobre a “descolonização de nós mesmos” (JOAQUIM, 2016)⁴ ao produzir dados para a pesquisa. A partir dessa fala do companheiro indígena Joaquim Adiala Hara, é possível compreender que, como pesquisadores e pesquisadoras, devemos incessantemente colocar sob-rasura os modelos tradicionais de fazer pesquisa e produzir dados. Entendemos, como modelo tradicional, aquelas técnicas e objetos que se fazem neutros no contexto do pesquisar, ou seja, aquela que cria uma instância de neutralidade do eu “pesquisador” com o outro “colaborador”. Além disso, tende-se a buscar a objetividade por meio do disciplinamento científico, em que, se utilizando do método, presume-se que o resultado é questão de tempo.

É preciso a “descolonização de nós mesmos” a fim de não cair da armadilha da essencialidade e, por meio dela, produzir pesquisas binárias, fixas, retratadas em moldes e técnicas que podem sugerir um resultado que, talvez, não seja condizente com a realidade. Por isso a importância de reflexão—ação—reflexão no contexto da

⁴ Discussão em aula na disciplina “Seminário de Orientação Coletiva”, no dia 06/04/2016, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB).

pesquisa. Também é preciso problematizar sobre o discurso hegemônico e considerar a necessidade de reflexão no que condiz ao olhar o outro a partir do olhar pessoal, olhar colonizado, que por vezes ainda subentende uma marginalização do outro, o que recai no que se denomina por Etno/centrismo. Acreditamos que se a “verdade” foi criada, logo pode ser ressignificada e problematizada.

Os conflitos, as tensões da pesquisa também são produzidas no interior das relações que são estabelecidas entre pesquisadores (o contexto individual, os significados, as representações atribuídas, os olhares, as identidades, as representações mútuas a respeito um do outro).

Assim, o investigador não vai transformar uma determinada realidade, um determinado contexto, um determinado sujeito ou grupo social. Por outro lado, poderá discutir articular, questionar, fazer emergir a pluralidade das questões pesquisadas, não como conclusivas, mas sempre em movimento. São princípios que entendemos ser necessários para pesquisar o outro e com outro.

A esse respeito, é importante trazer Skliar (2003) ao tratar da mesmidade e da outridade. Muito mais que reconhecer a existência do outro, do diferente, do próprio sujeito como o outro, é preciso deixar de ver o outro como fonte de todo mal (SKLIAR, 2003). É preciso estar/fazer parte do contexto e ir ao encontro do outro como sujeito que pertence a este mundo, que autentica o próximo por meio da sua diferença. O outro como fonte de todo mal, ou até mesmo a demonização do outro como nos afirma Skliar e Deschatzky (2001, p. 121) constituída pela modernidade “são estratégias de regulação da alteridade e de controle da alteridade que, só em princípio, podem parecer sutis variações dentro de uma mesma narrativa”. Entre elas, “sua transformação em sujeito ausente, quer dizer, a ausência das diferenças ao pensar a cultura, a delimitação e limitação de suas perturbações, sua invenção para que dependa das traduções oficiais” (SKLIAR; DESCHATZKY, 2001, p. 121).

Dessa forma, na próxima seção propomos apresentar duas pesquisas de mes-trado bem como os recursos metodológicos utilizados para a produção de dados, ao tempo que expomos brevemente o seu desenvolvimento no contexto de pesquisa. Entendemos que, para melhorar a leitura, os dois tópicos a seguir são os títulos dos trabalhos que se constituíram nas dissertações defendidas, a primeira em julho de 2014, a segunda em agosto de 2015.

2 INFÂNCIA INDÍGENA: NARRATIVAS DAS CRIANÇAS ARARA-KARO NA REGIÃO AMAZÔNICA⁵

A dissertação de mestrado buscou compreender como as crianças indígenas Arara-Karo (Povo Indígena residente da Terra Indígena Igarapé Lourdes que fica no município de Ji-Paraná, Estado de Rondônia) narram-se indígenas. Para tanto, contei com a participação de cinco crianças da etnia Arara-Karo, sendo duas meninas e três meninos. Ambas as crianças estudam em escolas estaduais do Município de Ji-Paraná, Rondônia. A etnia Arara-Karo tem duas aldeias, Paygap e l'Terap. Todas as crianças indígenas residem na zona urbana de Ji-Paraná, mas continuam tendo suas casas na aldeia l'Terap. A grande questão desta pesquisa esteve relacionada ao olhar para si das crianças indígenas.

Em Alves (2014), ao repensar a metodologia adotada na pesquisa, por meio da leitura de Larrosa (2011), propusemos olhar as crianças indígenas que participaram desta pesquisa, experimentarmos-nos a partir das nossas próprias narrativas, do ver-se, do olhar-se, das expressões que fazemos de nós mesmos. Buscamos em Sarmento (2011), quando trata do como as crianças olham para o mundo e explica “os olhos com que veem esse mundo têm a limpidez e a perturbação dos primeiros olhares; é por eles que descobrem objectos, nexos e sentidos que não é legítimo de modo algum menosprezar” (SARMENTO, 2011, p. 55).

Para a produção de dados da pesquisa, os desenhos, as fotografias e as entrevistas fizeram parte do trabalho. Por meio dos escritos de Cunha (2013) sentimo-nos inspirados a olhar os desenhos, as fotos, referente à relação que as crianças estabelecem enquanto “linguagem expressiva entendida aqui como uma forma de ler e representar suas relações singulares com o mundo”.

Nas entrevistas, trazemos como suporte, a discussão de Andrade (2012) que nos apresentou e encantou com as novas possibilidades de desenvolver pesquisa utilizando as entrevistas narrativas ressignificadas. Também utilizamos os trabalhos realizados com as crianças, presentes no repositório digital da biblioteca da UFRGS, bem como em pesquisas que apontam para outras perspectivas teórico-metodológicas e que trazem como suporte, fotografias e desenhos de crianças pesquisadas.

⁵ Título da dissertação de Rozane Alonso Alves – Pesquisadora do Grupo de Pesquisa em Educação na Amazônia (GPEA), e do Grupo de Pesquisa Interculturalidade e Educação (GPEIN). A dissertação em questão está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

O uso das fotografias foi utilizado como recurso para o fazer falar das crianças indígenas, o que possibilitou que elas pudessem narrar-se e dizer sobre si, falar sobre as experiências que as tocavam. Auxiliaram-nos também, como pesquisadoras, a entrar no mundo das crianças indígenas Arara. As fotografias tiradas pelas crianças Arara, de algum modo, indicaram caminhos de pesquisa, mostrando o norte que ela deveria tomar. “A fotografia, por sua vez, além de compor parte do texto reconstruindo o próprio olhar do investigador, apresentando-se como outras possibilidades de escrita – outros textos – da realidade estruturada” (MARTINS FILHO; PRADO, 2011, p. 98).

Também foram utilizados os desenhos das crianças, entendendo-os naquilo que ensina Sarmiento (2011, p. 55) “O desenho das crianças é, afinal, o desenho de um mundo” do seu mundo, continuamente reinventado, recriado pela inventividade das crianças. No que se refere ao uso dos seus desenhos, ou mesmo ao propor os desenhos como forma de autorretratos, não se imaginava que estes e as posições sociais das crianças expressas por meio dos desenhos caminhariam da forma como ocorreram. Fomos bastante questionadas pelas crianças sobre como eles autorizariam a participarem da pesquisa;; assim, o Homem Aranha (auto-nominação de um dos meninos) se posiciona firmemente ao contradizer a ideia de que sua autorização não é válida perante o comitê de ética da universidade. Questiona como, ao tempo que ele autoriza o uso de seu nome verdadeiro na dissertação, seu nome não pode aparecer na pesquisa. Assim, ao pedir o seu autorretrato, ele se apresenta com o nome que escolheu para se apresentar na dissertação (Homem Aranha).

Ficamos atentas às suas vozes, concepções de mundo, e relações que estas estabeleciam dentro e fora da escola, à forma como dizem sobre o ser indígena: como se veem e falam de si. Para tanto, os enredos metodológicos, os suportes para dizer sobre si nesta pesquisa, o cerne da metodologia apresentada junto às crianças indígenas está relacionado às questões que norteiam o conceito de experiência, como nos afirma Larrosa (2011), quando ensina que os sujeitos se constituem por meio da experiência, aquilo que nos toca, passa, aquilo que nos acontece, nos transforma enquanto sujeitos da experiência, que inscreve marcas, deixa vestígios, efeitos. Trazemos, como suporte, a discussão de Andrade (2012), que nos apresentou e encantou com as novas possibilidades de desenvolver pesquisa utilizando as entrevistas narrativas ressignificadas.

Quanto às entrevistas- um dos meios de produção de dados, foram utilizadas as entrevistas narrativas, usando-as como uma possibilidade de pesquisa ressigni-

ficada no campo da pesquisa pós-estruturalista, em uma perspectiva etnográfica, tomando como base de produção de dados, como citado anteriormente, as pesquisas de Andrade (2012), visto que a autora auxilia a compreender as narrativas como narrativas de si. Conceituando-a como “[...] a compreensão de que cada pesquisador/a, na relação com o/a outro/a, ressignifica o fazer metodológico em sua trajetória pessoal de investigação. [...] A produção do sujeito se dá no âmbito da linguagem, na relação com as forças discursivas que o nomeiam e governam, sendo a escola um desses locais da cultura no qual se produz e se nomeia o sujeito [...]” (ANDRADE, 2012, p. 174).

Quando se trata de pesquisas com crianças indígenas, descobrimos que não podia apresentar uma metodologia dada como certa e consistente, entendemos que, para realizar uma pesquisa com essas crianças, a princípio, deveria se apresentar a elas a proposta de estudo e, junto com elas, inventar o melhor meio investigativo para suscitar a produção de dados da pesquisa. Concordamos com Tomás (2011, p. 144) quando afirma que é preciso utilizar “dispositivos metodológicos e analíticos adequados” às crianças.

Os dispositivos metodológicos e analíticos, no que se refere à pesquisa com as crianças indígenas de Ji-Paraná, RO, foram construídos a partir da interação entre pesquisadora e pesquisados, que, ao mesmo tempo, tornam-se pesquisadores e pesquisadoras. Permitindo aos sujeitos da pesquisa que trocassem de lugar, uma vez que as crianças inseridas na pesquisa se tornassem pesquisadores/as, a investigação com crianças trata-se de um “processo dialógico entre investigadores da infância, destes com as crianças e entre crianças, numa dinâmica de diálogo, partilha e confronto de saberes diferentes, mas complementares” (TOMÁS, 2011, p.132).

A partir dessas possibilidades metodológicas, foi possível perceber que as brincadeiras realizadas pelas crianças indígenas se juntam aos mitos e às histórias do povo Arara. As crianças indígenas transitam entre as relações que estabelecem com os rituais que elas vivenciam e presenciam e sua cotidianidade. As crianças indígenas Arara criam aprendizagens por meio das brincadeiras, das experiências rituais das histórias contadas pelo Pajé que só são possíveis de ser aprendidas, capturadas pela fala do Pajé, pois ele é quem conhece, quem vivenciou os rituais e os mitos e se apropriou dessas vivências e agora compartilha com os mais jovens a história do povo Arara. As crianças indígenas, nesse caso, vão estabelecendo entre si uma relação de “complementaridade, refletindo momentos de interiorização e

de exteriorização, de concentração e de expansão, de descoberta e de reafirmação, de vivências individuais e coletivas, por certo necessários a um desenvolvimento necessário e pleno” (NUNES, 2002, p. 78).

É interessante apontar também que, por meio desses aportes metodológicos, partilhamos das experiências que as crianças Arara tiveram referente aos sentimentos e emoções em relação à escola, aos seus pares, às amigas, aos namoros e como estas relações estabelecidas os constituíram e como, por meio deste emaranhado de sentimentos, elas diziam de si. Foram sesses aportes que possibilitaram perceber sessas narrativas que elas apresentaram ao longo da dissertação de mestrado. As experiências que as crianças Arara da pesquisa, foram acumulando em relação às suas emoções e sentimentos as permitiam distinguir e, se necessário, distanciar a “amizade e o amor – como dependerão, também, da aprendizagem dos diferentes conceitos emocionais que permitem, não apenas o seu reconhecimento como a sua distinção relativamente a emoções distintas” (TREVISAN, s.d., p. 7), optando pela relação que faz mais sentido a elas, colocando sessas situações em patamares diferentes e se apropriando dos conhecimentos que foram adquirindo para propor novas relações de amizade, de amores e de escolhas.

Diante de alguns apontamentos realizados frente à questão do pesquisar com os povos indígenas de Rondônia, neste caso, com as crianças Arara-Karo, percebemos o quanto durante a produção dos dados (toda pesquisa) para a feitura da dissertação as crianças indígenas Arara-Karo foram apresentando novos caminhos a serem seguidos. É interessante apontar que a dissertação em questão se constitui no campo dos estudos pós-estruturalistas, tendo como base teórica os estudos foucaultianos.

Nesse sentido, os estudos foucaultianos permitiram durante a pesquisa o deslocar, o desenquadrar, ou seja, permite, segundo os estudos foucaultianos, a se fazer sujeito por meio da escrita, em que constituímos nos (des)caminhos da pesquisa, o “meu si mesma” e os dos outros, no caso o “si” das crianças indígenas. As leituras em Foucault (1985) ajudaram a pensar que o mais importante é entender que existem múltiplas verdades para determinados acontecimentos; observar as relações que se estabelecem enquanto relações de força, afinal de contas nos constituímos enquanto história e, ao mesmo tempo, a constituímos.

Apropriamo-nos, ou tentamos nos apropriar do que ensina Foucault (1979), quando trata da genealogia. Para o autor existem outras formas de olhar e estar no mundo, de analisar a história e se afastar dessa enquanto verdades dadas, tendo em

vista que, o sujeito é efeito do poder, não existe o outro do poder, existem relações de poder. Não existe status de dominação, existem estados de dominação sempre possíveis de mudança, o que Foucault denomina como resistência. É possível pensar a partir dos conceitos foucaultianos outros pontos de vista sobre as práticas pessoais que se produzem nos espaços escolares e nos sujeitos que o frequentam. Pensar talvez nas resistências das crianças indígenas, nas subjetivações que esse espaço fabrica nessas crianças.

Naquilo que fomos observando, fomos aprendendo com elas (as crianças Arara-Karo) sobre o como funciona para essas crianças o “confrontar”, o silêncio, as falas, as narrativas e os gestos que se apresentam como modo de resistência. Foucault ensina que essa relação de poder se dá mediante o dirigir a conduta do outro. Essas relações são móveis, podem modificar-se, sendo reversíveis e instáveis, ocorrendo, portanto, entre sujeitos livres. Assim como Foucault, pensamos em como funciona o poder que se estabelece nessas relações entre indígenas, entre indígenas e não indígenas e, portanto, das (in)visibilidades dos sujeitos a serem pesquisados.

Pergunta-se: como funcionam essas resistências nas crianças indígenas que frequentam as escolas urbanas de Ji-Paraná? Também havia a preocupação em questionar as estratégias utilizadas como disciplinamento dos corpos dessas crianças. Pensar sobre disciplinamento remete novamente a Foucault (1979) quando nos ensina que talvez o objetivo, hoje, não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos dentro das verdades do outro. Nesse caso, o pressuposto mais relevante dentro do “descobrir o que somos” – pesquisadora e a própria pesquisa, é pensar a existência de si, enquanto verdades que não são absolutas, não são enquadradas. Seria o caso de problematizar as situações que são postas pela e na pesquisa. Como é que o pesquisador vê seu objeto de pesquisa? Assim ele diria: Me vejo assim, ligado à experiência do olhar, dos múltiplos olhares, dos diferentes olhares que adentram minhas inquietações. Meus olhares se multiplicam, mas algo me fez olhar da forma como vejo. Existe agora, um relativismo do olhar, mas essa posição do olhar sobre a criança-estudante-indígena está voltada para o lugar de onde ela fala – das suas escolhas, crenças e conceitos que o constituem como sujeito.

Os procedimentos metodológicos utilizados na produção de dados, no fazer falar das crianças, apontaram que as “formas de narrar a alteridade são, ao fim e ao cabo, formas de tradução e de representação que diluem conflitos e que delimitam os espaços por onde transitar com relativa calma” (DUSCHATZKY; SKLIAR, 2001, p. 122).

Nas narrativas das crianças Arara, não se percebem olhares idealizados, pois elas com seus pares (outras crianças indígenas e não indígenas) brincam, conversam, produzem relações, esquematizam amizades, brigam por amores, por suas paixões, retomam amizades que foram rompidas por brigas. Não se percebem nessa relação sujeitos ausente de identidade, mas a presença de cada um com suas representações de si mesmo e do outro, com suas marcas culturais, seus artefatos, com tudo que dizem delas nessas relações com seus pares. Dá-se, desse modo, visibilidade às identidades das crianças, tanto a não indígena quanto a Arara, cada uma com suas características, com seus modos de ser, com suas posições políticas e históricas que as produzem e por elas são produzidas.

Por meio desses suportes teóricos e metodológicos, as crianças se dispuseram, se entregaram à pesquisa. Seus desenhos e fotografias narram suas vidas, suas experiências, ou seja, narram as crianças indígenas. Percebe-se nas narrativas das crianças indígenas Arara-Karo seu posicionamento político e social, pois elas se dispõem a lutar por suas comunidades. Elas, as crianças Arara-Karo, também discutem as questões de gênero, o papel da mulher, do homem, da criança menina, da criança menino e mostram que é preciso pensar, problematizar os papéis sociais que cada um desses sujeitos representam para a comunidade. Não seria possível pensar diferente? Esta é a grande questão que as envolve. Outra fala presente nas narrativas das crianças se refere à presença na ausência frente às decisões e posições assumidas pela comunidade, pois elas, as crianças, não votam, não podem decidir a vida da aldeia mesmo sendo, também, parte da comunidade e da aldeia. É maravilhoso o que elas nos mostram, é encantador estar com elas.

3 SABERES ETNOMATEMÁTICOS NA FORMAÇÃO DE PROFESSORES INDÍGENAS DO CURSO DE LICENCIATURA INTERCULTURAL NA AMAZÔNIA⁶

Este estudo teve como objetivo analisar como as práticas e os saberes etnomatemáticos expressos pelos indígenas da Amazônia são pensados na formação dos professores indígenas, especificamente, no curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural da Universidade Federal do Rondônia, Campus de Ji-Paraná.

⁶ Título da dissertação de Jonatha Daniel dos Santos – Pesquisador do Grupo de Pesquisa em Educação na Amazônia (GPEA) e do Grupo de Pesquisa Interculturalidade e Educação (GPEIN). A dissertação está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação em Ciências e Matemática da Faculdade de Física da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).

Participaram, como sujeitos de pesquisa, acadêmicos do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural que optaram pelo eixo Ciências da Natureza e Matemática Intercultural. Tais sujeitos representam as etnias: Suruí-Paiter, Gavião Ikolen, Oro Win, Cinta Larga e Oro Waje, e à época todos eram professores de suas comunidades, nos anos iniciais e finais do Ensino Fundamental.

Para compor o material empírico, foram realizadas entrevistas narrativas durante o mês de fevereiro e março de 2014. Sobre tais narrativas, Santos (2015) realizou uma análise genealógica do discurso considerando aspectos como: o tratamento dado às práticas de indígenas da Amazônia durante a formação dos professores indígenas participantes dessa pesquisa; os conceitos de Etnomatemática que estão presentes no processo de formação desses professores; as implicações da Etnomatemática para as suas práticas escolares.

Com o intuito de alcançar o objetivo proposto na pesquisa ora abordada, de analisar como as práticas e os saberes etnomatemáticos expressos pelos indígenas da Amazônia são pensados na formação dos professores indígenas do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural da Universidade Federal de Rondônia, Campus de Ji-Paraná, optou-se por realizar um estudo tendo como base o método genealógico de Foucault (1979).

De acordo com Paraíso (2012, p. 25), “[...] com a compreensão mais livre que temos de metodologia, podemos dizer que [...] a genealogia [...] que Foucault tomou de Nietzsche para fazer suas análises históricas [...] são métodos de pesquisa” uma vez que “[...] oferecem tanto modos específicos de interrogar como estratégias para descrever e analisar”.

Ainda que Michel Foucault não tenha em nenhum momento constituído suas teorias enquanto método de pesquisa (PARAÍSO, 2012, p. 25), os estudos pós-estruturalistas vêm constituindo esse método como estratégias para problematizar e colocar “sob rasura” as investigações ressignificando as práticas existentes e inventar outros percursos na pesquisa. O método de Foucault (1979) (de inspiração Nietzscheana), segundo Meyer (2012, p. 54), se dá pela validação do conhecimento científico apresentado pela ciência enquanto uma verdade legitimada, uma vez que “[...] um dos mais poderosos regimes de verdade de nossa época é a Ciência, com C maiúscula”.

As pesquisas em educação que assumem uma perspectiva pós-estruturalista, buscam ressignificar essa validação do conhecimento científico entendendo que não

há uma verdade dada e absoluta que constitui as investigações acadêmicas. A esse respeito, Meyer (2012, p. 54) ressalta que:

[...] admitir que nossas pesquisas também não permitem o acesso à verdade. Elas permitem a descrição, a análise, a problematização e/ou a modificação de verdades contexto-dependentes. Operar com essa noção supõe considerar toda verdade como sendo contexto-dependentes, o que envolve problematizá-las como verdades sancionadas e aceitas, no contexto de determinadas redes de poder.

Essas redes de poder permitem a compreensão da metodologia no campo pós-estruturalista como “[...] caminhos a percorrer, de percursos a trilhar, de trajetos a realizar, de forma que sempre têm por base um conteúdo, uma perspectiva ou uma teoria” (MEYER; PARAÍSO, 2012, p. 15). Tais caminhos metodológicos não carregam em si a verdade da pesquisa, mas os contextos que a constituem, que as permitem no fazer metodológico, uma vez que o método de pesquisa se refere sempre a um como fazer (MEYER; PARAÍSO, 2012).

Nesse sentido, este pesquisa buscou ancorar-se no método genealógico de Michel Foucault, tendo como base as premissas pós-estruturalistas. Ainda, para a produção de dados, as entrevistas narrativas ressignificadas de Andrade (2012) foram o suporte para o fazer falar dos sujeitos então participantes. Para melhor compreensão do método de pesquisa, bem como da produção de dados, será apresentado, primeiramente, o método genealógico, dando sequência, as entrevistas narrativas ressignificadas de Andrade (2012).

Conforme Foucault (1979, p. 172), a genealogia seria, portanto, “com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico.

Assim, o método genealógico trata de analisar o que está por trás do discurso, nas entrelinhas, trazendo à tona as condições de possibilidades desse e não de outro discurso. Segundo Veiga-Neto (2007, p.57), “[...] o maior compromisso da genealogia é com *a priori* histórico”. Ressalta que a genealogia pode ser compreendida enquanto um “[...] conjunto de procedimentos úteis não só para conhecer o passado, como também, e muitas vezes principalmente, para nos rebelarmos contra o presente” (VEIGA-NETO, 2007, p. 59). Complementa:

Além disso, é preciso atentar para o fato de que se aquilo que a genealogia quer descrever é a antítese das essências, o que se tem de fazer [...] é mapear as ascendências, na forma de condições de possibilidade para a emergência do que hoje é dito, pensado e feito. A genealogia evita proceder como é mais comum, a saber, a partir da fixação de um objeto no presente, para depois ir ao passado, na tentativa de descobrir seu fundamento originário, a fim de chegar à sua suposta origem originalmente original.

Nos dizeres de Veiga-Neto (2007, p. 60), a genealogia não se propõe a criar outra análise e/ou interpretação, mas busca mostrar que “[...] as verdades históricas descansam em um terreno complexo”. Foucault (1979), quando trata da genealogia, escreve que existem outras formas de olhar e estar no mundo, de analisar a história e se afastar dessa enquanto verdades dadas, tendo em vista que o sujeito é efeito do poder, não existe o outro do poder, existem relações de poder. Não existe *status* de dominação, existem estados de dominação sempre possíveis de mudança, o que Foucault (1979) denomina como resistência.

Esta pesquisa de dissertação busca, no método genealógico, analisar os discursos e os olhares instituídos pelos professores/estudantes indígenas frente suas narrativas sobre ser professor, sobre sua prática docente em relação ao curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural e as discussões em torno dos saberes matemáticos tradicionais.

Em relação à entrevista narrativa ressignificada, Andrade (2012, p. 174) afirma que é a própria compreensão de si, uma vez estas permitem “[...] a compreensão de que cada pesquisador/a, na relação com o/a outro/a, ressignifica o fazer metodológico em sua trajetória pessoal de investigação”. Para a autora esse tipo de entrevista permite ao sujeito participante da pesquisa narrar fatos, situações e acontecimentos que os tocaram, que têm e fazem sentido para os entrevistados.

Nesse sentido, “por meio das narrativas” capturadas em função da entrevista “[...] é possível reconstruir as significações que os sujeitos atribuem” ao passado, as suas experiências de vida, nesse caso, da docência, do processo de escolarização, entre tantos outros ditos pelos professores/estudantes indígenas que fazem parte desta dissertação, pois, a partir dessas experiências narradas, os participantes “[...] falam de si, reinventando o passado, ressignificando o presente e o vivido para narrar a si mesmos” (ANDRADE, 2012, p. 174).

Assim, as entrevistas narrativas ressignificadas possibilitam ao professores/estudantes indígenas a narrar-se a partir das experiências vividas no âmbito do cur-

so de Licenciatura Intercultural, bem como nas relações estabelecidas durante seu processo de escolarização, uma vez que essas “[...] experiências constituem-nos e são produzidas e mediadas no interior de determinados espaços como a escola ou os espaços que remete às experimentações nela conhecidas” (ANDRADE, 2012, p. 175). A partir das experiências, os professores/estudantes indígenas narram em seus ditos as relações de poder que produziram esse e não outro discurso. Além disso, possibilitam polissemias, ou seja, “[...] não permitem uma ou outra verdade sobre as coisas e os fatos, mas pode-se considerá-las como a instância central que, somada a outras, traz informações fundamentais acerca do vivido e possibilita uma interpretação” (ANDRADE, 2012, p. 175) do sujeito quem ao narrar-se possibilita ao outro da escuta, “visibilizar as coisas ditas e não ditas, mas que se encontram implícitas em tais narrativas” (p. 178).

Desse modo, as “[...] narrativas não constituem o passado em si, mas sim aquilo que os/as informantes continuamente (re) constroem desse passado, como sujeitos dos discursos que lhes permitem significar suas trajetórias” (ANDRADE, 2012, p. 176) de vida pessoal e profissional. E ainda, “[...] essa perspectiva exige, enfim, que se dê conta de uma exploração minuciosa dos textos das narrativas, buscando visibilizar as coisas ditas e não ditas, mas que se encontram implícitas em tais narrativas” (ANDRADE, 2012, p. 179).

Com base nessas perspectivas, os procedimentos de investigação e análise desta então desenvolvidos ancoraram-se na genealogia como método de pesquisa e de análise, e a entrevista narrativa ressignificada como produtora de dados, entendendo que dessa perspectiva permite a aproximação com os participantes envolvidos, bem como possibilita a esses sujeitos serem também pesquisadores de seus próprios discursos.

Todas as entrevistas foram realizadas no espaço da Universidade, uma vez que os estudantes/professores indígenas, ao se encontrarem em Ji-Paraná, necessitam alugar residências em parceria com outros colegas em função de tempo (de 45 a 90 dias). Desse modo, não seria adequado realizar uma entrevista em um espaço onde se encontravam aproximadamente cinco a sete pessoas. Outro fator que motivou a pesquisa ser realizada no espaço da Universidade se deu pela timidez explicitada por alguns, bem como a proximidade que eles poderiam querer manter na pesquisa. Das seis entrevistas, cinco foram realizadas nas salas de aula, e uma realizada embaixo de uma árvore. Vale salientar que a opção do local de entrevista foi dos entrevistados.

As conversas surgiram sempre a partir de uma pergunta central: *me fale como você chegou na docência*. Ao serem questionados sobre os processos que os constituíram como educadores indígenas, iniciaram suas falas lembrando-se de como foram alfabetizados, de seus professores, da escola e logo (talvez em função de saberem os objetivos da pesquisa) falavam sobre qual Matemática aprenderam, e como foram ensinados, e como isso influenciou na forma como deram aula até ingressarem no curso de Licenciatura Intercultural.

A partir desses relatos, foi possível ir organizando os direcionamentos em relação às experiências evidenciadas pelos colaboradores. Lembrando sempre que, por meio das entrevistas narrativas, a intenção era a narração de suas vivências enquanto educadores para que, a partir das suas falas, se pudesse compreender como constituíram suas percepções em relação às disciplinas mencionadas anteriormente e como isso influenciava em sua prática e em seu modo de entender as implicações dos saberes tradicionais matemáticos no âmbito do curso de Licenciatura Intercultural, bem como em relação ao que conhecemos como Matemática (Matemática não indígena) tanto no âmbito do curso quanto no processo de escolarização.

As entrevistas apontaram que os saberes etnomatemáticos dos povos indígenas, participantes desta dissertação, se constituem enquanto mecanismo de governamento e contraconduta na formação docente dos estudantes professores indígenas no que se refere aos saberes matemáticos desses povos, bem como sua discussão com os estudantes no espaço da escola indígena.

No entanto os relatos indicam que a Etnomatemática vem funcionando nesse espaço como uma estratégia de contraconduta, uma vez que os professores/estudantes indígenas constituem, em relação ao Estado, outro modo de conduzir-se e de conduzir o outro (estudantes das escolas indígenas) por meio de suas práticas docentes. Tais práticas estão em função de sua formação no Curso de Licenciatura Intercultural que, durante o curso, aprofundam a discussão acadêmica em torno dos saberes indígenas e sua funcionalidade na escola, na resignificação de seus saberes junto aos mais jovens que se inserem nas salas de aula e dela se apropriam para conhecer tais saberes por meio da prática docente do professor indígena.

É interessante apontar que a opção por lente foucaultianas possibilitou a emergência de considerações ainda não apontadas acerca do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural e modo como este aborda os saberes matemáticos e se utiliza da Etnomatemática como um dispositivo de contraconduta.

Tais possibilidades metodológicas possibilitaram a análise das narrativas dos professores/estudantes indígenas desse curso, criando condições para compreender que o processo de formação docente desses acadêmicos vem permitindo-lhes o aprofundamento do pensamento matemático tradicional do seu povo em sala de aula. Tais aprofundamentos produzem sua inserção na pesquisa acadêmica e, a partir dela, a revitalização da sua cultura.

Com a inserção dos saberes indígenas no processo de formação intercultural dos professores/estudantes indígenas, a compreensão dos conceitos referente à Etnomatemática e a discussão em torno dela na prática docente, produz no corpo pedagógico do professor mecanismos de disciplinamento de sua prática docente e, ao mesmo tempo, dispositivos de contraconduta. Para os sujeitos de pesquisa esse processo não ocorre de forma mecânica, assistencialista do ponto de vista colonizador, tampouco de resistência, contudo vem buscando romper com a estrutura educacional apresentada pelo Estado por meio do currículo oficial que é organizado para escolas não indígenas.

Reafirma-se: “vem buscando” por compreender que esse posicionamento está em constante resignificação em relação ao envolvimento de diferentes saberes no espaço da escola indígena. Isso vem à tona por meio das narrativas analisadas, as quais evidenciam como ambos os saberes e seus modos e mecanismos de fazer funcionar a matemática têm papel relevante na organização em suas comunidades indígenas.

Por um lado, utilizam-se do saber matemático oficializado no currículo para venderem seus produtos, comprar outros produzidos e vendidos na cidade, fazendo uma relação com capital econômico. Além disso, para entender como funcionam instrumentos que utilizam, mas que anteriormente não faziam parte de seus artefatos culturais, como relógios, calendários, celulares, entre outros.

As próprias lutas políticas necessitam da compreensão desse saber matemático oficializado, pois, para a demarcação da terra, é preciso compreender os números, os meios de demarcá-las por quilômetro quadrado, entre outros. É Evidente em suas narrativas uma funcionalidade do saber matemático ocidental para e na cultura.

Por outro lado, o saber tradicional matemático se vincula à cultura, à problematização e à inserção do pensamento matemático por meio dos mais velhos, ou das relações que se estabelecem entre os mais novos e os mais velhos por meio desse saber. Essas questões resignificam o saber, bem como o lugar que ocupa cada sujeito dentro da organização cultural e social de uma determinada comunidade.

É em função dessas compreensões que a Etnomatemática vem funcionando como contraconduta e, ao mesmo tempo, como mecanismo de controle dos corpos pedagógicos desses professores/estudantes indígenas. Suas discussões durante a formação acadêmica, o olhar posicionado quando retornam para suas comunidades, as pesquisas que desenvolvem sobre a temática: “saber tradicional matemático” constitui relações de poder entre esses professores/estudantes indígenas com a própria Universidade, bem como com as estruturas políticas e educacionais que mantêm a escola indígena e os sujeitos que dela fazem parte.

Nesse sentido, para Larrosa (2011, p. 66) “não se trata, então, de diferenciar o que há de verdadeiro, de fictício [...] no discurso, mas de determinar as regras discursivas nas quais se estabelece o que é verdadeiro, o que é fictício”. É nesse sentido que se constituem as relações de poder, o disciplinamento dos sujeitos, e, nesse caso, do corpo pedagógico do professor/estudante indígena. As práticas sociais analisadas por Foucault (podendo pensar a escola, a universidade) “[...] são máquinas óticas que produzem, ao mesmo tempo, o sujeito que vê e as coisas visíveis. E máquinas enunciativas que produzem, ao mesmo tempo, significantes e significados” (LARROSA, 2011, p. 66).

O que se tem nas narrativas dos sujeitos de pesquisa é a constituição da Etnomatemática enquanto uma estratégia de subversão dessas máquinas óticas e de como elas têm produzido os sujeitos que veem e as coisas visíveis. A Etnomatemática funciona como uma regra discursiva que institui outra verdade em relação à Matemática ensinada nas escolas das aldeias, pois compreende e reconhece não só o saber tradicional do pensamento matemático dos povos indígenas, mas sua funcionalidade dentro de determinadas organizações sociais, como é o caso das comunidades indígenas.

Com isso verifica-se que a Etnomatemática possibilita a produção de mecanismos de controle, de governamento, pois conduz os sujeitos à visibilidade desse saber e institui também, no corpo pedagógico dos professores indígenas, estratégias de subversão do currículo, bem como problematiza outras formas de se conduzir e de conduzir a conduta do outro.

Conduzir a conduta do outro, pois há uma evidência nas falas dos professores/estudantes indígenas participantes desta dissertação que aponta para suas práticas pedagógicas, pois buscam em suas aulas expor o pensamento matemático do seu povo. Institui sobre os estudantes com quem atua o olho do poder, em que esses

estudantes precisam necessariamente conhecer ambos os processos de contagem, tanto do seu povo, quanto o do não indígena.

Ao adotar neste estudo lentes foucaultianas, não é adequado entender essa prática pedagógica na ordem do bem nem do mal, mas como práticas discursivas que instituem regimes de verdade. Esses regimes discursivos, como mecanismo para a produção de si, produção da subjetividade tanto do professor indígena, quanto dos estudantes indígenas.

Segundo Fischer (2012, p. 74), com base nos estudos foucaultianos, “[...] nada há por trás das cortinas, nem sob o chão que pisamos. Há enunciados e relações, que o próprio discurso põe em funcionamento”. O discurso sempre se produz por meio das relações de poder, sendo este constitutivo da realidade e produz, como o poder, inúmeros saberes (FISCHER, 2012).

Na tentativa de realizar uma análise genealógica com inspiração foucaultiana, compreende-se que o processo de escolarização dos professores/estudantes indígenas, sujeitos desta pesquisa, influenciou sua prática docente, bem como constitui práticas discursivas instituídas como verdade sobre seus corpos pedagógicos. No entanto, ao ingressarem no projeto Açáí e darem continuidade em sua formação por meio do curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural, puderam resignificar a docência, criando estratégias de conduta de si, assim como a condução do outro, nesse caso, os estudantes indígenas, sem ao mesmo tempo romper com quem os conduz.

4 DAS CONCLUSÕES PROVISÓRIAS

Diante das possibilidades do pesquisar com povos indígenas de Rondônia, as propostas metodológicas desenvolvidas durante a produção dessas dissertações de mestrado, nos possibilitou perceber que a produção de dados junto a esses grupos étnicos está articulada, nesse caso, ao relacionamento também que pesquisador e pesquisadora estabelecem com os sujeitos participantes da pesquisa.

Essas questões acontecem também no momento da produção de dados com os participantes indígenas de Rondônia – Crianças Arara-Karo e os professores e professoras estudantes do Curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural, pois, numa perspectiva foucaultiana, a partir do momento que o pesquisador (a) se desloca e se desenquadra, permite se fazer sujeito por meio das relações que estabelece com o outro. Constitui-se por meio de si mesmo e dos outros.

Além disso, para Foucault (1979), é importante entender que existem várias verdades para determinados acontecimentos, e observar as relações que se estabelecem enquanto relações de força. Afinal de contas os sujeitos se constituem enquanto história e, ao mesmo tempo, são constituídos por ela.

Lentes foucaultianas possibilitam visualizar outros pontos de vista sobre as práticas de si produzidas nos espaços escolares e nos sujeitos que o frequentam. Pensar, por exemplo, nas resistências, ou não, do papel que o ensino de matemática exerce nas subjetivações dentro do espaço escolar.

De acordo com Foucault (1979), essa relação se dá mediante o dirigir a conduta do outro. Essas relações são móveis, podem modificar-se, sendo reversíveis e instáveis, ocorrendo, portanto, entre sujeitos livres. Analogamente coloca-se sob suspeita o funcionamento do poder que se estabelece nas relações entre indígenas, entre indígenas e não indígenas, das (in)visibilidades dos sujeitos a serem pesquisados. Foucault (2011, p. 147) ressalta que a “[...] disciplina define cada uma das relações que o corpo deve manter com o objeto que manipula. Ela estabelece cuidadosa engrenagem entre um e outro”, ou em outras palavras “[...] a disciplina fabrica indivíduos, ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de exercício” (FOUCAULT, 1979, p. 164). Essas técnicas de disciplinamento trazem consigo “características de nosso próprio regime de verdade”.

Assumimos neste trabalho um compromisso de cunho político, acadêmico e social e, desse modo, buscamos em nossas escritas aproximar os sujeitos atuantes como atores também da escrita do trabalho. É interessante apontar que as articulações metodológicas possibilitadas pelo contexto de vivência com os atores dessas dissertações foram produzidas, pensadas e negociadas a partir da própria experiência do estar com o outro. Produzir um trabalho, dados, escrita, são questões relacionadas ao estar com o outro, das articulações por meio da escuta, das atenções dadas ao contexto que se pesquisa. Diante dessas problematizações, é que tais possibilidades metodológicas produzidas em ambas as dissertações tornaram-se possíveis, constituíram-se como escrita acadêmica.

REFERÊNCIAS

ALVES, Rozane Alonso. *Infância indígena: narrativas das crianças Arara-Karo na região amazônica*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação)- Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RS, 2014.

ANDRADE, S. S. A entrevista narrativa ressignificada nas pesquisas educacionais. In: MEYER, D. E.; PARAÍSO, M. A. (Org.). *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012. p. 173-194.

CUNHA, Susana Rangel Vieira da. Como vai a arte na Educação Infantil? Educação-arte-educação. In: RODRIGUES, M. B. Castro; DALLA ZEN, M. I. (Org.). *Tópicos educacionais I*. Porto Alegre, RS: Editora UFRGS, 2013. p. 31-40.

DUSCHATZKY, Silvia ; SKLIAR, Carlos. O nome dos outros: narrando a alteridade na cultura e na educação. In: BONDIA, Jorge Larrosa; SKLIAR, Carlos (Org.). *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. *Trabalhar com Foucault: arqueologia de uma paixão*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 21. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

LARROSA, Jorge. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *O sujeito da educação: estudos foucaultianos*. 12. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MARTINS FILHO, Altino; PRADO, Patrícia. *Das pesquisas com crianças: complexidades da infância*. São Paulo: Autores Associados, 2011.

MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves. Metodologias de pesquisas pós-críticas ou sobre como fazemos nossas investigações. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (Org.). *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012. p. 15-22.

MEYER, Dagmar Estermann. Abordagens pós-estruturalistas de pesquisa na interface educação, saúde e gênero: perspectiva metodológica. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (Org.). *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012. p. 47-61.

NUNES, Angela. No tempo e no espaço: brincadeiras das crianças A 'uwe-Xavante. In: SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera; NUNES, Angela (Org.). *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002. p. 64-100.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Metodologias de pesquisas pós-críticas ou sobre como fazemos nossas investigações. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves (Org.). *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012. p. 23-45.

PEREIRA, Rita Marisa Ribes. Pesquisa com crianças. In: PEREIRA, Rita Marisa Ribes; MACEDO, Nélia Mara Rezende (Org.). *Infância em pesquisa*. Rio de Janeiro: Nau, 2012.

SANTOS, Jonatha Daniel dos. *Saberes etnomatemáticos na formação de professores indígenas do curso de licenciatura intercultural na Amazônia*. 2015. Dissertação (Mestrado em Educação em Ciências e Matemática) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS), Porto Alegre, RS, 2015.

SARMENTO, Manuel Jacinto. Conhecer a infância: os desenhos das crianças como produções simbólicas. In: MARTINS FILHO, Altino; PRADO, Patrícia (Org.). *Das pesquisas com crianças: complexidades da infância*. São Paulo: Autores Associados, 2011.

SKLIAR, Carlos. *Pedagogia (improvável) da diferença – e se o outro não estivesse aí?* Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

TOMAS, Catarina. *Há muitos mundos no mundo: cosmopolitismo, participação e direitos da criança*. Porto, Portugal: Edições Afrontamentos, 2011.

TREVISAN, Gabriela de Pina. *Amigos(as) e namorados (as): relacionamentos entre pares*. [s.d.]. Disponível em: <http://repositorio.esepf.pt/bitstream/20.500.11796/1025/2/artigo_gabriela_encontro_final.pdf>. Acesso em: mar. 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault & a educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Sobre os autores:

Rozane Alonso Alves: Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Bolsista Taxa PROSUP. Licenciada em Pedagogia (UNIR) e Mestre em Educação pela UFRGS. Professora do Instituto Federal Goiano (IF Goiano). **E-mail:** rozanealonso@gmail.com

Jonatha Daniel dos Santos: Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Bolsista Taxa PROSUP. Licenciado em Matemática (UNIR) e Mestre pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). **E-mail:** dholjipa@gmail.com

Recebido em 30 de janeiro de 2017

Aprovado para publicação em 6 de fevereiro 2017

Etnoecologia indígena: saberes e fazeres culturais no cotidiano Tentehar¹

Indigenous ethnoecologies: knowledges and cultural everyday in Tentehar

Maria José Ribeiro de Sá²

Maria das Graças Silva³

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.447>

Resumo: Descreve e analisa as culturas que informam a etnoecologia dos Tentehar, inscrita nos saberes e fazeres da vida cotidiana e na ancestralidade da Aldeia Indígena Juçaral, localizada na porção sudoeste da terra indígena Arariboia, situada no município de Amarante, MA. Visa ao conhecimento, à compreensão e à visibilização de seus saberes e práticas culturais como espaços de sociabilidade, reconhecimento da ancestralidade e da tradição oral por meio da análise reflexiva dos achados da pesquisa. Origina da seguinte questão de pesquisa: Que saberes culturais locais podem ser identificados nos processos e práticas sociais cotidianas dos Tentehar da aldeia Juçaral? A abordagem metodológica foi a qualitativa, com os procedimentos de uma pesquisa etnográfica aplicada à educação. A produção dos dados permitiu a construção de uma cartografia de saberes e práticas culturais presentes nesse cotidiano. Os resultados indicam que ainda é preservado um conjunto de saberes culturais relacionados à tradição oral dos Tentehar, sustentado numa relação de proximidade com os seres da natureza e em constante diálogo com o sobrenatural; na floresta, nas matas está fincada a base da sua vida material. Esses saberes podem ser observados nos seus diferentes rituais. Rituais que promovem o enraizamento cultural reatualizando eventos do cotidiano e regras culturais. Dessa forma, evocam a identidade cultural e o ethos dos Tentehar, em uma relação simbiótica entre natureza e a sobrenatureza.

Palavras-chave: etnoecologia; saberes culturais Tentehar; tradição oral; conhecimentos tradicionais.

Abstract: It describes and analyze the cultures that tells about Tentehar ethnoecology, inscribed in knowledges and everyday practices and in the ancestry of Juçaral indigenous land, located in Amarante city, Maranhão. It intends to

¹ Este estudo referencia-se na dissertação de mestrado em Educação, intitulada Saberes culturais Tentehar e Educação Escolar Indígena na Aldeia Juçaral (RIBEIRO DE SÁ, 2014).

² Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Maranhão, São Luís, Maranhão, Brasil.

³ Universidade do Estado do Pará (UEPA), Belém, Pará, Brasil.

understand the knowledge, comprehension and visibility of their knowledges and cultural practices as place of sociability, recognition of ancestry and oral tradition by reflexive analyzes of research findings. It begins with this question: What local cultural knowledges can be identified in Tentehar everyday process and practices from Juçaral? It was used a qualitative approach with the procedures of ethnography research applied to education. The production of data allows the construction of a cartography of knowledges and cultural practices present in daily life. The results indicate a group of knowledges related to Tentehar culture is still preserved, sustained by a relation of proximity with the nature and in constant dialogue with supernatural; in the forest, in nature is located the root of their material lives. These knowledges can be observed in their different rituals. Those rituals promote the cultural building reviving everyday moments and cultural rules. In this way, they evoke their cultural identity and Tentehar ethos, in a symbiosis relationship between nature and supernature.

Key words: ethnoecologies; Tentehar cultural knowledges; oral tradition; traditional knowledges.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo trata das práticas culturais que informam a etnoecologia dos Tentehar, inscrita nos saberes e fazeres da vida cotidiana e na ancestralidade da Aldeia Indígena Juçaral, localizada na porção sudoeste da terra indígena Arariboia, situada no município de Amarante, MA. Apresenta um mapeamento desses saberes e dessas práticas presentes na cultura tentehar.

Os Tentehar se configuram atualmente como uma das maiores nações indígenas do Brasil e também do estado do Maranhão, onde são conhecidos pelo nome de Guajajara. Falam uma língua pertencente à família linguística tupi-guarani. Nesse estado, eles se distribuem em treze terras indígenas, que fazem parte das mesorregiões oeste e centro maranhense.

O estudo foi desenvolvido por meio de uma pesquisa qualitativa (GHEDIN; FRANCO, 2011), sustentada nos procedimentos da etnografia (GEERTZ, 2012) e da cartografia de saberes (OLIVEIRA; MOTA-NETO, 2011; SILVA, 2012), caracterizado ainda, como um estudo de caso (ANDRÉ, 2007). A pesquisa de campo foi realizada no período compreendido entre setembro de 2013 e setembro de 2014.

Para adentrar no universo simbólico dos Tentehar, foram utilizados como técnicas de produção de dados, três procedimentos: a observação participante (ANGROSINO, 2009), a entrevista semiestruturada (SZYMANSKI, 2004) e os registros visuais.

Foram observados alguns rituais tentehar, como a festa de iniciação feminina, do moqueado e dos rapazes, mas, sobretudo, o ritual de apresentação da menina moça tentehar (festa do moqueado), por compreender que esse ritual se nutria da experiência vivida e agregava diferentes saberes culturais, ou seja, “os códigos simbólicos para interpretação e negociação dos eventos da vida cotidiana” (MCLAREN, 1992, p. 72), da Aldeia Juçaral. A entrevista semiestruturada foi realizada com dez moradores da aldeia, cujos critérios de seleção foram: a) vivência concreta no dia a dia, em algum dos saberes culturais mapeados, b) indicação de sujeitos escolhidos por membros da comunidade. Ainda de forma complementar, os registros visuais por meio de fotografias, feitas durante todo o trabalho de campo⁴, como técnica que pode ampliar os contornos das formas iconizadas da cartografia (MARTINS, 2008).

Inicialmente, esse texto trata dos saberes e fazeres tentehar, tomando como referência a conceituação de saberes em Brandão (2002; 2006), Charlot (2000) e Albuquerque (2012). Identifica que os saberes tentehar são um saber oral que acontece numa relação de proximidade com os seres da natureza e num constante diálogo com o sobrenatural. Na sequência, descreve detalhes dos seguintes saberes e fazeres tentehar: a prática cultural da caça; os saberes do cantar enquanto homenagem aos pássaros e animais da floresta; o saber tecer adornos corporais e diferentes utensílios domésticos das mulheres Tentehar; e o saber das pinturas corporais com o uso do jenipapo.

As considerações finais apresentam como os Tentehar, um dos povos das florestas, têm a base da sua vida material e religiosa fincada nas matas, na natureza (ZANNONI, 1999). Assim, na relação direta com a floresta, os Tentehar constroem uma ampla rede de saberes e práticas culturais, muitos deles são tomados como referências para explicar fatos do dia a dia, como o nascimento, a passagem da fase de criança à adulta, ou ainda o sofrimento, a doença e a morte. Esses saberes podem ser observados nos seus diferentes rituais. Os seus rituais promovem o enraizamento cultural reatualizando eventos do cotidiano e regras culturais. Dessa forma, evocam a identidade cultural e o ethos dos Tentehar, tecidos na relação simbiótica entre natureza e a sobrenatureza.

⁴ Em observação aos aspectos éticos da pesquisa, foi solicitada a autorização do estudo para a comunidade, e esta foi assinada pelo cacique da aldeia. Para os registros orais e visuais, foi feita a leitura do termo de consentimento livre e esclarecido e solicitada a autorização dos intérpretes.

2 CARTOGRAFIA DOS SABERES E FAZERES TENTEJAR

No imaginário tentejar, seus cantos e danças, seus ritos e suas crenças, configuram diferentes códigos e gramáticas, que ordenam a própria vida social. Como nos diz Brandão (2002), funcionam como mapas simbólicos de roteiros de preceitos e princípios que constituem a sua cultura. De acordo com Brandão (2006), é com as práticas sociopedagógicas do dia a dia que as gerações adultas, ou seja, homens, mulheres, velhos, artesãos, feiticeiros, etc. ensinam crianças e jovens. Assim, os que sabem fazem; ensinam, vigiam, incentivam, demonstram, corrigem. Os que não sabem são instruídos com o exemplo, veem, imitam, aprendem com especialistas valores, imaginários, crenças. Existe, portanto, uma intrínseca relação entre cultura e educação. Educar e aprender faz parte da dinâmica da vida. Para Brandão (2002, p. 26), a educação resulta em processos de “interação de saberes em graus e modos sempre amplos e profundos”.

A esse respeito reconhece Charlot (2000, p. 63) que o saber é uma relação, ou seja, “o saber é construído em uma história coletiva”. Dessa forma, eles decorrem de construções coletivas experienciais. Os saberes são, portanto, formas de entender, descrever e explicar a realidade coletivamente.

Neste trabalho, a ideia de saberes culturais está associada a uma “forma singular de inteligibilidade do real fincada na cultura, com a qual determinados grupos reinventam o cotidiano, criam estratégias de sobrevivência, transmitem seus saberes e perpetuam seus valores e tradições” (ALBUQUERQUE, 2012, p. 24).

Entre os Tentejar da Aldeia Juçaral, é tradicional a transmissão dos saberes e práticas culturais locais por meio do ato de contar e ouvir histórias. Os velhos, através da prática de contação de histórias que tratam de suas reminiscências, ensinam o que aprenderam com seus ancestrais.

A busca por manter as práticas do passado no presente é uma estratégia de manterem vivos na memória os saberes culturais que esse povo construiu historicamente por meio de múltiplas atividades cotidianas que os Tentejar desenvolvem no complexo natural roça-mata-rio-igarapé-quintal (LOUREIRO, 1992). É, portanto, na floresta, por meio de práticas cotidianas, que tradicionalmente aprendem e dão sentido aos seus modos de viver e praticam suas diferentes formas culturais. Como povo originário das florestas, a base da vida material e religiosa dos Tentejar está nas matas, na natureza.

Zapuy Guajajara (62 anos, cacique da aldeia Juçaral na ocasião da pesquisa) afirma que a mata é mãe da gente, a vida da gente, reconhece que a mata, segundo a ancestralidade Tentehar, é um espaço vital para a reprodução da vida simbólica e material. Nessa perspectiva, a mata assume diferentes funções nesse processo de reprodução: pode ser um lugar para a prática da caça, da coleta de plantas curativas, e também como espaço de proteção dos infortúnios; é ainda o lugar de onde retiram os enfeites e as tinturas para celebrar suas festas, o que na sua essência configura uma celebração da vida. Portanto é um espaço que abriga múltiplos saberes, imaginários, representações e práticas.

2.1 A prática cultural da caça

Como são originados os saberes e práticas culturais dos Tentehar? De acordo com o índio tentehar Vicente Guajajara (93 anos), esses saberes vieram dos encantados, pois foram eles que ensinaram o seu povo a viver harmonicamente com a natureza.

A caça é uma dessas práticas culturais. Entre os Tentehar, é uma atividade restrita aos homens. A mata, enquanto espaço da caçada, é tida como um ambiente perigoso e imprevisível, visto que, na mata, os espíritos bons e maus da floresta podem se transformar em gente e animais: gente pode se transformar em animais, ou ainda animais podem se transformar em gente.

Segundo Viveiros de Castro (2002), a situação sobrenatural típica do mundo ameríndio é o encontro na floresta, em que um humano sozinho, visto como mero animal ou pessoa, revela-se “como um espírito ou um morto”. Esse encontro, portanto, pode ser letal, o caçador, por exemplo, subjugado pelo espírito, pode se transformar em um ser da mesma espécie, “morto, espírito ou animal” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 397).

Nessa perspectiva, o cacique Zapuy Guajajara explicou que o caçador precisa ficar atento para saber se a caça que ele matou não tinha algum espírito, pois as pessoas quando em vida aqui na terra que fizeram o mau, ao morrerem ficam perambulando como espíritos; caso o caçador mate uma caça que tenha espírito do mau, ele fica enfeitado e pode até morrer.

Quando ele fica fazendo doença assim, é porque ele não vai pra casa do nosso pai, e fica perambulando em cima dessa terra. Ele vira mucura, ele vira raposa, ele vai virando qualquer dessa coisa, só pra fazer essas coisa ainda, ele ainda vira veado, catitu. Ai quando a gente atira nela e sai aquele fogo, daí aquela outra pessoa fica doente, eu atirei num catitu ou então no veado e acendeu o fogo, se o índio é

caçador a caça vai dar feitiço pra ele, caçador de guariba, a guariba vai dar feitiço praquele índio, é assim que a doença acontece na gente. (ZAPUY GUAJAJARA).

Nesse sentido, há uma aproximação entre a prática da caça e a prática de um pajé/xamã, porque ambas exigem habilidades e saberes para dialogar com os espíritos que circulam na mata. O sucesso da atividade dependerá tanto da satisfação dos critérios/desejos impostos pelos espíritos donos, quanto do saber diferenciar múltiplos espíritos.

Para Viveiros de Castro (2002, p. 357) a “valorização simbólica da caça” e o “xamanismo” são duas características recorrentes na Amazônia. De acordo com o autor, mais do que uma dependência ecológica, a caça possui uma ressonância simbólica. À arte de caçar é atribuída um peso cosmológico, que decorre da “subjetivação espiritual dos animais, e à teoria que o universo é povoado de intencionalidades extra-humanas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 357).

A mata e o rio são elementos dos ecossistemas naturais, porém ricos em significações culturais, que conformam um conjunto de crenças e concepções que orientam a vida e as ações dos habitantes dos rios e das matas na Amazônia. Ao falar poeticamente sobre a Amazônia como uma encantaria do mundo, lugar de paisagens ideais com rios e florestas habitadas por diferentes seres encantados, diz Loureiro⁵ (2008, p. 359): “a floresta nasce de uma semente que brota no útero da terra. Uma floresta é também uma plantação de símbolos”.

Espíritos encantados das florestas como o boto, a cobra grande, a iara, a matinta, mãe d’água, por exemplo, segundo Fares (2008, p. 89), “aparecem em narrativas fundadoras da região, inferem saberes sobre a Amazônia e constroem a história da região”. Esses personagens, explicam Rodrigues et al. (2007, p. 34), enquanto “habitantes das águas e matas fazem com que o meio ambiente incorpore mais que uma noção funcional e de matéria-prima abundante, constituindo-se em um espaço simbólico e do imaginário”⁶.

No imaginário tentehar, o Caipora⁷ é um, entre uma variedade de seres sobrenaturais que circulam em narrações lendárias e mitológicas que são parte constituinte

⁵ João de Jesus Paes Loureiro é poeta e professor de Estética, História da Arte e Cultura Amazônica, na Universidade Federal do Pará.

⁶ “Criação incessante e essencialmente indeterminada (social-histórica-psíquica) de figura/formas/imagens, a partir das quais somente é possível falar de alguma coisa” (CASTORIADIS, 1982, p. 13).

⁷ De acordo com Cascudo (2012, p. 158), no imaginário amazônico, o “Curupira é um caipora, residindo no interior das matas, nos troncos das velhas árvores. De defensor das árvores passou a protetor da caça [...] no Maranhão para o Sul o Caipora é o tapuia escuro e rápido”.

do imaginário amazônico. O Caipora é descrito como homem baixinho, o baixim, o anãozim, que tem os pés virados para trás, afirma Zapuy Guajajara. Para os Tentehar, ele é tanto o dono das matas, como das caças, o Caipora, o dono caça, caboquim vei baixo, mas tem força demais, é uma fera, é o dono da caça, segundo João Tawi Guajajara. A palavra dono representa a posse ou responsabilidade pelo recurso natural do qual o espírito controla o uso; no caso de Caipora, para os Tentehar, ele controla o uso das matas e das caças que nelas habitam. O Caipora é um ser invisível, um encantado da floresta. Só os homens com verdadeiro espírito de caçador conseguem vê-lo, por isso, engana facilmente os Tentehar, pois com facilidade ele se metamorfoseia e se transforma tanto em gente como em bicho. Na visão de Viveiros de Castro (2002, p. 72), “a metamorfose reintroduz o excesso e a imprevisibilidade na ordem do *socius*, transformando os homens em animais ou espíritos”.

Na tradição Tentehar, antes de ir para a caçada, o caçador deve pedir permissão para o Caipora, por isso os caçadores tentehar estão sempre preocupados em não caçar mais que o necessário, visto que as sanções do Caipora são severas àqueles que desperdiçam a caça, ou que ainda retiram madeira da floresta sem antes pedir autorização. Geralmente, são punidos com doenças, ou ainda com a morte para sanções gravíssimas. Segundo relatou João Tawi Guajajara, um grupo de caçadores foi morto pelo Caipora, porque eram incrédulos quanto à existência dessa entidade na mata, e assim puseram-se a matar muitos animais sem a prévia autorização do Caipora. Como punição, o Caipora devorou todos os caçadores, restando somente a cabeça de um deles que seria um pajé, mas que no dia seguinte se transformou num gavião real. De acordo com Zannoni (1999, p. 132), “O Caipora (Miar’i’zar), que protege os animais, tem o poder de se transformar neles e aparecer o caçador. Caso este atire e a caça não morra, esta começa chorar como gente, e o caçador adocece. Isso acontece quando o caçador não está preparado, ou transgrediu alguma regra, ou matou caças além do permitido”.

Assim, para os Tentehar, a prática da caça, como bem explicitou Zannoni (1999, p. 131), está “estritamente ligada ao sobrenatural e repleta de regras culturais”. As regras culturais se fazem notar nos tabus alimentares, como a introdução de carnes na alimentação da criança, ou ainda proibição de determinadas caças em diferentes etapas da vida⁸. Como exemplo, cita-se a regra relatada por Zapuy Guajajara, referindo-se ao pai de um recém-nascido, diz: só depois que cai umbigo, ele pode caçar;

⁸ A relação das caças proibidas e permitidas podem ser consultadas em Zannoni (1999).

ele caça só aquela cutia, veado. Não pode baleiar também não! se baleiar e morrer longe, a criança vai vomitar. Como se pode notar, tratam-se de regras culturais que extrapolam as necessidades exclusivamente nutritivas. Na sua dimensão simbólica, revelam situações sociais e culturais. Para Albuquerque (2012, p. 33), “a alimentação expressa escolhas culturais configurando-se, portanto, como elemento essencial da estruturação social dos grupos e de expressão de identidades”.

O moqueado, a carne de caça defumada logo após a caçada, é uma prática alimentar que vem da ancestralidade tentehar. O fruto da caçada, a carne moqueada, possui uma dimensão simbólica muito forte entre os Tentehar; ela está presente no seu principal ritual, a festa da menina moça, também conhecida como festa do moqueado⁹ (figura 1).



Figura 1 – Distribuição dos bolos de carne moqueada na festa do moqueado

Fonte: Acervo fotográfico de Maria José Ribeiro de Sá (2014).

⁹ Moquear diz respeito a prática cultural ameríndia de assar a carne de caça sobre um jirau (grelhas de pau) em fogo lento.

A carne de caça moqueada está presente como o principal alimento do início ao fim do ritual de apresentação da menina moça para a comunidade. O início do ritual começa com a ida à mata pelos homens para buscar a caça e moqueá-la, e o seu encerramento é marcado pela distribuição de pequenos bolos de carne moqueada pela menina moça, que são disputados por toda a comunidade.

Por meio da festa de moqueado, a prática alimentar da carne de caça moqueada se mantém viva até os dias atuais entre os Tentehar da Aldeia Juçaral. O moqueado tem o poder de ativar o imaginário tentehar, de transmitir saberes e valores que circulam no espaço híbrido da floresta.

Entre muitos significados, o moqueado, na minha percepção, contém em essência, o fluído vital, que permite e dá sentido à vida que subjaz ao ethos tentehar, a busca de uma relação simbiótica entre natureza e sobrenatureza. Assim, na mata, o caçador precisa vencer a natureza e a sobrenatureza, necessita de alguns saberes práticos, o bom caçador se revela pela sua perspicácia, pois na mata, ele precisa saber reconhecer o lugar por onde entrou e deve sair, ele olha para o sol, ele sabe controlar tudo, explicou Toinho Guajajara (36 anos); caso não saiba fazer esse controle, ele pode se perder na mata, e ficar rodando, ressaltou. Entre as estratégias para enganar os bichos, está a de andar com um cipó sempre atrás de si, para fazer os bichos pensarem que é cobra, e assim se afastarem, afirmou Toinho Guajajara.

Outro saber que revela essa interconexão muito forte entre os Tentehar, os espíritos e os animais da floresta, é o saber cantar.

2.2 O saber cantar: homenagem aos pássaros e animais da floresta

No imaginário tentehar, cada etapa da vida vencida, seja no nascimento, ou na passagem da fase de criança à adulta (quando as meninas estão prontas para fazer nascer a vida e dela cuidar; e os rapazes para serem guerreiros caçadores, cantores ou pajés e assim garantir o sustento), cada colheita de onde brota o alimento, seja com o mel colhido do tronco de uma árvore, ou ainda na roça de milho ou maniva, são motivos para celebrar e reverenciar os espíritos e a natureza pela graça da vida.

Os rituais configuram-se como celebração. Os seus cantos trazem narrativas de histórias vividas entre eles e os diversos animais presentes nos ecossistemas de suas matas. Segundo o que relatou o índio tentehar Toinho Guajajara, que é cantor, todo cântico tem uma história envolvendo o animal que está sendo cantado na festa. O ritual da festa dos rapazes, por exemplo, surgiu em decorrência da história

mítico-lendária de um rapaz Tentehar que fora abandonado pelo irmão em cima de uma árvore e que, na convivência com os gaviões que o adotaram, acabou se transformando em um gavião, um pajé gavião, assim, transformava-se em índio ou em gavião. Conseqüentemente, o dono da festa dos rapazes é o gavião. Nessa festa, além do gavião também cantam tumuzu'hu (um espírito) e a onça.

Por sua vez, os cânticos entoados na festa da menina moça homenageiam aves, como a arara¹⁰, papagaio, jaó¹¹ ou lambu tona; e alguns mamíferos como o macaco guariba e o macaco prego. A ave lambu tona é a dona da festa da menina moça. Já os cânticos da festa do mel, falam de mel e de abelhas, das onças e de outros animais, como o jabuti, o macaco cuxiú, o esquilo, o porco queixada, o porco caititu, a arara, a lontra, o jacamim, o quati, a curica (papagainho), etc.



Figura 2 – Cantor tradicional Tentehar

Fonte: Acervo fotográfico de Maria José Ribeiro de Sá (2014).

¹⁰ O canto da arara anuncia notícias de acordo com Zannoni (1999).

¹¹ O Jaó de pé roxo (lambu tona) “é considerado um pássaro que tem o poder de acabar com todos os encantos” (ZANNONI, 1999, p. 31).

A cantoria inicia-se em frente da casa de um cantor (figura 2), geralmente do cantor mais velho. Os cantores convidados para a festa, ao chegarem, se posicionam um ao lado do outro, segurando à mão o seu maracá e portando na cabeça o seu capacete. Todos já posicionados combinam entre si, quem iniciará a cantoria¹². Um deles inicia, em voz baixa, agitando o seu maracá para que os outros cantores o acompanhem. Os cantos são longos, e as estrofes se repetem diversas vezes, como anotou Zannoni (1999, p. 27):

São cantos compridos nos quais varia somente a parte inicial, que é cantada pelo cantor e repetida por todos os outros, e em seguida pelo refrão, igual durante todo o canto. As mulheres cantam em falsete, [...] com um tom de voz uma oitava acima do canto dos homens, acompanhando seu canto os monossílabos: he,he,he.

Os cantores detêm boa parte do patrimônio cultural imaterial desse povo, visto que carregam consigo na memória várias narrativas mítico-lendárias do imaginário tentehar que explicam a origem de cada ritual, nos muitos cânticos que compõem o repertório de cada festa. Os cantos são entoados ao som do único instrumento que utilizam em suas festas, os maracás. O maracá, por sua vez:

É um instrumento que só mestre pode pegar. Aqueles que não tão preparado, não pode pegar. Menino não pode pegar, só quando faz a festa deles, é que depois ele pode pegar, pra aprender a cantar. O maracá é sagrado, não é todos que podem pegar não. (TOINHO GUAJAJARA).

Utilizado para acompanhar os cânticos, o maracá simboliza a voz dos espíritos. Por isso, é considerado um instrumento sagrado, e tradicionalmente só os cantores podem fazer uso destes nos rituais. Usar o maracá exige preparação prévia por meio dos cantos, pois reza a tradição, que “a primeira vez que uma pessoa o pega, sente um choque” (ZANNONI, 1999, p. 30).

Os rapazes são iniciados oficialmente nas atividades de cantoria, caça/guerra e pajelança no ritual de iniciação masculina, visto que as práticas que exigem conexão com o sobrenatural estão restritas aos homens. Como Barros e Zannoni (2010, p.3) comentam:

É por isso que, na festa de iniciação masculina [...] ele deve aprender a controlar os espíritos, a cantar com o maracá, a ser caçador e pajé ao mesmo tempo. Ao

¹² Embora seja indispensável a presença de mestres de cantorias para execução de toda a festa, outros cantores colaboram também cantando o que sabem.

entrar em contato com o mundo sobrenatural ele adquiriu poderes para mediar o relacionamento com esse mundo inacessível aos não iniciados e às mulheres.

A festa dos rapazes, diferente da festa da menina moça, cuja referência para a sua realização é a primeira menstruação, não tem um período certo para ser realizada. A festa dos rapazes é realizada anualmente em muitas aldeias, sem que haja um período certo, devido à dificuldade dos cantos, ou até mesmo, à falta de recursos financeiros para uma aldeia custear duas festas no mesmo ano. Portanto, é um ritual pouco realizado na TI Arariboia, explicou Toinho Guajajara. De acordo com Zannoni (1999), na TI Pindaré, as duas festas, dos rapazes e das moças, são feitas concomitantemente.

Para ser um cantor, a atividade mnésica é fundamental, reconhece Toinho Guajajara. Além de boa memória e voz, saber ouvir é outro atributo indispensável. É por meio da prática do ouvir que ele aprende e, ao mesmo tempo, ganha a confiança dos mestres cantores. Assim, saber cantar passa por uma necessária educação dos sentidos e da mente. De acordo com Munduruku (2012, p. 71), ao se referir sob a epistemologia do pensar indígena, é “através do ato de ouvir histórias, contadas pelos guardiões da memória”, que sua gente educa sua mente.

Dessa forma, é possível afirmar que é por meio da educação dos sentidos e das mentes que os mestres de cantorias tentehar preparam seus cantores e entregam a eles a responsabilidade de transmitir os saberes culturais para as gerações que virão, pois, a educação.

É condição da permanente recriação da própria da cultura, individualmente a educação, uma relação entre trocas de pessoas, é condição da criação da própria pessoa. Aprender significa tornar-se, sobre o organismo, uma pessoa, ou seja, realizar em cada experiência humana e individual a passagem da natureza à cultura. (BRANDÃO, 2006, p. 22).

Se, entre os Tentehar, os saberes do cantar se configuram culturalmente como uma atividade predominantemente masculina, o saber fazer diferentes utensílios com intermédio dos recursos naturais existentes na terra indígena Arariboia, por sua vez, é uma prática cultural própria do universo feminino.

2.3 O saber tecer: das plantas às utilidades para o dia a dia

Seus móveis caseiros são as redes de algodão a que chamam de *ini*. Prendem-nas pelas extremidades, com cordas torcidas, também de algodão, que amarram

a pedaços de pau para esse fim, colocadas nas choupanas. Cada um tem sua rede [...] Têm cestos a que chamam *uru* ou *caramemô*. São feitos de folhas de palmeiras ou de pequenos juncos lindamente tecidos. (ABBEVILLE, 2008, p. 303).

A arte e as maneiras de fazer das artesãs da aldeia Juçaral estão configuradas no saber fazer redes, bolsas, roupas tradicionais e cestarias. As redes e as cestarias fazem parte da cultura material tradicional do povo tupi. Como mostrou Abbeville (2008), as redes e cestas compunham o mobiliário dos Tupinambá no Brasil colonial. Elas ainda são feitas pelos Tentehar da aldeia Juçaral até os dias de hoje, com o mesmo instrumental de seus ancestrais, de acordo com o autor citado. A linha utilizada para fabricação das redes, na atualidade, é comprada no comércio, mas até bem pouco tempo, segundo explica Angelina Guajajara (72 anos), as índias tinham o costume de produzir a linha de algodão.

De primeiro fiava com algodão, agora já compra a linha feita. Colhia na roça, trazia, tirava a semente, abria, dava mais trabalho e tempo. Depois que tirava a semente tinha que botar num saco, batia para ficar fininho, ai ela ia rasgando para fazer o fio, e tirar fazer o círculo rodando para colocar no fuso. (ANGELINA GUAJAJARA).

Mas as redes continuam a ser tecidas no tradicional tear. O tear é uma armação de dois paus dispostos lateralmente com distância aproximada de dois metros, presos ao chão verticalmente, que, na parte de cima, se abre em dois ramos, assumindo a forma da letra Y, uma forquilha. Nas forquilhas são presos dois pedaços de pau na horizontal, um em cima e outro em baixo, onde os fios de algodão serão presos. No plano de cima, junto ao pau, é preso um talo de inajá, que serve para fazer os punhos; e, no centro, para dar forma aos desenhos estampados na rede, é colocado entre os fios um talo de buriti. Há ainda outros dois instrumentos que colaboram na tessitura das redes, que são o fuso e uma faca de pau. O tear, por sua vez, faz parte da cultura material desse povo, ele não se modificou, considerando a descrição de Abbeville (2008) em 1614 sobre seu uso pelos Tupinambá, ou ainda de Wagley e Galvão (1961) quando etnografaram a cultura tentehar.

Angelina Guajajara aprendeu a tecer redes, tipoias. Foi por ocasião da sua primeira menstruação, no seu ritual de iniciação, quando estava presa na tocaia¹³,

¹³ É uma espécie de casa ou abrigo que o caçador tentehar faz na mata com galhos de árvores para abrigar a si e as caças. Além de representar simbolicamente o local de reclusão ou interdição da jovem mulher nos rituais de iniciação e apresentação feminina desse povo.

que sua mãe lhe ensinou o processo de fiar o algodão e depois da saída continuou a ensinar a fazer as redes, pois, no ritual de iniciação feminina tentehar, a jovem fica reclusa dentro de casa por, aproximadamente, sete dias, período em que a mãe ensinará a filha diferentes afazeres do lar. No exercício cultural do cotidiano feminino, desde a juventude, ao tecer redes e tipoias, Angelina aprendeu habilidades manuais, ao manipular o algodão ou as linhas no tear para dar forma as redes e tipoias; além disso, desenvolveu o sentimento de ser uma mãe cuidadora dos filhos e do lar. Hoje, tem um ofício e sabe ensiná-lo às filhas e netas. Portanto, a prática de tecer confirma aquilo que Brandão (2002, p. 24) refletiu sobre uma determinada cultura: “viver uma cultura é conviver com e dentro de um tecido de que somos e criamos, ao mesmo tempo, os fios, o pano, as cores o desenho do bordado e o tecelão”.

Foi por meio do ensinar a manipular o tear repassado de mãe para filha que dona Angelina Guajajara aprendeu os diferentes saberes que informam a prática de tecer, como por exemplo: as redes feitas com duas pernas de fio são para os solteiros; aquelas reforçadas, com três fios são para adultos; o trançado que dá forma aos desenhos tem um lado macio onde se deita, e outro, mais áspero; a forma geométrica de quadrado é geralmente feita para mulheres e as retangulares para os homens.

No tear, além de redes, que servem para o sono e o descanso do corpo, as mulheres/mães tentehar produzem suas tradicionais tipoias, instrumento que serve para trazer junto de si os filhos, aproximadamente até os dois anos de idade. A tipoia, simbolicamente, expressa o amor e o cuidado que as mães indígenas têm por seus filhos (figura 3). Abbeville (2008, p. 302) comenta: “É impossível dizer a que ponto amam seus filhos apaixonadamente. Jamais os abandonam e trazem-nos consigo sempre em sua companhia, [...] carregam o menino suspenso ao pescoço por um pedaço de pano de algodão”.



Figura 3 – Mãe Tentehar

Fonte: Acervo fotográfico de Maria José Ribeiro de Sá (2014).

É por meio do tear que as mulheres Tentehar também tecem a estrutura que recebe as penas nos capacetes, braceletes e tornozeleiras, e ainda diferentes modelos de bolsas, mochilas, que servem não só para diversos usos diários, como também para levar e trazer material escolar, notebooks, ou portar documentos, e também comercializá-los.

As cestarias são outro tipo de artesanato que mantêm a originalidade dos saberes ancestrais Tentehar. É na natureza, ao fundo de seu quintal, uma área alagadiça sobre as sombras dos altos buritizais que margeiam o rio Buriticupu, que Maria Parazawu (46 anos) colhe o principal instrumento para confecção das cestarias que faz, o guarumã¹⁴.

¹⁴ Planta amazônica marantácea (*Calatea juncea*) que habita lugares úmidos, usado pelos indígenas e ribeirinhos para confecção de artesanato, pois contem fibras em sua composição (PANTOJA et al., 2015).

Confiante de que o guarumã e o buriti¹⁵, as duas principais matérias primas que utiliza para fabricar suas cestarias, são doação divina, tecer é uma forma expressar agradecimento a Deus. Assim, reconhece Maria Parazawu, argumentando que é preciso conservar esses vegetais na natureza, ou seja, produzir somente o necessário ou o que vai utilizar, de modo que esse bem natural não seja extinto.

A produção de cestarias é uma arte considerada difícil, pois, segundo informações locais, são poucos os Tentehar que ainda dominam essa técnica. Atualmente, na aldeia Juçaral e nas aldeias próximas, apenas Maria Parazawu, o marido que a ajuda e um irmão é que sabem fazer cestarias.

Com o saber que veio dos seus antepassados, Maria Parazawu, com uma simples faca amolada e arame na mão, cria novos sentidos e significados para talos e palhas de palmeiras nativas, que se fazem presentes até hoje entre as novas gerações, ao transformar o guarumã e o buriti em variados tipos de cestos. O tapiti, por exemplo, é um tipo de cestaria que incorpora o saber preparar a massa de mandioca, usado por indígenas e ribeirinhos para escorrer e secar a mandioca ralada; já a esteira de babaçu é utilizada por rapazes e moças para se protegerem dos maus espíritos, nos respectivos rituais. Assim, “a natureza é feita de maneira ser mais vantajosa para a ação e o pensamento agir como se uma equivalência que satisfaz o sentimento estético correspondesse também a uma realidade objetiva” (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 31).

Desse modo, destacam-se as muitas vantagens da convivência com a natureza. Por meio da fauna e da flora da TI Arariboia, os Tentehar da aldeia Juçaral continuam a buscar o saber proteger-se e curar-se dos males espirituais e físicos que estão à espreita de atingirem seus corpos. Por isso, o saber das pinturas corporais com o jenipapo é indispensável para essa proteção, conforme descrição a seguir.

2.4 O saber das pinturas corporais: uso do jenipapo

A nota de número quarenta e cinco do livro “A história das coisas mais memoráveis acontecidas no Maranhão nos anos de 1613 e 1614”, as tinturas vegetais com que os povos ameríndios costumavam pintar seus corpos:

¹⁵ O buriti ou miriti (*Mauritia flexuosa*) é uma planta de ampla distribuição nacional que habita terrenos alagáveis e brejos de várias formações, sendo encontrada com muita frequência nas veredas (CERRATINGA, s.d.).

Em toda a América meridional costumavam os selvagens tingir a pele de vermelho-alaranjado, ou de negro-azulado por meio do *rocou*, *Bixia orellana*, ou do *jenipapeiro* (*Genipa americana*). O P. Ives, descrevendo com exatidão os frutos desta árvore, em abundância no Maranhão, diz – o sumo claro límpido que se extrai dela, fica muito negro logo depois da sua aplicação, e assim conserva-se por debaixo d’água, por 9 dias. (ABBEVILE, 2008, p. 395).

É com a tinta preto-azulada do jenipapeiro que os Tentehar costumam pintar os corpos. Para extrair o pigmento, os Tentehar ralam o fruto, tiram uma água que, exposta ao sol, em pouco tempo servirá como tinta. De acordo com Fred Guajajara (33 anos), os Guajajara usa mais é jenipapo, os Gavião, os grupos Jê, usam mais é urucum. Embora também se pintem com urucum, principalmente em dias comemorativos, como registrou Zannoni (1999), na festa dos rapazes, ocasião em que prepara também “suco de jenipapo e urucu para as pinturas corporais”. As duas tinturas, urucum e jenipapo, ainda são usadas em movimentos e manifestações por reivindicação de direitos indígenas, a gente usa completo, jenipapo e urucum, afirmou Fred Guajajara.

Geralmente, todos aprendem a fazer a tinta e a se pintar observando como se pintam uns aos outros. Analisando esse fato, com base em Brandão (2006), pode-se dizer que “o saber flui, pelos atos de quem sabe-e-faz, para quem não-sabe-e-aprende”. O pintar o corpo se configura assim, como um momento especial de ensinar e aprender, de transmitir um saber fazer. A criança ou o jovem ao ver um adulto pintar o corpo, “imita e aprende com a sabedoria que existe no próprio gesto de fazer a coisa” (BRANDÃO, 2006. p. 18). O gesto de pintar o corpo, por sua vez, consiste em pegar um talo de buriti com algodão imerso na tinta de jenipapo, levá-lo ao corpo, e contorná-lo com todo o cuidado para a perfeita simetria das formas desenhadas.

Sobre o uso da pintura corporal no cotidiano, Fred Guajajara comentou: “de criança, a gente pinta o corpo todinho. Quando adulto, vai se pintar normal, é igual, as mulheres, a menina moça, dali que ela vai se pintar, a pintura completa tem as regras”.

Ao aprender a pintar o corpo em diferentes situações do dia a dia, sem qualquer imposição, as crianças Tentehar aprendem a ter consciência de si e do seu corpo. É pela aprendizagem na convivência comunitária, do uso de todos os sentidos, que a criança vai preenchendo as lacunas do seu corpo, dando sentido ao seu existir. Assim, as crianças aprendem desde cedo que o corpo é sagrado, mas que possui ausências que precisam ser preenchidas (MUNDURUKU, 2012).

Logo cedo, aos oito meses de vida, conforme registrou Zannoni (1999), a criança Tentehar tem a primeira festa de iniciação, e um dos ritos consiste em passar a tinta

de jenipapo no seu corpo. A pintura corporal, acompanhada das regras culturais, marca as diferentes etapas da vida dos Tentehar. Assim é porque, de acordo com Viveiros de Castro (2002, p. 387), a corporalidade, o corpo nas sociedades amazônicas tem um fundamento cosmológico, cujas “categorias de identidade – individuais, coletivas, étnicas ou cosmológicas”, expressam-se frequentemente por meio de idiomas corporais, particularmente, pela alimentação e decoração corporal.

A decoração corporal feita pelos Tentehar inspira-se na biodiversidade, como a cobra jiboia, peixes, pássaros e outros animais silvestres. Eles se inspiram nas formas impressas no corpo desses animais para os seus, de acordo com Fred Guajajara. Nesse sentido, Viveiros de Castro (2002, p. 388) explica que, na etnologia e mitologias amazônicas, o modelo de adorno do corpo está pautado nos corpos animais. Esse autor, ao falar da decoração e exibição ritual, diz que elas representam ao mesmo tempo a “objetivação social máxima dos corpos” e a sua “máxima animalização” (figura 4).



Figura 4 – Decoração corporal das meninas moças

Fonte: Acervo fotográfico de Maria José Ribeiro de Sá (2014).

A inscrição nos seus corpos, com tipos e formas específicas, marca as metamorfoses corporal e social que os Tentehar vivem em seus rituais de passagem, conforme se percebe na reflexão a seguir: “quando a moça é colocada na tocaia, [...] é despojada de todo tipo de roupa, é pintada com o sumo de jenipapo, do rosto aos pés. Em seguida, toda a família pinta-se, também, com esse suco” (ZANNONI, 1999, p. 64).

Por meio do pintar o corpo com a água do jenipapo concomitante ao cumprimento das regras culturais, os adultos ensinam aos jovens o saber cuidar do corpo e proteger-se das doenças físicas e espirituais. “A gente se protege das doenças”, afirmou Fred Guajajara, ao comentar a importância do pintar o corpo com o jenipapo como uma forma de prevenir as doenças. O jenipapo também serve para a cura espiritual, quando o corpo está doente. Ao falar sobre uma mensagem transmitida por Deus em sonho, Zapuy Guajajara explicita a função do jenipapo numa festa em que os Tentehar pedem a cura de doenças – a mesada: “Eu tive esse sonho também, que Deus orientou eu. Nós índio disse (Deus), a gente tem que usar é jenipapo. Deus disse: quando tem gente que faz a mesada pro povo tudo. Vocês têm que tirar a água preta. Aí pensei assim: é o jenipapo” (ZAPUY GUAJAJARA).

O saber pintar o corpo com jenipapo, conforme mencionado por Zapuy Guajajara, ensina a prevenção e a cura das doenças e também ensina que o jenipapo é a verdadeira roupa do índio; em outras palavras, para os Tentehar, índio que é índio anda pintado. Portanto é uma marca da alteridade indígena. O estar pintado e o respeitar os mais velhos é pré-requisito indispensável para que o doente obtenha a cura através do ritual de mesada, afirmou Zapuy Guajajara. Nesse sentido, Brandão (2006, p. 18) considera que “o que se sabe aos poucos se adquire por viver [...] situações de trocas entre pessoas, com o corpo, com a consciência, com o corpo-e-a-consciência”. O jenipapo é assim, um dos fluídos vitais, como o moqueado, que contribui para educar o corpo e a consciência da alteridade Tentehar.

Outro significado da pintura corporal entre os Tentehar diz respeito ao seu caráter camuflador. Por meio da pintura, os mais velhos ensinam aos jovens o saber disfarçar-se e proteger-se do inimigo, por isso também é conhecida como pintura de guerreiro, de acordo com Fred Guajajara. Segundo ele, os Tentehar mais velhos costumavam aconselhar os mais novos a andarem pintados, pois, com a pintura de guerreiro, a pessoa fica irreconhecível, fazendo com que o inimigo que chega à sua casa retorne à sua origem sem matar a possível vítima. Se antes os mais velhos usa-

vam a pintura de guerreiro quando iam para a mata enfrentar algum povo rival, hoje a pintura de guerreiro é usada em manifestações, afirmou Fred Guajajara, “porque tem os inimigos que ficam observando, tal fulano que tá dando aquela entrevista, por isso que a gente se pinta, pra ninguém reconhecer”.

O uso de jenipapo como tinta para proteção física ou espiritual, ou ainda como alimento, através do fruto ou do azeite, é uma marca da cultura tupi, que se configura pelo uso do alimento para manter-se saudável. O uso do jenipapo, portanto, simboliza um vasto conhecimento no uso da flora e fauna que os ameríndios dispõem para manter o corpo saudável, ou ainda curar-se ou proteger-se de algum mal por meio do uso de inúmeras plantas, dentre elas, o jenipapo.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como povo originário das florestas, a base da vida material e religiosa dos Tentehar está nas matas, na natureza. É na floresta, por meio de práticas cotidianas, que tradicionalmente aprendem e dão sentido aos seus modos de viver e praticam suas diferentes formas culturais. Assim, as matas e a biodiversidade da terra indígena Arariboia constituem-se em um espaço vital para os Tentehar da aldeia Juçaral, visto que é nelas que residem os sentidos existenciais desse povo. Portanto, nas matas que estão fincados múltiplos saberes que desenvolvem no seu cotidiano, como o saber caçar, saber cantar, saber adornar-se, saber tecer redes, cestarias, saber curarem-se através plantas por intermédio ou não da pajelança, ou ainda, no repertório de histórias culturais em que interagem seres naturais e sobrenaturais, compondo o imaginário tentehar.

A forma de agradecer e reverenciar os espíritos e a natureza por todos esses saberes que lhes garantem a graça da vida é por meio dos seus rituais ou festas tradicionais. Logo, as festas de iniciação da menina moça, a festa do moqueado ou de apresentação da menina moça, a festa dos rapazes e a festa do mel podem ser compreendidas como mediadores culturais, indispensáveis à manutenção dos saberes culturais tradicionais tentehar, visto que nesses rituais circulam saberes cotidianos. Assim, os seus rituais promovem o enraizamento cultural reatualizando eventos do cotidiano e regras culturais, visto que evocam a memória e a identidade cultural dos Tentehar. Eles contêm a essência que subjaz ao ethos tentehar, a busca da relação harmoniosa entre natureza e sobrenatureza. Portanto comer os bolos de carne moqueada distribuídos na festa do moqueado, beber o mel durante a festa, ou

pintar-se com o suco do jenipapo é provar do fluido vital que simboliza a reafirmação desse pacto de harmonia com o ecossistema que habitam.

REFERÊNCIAS

ABBEVILLE, C. D'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. Tradução de Sérgio Milliet. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

ALBUQUERQUE, M. B. B. *Beberagens indígenas e educação não escolar no Brasil colonial*. Belém, PA: FCPTN, 2012.

ANDRÉ, M. E. D. A. de. *Etnografia da prática escolar*. Campinas, SP: Papyrus, 2007.

ANGROSINO, M. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

BARROS, M. M. dos S.; ZANNONI, C. Reflexões sobre a festa do mel tenetehara. *Cadernos de Pesquisa*, São Luís, MA, v. 17, n. 1, p. 28-35, jan./abr. 2010.

BRANDÃO, C. R. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 2006.

_____. *A educação como cultura*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002.

CASCUDO, L. da C. *Dicionário do folclore brasileiro*. 12. ed. São Paulo: Global, 2012.

CASTORIADIS, Cornélius. *A instituição imaginária da sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1982.

CERRATINGA. *Buriti*. [s.d.]. Disponível em: <<http://www.cerratinga.org.br/buriti>>. Acesso em: 14 abr. 2017.

CHARLOT, B. *Da relação com o saber: elementos para uma teoria*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

FARES, J. A. Cartografia poética. In: OLIVEIRA, I. A. de (Org.). *Cartografias ribeirinhas: saberes e representações sobre práticas sociais cotidianas de alfabetizando amazônidas*. Belém, PA: EDUEPA, 2008. p. 101-110.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.

GHEDIN, E.; FRANCO, M. A. S. *Questões de método na construção da pesquisa em educação*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2011.

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. 8. ed. Campinas, SP: Papyrus, 1979.

LOUREIRO, J. de J. P. Olhar ontológico. In: MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. (Org.). *Pajelanças e religiões africanas na Amazônia*. Belém, PA: EDUFPA, 2008. p. 357-60.

LOUREIRO, V. *Amazônia: estado, homem, natureza*. Belém, PA: CEJUP, 1992.

- MARTINS, J. de S. *Sociologia da fotografia e da imagem*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MCLAREN, P. *Rituais na escola: em direção a uma economia política de símbolos e gestos na educação*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- MUNDURUKU, D. *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)*. São Paulo: Paulinas, 2012.
- OLIVEIRA, I. A.; MOTA NETO, J. C. da. A construção das categorias de análise na pesquisa em educação. In: OLIVEIRA, I. A.; MARCONDES, M. I.; TEIXEIRA, E. (Org.). *Abordagens teóricas e construções metodológicas na pesquisa em educação*. Belém, PA: EDUEPA, 2011. p. 161-79.
- PANTOJA, M. C. et al. *O potencial do guarumã como bioadsorvente para remoção de metais em solução aquosa*. 2015. Disponível em: <<http://www.abq.org.br/cbq/2015/trabalhos/5/7358-21143.html>>. Acesso em: 14 abr. 2017.
- RIBEIRO DE SÁ, Maria José. *Saberes culturais Tenetehar e Educação Escolar Indígena na Aldeia Juçaraí*. 2014. Dissertação (Mestrado em Educação)- Universidade do Estado do Pará (UEPA), Belém, PA, 2014.
- RODRIGUES, D. de S. S. et al. Cultura, cultura popular amazônica e a construção imaginária da realidade. In: OLIVEIRA, I. A. de; SANTOS, T. R. L. dos (Org.). *Cartografias de saberes: representações sobre a cultura amazônica em práticas de educação popular*. Belém, PA: Eduepa, 2007. p. 21-36.
- SILVA, M. das G. et al. Cartografias e método(s): outros traçados e caminhos metodológicos para a pesquisa em educação. In: OLIVEIRA, I. A.; MARCONDES, M. I.; TEIXEIRA, E. (Org.). *Abordagens teóricas e construções metodológicas na pesquisa em educação*. Belém, PA: EDUEPA, 2012. p. 59-78.
- SZYMANSKI, H. (Org.). *A entrevista na educação: a prática reflexiva*. 4. ed. Brasília: Líber Livro, 2004.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WALGLEY, C.; GALVÃO, E. *Os índios tenetehara (uma cultura em transição)*. Brasília: Ministério da Educação e Cultura, Departamento de Imprensa Nacional, 1961.
- ZANNONI, C. *Conflito e coesão: o dinamismo tenetehara*. Brasília: Conselho Indigenista Missionário, 1999.

Sobre as autoras:

Maria José Ribeiro de Sá: Mestre em Educação pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). É graduada em Pedagogia pela Universidade Federal do Maranhão (2008). Possui especialização em Metodologia do Ensino Superior pela UEMA (2003) e bacharelado em Administração de Empresas pela Universidade Estadual do Maranhão (2001). É Pedagoga do Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Maranhão Campus Imperatriz, atuando no Departamento de Ensino Superior. Coordena atualmente o Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas do Campus Imperatriz. É membro do grupo de pesquisa em Ensino de Física e Astronomia, da Comissão de Avaliação de Projetos de Extensão. Coordena desde 2011 do projeto de extensão De Olho no Céu. Faz parte da comissão de normalização de produções científicas. É membro da comissão permanente de avaliação institucional- CPA; Tem experiência em Educação atuando principalmente nos seguintes temas: Educação Indígena, Educação Escolar Indígena, Educação Intercultural. E-mail: maria.sa@ifma.edu.br

Maria das Graças Silva: Socióloga, doutora em Planejamento Urbano e Regional (IPPUR/UFRJ), professora adjunta III da Universidade do Estado do Pará vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGED/UEPA), coordena o grupo de Pesquisa Educação e Meio Ambiente (Grupema). E-mail: magrass@gmail.com

Recebido em 30 de janeiro de 2017

Aprovado para publicação em 22 de maio 2017

Educação escolar indígena: um estudo sociolinguístico do nheengatu na comunidade Pisasu Sarusawa do rio Negro, Manaus, AM¹

Indigenous school education: A nheengatu sociolinguistic study at Pisasu Sarusawa community in the Negro river, Manaus, AM

Ademar dos Santos Lima²

Silvana Andrade Martins²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.443>

Resumo: Este trabalho tem como objetivo apresentar os resultados de pesquisa da língua nheengatu na comunidade Pisasu Sarusawa do povo Baré, no município de Manaus, Estado do Amazonas. Trata-se de um estudo sobre a situação sociolinguística na escola indígena Puranga Pisasu. As metodologias utilizadas foram abordagem quali-quantitativa, pesquisa de campo e de estudo descritivo, e as técnicas empregadas foram questionário semiestruturado, entrevista e observação participante. A pesquisa faz parte do projeto em andamento “Educação Escolar Indígena: um estudo sociolinguístico do nheengatu no município de Manaus”, cujo objetivo final foi avaliar o grau de manutenção, ameaça de deslocamento sociolinguístico e/ou o processo de revitalização da língua nheengatu por meio do ensino oferecido pela escola em questão. Foram pesquisados 128 informantes sobre competências e habilidades na fala do nheengatu. O estudo constatou que, destes, apenas 25, na faixa-etária acima dos 40 anos, falam fluentemente a língua, 38, na faixa-etária entre 20 a 39 anos, apenas entendem e sabem falar algumas palavras, os demais, 65, na faixa-etária de 3 a 19 anos não falam e apenas entendem a língua geral. O estudo verificou também que houve uma descontinuidade na transmissão do nheengatu entre este grupo de falantes, que passaram a falar mais o português. Atualmente, a língua geral passa pelo processo de revitalização na comunidade do povo Baré.

Palavras-chave: línguas indígenas; bilinguismo; revitalização.

¹ Este artigo foi extraído do primeiro capítulo da dissertação de mestrado denominada “Educação escolar indígena: um estudo sociolinguístico do nheengatu na escola Puranga Pisasu do rio Negro, Manaus, AM”.

² Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Manaus, Amazonas, Brasil.

Abstract: This paper aims to present the research results of the nheengatu language in the Pisasu Sarusawa community of the Baré people, in the municipality of Manaus, State of Amazonas. It is a study about the sociolinguistic situation in the Puranga Pisasu indigenous school. The methodologies used were qualitative-quantitative approach, field research and descriptive study, and the techniques used were semi-structured questionnaire, interview and participant observation. The research is part of the ongoing project “Indigenous School Education: a sociolinguistic study of nheengatu in the municipality of Manaus”, whose final objective was to evaluate the degree of maintenance, threat of sociolinguistic displacement and / or the revitalization process of nheengatu language through of the education offered by the school in question. A total of 128 informants were interviewed on skills and abilities in nheengatu speech. The study found that of these, only 25, in the age group above 40 years speak fluently the language, 38, in the age group between 20 to 39 years only understand and can speak some words, the others, 65, in the age group ages 3 to 19 do not speak and just understand the general language. The study also verified that there was a discontinuity in the transmission of nheengatu among this group of speakers, who started to speak more Portuguese. Currently, the general language goes through the process of revitalization in the community of the Baré people.

Key words: indigenous languages; bilingualism; revitalization.

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa foi desenvolvida com base nos pressupostos sociolinguísticos e se insere na linha de pesquisa “Linguagem, discurso e práticas sociais”, do Curso de Pós-Graduação em Letras e Artes (PPGLA) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). O estudo tem como propósito refletir sobre a Educação Escolar Indígena proposta na legislação específica federal, estadual e municipal tendo como referência uma escola indígena da Comunidade (PISASU SARUSAWA/ NOVA ESPERANÇA) da etnia Baré, localizada no rio Cuieiras, baixo rio Negro, Zona Rural do município de Manaus, Amazonas, tendo como objetivo descrever a situação atual da educação escolar indígena na comunidade supracitada, mais especificamente o processo de ensino-aprendizagem da língua nheengatu (língua boa) no ambiente escolar e averiguar o grau de manutenção, ameaça de deslocamento sociolinguístico e/ou o processo de revitalização. Como já se sabe, a Educação Escolar Indígena foi uma conquista dos povos indígenas do Brasil desde a década de 1980, já prevista pela Constituição Federal (CF) de 1988, nos artigos 210 e 231, que reconhece aos índios o direito às suas línguas, conforme cita no inciso [2º], “O ensino fundamental regular será ministrado em

língua portuguesa, assegurada às comunidades indígenas, também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem”. Assim, a partir do reconhecimento da CF, a sociedade indígena ganha força para debater sobre suas questões sociais, culturais e linguísticas, amparada por lei. Posteriormente, a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) n. 9.394/96, nos artigos n. 32, 78 e 79, sob os quais os povos indígenas, também foram contemplados, além de repor o respeito às suas línguas maternas, a LDB deixa claro que os poderes públicos devem “proporcionar aos índios, suas comunidades e povos a recuperação de suas memórias históricas, a reafirmação de suas identidades étnicas, a valorização de suas línguas e ciências”. Dessa forma, os povos indígenas são reconhecidos e valorizados no ambiente educacional, e a escola, por meio da Educação Escolar Indígena, promove assim uma simbiose entre os conhecimentos ocidentais e indígenas e valorização das diversas culturas, bem como, forma cidadãos que respeitem e preservem suas tradições, culturas e línguas, ajudando na preservação étnica de suas comunidades.

No contexto do município de Manaus, Amazonas, também houve alguns avanços em relação às políticas públicas e linguísticas voltadas para a Educação Escolar Indígena, sobretudo, por meio da regularização do Decreto Municipal n. 90/2009, que cria a Gerência de Educação Escolar Indígena (GEEI), cujo objetivo é desenvolver atividades educativas que atendam às reivindicações dos povos indígenas e o cumprimento das políticas públicas voltadas à “educação escolar indígena”, especificamente das etnias que vivem no município de Manaus.

A partir desses marcos regulatórios, o governo municipal, através da Secretaria Municipal de Educação de Manaus, implantou quatro escolas indígenas e apoia dezoito espaços culturais nas comunidades indígenas no município. Entretanto, devido à grande diversidade linguística e bastante complexa, o município de Manaus, até então, foi pouco estudado, não sendo, portanto, conhecidos de forma sistemática os fenômenos linguísticos que vêm ocorrendo nas línguas indígenas e, pelo fato de sermos profissional da área de educação nas escolas indígenas do município, nos levaram a escolher o tema Educação Escolar Indígena, com ênfase na língua nheengatu. Na nossa vivência, entendemos que o assunto mereceu ser investigado, pois o conhecimento da situação linguística numa comunidade bilíngue é fundamental para que, a partir de sua verificação, se desenvolvam estratégias para combater possíveis deslocamentos sociolinguísticos e evitar o desaparecimento das línguas. Como

já se sabe, as línguas indígenas são línguas de minorias étnicas e correm o risco de desaparecerem, pois seu uso é restrito, seus falantes são em número bastante reduzido e só recentemente há uma política do estado para a sua revitalização e uso como línguas de instrução e ensino nas escolas indígenas. A urgência da documentação e descrição dessas línguas é grande e sustenta-se que a produção científica sobre elas contribua para valorizá-las como línguas de expressão legítimas dos povos que as falam, para criar políticas de proteção à diversidade linguística, além de contribuir para as pesquisas sobre o conhecimento tradicional expresso através delas, sendo elas próprias uma das formas de conhecimento tradicional e cultural. Nessa perspectiva, busca-se analisar a problemática da pesquisa em questão: *Na comunidade em estudo, as práticas de ensino na escola indígena promovem o fortalecimento do nheengatu? Como se opera o processo de ressignificação do bilinguismo no espaço escolar no contexto social da comunidade em estudo?*

A partir dessa análise, algumas questões norteadoras são enfrentadas no desenvolvimento do estudo: *Em que consiste o processo de ensino-aprendizagem da língua nheengatu na comunidade Pisasú Sarusawa do rio Negro, Manaus, Amazonas? Quais são as estratégias pedagógicas no plano de ensino da língua nheengatu na comunidade Pisasú Sarusawa do rio Negro, Manaus, Amazonas? Como se dá o processo de ressignificação do bilinguismo no espaço escolar no contexto social da comunidade e como averiguar o grau de manutenção e/ou ameaça de deslocamento sociolinguístico na comunidade Pisasu Sarusawa do rio Negro, Manaus, Amazonas?*

Nesse sentido, as hipóteses que nortearam a pesquisa foram formuladas nos seguintes termos: *O processo de ensino da língua nheengatu na comunidade Pisasú Sarusawa do município de Manaus como meio para a revitalização da língua;*

O processo de ressignificação do bilinguismo no espaço escolar no contexto social da comunidade;

As práticas do ensino-aprendizagem da língua nheengatu como meio para evitar o fenômeno de deslocamento sociolinguístico na comunidade Pisasu Sarusawa do rio Negro, Manaus, Amazonas.

Acredita-se que o esforço teórico para tentar responder a essas questões se justifica na medida em que os resultados da pesquisa podem eventualmente contribuir para uma reflexão crítica sobre o modo como o ensino do nheengatu oferecido nas escolas indígenas, de fato, tem ajudado na manutenção e/ou revitalização da língua indígena.

Nesse sentido, a proposta de estudo desenvolvida nesta pesquisa se orienta também para a compreensão do papel histórico-social desempenhado pelo nheengatu no processo de construção social da “identidade coletiva indígena” protagonizado pelo movimento de emergência étnica verificado na comunidade Pisasu Sarusawa. Ou seja, o enfoque analítico se concentra no discurso do “ensino da língua no espaço escolar” com a finalidade de afirmar sua importância como meio de manutenção e revitalização da língua e, conseqüentemente, implica também o desvendamento dos significados historicamente atribuídos ao nheengatu, tanto no passado histórico quanto na contemporaneidade.

Nessa perspectiva, o objetivo principal da pesquisa é: *Analisar como se dá o processo de ensino-aprendizagem da língua nheengatu no espaço escolar da comunidade Pisasú Sarusawa do rio Negro, Amazonas.*

Os objetivos mais específicos são: *Investigar o processo de ensino-aprendizagem da língua nheengatu no espaço escolar da comunidade Pisasú Sarusawa do rio Negro, Amazonas;*

Identificar o processo de resignificação do bilinguismo no espaço escolar no contexto social da comunidade;

Descrever como se dá a prática do ensino-aprendizagem da língua nheengatu e averiguar o grau de manutenção e/ou ameaça de deslocamento sociolinguístico na comunidade Pisasú Sarusawa do rio Negro, Manaus, Amazonas.

A pesquisa em seu desenvolvimento metodológico seguiu os seguintes passos:

Inicialmente, foram realizadas leituras correspondentes à revisão de literatura do assunto abordado, a partir do levantamento de dados bibliográficos sobre o tema, especificamente sobre Educação Escolar Indígena e língua pesquisada. Os dados analisados foram os de: Renault-Lescure (1990), Pacheco (2009), Pinheiro (2011) e da situação sociolinguística nas escolas indígenas de São Gabriel, de Melgueiro (2012).

A natureza da pesquisa foi de caráter qualitativo, embora dados quantitativos tenham sido levantados e avaliados para a interpretação e construção das conclusões. Utilizamos a técnica da observação participante, considerando a definição constante em Queiroz et al (2007):

A observação participante é uma técnica muito utilizada pelos pesquisadores que adotam a abordagem qualitativa e consiste na inserção do pesquisador no interior do grupo observado, tornando-se parte dele, interagindo por longos

períodos com os sujeitos, buscando partilhar o seu cotidiano para sentir o que significa estar naquela situação. (QUEIROZ et al 2007, p. 278).

Entendemos, conforme mencionam as autoras citadas acima, que a coleta dos dados da pesquisa participante envolve em geral (e na linguística em particular) um tempo largo, através do qual o pesquisador tem a chance de conhecer melhor o universo de seu objeto de estudo. Em nosso caso, como somos professores do universo observado, aproveitamos não apenas nossas observações, fruto de nossas interações realizadas nas viagens de campo, como também lançamos mão de nossa experiência profissional, validando nosso compartilhamento com a realidade pesquisada, como forma de melhor interpretá-la.

A investigação teve um alcance de estudo de caso descritivo (GIL, 2006, p. 73), porque esse nível de pesquisa tem como objetivo a “descrição das características de determinada população ou fenômeno ou estabelecimento de relações entre variáveis”, que é o caso da Comunidade Pisasu Sarusawa que foi estudada. Nesse sentido, se desenvolveu o estudo de caso descritivo, pois foram analisadas e descritas as práticas de ensino-aprendizagem dos alunos, identificaram-se as estratégias pedagógicas de ensino do professor, bem como, se descreveu como se dá a prática do ensino-aprendizagem da língua nheengatu trazendo à luz dados e indicadores sobre o ensino-aprendizagem dessa comunidade indígena do rio Negro, Manaus, Amazonas.

O universo da pesquisa foi o estudo da língua nheengatu na comunidade Pisasu Sarusawa, e a população estudada correspondeu a cento e vinte oito (128) informantes da comunidade indígena, de etnia Baré, localizada na Zona Ribeirinha do baixo rio Negro, município de Manaus, AM, que representa 100% dos indivíduos da comunidade, sendo cinco (5) professores indígenas, oitenta e três (83) alunos indígenas e quarenta (40) comunitários indígenas, com abordagem do método qualitativo, com amostragem por tipicidade ou intencional, que consistiu em selecionar um subgrupo da população potencialmente representativo. Para Vergara e Peci (2003), a amostra por seleção é utilizada de forma não probabilística, aumentando consideravelmente as possibilidades de que a totalidade da realidade construída seja exposta ao pesquisador, e este analisa as bases e realidades que formam o universo de pesquisa e as suas relações causais.

Na amostragem por “tipicidade ou intencional” Gil (2006), foram coletadas informações sobre o processo de ensino aprendizagem da língua nheengatu na comunidade Pisasu Sarusawa.

Para coleta de informações de pesquisa de campo, seguiu-se a estrutura de Tarallo (2003, p. 17-27), o método de “entrevista sociolinguística”, e Dell Hymes (1972, p. 65), que propôs um modelo de observação bastante conveniente, o “paradigma *speaking*”. Os dados foram coletados através de três questionários previamente elaborados, com perguntas conforme o objetivo da pesquisa, seguindo a estratificação de faixa etária e a etnicidade, assim como questões educacionais estabelecida no estudo. De acordo com a faixa etária, observamos também o comportamento de cada entrevistado, a fim de avaliarmos a veracidade dos dados emitidos pelos sujeitos da pesquisa, uma vez que, enquanto conhecedor da realidade local (sendo professor no município), estava apto a checar dados objetivos encontrados na coleta.

A construção dos questionários foi pensada a partir dos objetivos que se pretendia alcançar com a pesquisa. O questionário do Professor, aplicado aos 5 educadores, foi dividido em três partes: 1- Perguntas como, etnia, nome da comunidade, nome da escola, número de alunos e número de falantes da língua nheengatu; 2- Sobre o plano de ensino da língua nheengatu; 3- As práticas de aprendizagem da língua no cotidiano escolar.

O segundo questionário para alunos foi dividido em 5 partes, conforme segue: 1- Identificação: povo/etnia, data de nascimento, idade, série/ano e local de nascimento; 2- Tecnologias e meios de comunicação utilizados para se comunicar; 3- Sobre a aprendizagem da língua nheengatu; 4- As práticas de aprendizagem da língua no cotidiano escolar; 5- Materiais didáticos em língua nheengatu.

O terceiro questionário para comunitários foi dividido em 4 partes, conforme segue: 1- Perfil socioeconômico; 2- Perfil sociocultural; 3- Perfil sociolinguístico; 4- As práticas sociolinguísticas na comunidade.

A pesquisa foi realizada através de viagens a campo, nas quais foram usadas quatro estratégias para a obtenção dos dados: (a) questionário; (b) entrevista; (c) observação; e (d) experiência pessoal.

Os questionários semiestruturados foram aplicados em sala de aula a 83 alunos, com a finalidade de: a) identificar o grau de proficiência dos alunos indígenas na língua nheengatu; b) identificar o grau de bilinguismo, multilinguismo ou monolinguismo desses alunos; c) averiguar o processo de ensino da língua nheengatu desses alunos na escola; d) verificar o grau de instrução desses alunos; e) averiguar a frequência do ensino da língua nheengatu na escola.

As entrevistas direcionadas aos professores e comunitários foram, também, orientadas por questionários semiestruturados, com o fim de: a) identificar o grau de proficiência deles na língua nheengatu; b) identificar o grau de bilinguismo, multilinguismo ou monolingüismo desses professores e comunitários; c) identificar a correlação entre grau de proficiência linguística e idade, letramento, presença de falantes nativos proficientes na família, entre outros aspectos; d) averiguar a metodologia usada pelos professores no ensino da língua nheengatu; e) verificar as estratégias de ensino, ferramentas e material dos professores indígenas; f) analisar se o ensino da língua nheengatu na escola é suficiente para a manutenção da língua na comunidade; g) averiguar se há continuação do ensino da língua nheengatu pelos pais no seio da família.

A estratégia da observação foi adotada durante todas as entrevistas, assim como no processo de preparação da pesquisa e do estabelecimento de contatos com a escola e a comunidade Pisasu Sarusawa. Por fim, fizemos uso de nossa experiência e nosso conhecimento, enquanto integrante da realidade pesquisada para balizar os dados coletados.

Considera-se que a pesquisa é relevante por contribuir para o desenvolvimento científico da região, através dos seguintes desdobramentos: favorecer a produção de dados técnicos e científicos que descrevam a situação sociolinguística da língua pesquisada e que instrumentalizem os professores, alunos e pais, para que possam deles se servir no processo de valorização de sua língua, aperfeiçoando e fomentando o ensino da mesma na escola e nos espaços culturais da comunidade.

Atualmente, os falantes do nheengatu, dentre os quais professores, alunos e comunitários, demonstram interesse em continuar falando a sua língua e, sobretudo, em ter uma escrita normatizada para facilitar o ensino formal da língua, o que inclui a produção de literatura em nheengatu. Para tanto, é necessário que essa língua seja valorizada, respeitada e estudada cada vez mais. Dessa forma, um estudo que evidencie a situação dessa língua nas comunidades que a falam pode contribuir para a manutenção e revitalização dela e evitar seu desaparecimento.

Por fim, entende-se que o estudo sociolinguístico nos possibilita examinar todos os aspectos da relação entre língua e sociedade (CRYSTAL, 1998, p. 243). Portanto esta pesquisa poderá ajudar a entender os desafios para a valorização e o fortalecimento da língua pesquisada, o que confirma sua relevância. Dessa forma, se pode elencar como principais contribuições deste estudo:

- a) Fornecer um diagnóstico da situação sociolinguística das comunidades bilíngues no município de Manaus, AM, que abrirá caminhos para o desenvolvimento de futuras análises sobre fenômenos linguísticos marcados por condicionantes sociais dos falantes das línguas indígenas, contribuindo ainda para o aprofundamento do conhecimento científico acerca, principalmente, da língua nheengatu e das mudanças ocorridas ao longo de sua história;
- b) Subsidiar o desenvolvimento de artigos voltados para a formulação e a prática de políticas linguísticas que contribuam para a melhoria do ensino da língua nheengatu nas escolas e espaços culturais indígenas, visando ao fortalecimento do seu uso no seio das comunidades que a falam;
- c) Servir de base de apoio às políticas públicas e linguísticas por parte do estado, incluindo as secretarias de educação e escolas, bem como para a definição de práticas que permitam o exercício da cidadania indígena, recuperando os indígenas na formulação e execução de programas de ensino voltados para as reais necessidades de sua cultura e línguas nativas, principalmente, no que diz respeito à concretização e ao cumprimento do ensino das línguas indígenas que ganham força com a legislação que norteia a educação escolar indígena, a partir das Resoluções n. 99/97 e n. 11/2001, do CEE/AM, Art. 3 – Inciso III, que trata do “ensino ministrado nas línguas maternas das comunidades indígenas atendidas como uma das formas de preservação sociolinguística de cada povo”.
- d) E, finalmente, servir de fonte de referência e de conhecimento científico aos demais pesquisadores e instituições científicas sobre a situação da língua nheengatu falada nas comunidades indígenas bilíngues do município de Manaus.

2 O POVO BARÉ DA COMUNIDADE PISASÚ SARUSAWA: HISTÓRIA E ASPECTOS SOCIOLINGUÍSTICOS

2.1 Aspectos históricos

A história do povo Baré da comunidade Pisasú Sarusawa é resultado do processo de migração dos povos indígenas no Amazonas, o qual ocorreu, segundo Bessa Freire (2003, p. 129), a partir do Decreto de 24 de julho de 1845, do primeiro governador da Província do Amazonas, Bento de Figueiredo de Tenreiro Aranha, sob o qual os indígenas de diferentes etnias, inclusive Baré foram regularmente mandados para Manaus para trabalhar sem pagamento na construção das casas da capital.

Com o novo Diretório, os indígenas foram submetidos ao trabalho obrigatório, acabando por perderem todos os seus direitos. Uma das tarefas principais dos diretores dos indígenas era convencê-los, via de regra, pela força, a se deslocarem para os povoados e vilas coloniais, onde serviam de mão de obra nos trabalhos de construção ou extração de recursos naturais, conforme destaca Cabalzar (1998, p. 85). Esse processo levou, no século XIX, a um esvaziamento de muitas comunidades indígenas dos rios Uaupés, Içana e Xié, cujas famílias eram levadas à força para o baixo e médio rio Negro. Muitos indígenas foram envolvidos na exploração extrativista e submetidos a trabalhos compulsórios. Esse procedimento deu início a uma migração forçada, sobretudo do povo Baré. Essas migrações intensificaram-se, principalmente entre os anos 60, 70 e 80, e o principal motivo que contribuiu para esse fato foi o fechamento dos internatos salesianos entre os anos de 1984 a 1987 de Pari Cachoeira, no Tiquié, de Iauareté e Taracú no rio Uaupés, de Assunção no rio Içana, dentre outros na região entre Santa Isabel do Rio Negro e de São Gabriel da Cachoeira. Com isso, as famílias indígenas se viram obrigadas a mudar-se para as missões e, principalmente, para as cidades, para possibilitar aos seus filhos o acesso às escolas (FOIRN-ISA, 2006). Dessa forma, hoje se encontram famílias do povo Baré residindo em todas as cidades da região do rio Negro e em pequenas comunidades e vilas às margens dos rios e afluentes dessa região. Desses movimentos migratórios, surge a comunidade Pisasú Sarusawa.

Localizada à margem esquerda do rio Cuieiras afluente do rio Negro, a 180 Km da cidade de Manaus, AM, conforme mostra o mapa cartográfico na Figura 1, a Comunidade Pisasú Sarusawa (Nova Esperança), do povo Baré, está situada na Mesorregião do Centro Amazonense, Microrregião Manaus, no baixo rio Negro, na divisa com o município de Novo Airão, estado do Amazonas, Brasil.

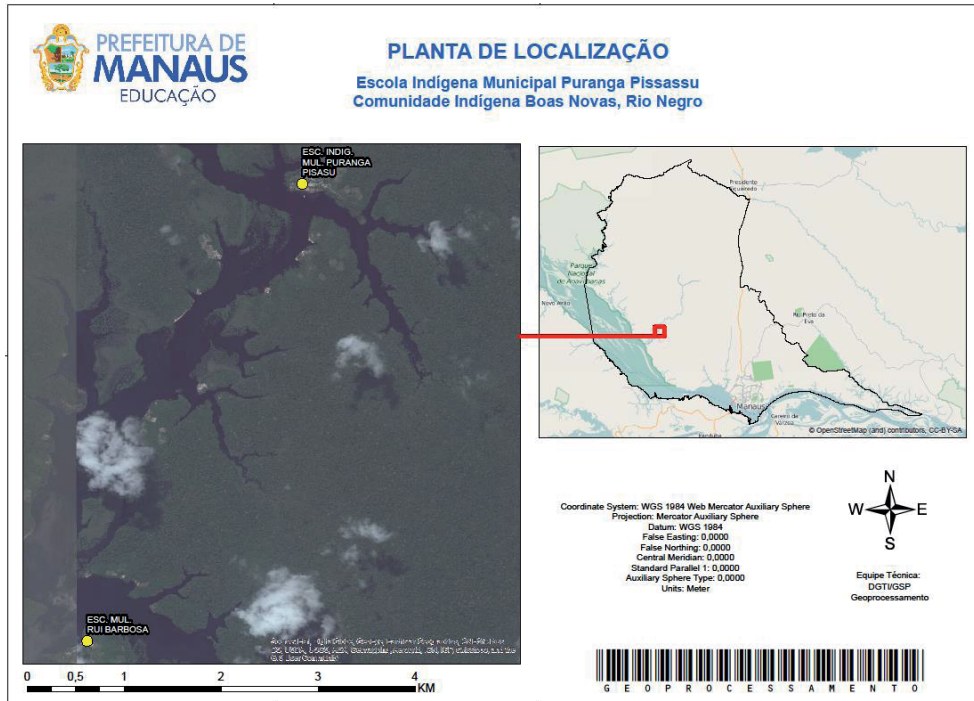


Figura 1– Planta de localização da comunidade Pisasú Sarusawa

Fonte: Centro de Mídia – SEMED (MANAUS, 2016).

De acordo com Cabalzar (1998, p. 33), o termo “comunidade” é o nome dado há décadas pelos missionários católicos e adotado também pelos protestantes aos povoados de rio que vieram a substituir as antigas malocas comunais, que eram grandes casas que serviam de moradia para várias famílias que ocupam as margens dos rios, dentre elas, a comunidade Pisasú Sarusawa.

Essa comunidade foi fundada nos anos 60 pelo Senhor Getúlio Nascimento da Silva, de etnia Baré, que, no início de sua fundação, contava com poucas famílias, que formavam um grupo de 13 pessoas, oriundas de São Gabriel da Cachoeira e de Santa Isabel do rio Negro. No decorrer dos anos 1970, 1980, 1990 e no período de 2000 a 2016, a comunidade foi recebendo outras famílias, também vindas de Santa Isabel do rio Negro, as quais foram se instalando na localidade e, com isso, aos poucos, a população foi aumentando, assim como a aldeia, na medida em que foram surgindo novas construções de casas de palafitas para abrigarem os recentes moradores. Atualmente, a comunidade Pisasú Sarusawa possui uma população es-

timada em 128 pessoas (LIMA, 2016), na sua totalidade da etnia Baré, constituídas em 29 famílias, distribuídas em 24 casas às margens do rio Cuieiras, na região do Rio Negro, Manaus, Amazonas.

Devido ao aumento demográfico dos últimos anos, a comunidade Pisasú Sarusawa também teve que expandir sua estrutura física e de serviços sociais para atender à população. Hoje conta com uma escola pública municipal que oferece ensino básico de Educação Infantil, Ensino Fundamental de 1º ao 9º ano, Educação Escolar Indígena e Ensino Médio Mediado por Tecnologia, além de um posto de saúde coordenado pela Secretaria Municipal de Saúde de Manaus (SEMSA), um centro social comunitário, uma biblioteca comunitária, um restaurante comunitário, um campo de futebol, uma quadra de areia e duas pequenas redes de comércios. Também, dispõe de um poço artesiano, o qual fornece água potável à comunidade, energia elétrica advinda de um grupo gerador e uma antena de captação e recepção de sinal de internet para uso nas aulas mediadas por tecnologia na escola. A taxa de nascimento é de 2% ao ano, de óbito 0,3%, de crescimento demográfico 4% e o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é de 0,538. Abaixo da média do IDH do município, que é de 0,720 de acordo com Censo do IBGE (2010). A expectativa de vida da comunidade é de 72,6 anos.

Embora com fortes ameaças à globalização, a comunidade Pisasú Sarusawa busca preservar e manter suas tradições, cultura e língua étnica.

2.2 Aspectos sociolinguísticos

Com o propósito de estudar o tema Educação Escolar Indígena, em especial o ensino-aprendizagem da língua Nheengatu no âmbito da escola indígena Puranga Pisasú, buscou-se, assim, dialogar com o universo teórico da Sociolinguística, pois este estudo se inseriu no campo que trata dos aspectos sociais que constituem o ambiente e as condicionantes para a existência e a revitalização da língua indígena. Por essa razão, recorreremos a conceitos no âmbito desse ramo da ciência linguística que nos fundamentou para a realização deste trabalho de pesquisa, principalmente os estudos de Labov (2008), Tarallo (2003), Bortoni-Ricardo (2004), Dell Hymes (1970; 1972), Calvet (2002), Romaine (1995), Braggio (2012), Hanks (2008) e outros.

A Sociolinguística é o ramo da Linguística que busca estudar os variados aspectos da relação entre língua e sociedade (CRYSTAL, 1998, p. 243). Trata-se de um termo relativamente novo e comumente empregado para se referir a uma área de

pesquisa que faz a ligação da linguística com a antropologia e a sociedade, segundo Boas (2010). Para Calvet (2002, p. 78), a sociolinguística também se ocupa da variação da língua no interior de uma comunidade de fala, além dos aspectos estritamente geográficos, os quais já vinham sendo pesquisados há gerações pelos estudiosos da área de geografia dialetologia (DUBOIS, 1973, p. 561).

A sociolinguística é uma das vertentes teóricas da linguística, cujo propósito é averiguar a língua com foco maior nos falantes no seio das comunidades de fala, considerando os aspectos sociais norteadores do sujeito (TARALLO, 1999, p. 89). Meillet (1921 apud CALVET, 2002, p. 17) definiu a língua como fato social. O autor aborda as diversas correntes filosóficas a respeito dos fenômenos sociolinguísticos e deixa evidente a importância de se considerar, nos estudos linguísticos, a afirmação de que, “[...] se a língua é um fato social, a linguística então só pode ser uma ciência social”, conquanto sua segmentação de fato se tenha dado a partir da publicação das pesquisas de William Labov sobre o inglês falado na ilha de *Martha’s Vineyard* em 1963, no município de Dukes, estado de Massachusetts (LABOV, 2008, p. 22). Em seus estudos, ele baseou-se nos registros do trabalho de Guy Lowman – *Linguistic Atlas of New England*.

Entre os fenômenos estudados na comunidade Pisasú Sarusawa, no viés da sociolinguística foi o de bilinguismo, o qual também é crucial para o nosso estudo. Adotamos a definição do termo que diz respeito à competência de um indivíduo de falar duas ou mais línguas, utilizando-as alternadamente, segundo os meios ou as situações sociocomunicativas nas quais se encontra (TRASK, 2008, p. 47). Para Braggio (2012, p. 160) “[...] um indivíduo bilíngue é aquele que usa (fala) duas línguas no seu cotidiano e, portanto, tem conhecimento das duas línguas e sabe como usá-las em diferentes situações de interação social”.

De acordo com Mackey, citado em Romaine (1995, p. 8), o bilinguismo não é um fenômeno da língua, e sim de seu uso. Por isso também a definição do termo requer a identificação de categorias que dizem respeito às instâncias e à capacidade de uso da língua por parte do indivíduo. Essa capacidade, que é variável, mostra-se evidente entre as interpretações de bilinguismo apresentadas no quadro 1 e encontradas em estudiosos citados por Romaine (1995).

Estudiosos do bilinguismo	Conceitos
Bloomfield (1933, p. 56)	Esse autor considera que há o bilinguismo quando o indivíduo tem controle de duas línguas como falante nativo
Diebold (1964)	Na consideração desse estudioso, a produção já não é tão relevante para se definir com rigor o bilinguismo. Ele fornece uma definição adicional, que chama de “bilinguismo incipiente”, para caracterizar o estágio inicial do uso de duas línguas.
Haugen (1953, p. 7)	Considera que o bilinguismo começa quando o falante de uma língua pode produzir enunciados plenamente significativos em outra língua
Macnamara (1967)	Propõe que um indivíduo bilíngue é alguém que possui competência mínima em uma das quatro habilidades linguísticas (falar, ouvir, ler e escrever)

Quadro 1 – Conceitos de bilinguismo

Fonte: Romaine (1995, p. 11-12).

De acordo com Mackey (2000), para se definir o bilinguismo é preciso se considerar quatro situações:

Grau de proficiência, ou seja, o conhecimento do indivíduo sobre as línguas que ele fala. Deste modo, o conhecimento de tais línguas não precisa ser equivalente em todos os níveis linguísticos;

Função e o uso das línguas, ou seja, as situações nas quais o indivíduo faz uso das duas línguas, também devem ser objeto de estudo ao conceituar o bilinguismo.

Alternância de código, o qual deve ser estudado como frequência, em que o indivíduo alterna de uma língua a outra;

Deslocamento linguístico, de como uma língua influencia a outra e aos poucos vai tomando espaço, até se tornar dominante no cotidiano do indivíduo. (MACKEY, 2000, p. 12).

No contexto de convivência bilíngue na comunidade Pisasú Sarusawa, na qual a língua indígena disputa sua funcionalidade comunicativa com o português, que é a língua veicular e dominante, diferentes graus de bilinguismo podem ser observados com muita facilidade. Em particular, citamos os três principais que são de *bilinguismo equilibrado* – fluentes nas duas línguas, de *semibilíngue* – fala algumas palavras e expressões suficientes para se fazer entender e, de *bilinguismo incipiente* – compre-

ende uma segunda língua, mas não consegue falar. Este último se aplica a muitos dos indivíduos de nossa pesquisa.

O levantamento sociolinguístico constituído com base nas informações coletadas dos questionários aplicados aos 128 informantes, conforme demonstra a Tabela 1:

Tabela 1 – Dados gerais dos informantes

Informantes	Faixa etária	Sexo	Indígena	Não indígena	Profissão	Bílingue Pt. / Ng.	Total
Alunos da Educação Infantil	3 a 6 anos	F 7 / M 6	13	–	Não tem	Português	13
Alunos do 1º ao 5º ano	7 a 11 anos	F10 / M 12	22	–	Não tem	Português	22
Alunos do 1º ao 5º ano/EJA	16 a 48 anos	F 3 / M 4	7	–	Artesão Agricultor	Pt.5 / Ng. 2	7
Alunos do 6º ao 9º ano	12 a 16 anos	F 12 / M 14	26	–	Não tem	Português	26
Alunos do 2º ano/ Ensino Médio/ Tecnológico	18 a 36 anos	F 8 / M 7	15	–	Artesão Agricultor Outras	Português	15
Professores	32 a 59 anos	F 3 / M 2	5	–	Professor	Pt. / Ng	5
Comunitários	26 a 83 anos	F 18 / M 22	35	5	Artesão Agricultor Aposentado Outras	Pt 22 / Ng. 18	40
Quantitativo	3 a 83 anos	F 61 / M 67	123	5	67	Pt.103 / Ng. 25	128

Legenda: Pt = Português Ng = Nheengatu

Fonte: Lima, 2016.

A totalidade de informantes é de 128, constituídos por 13 alunos da Educação Infantil, na faixa etária de 3 a 6 anos, sendo 6 do sexo masculino e 7 do sexo feminino, 22 alunos do 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental, entre 7 a 11 anos, sendo 12 do sexo masculino e 10 do sexo feminino, 7 alunos da Educação de Jovens e Adultos (EJA), de 1º ao 5º ano, entre 16 a 48 anos, sendo 4 do sexo masculino e 3 do sexo feminino, 26 alunos do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental, entre 12 a 16 anos, sendo 14 do sexo masculino e 12 do sexo feminino, 15 alunos do 2º ano do Ensino Médio Mediado por Tecnologia, entre 18 a 36 anos, sendo 7 do sexo masculino e 8

do sexo feminino, 5 professores, entre 32 a 59 anos, sendo 2 do sexo masculino e 3 do sexo feminino e 40 comunitários, entre 26 a 83 anos, sendo 22 do sexo masculino e 18 do sexo feminino.

Em relação à etnia, dos 128 membros 123 são Baré e 5 não indígenas. Nos aspectos socioeconômicos, as profissões predominantes são de artesão, a qual representa 56% da comunidade, seguidos de agricultor 22%, aposentado 10%, Professor 7% e outras 5% da população. Nos aspectos educacionais, o grau de escolaridade predominante é o Ensino Fundamental com 68%, Ensino Médio com 21%, Educação Infantil com 9%, Ensino Superior com 0,78% e taxa de analfabetismo representa 1,22% da comunidade.

Em relação ao “repertório verbal” de seus membros (RCNEI, 1998, p. 116), “refere-se ao número de línguas usadas por um indivíduo ou grupo”, a comunidade é bilíngue, fala as línguas Portuguesa e Nheengatu e a situação sociolinguística entre os falantes da língua indígena é bem heterogênea, haja vista que, de acordo com o RCNEI (1998, p. 116) “Uma mesma língua pode não ser falada exatamente do mesmo modo por todos os que a usam”. É o caso da comunidade Pisasú Sarusawa, onde foram encontrados três níveis de falantes em relação ao grau de proficiência, é o que mostram os dados de pesquisa.

De acordo com o “levantamento sociolinguístico” que realizamos em 2016 e 2017, baseados no método das comparações léxico-estatísticas de Morris Swadesh (apud Dell Hymes, 1970), e do método de análise do *Atlas of the world's language in danger* (UNESCO, s.d.), por meio das técnicas de pesquisa de campo (questionário, entrevista e observação participante), coletados na comunidade Pisasú Sarusawa, apontou-se que há três níveis de falantes da língua nheengatu. Os dados de pesquisa constataam que:

- No primeiro nível, estão os “falantes fluentes” (bilinguismo equilibrado) – os quais utilizam o nheengatu na comunidade no dia a dia entre seus membros;
- No segundo nível, estão os “semifalantes” (semibilíngues) – que apenas entendem e conseguem lembrar parte do vocabulário, mas não falam nheengatu fluentemente;
- No terceiro nível, estão os “não falantes” (bilinguismo incipiente) – que não falam e apenas entendem o nheengatu.

- As análises feitas com base no método de Swadesh e da UNESCO apontam que a situação sociolinguística entre os falantes do nheengatu na comunidade Pisasú Sarusawa apresenta os três níveis: falantes fluentes, semifalantes e não falantes. Para a UNESCO, o grau de risco é representado pelas cores verde (fora de perigo) – “a língua é falada por todas as gerações”; branco (vulnerável) – “a maioria das crianças fala a língua, mas pode ser restrita a certos domínios (casa, cerimônias, etc.)”; amarelo (definitivamente em perigo) – “as crianças já não aprendem a língua como língua materna em casa”; laranja (severamente ameaçada) – “a língua é falada por avós e gerações mais velhas, enquanto as gerações mais novas não falam entre si”; vermelho (criticamente em perigo) – “somente alguns falantes mais adultos falam parcialmente e com pouca frequência”; e preto (extinta) – “não há falantes”.

Os dados do Gráfico 1 exemplificam bem a situação da língua nheengatu na comunidade Pisasú Sarusawa:

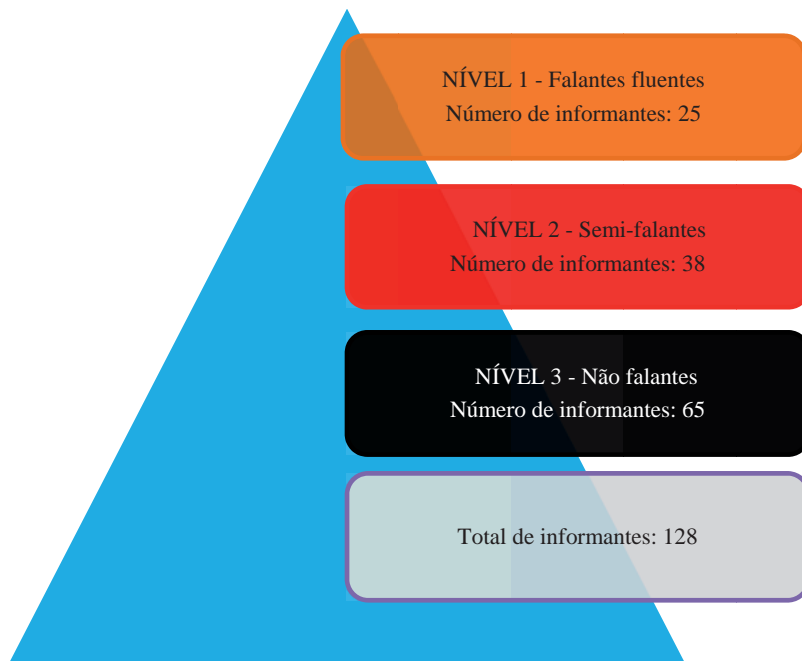


Gráfico 1 – Situação sociolinguística dos falantes de nheengatu na comunidade Pisasú Sarusawa

Fonte: Lima, 2016.

Conforme se demonstra no Gráfico 1, o estudo aponta que no primeiro nível, onde se encontram os “falantes fluentes”, os que utilizam o nheengatu na comunidade no dia a dia entre seus membros e que, para a análise da UNESCO classificam-se na cor laranja (severamente ameaçado), “a língua é falada por avós e gerações mais velhas”, 25 pessoas, na faixa etária acima dos 40 anos, os quais representam 19,53% da população da comunidade que ainda falam a língua indígena. No segundo nível, estão os “semifalantes”, que apenas entendem e conseguem lembrar parte do vocabulário, mas não falam o nheengatu fluentemente, para a UNESCO classificam-se na cor vermelha (criticamente em perigo), “somente alguns falantes mais adultos falam parcialmente e com pouca frequência”, os quais somam um total de 38 pessoas, na faixa etária entre 20 a 39 anos e que representam 29,68%. No terceiro nível, estão os “não falantes” que não falam e apenas entendem o nheengatu, que para UNESCO classificam-se na cor preta (não há falantes), os quais somam 65 pessoas, na faixa etária entre 3 a 19 anos e representam 50,79% da comunidade.

2.3 Aspectos educacionais

O ensino na comunidade Pisasú Sarusawa é desenvolvido através do Projeto Político Pedagógico (PPP), sob o qual organiza seu planejamento e suas atividades escolares, com base na orientação dos Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) e do Referencial Curricular Nacional da Educação Indígena (RCNEI), com supervisão e orientação da Gerência de Educação Escolar Indígena (GEEI/SEMED) através do corpo pedagógico da (GEEI) que coordena e orienta as ações pedagógicas do ano letivo, com encontros trimestrais nas escolas indígenas.

O Projeto Político Pedagógico elaborado pela comunidade contempla todas as disciplinas regulares, os temas transversais contemporâneos e o ensino da língua nheengatu. É o instrumento que possibilita que a comunidade indígena expresse qual escola deseja, em termo de metodologia de ensino, de que forma a escola deve atender aos seus interesses sociais e culturais, como ela deve ser estruturada, e como ela se integra à vida e aos projetos comunitários. Esse documento tem amparo legal nas leis e regimentos da educação nacional, como Lei de Diretrizes e Base da Educação Brasileira (LDB n. 9.394/96), Resolução n. 5/2012 (Art. 14), Referencial Curricular Nacional da Educação Indígena (RCNEI/1997), assim como no documento da Fundação Nacional do Índio (FUNAI, s.d.), que serve de base para a elaboração do PPP, no qual se devem considerar os seguintes aspectos:

- a) A necessidade de assegurar os direitos à educação diferenciada aos povos indígenas e à valorização de suas línguas, conhecimentos e processos pedagógicos próprios;
- b) O entendimento de que o currículo compõe o todo do fazer escolar, e não apenas a organização da matriz onde se abrigam as disciplinas, assim como o PPP se constitui como elemento estruturante da vida escolar que expressa a identidade e os projetos societários. A escola indígena deve refletir o modo de vida, a concepção cultural e política de cada povo indígena e as relações intersocietárias que mantém;
- c) O papel da escola na vida da comunidade, sua articulação com as demais ações e projetos do povo indígena, assim como sua influência em outras áreas de atuação dos governos, tendo como pressuposto, portanto a necessidade do tratamento integrado de questões de territorialidade, sustentabilidade e patrimônio cultural. (FUNAI, 2015).

A Resolução n. 5/2012, no (Art. 1º) define que as “Diretrizes Curriculares Nacionais estão pautadas pelos princípios da igualdade social, da diferença, da especificidade, do bilinguismo e da interculturalidade, fundamentos da Educação Escolar Indígena”. Assim, o PPP da escola indígena da comunidade Pisasú Sarusawa dar ênfase a essas características, como princípio norteador de funcionalidade e aplicabilidade no âmbito escolar.

Além do conteúdo das disciplinas regulares, a escola da comunidade trabalha concomitantemente com os Temas Sociais Contemporâneos (relacionados a um contexto político e social específico, ancorado na vivência histórica particular da comunidade), os quais se articulam com os componentes curriculares e as áreas de conhecimento através da interdisciplinaridade. Temas como terra e conservação da biodiversidade, direito, lutas e movimentos, saúde e educação, pluralidade cultural, vida familiar e social, assim como os direitos das crianças e dos adolescentes, de acordo com o Estatuto da Criança e do Adolescente, preservação do meio ambiente, nos termos da política nacional de educação ambiental (Lei n. 9.795/99), educação para o consumo, educação fiscal, trabalho, ciência e tecnologia permeiam o desenvolvimento dos conteúdos da base nacional comum e da parte diversificada do currículo (Art. 16 da Resolução n. 07/10/CNE/CEB) e o § 1º que especifica a inclusão o direito dos idosos (Lei n. 10.741/2003) e a Educação para o Trânsito (Lei n. 9.503/97). Esses temas sociais contemporâneos propostos pela Base Nacional Curricular Comum (BNCC), em concomitância com o Programa Curricular da Secretaria Municipal de Educação e executado pela escola, através do Projeto Político Pedagógico (PPP) são

atividades educacionais complementares, que levam em consideração a realidade da comunidade.

As práticas avaliativas são múltiplas e contínuas, com caráter formativo e não eliminatório. Os instrumentos são variados e flexíveis e levam em consideração a produção oral, escrita, participativa e assídua do alunado, possibilitando a interpretação e uso de diferentes códigos e linguagens para a expressão da aprendizagem. Para estimular esses momentos reflexivos são acionados pelos professores e alunos processos como debates, entrevistas, análise das produções ao longo do ano letivo, resolução de problemas, o diário de classe dos professores, os relatórios de alunos e a autoavaliação.

Desse modo, a Educação Escolar Indígena oferecida na comunidade Pisasú Sarusawa mostra-se como uma das principais ferramentas pedagógicas de ensino da língua nheengatu e visa revitalizá-la na comunidade, assim como também manter vivas as culturas e tradições do povo indígena dessa comunidade.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste estudo de pesquisa, buscou-se descrever a situação sociolinguística do ensino da língua nheengatu, a partir das políticas linguísticas que trata desse assunto no município de Manaus, por meio de abordagem quali-quantitativa, de pesquisa de campo e estudo descritivo. O estudo mostrou ainda, com base nos estudos realizados, a situação sociolinguística do ensino da língua nheengatu na comunidade Pisasú Sarusawa do município de Manaus, embasado em estudos que fundamentam as políticas linguísticas na educação escolar indígena, em especial, no espaço escolar da comunidade, com base nos estudos do bilinguismo e nas práticas escolares voltadas para o ensino da revitalização da língua nheengatu e de discussão sobre a situação sociolinguística para a manutenção da língua indígena como elemento de construção da identidade cultural do povo Baré, do município de Manaus.

As hipóteses levantadas na pesquisa sobre o processo de ensino da língua nheengatu na comunidade Pisasú Sarusawa, do município de Manaus, como meio para a revitalização da língua, as estratégias pedagógicas de ensino da língua nheengatu, como ferramentas no processo de ensino-aprendizagem dos discentes, e as práticas do ensino-aprendizagem da língua nheengatu, como meio para evitar o fenômeno de deslocamento sociolinguístico na comunidade Pisasú Sarusawa do rio Negro, Manaus, são afirmativas, visto que esse ensino oferecido pela escola

mostrou-se como a principal alternativa de manutenção e revitalização do nheengatu na comunidade, haja vista que a língua indígena já não é mais transmitida de geração a geração no seio familiar, e sua prática restringe-se a pouco mais de 19% dos membros da comunidade. Desse modo, a proposta de estudo desenvolvida nesta pesquisa se orienta também para a compreensão do papel histórico-social desempenhado pelo nheengatu no processo de construção social da “identidade coletiva indígena”, protagonizado pelo movimento de emergência étnica verificado na comunidade Pisasú Sarusawa. Ou seja, o enfoque analítico mostrou que o “ensino da língua indígena no espaço escolar” tem por finalidade afirmar sua importância como meio de manutenção e revitalização e, conseqüentemente, implica também o desvendamento dos significados historicamente atribuídos ao nheengatu, tanto no passado histórico quanto na contemporaneidade.

Nessa perspectiva, o objetivo principal da pesquisa em analisar como se dá o processo de ensino-aprendizagem da língua nheengatu no espaço escolar da comunidade Pisasú Sarusawa do rio Negro, Amazonas, foi fundamental para se entender o contexto do processo de ensino da educação escolar indígena na comunidade, o qual promove os conhecimentos indígenas e valorização da cultura, bem como formar cidadãos que respeitem e preservem suas tradições e línguas, ajudando na preservação étnica de sua comunidade.

Em relação aos objetivos mais específicos de como investigar o processo de ensino-aprendizagem da língua nheengatu, identificar as estratégias pedagógicas de ensino da língua, descrever como se dá a prática do ensino-aprendizagem da língua nheengatu e averiguar o grau de manutenção e/ou de revitalização na comunidade Pisasú Sarusawa do rio Negro, ficou evidente, nos estudos, que o ensino tem contribuído na recuperação do nheengatu, assim como tem mantido viva a língua indígena em meio a pressões externas de diferentes veículos de comunicação e falta de materiais didáticos e de literatura publicados em língua geral para a prática de leitura na comunidade.

Portanto o ensino oferecido na comunidade Pisasú Sarusawa do município de Manaus tem sido, eficazmente, o grande propulsor na manutenção e revitalização da língua nheengatu ao povo Baré dessa comunidade que usa essa língua como meio de expressar seus sentimentos, memórias, culturas e tradições a toda sociedade brasileira.

REFERÊNCIAS

AMAZONAS, Estado [de]. Secretaria de Estado da Educação e Qualidade do Ensino. *Resolução/CEE/AM n. 11*, de 13 de fevereiro de 2001. Normas para criação e funcionamento da escola indígena, autorização e reconhecimento de cursos, no âmbito da educação básica no estado do Amazonas, e da outras providências. Manaus: CEE, 2001.

_____. Secretaria de Estado da Educação. *Resolução/CEE/AM n. 99*, de 19 de dezembro de 1997. Estabelece normas regulamentares para implantação do Regime instituído pela Lei n. 9.394/96, no Estado do Amazonas. Manaus: CEE, 1997.

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Da língua geral ao português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. 2003. 239f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada)- Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2003.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Tradução de Celso Castro. 6. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. *Educação em língua materna: a sociolinguística em sala de aula*. São Paulo: Parábola, 2004.

BRAGGIO, Silvia Lúcia Bigonjal. As diferentes situações sociolinguística e os tipos de empréstimos na adição do português ao xerente akwén: fatores positivos e negativos. *Liames*, Campinas, v. 12, p. 157-77, 2012.

BRASIL. *Constituição Federal da República Federativa do Brasil*. Brasília: Congresso Nacional, 1988.

_____. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional: (9.394/96)*. Apresentação de Carlos Roberto Jamil Cury. 4. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. Ministério da Educação e do Desporto, Secretaria de Educação Fundamental. *Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI)*. Brasília: MEC/SEF, 1998.

_____. Ministério da Educação. *Resolução CNE/CEB n. 5*, de 22 de junho 2012. Define Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Indígena na Educação Básica. Brasília, DF: MEC/CNE/CEB, 2012.

CABALZAR, Aloísio; RICARDO, Carlos Alberto. *Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 1998.

CALVET, Louis-Jean. *Sociolinguística: uma introdução crítica*. Tradução de Marcos Macionilo. São Paulo: Parábola, 2002.

CRYSTAL, David. *Dicionário de linguística e fonética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

DUBOIS, Jean et al. *Dicionário de linguística*. São Paulo: Cultrix, 1973.

FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (FOIRN-ISA). *Povos Indígenas do alto e médio Rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. Brasília: MEC/SEF, 2006.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Educação Escolar Indígena*. [s.d.]. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br/index.php/educacao-escolar-indigena>>. Acesso em: 10 out. 2015.

GIL, Antônio Carlos. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

HANKS, William F. *Língua como prática social: das relações entre língua, cultura e sociedade a partir de Bourdieu e Bakhtin*. São Paulo: Cortez, 2008.

HYMES, Dell. *Foundations in sociolinguistics: an ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.

_____. Morris Swadesh. *Journal Word*, v. 26, n. 1, p. 119-38, 1970. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/00437956.1970.11435588>.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). [s.d.]. Disponível em: <<http://cod.ibge.gov.br/3WL/>>. Acesso em: 29 out. 2016.

LABOV, William. *Padrões sociolinguísticos*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola, 2008.

LIMA, Ademar dos Santos. *Educação escolar indígena: um estudo sociolinguístico do nheengatu na escola Puranga Pisasú do rio Negro, Manaus, AM*. 2016. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes) – Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Manaus, AM, 2016

MACKAY, Willian. The description of bilingualism. In: WEI, Li. *The bilingualism reader*. London, New York: Routledge, 2000.

MANAUS, Cidade [de]. Secretaria Municipal de Educação. *Planta de localização da comunidade Pisasú Sarusawa*. Manaus: Centro de Mídia, 2016.

_____. *Decreto n. 90/2009*. Cria Gerência de Educação Escolar Indígena (GEEI). Manaus: Rede Municipal de Ensino, 2009.

MELGUEIRO, Zilma Henrique. *A situação sociolinguística nas escolas indígenas Irmã Inês Penha e Dom Miguel Alagna na cidade de São Gabriel da Cachoeira – AM*. 2012. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco, BA, 2012.

PACHECO, Frantomé Bezerra. Análise da produção sobre as línguas dos povos indígenas do Amazonas. In: SANTOS, Gilton Mendes (Coord.). *Amazonas indígena: um mapeamento das instituições e da produção bibliográfica sobre os povos indígenas no estado*. Relatório final. Manaus: FAPEAM, 2009.

PINHEIRO, Aquiles Santos. *Identidade, língua e cultura: usos sociais e políticos do Nheengatu na comunidade indígena do Cartucho, no Médio Rio Negro – AM*, 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)- Universidade Federal do Amazonas, Manaus, AM, 2011.

POSTO de saúde comunitário Uka Yane Pusanga. Comunidade Pisasú Sarusawa. Manaus: SEMSA, 2016.

PROJETO Político Pedagógico. Escola Municipal Puranga Pisasu, Manaus, 2015.

QUEIROZ, D. T.; VALL, J.; SOUZA, A. M. A. ; VIEIRA, N. F. C. *Observação participante na pesquisa qualitativa: conceitos e aplicações na área da saúde*. *Revista Enfermagem*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 276-83, abr./jun. 2007.

RENAULT-LESCURE, Odile. As línguas faladas pelas crianças do Rio Negro, Amazonas: descontinuidade na transmissão familiar das línguas. In: FRANCO, Heliana Brito Franco; LEAL, Maria de Fátima Mendes (Org.). *Crianças na Amazônia: um futuro ameaçado*. Belém: Universidade Federal do Pará/UNICEF, 1990. p. 315-24.

ROMAINE, Suzanne. *Bilingualism*. Cambridge, Mass: Blackwel, 1995.

TARALLO, Fernando. *A pesquisa sociolinguística*. 7. ed. São Paulo: Ática, 2003.

TRASK, R. L. *Dicionário de linguagem e linguística*. São Paulo: Contexto, 2008.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (UNESCO). *Interactive Atlas of the World's Languages in Danger*. [s.d.]. Disponível em: <<http://www.unesco.org/languages-atlas/index.php/>>. Acesso em: 4 out. 2016.

VERGARA, S. C.; PECCI, A. Escolhas metodológicas em e estudos organizacionais. *Organizações & Sociedade*, Salvador, v. 10, n. 27, p. 13-26, 2003.

Sobre os autores:

Ademar dos Santos Lima: Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). Bolsista PROGRAD-FAPE-AM/QUALIFICA-SEMED. Graduado em Letras Línguas Portuguesa e Inglesa pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, Amazonas, Brasil. **E-mail:** ademarlina7@hotmail.com

Silvana Andrade Martins: Doutora e Pós-doutora em Letras e Linguística pela Vrije Universiteit, Amsterdam, Holanda; e mestre em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professora e pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes do Curso de Mestrado da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). **E-mail:** andrandemartins.silvana2@gmail.com

Recebido em 27 de dezembro de 2016

Aprovado para publicação em 19 de abril 2017

Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue, ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS¹

From blood flow to cuts of life in reservation: blood, ritual, and intervention among Kaiowa and Guarani women in MS

Lauriene Seraguza²

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.444>

Resumo: Neste artigo, pretendo abordar a circulação de substâncias, com ênfase no sangue (*tuguy*), entre as mulheres kaiowa e guarani em Mato Grosso do Sul. Com essa abordagem, é possível pensar uma rede de relações que compõe o corpo e a pessoa kaiowa e guarani, a partir da menstruação como um marcador etário na vida das mulheres e suas relações com as intervenções do Estado. Para isto, valho-me de duas experiências etnográficas. A primeira trata-se de um ritual de primeira menstruação de uma menina kaiowa que pude acompanhar na Terra indígena Panambizinho em Dourados, MS, em 2014; a segunda refere-se a dois acompanhamentos de que participei, enquanto indigenista na Fundação Nacional do Índio (FUNAI), de acolhimento arbitrário de crianças indígenas, um na Reserva de Dourados e outro em Panambizinho. Um dos acompanhamentos tratava-se de uma situação específica em que o estatuto geracional pós-menarca foi questionado pelo Estado, contrariando o discurso dos envolvidos. Dessa forma, a partir da reflexão junto a outros dados etnográficos, etnografias sobre os Kaiowa, Guarani e Mbya e reflexões sobre redes e relações entre os ameríndios, busco analisar essas situações etnográficas apresentadas e colocá-las em conexão para pensar ritual, intervenção e os conhecimentos mobilizados sobre o sangue como caminho para o “feixe de relações” que é o corpo e a pessoa kaiowa e guarani.

Palavras-chave: sangue; mulheres Kaiowa e Guarani; ritual; redes de relação; intervenção.

Abstract: In this article I intend to approach the circulation of substances, with emphasis on blood (*tuguy*), between Kaiowa and Guarani women in Mato Grosso do Sul. With this approach it is possible to think of a network of relationships that

¹ Este artigo foi inspirado pelo curso Redes e Relações Ameríndias, ministrado pela Profa. Dominique T. Gallois, no PPGAS/USP, em 2016, e teve uma primeira versão dos dados apresentada no I Seminário de Políticas Etnográficas em Pesquisas Indígenas na mesa “Etnologia Indígena, indigenismo e sentidos da etnografia”, na FCH/UFMGD, 2016. Agradeço as contribuições e observações elaboradas nestas ocasiões.

² Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, Brasil.

make up the body and the person Kaiowa and Guarani, from menstruation as an age marker in the lives of women and their relationships with state interventions. For this, I draw on two ethnographic experiences. The first is a first menstruation ritual of a Kaiowa girl I was able to follow in Panambizinho indigenous land in Dourados, MS in 2014, the second refers to two accompaniments that I participated as an indianist in the National Indian Foundation (FUNAI) of arbitrary reception of indigenous children, one in the Dourados Reserve and the other in Panambizinho. One of the accompaniments was a specific situation where the post-menarche, the generational status was questioned by the state, contradicting the discourse of those involved. Thus, from the reflection along with other ethnographic data, ethnographies on the Kaiowa, Guarani and Mbya and reflections on networks and relations among Amerindians, I try to analyze these presented ethnographic situations and put them in connection to think ritual, intervention and the knowledge mobilized about the blood as a way to the “bundle of relations” that is the body and the person Kaiowa and Guarani.

Key words: blood; Kaiowa and Guarani women; ritual; relationship networks; intervention.

Neste texto, parto de duas experiências etnográficas vivenciadas junto aos Kaiowa e Guarani, em Mato Grosso do Sul, bastante distintas para pensar ritual, intervenção do Estado e sangue, a partir de uma reflexão sobre os modos de saberes e modos de circulação de pessoas e corpos. A primeira experiência está problematizada a partir da descrição de um convite recebido por uma rezadora kaiowa de uma terra indígena demarcada em virtude de reivindicação indígena em 2005, conhecida como Panambizinho, em Dourados, MS, para acompanhar um ritual de primeira menstruação. A segunda experiência traz uma descrição de um acompanhamento realizado em virtude de minha atuação enquanto indigenista junto à FUNAI (2014-2015) na Reserva Indígena de Dourados, MS, numa situação específica na qual o estatuto geracional pós-menarca foi questionado pelo Estado, à revelia do discurso dos envolvidos.

A distinção das localidades é fundamental na percepção dos dados aqui tratados. A Reserva de Dourados, criada pelo Estado em 1917, junto a sete outras áreas de reservas construídas em MS, entre 1915 e 1928, pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), possibilita modos distintos de vida frente aos modos observados nas terras indígenas recuperadas. Essas recuperações ou retomadas de terra em MS foram delimitadas a partir dos anos 90, como resultado das reivindicações indígenas³. Esses modos de vidas serão aqui analisados a partir dos rituais realizados e dedicados ao

³ É preciso ressaltar que a primeira reivindicação de terra pelos Guarani e Kaiowa em MS foi registrada pela FUNAI em 1976 (FUNAI, 1984).

sangue, seu controle e excesso e sua conseqüente mudança de estatuto geracional dentro da parentela.

A diferença entre a vida em reserva e a vida na terra indígena recuperada perpassa pela total transformação da paisagem: as 16 mil pessoas, guarani, kaiowa e terena, que vivem na reserva de Dourados se contrastam drasticamente com as menos de 500 que vivem em Panambizinho, por exemplo, onde a composição familiar ainda não tem as marcas indeléveis, mas possui outras marcas tão profundas, de desfragmentação que o Estado e a vida em reserva proporcionaram historicamente aos coletivos guarani e kaiowa em MS. Dessa forma, a manutenção de recursos naturais, da realização de rituais dedicados ao corpo e à pessoa, são muito mais possíveis nas áreas onde o Estado pouco, ou menos, intervém, posto que fora da Reserva, a tendência é manter os núcleos familiares unidos pela parentalidade, consanguínea ou afim, marcada pela solidariedade difusa.

Não se trata, portanto, de colocar em comparação os dois contextos etnográficos, mas de refletir a partir das experiências apresentadas, os rituais dedicados ao corpo e à pessoa, ao controle do sangue entre os Kaiowa e Guarani e a possibilidade de percebê-los como “marcadores etários” (LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 29) na vida, em especial das mulheres. Parto da hipótese de que onde o ritual não pode ser mais realizado, ou respeitado, como na vida em Reserva, o Estado intervém nos modos e relações mais íntimos da organização social dos coletivos em questão.

1 DOS FLUXOS DO SANGUE

Numa noite de novembro de 2014, meu celular tocou, e uma *Ñandesy*⁴, uma rezadora kaiowa de Panambizinho, foi enfática comigo ao atender a ligação: “estou ligando para avisar que minha neta está guardada”, referindo-se que a menina estava reclusa em virtude do ritual de primeira menstruação. Entre os Kaiowa, ocorre a nomeação do ritual de primeira menstruação como *mitã kuña ikoty ñemondy’a* ou *huguy guejy* (AQUINO, 2017; LOPES, 2016) e, entre os Guarani, de *ikuña tai e imba’e jehu* (VERA, 2017). Para os Kaiowa, a situação de *kuñatai* é posterior à primeira menstruação, é o fato de a menina tornar-se mulher após a menarca.

A *Ñandesy* relatou que já iniciara o *ikoty ñemondy’a*, pois já tinha cortado o cabelo, e, se eu quisesse vir para acompanhar a “saída dela”, “tirar foto”, era para eu ir

⁴ Conhecida na literatura antropológica como xamã.

até o final da semana, quando saíam e a levariam até a casa de reza de um *Nãnderu*, um rezador local. Respondi imediatamente (e feliz, pois não conseguira acompanhar o ritual durante a pesquisa de campo do mestrado) que iria no dia seguinte.

Ao chegar na casa da rezadora, a mãe da menina contou que, na sexta-feira anterior ao nosso encontro, entre quatro e cinco da manhã, ela acordou, olhou para mãe e, ao ser questionada se não iria a escola, disse que não, confirmando as expectativas da mãe de que havia menstruado. A mãe pediu para que ela ficasse em silêncio a partir de então e a chamou para cortar o cabelo. Era preciso a permanência em silêncio para que depois, “não ficasse com a boca aberta”, para o resto da vida, pois os modos como a mulher procede durante a primeira menstruação, o que aprende no resguardo, são os modos que a pessoa irá proceder no decorrer da vida. Entre os Palikur, Artionka Capiberibe chama a atenção para uma memória corporal, em que o corpo relembra o conhecimento que é inscrito no corpo no decorrer da vida, pois “trata-se de uma sociedade amazônica cuja ontologia tem no corpo sua baliza central na percepção do mundo” (CAPIBERIBE, 2015, p. 188).

Isto pode sugerir que os aprendizados realizados durante o resguardo da primeira menstruação também são inscritos no corpo e podem ser rememorados durante a vida da mulher kaiowa e guarani, pois trata-se de um conhecimento relacionado ao modo de ser e viver entre esses indígenas. A mãe da menina em resguardo contou que cortou o cabelo dela com a tesoura e somente com apoio dos dedos até que a *Nãndesy* chegou para dar continuidade e encaminhar o ritual, pois possuía esse conhecimento devido à experiência, ou seja, a partir de sua memória corporal adquirida com os anos vivenciados. Solicitou ao marido (avô da menina) para buscar remédio no brejo, buscou folhas e lascas do tronco de cedro e regulou a alimentação da menina para comer somente arroz sem sal.

No entorno da janela do quarto onde a menina estava guardada, havia cedro preso entre as madeiras para protegê-la de cobras cegas, *jaguarete* (onças), *jara* (donos e mestres), *jasy jatere*⁵, *mba'etirõ* (maus espíritos) e outros animais e seres sociais que pudessem se aproximar em virtude do odor que a mulher exala neste período (*pyti`u*), atrativo a esses seres. A mãe contou que, desde abril, a dieta da menina já estava mais controlada, em virtude das transformações corporais, como o crescimento do peito e que desde então, só comia carne branca, como peixe e frango, carnes consideradas frias, percebidas com menor concentração de sangue.

⁵ Ver Seraguza (2013).

Durante o resguardo, a única carne que a menina poderia consumir era a de um peixinho pequeno, de rabo vermelho, (*pikytĩ*). O avô estava pescando quando cheguei e estavam todas ansiosas pelo retorno dele da pescaria, e também, para saber se ele havia conseguido pescar o peixinho que a menina poderia comer. Durante esses meses na escola, a menina só comia bolacha de sal, e a dieta dela foi combinada entre os pais e os professores da escola, que, nessa aldeia, estão preparados para recepcionar as meninas neste estado.



Foto 1- Reclusão, Panambizinho, MS, novembro de 2014 (Lauriene Seraguza)

A mãe da menina contou que, quando cortava o cabelo dela, todas as crianças do entorno, primos e irmãos, ficaram em volta olhando. Os mais jovens não entendiam porque a prima estava cortando o cabelo e porque não respondia mais nada para eles, permanecendo em silêncio e depois do corte de cabelo, não a viram mais. Perguntavam pela prima, irmã e não tinham respostas da família.

A menina estava “guardada” no quarto, com uma panela específica para se alimentar, colher e copo separados. Comia sozinha, não podia dormir de dia e estava sob supervisão da mãe e da avó. Quando precisava sair para ir ao banheiro ou tomar banho, era feito com a companhia da mãe que a cobria com um tecido. O banho é acompanhado de remédios do mato. Ninguém, humano ou não, poderia percebê-la naquele estado até que o ritual fosse concluído. Com os banhos profiláticos, o cheiro que a mulher exala e a sua própria presença é minimizada, o que garante a segurança do corpo e da pessoa kaiowa e guarani. Ao adentrar a casa, vi a menina num quarto escuro, com a cama cercada por roupas estendidas num varal, como numa cabana, com sua panelinha, em silêncio, sentada no meio da cama. A mãe me explicou que ela ficaria guardada por cinco dias, e no quinto dia, ela sairia coberta e iria para a casa de reza do *Ñanderu* para que ele rezasse e cantasse para ela, pois, depois do resguardo, iria ser igual ao nascimento, “ela nasce de novo”, e assim o foi. Todas as mulheres dessa parentela passaram por esse ritual.



Foto 2- Reclusão, Panambizinho, novembro de 2014 (Lauriene Seraguza)

Os rituais dedicados ao sangue são recorrentes entre os povos ameríndios. Entre os Kaiowa e Guarani, o sangue (*Tuguy*) é percebido numa composição entre água (*y*) e conhecimento (*arandu*), e, por isso, o sangue vertido precisa ser controlado para a produção da vida social. Verter o sangue incontrolavelmente é verter conhecimentos sem restrições e permitir que os acessem os humanos e outros seres sociais.

Luisa Elvira Belaunde aponta a existência de evidências etnográficas entre distintos ameríndios de que “o sangue é concebido como um fluido que corporifica e atribui gênero às pessoas, ao pensamento e à força, transportando conhecimento a todas as partes do corpo. O sangue opera tanto dentro do corpo de uma pessoa quanto fora dele” (BELAUNDE, 2006, p. 207). Para a antropóloga, verter sangue possui um “efeito transformador sobre a experiência vivida e abre as cortinas da comunicação e da percepção que geralmente separam a experiência cotidiana da experiência de outros tempos-espacos cosmológicos” (BELAUNDE, 2006, p. 208).

O sangue entre as mulheres kaiowa e guarani pode ser visto como uma marca ontológica da diferença entre homens e mulheres, anunciada desde o mito funda-

dor desses coletivos (SERAGUZA, 2013). O sangue vertido na menstruação pode ser percebido como um resíduo da alteridade e, por isso, uma série de comportamentos devem ser adotados para minimizar essa condição de Outro, marcados na concepção da pessoa através da dualidade de sua alma e da “fabricação dos corpos” (SEEGER; DA MATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979). O ritual que compreende a primeira menstruação, se trata de um momento de inconstância do corpo e da pessoa, e, por isso, exige procedimentos específicos dedicados à fabricação do corpo (*rete*) e à construção da pessoa (*anga, ñe’e, ayvu*) da mulher kaiowa e guarani.

Adriana Testa (2013), em sua tese de doutorado com os Mbya Guarani paulista, pensou a produção da corporalidade e da pessoa de modo articulado, seguindo a ideia de não opor corpos e pessoas, preconizada nas etnografias de Dominique Gallois (1988) entre os Wajãpi e a de Uirá Garcia (2010) entre os Awa Guaja. Testa pensa a pessoa como relação a partir da categoria de corpos-caminhos, em que estabelece uma conexão com a circulação dos saberes, a produção da pessoa, a alimentação com plantas e a produção do parentesco (TESTA, 2013, p. 242). Para Testa (2012, p. 168), o corpo seria “uma espécie de lugar passagem que concentra e por onde fluem as substâncias” e o eixo dos Guarani para a produção das pessoas.

Pode-se pensar que o corpo é o lugar da “perspectiva diferenciante [...] e pode ser visto como lugar de confrontação entre humanidade e animalidade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 388). Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 380) destaca que a diferenciação dos corpos se dá para além da fisiológica, “mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo: o que ele come, como se move, como se comunica, onde vive, se é gregário ou solitário”. E resume: “Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é *imaginado*, em todos os sentidos possíveis da palavra, pela sociedade” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 72).

2 RITUAIS DE SANGUE⁶

Os rituais de fabricação corporal e construção da pessoa entre os Kaiowa e Guarani estão indissociavelmente imbricados, sendo impossível pensá-los com exclusividade. Esses rituais ocorrem nos momentos que, por verter sangue, em especial,

⁶ Parte desta discussão está presente em minha dissertação de mestrado (SERAGUZA, 2013), mas aqui está apresentada com reelaborações que vem sendo construídas a partir do curso Redes e Relações Ameríndias.

na menarca, no parto e no nascimento, são considerados como momentos de transformação corporal, ou, marcadores etários de mudança geracional, como no caso da menarca. Entre os Guarani Mbya, Valeria Macedo registrou que essas circunstâncias são percebidas como aquelas nas quais as relações sociais são reconfiguradas e o corpos singularizados (MACEDO, 2012, p. 187). Essas circunstâncias são apontadas por Schaden (1998) como momentos de “crise”, ou, segundo Chamorro (1995), o *tekoaku*. *Aku* (MONTTOYA, 2011, p. 28), em português refere-se ao calor, à sensação de estar quente que é associada ao que é bravo, ao violento e aos momentos de crise. Ouve-se entre os Kaiowa e Guarani também uma associação da categoria a uma condição de *saraki*, assanhado (VERA, 2017). Chamorro (1995, p. 103) o descreve da seguinte maneira:

Teko es el sistema guarani, su modo de ser. *Aku* es caliente. *Tekoaku* es, pues, un tiempo de crisis, de experiencia límite entre lo que se es y lo que se está por ser, o lo que se esta comenzando a ser. Hay que respetar determinadas prescripciones para librarse de los peligros del modo de ser caliente y permanecer en el modo de ser frío (*tekoro’y*).

O *Tekoaku* pode ser pensado como um estado de devir, um momento de transição e transformação. Pode ser interpretado como necessário para as reflexões comportamentais daqueles que estão passando por esse estado, para que não fique *pochy*, bravo ou *saraki*, assanhado. Por isso a necessidade da reclusão; com ela, pode-se alcançar um estado de *tekoro’y* ou *teko ro’y*, um modo frio de se viver, com serenidade (CHAMORRO, 1995, p. 103), calmo, um modo de acordo com as condutas esperadas pelo coletivo que são apreendidas nesses momentos, que são considerados momentos para transmissão de conhecimentos específicos.

Ao *aku* ou *haku* também é atribuída uma ligação à feitiçaria que, para ser desfeita, deve-se esfriar- *m’boroy* ou *mboro’y*- o feitiço (MONTARDO, 2002, p. 169-70). Compreendi, a partir da vivência entre essas mulheres e homens, que o *mboro’y*, pode funcionar como um “contra-feitiço”. *Tekoaku* é o modo de ser kaiowa quente, característica atribuída ao sangue, por isso a sua composição com a água, para esfriá-lo, buscando equilíbrio para a vida social. Segundo Schaden (1998, p. 101-2),

En la existencia del individuo, el nacimiento, la maduración biológica, las enfermedades, el nacimiento de los hijos y la muerte son los principales momentos de crisis. Para el grupo en su totalidad, situaciones especiales [...] rompem de alguna forma el equilibrio de la vida cotidiana y exigen o pueden exigir medidas rituales.

No todas las situaciones de crisis requieren idénticas precauciones. Las más

importantes son aquellas em que la persona implicada recibe la designación especial de **(h)aku** o **odjéakú**, estando sujeta al peligro de encantamiento sexual, a la que se denomina **odjépotá**. [...] El conjunto de las medidas que la persona debe tomar se llama “resguardo” em português; em guarani se dice simplemente que fulano está **akú**. **Akú** es el estado del padre (y entre los Mbüa también el de la madre) em los primeros dias después del nacimiento de la criatura, **akú**, es la jovem durante la primera menstruación y, finalmente (entre los Kayová) el niño em los dias que siguen a la perforación labial.

O *tekoaku* é um estado de desordem na vida das pessoas que o vivenciam, um estado de transição entre o “nós”, pertencente ao grupo, e o “outro”, estrangeiro ao coletivo. Na desordem, os seres sobrenaturais podem acessar os conhecimentos kaiowa e guarani e levar a pessoa a deslizar para condutas não aprovadas no coletivo; são levadas ao excesso, à superabundância produtora do Outro. Mary Douglas (1966) explora o estado ou estágio da “liminaridade” como imbricado ao clássico conceito de “ritos de passagem” de Van Gennep (2011). Para ela, o estado de liminaridade aponta para a desordem, mas mais do que isto, aponta para os “poderes” e para os “perigos” inerentes aos sujeitos nele imersos (DOUGLAS, 1966, p. 119).

Vivenciam o *tekohaku*, homens e mulheres, e nesses momentos, em que o resguardo, o batismo ou a perfuração labial com *tembekua* (entre os meninos) são percebidos como fundamentais para a produção e reprodução da vida social, são os momentos em que se incorporam – e, portanto, faz-se corpo, – os saberes. É preciso acúmulo de saberes para operar esses procedimentos rituais, como têm os *ñanderu* e *ñandesy* que acompanham essas situações, pois é preciso controlar o fluxo do sangue para manter o equilíbrio do corpo e pessoa, o que só podem fazer aqueles que possuem os saberes determinados para cada procedimento ritual. Não se pode verter sangue inadvertidamente; nem homens, nem mulheres.

Entre as mulheres, segundo Chamorro (2009), o sangue menstrual é uma substância que pode interferir na vida do coletivo, por isso a necessidade do resguardo:

Estando con su regla, la mujer debe quedarse quieta, *ndaku'é* (T, 103), *myne'é* (T, 107), *napu'ãmi* (T, 322), *yvy rupi Aiko* (V II, 172; T, 346). Esas frases, especialmente *pochy* - causa de muchos males y crisis en la cosmología indígena – pueden indicar la existencia, tambien en los grupos guarani, de uma regla o costumbre que apartaba la mujer de la vida cotidiana durante la menstruación, por miedo que sus fluidos interfiriesen negativamente con lo que era producido o se reproducía [...]. La voz “purgación” del castellano muestra el entendimiento de que al menstruar, la mujer expelía impurezas, se limpiaba [...]. (CHAMORRO, 2009, p. 178).

Chamorro o define como um operador de interferências negativas no que se produz ou reproduz. Geralmente é percebido como um perigo poluente, o sangue menstrual é apontado por Douglas (1966) como presente nos “estados de transição”, isto porque “a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível. A pessoa que tem de passar de um a outro, está ela própria em perigo e emana a outros” (DOUGLAS, 1966, p. 119). Sendo assim, as mulheres menstruadas podem significar perigo para o coletivo étnico no qual estão inseridas, mas também, são detentoras de poderes, como assinala Simone Becker (2002) em sua etnografia sobre mulheres no Bairro das Flores, em SC. Becker sugere que sangrar é perigoso, mas pode também ser um modo de poder.

Observei entre as Kaiowa e Guarani que a mulher menstruada é proibida de tocar na plantação da roça, pois isso pode “estragar” ou “apodrecer a planta”, prejudicando a alimentação da parentela, em qualquer menstruação, não necessariamente só na primeira. Estragar refere-se a apodrecer os alimentos e submeter à família extensa a ausência de determinados bens alimentícios da dieta kaiowa e guarani, cultivados nesses coletivos, em especial porque são elas as responsáveis por essa tarefa, o que pode ser percebido como um modo de poder. Entre os Piaroa, Overing (1999) registrou algo que sinaliza para essas reflexões, sobre o perigo das excreções corporais individuais para si e para o coletivo, a partir da percepção dos tabus alimentares seguidos nesses coletivos, em virtude da vulnerabilidade corporal:

Cada pessoa tem a responsabilidade de proteger os parentes, tanto quanto possível, dos perigos de suas próprias excreções corporais. Quando lida com aqueles muito jovens ou vulneráveis, um adulto tem de ser extremamente cuidadoso com o que come. Assim, tabus alimentares são obedecidos tanto em benefício de outros como de si próprio. (OVERING, 1999, p. 97).

Quando a menina kaiowa e guarani menstruar, já saberá dessas regras de convivência e poderá dar qualquer desculpa para se ausentar dos processos domésticos, pois será imediatamente compreendida, podendo justificar com uma dor de cabeça ou em sua evidente não disposição ao diálogo nesses momentos. Certa vez ouvi uma narrativa sobre um indígena que teve ciúmes da roça de outro indígena e, então, solicitou a uma mulher menstruada de sua parentela que passasse pelo meio da roça para prejudicar o receptor do ciúme, para “apodrecer a raiz e acabar com a roça, melancia, mandioca” e outros produtos alimentícios.

Durante esse estado, não era – e não é – permitido cozinhar, pois quem comer a comida pode correr risco de sentir dores viscerais, tais como as que as mulheres

sentem durante esse período quando não realizam os procedimentos rituais adequados. Não é recomendável pelos mais velhos kaiowa e guarani que, durante esse período, as mulheres circulem por baixo de árvores frutíferas, pois o sangue vertido faz com que os frutos caiam e as raízes sequem. Principalmente quando se trata de pessoas estranhas à parentela do grupo. Soube da investida de um grupo de meninas em um pé de laranja e que, após o episódio, a árvore secou.

É possível sugerir uma aproximação sobre a afirmação de Belaunde de que “Essa vulnerabilidade da mulher menstruada é socialmente construída, ela faz com que a mulher se torne o lócus do cuidado dos outros” (DAINESE; SERAGUZA; BELAUNDE, 2016) para os cuidados rituais dedicados as mulheres kaiowa e guarani em suas primeiras menstruações, nos quais são tratadas com muito cuidado e afeto pelos membros da parentela. Também entre os Piaroa há um registro que possibilita uma analogia com os dados aqui apresentados. Overing (2006) aponta que o cerne do perigo da comida manipulada por um corpo que verte sangue se encontra na ingestão do “odor venenoso do seu sangramento”, o que levaria as pessoas que degustassem da culinária à condição de doente:

Ao sangrar, sua vagina expele todos os venenos perigosos que ela havia internalizado durante o mês ao conviver com outras pessoas. O sangue menstrual é perigoso para os outros, especialmente para crianças e jovens, porque a mulher está se purificando profundamente, eliminando todos os pensamentos não domesticados emitidos pelos outros [...]. (OVERING, 2006, p. 46).

A antropóloga verifica o perigo de os jovens “ver, cheirar, tocar” ou qualquer outro tipo de “contato físico com o sangue menstrual”, sob o risco de “morrer de alguma doença debilitante” (OVERING, 2006, p. 44). Entre os Kaiowa e Guarani do sul do MS, não se dorme junto, durante a menstruação. Caso ocorra, a pessoa padecerá de dores viscerais e males sobre-humanos, além da improdutividade no trabalho, no caso dos homens, devido a tais dores e males. Entre os Caxinauá, Yano ressalta a existência do resguardo nos momentos também percebidos como de vulnerabilidade e enumerados como pós-parto, menarca e doenças. Em relação ao pós-parto, Yano destaca que homens e mulheres só voltam a dormir juntos após o estancamento do sangue da mulher e a permanência firme, ereta e autônoma da criança (YANO, 2012, p. 206).

O período da primeira menstruação é reconhecido entre os Kaiowa e Guarani como um período ritual para a menina “tornar-se mulher” kaiowa e guarani. A menstruação possibilita a maturação do corpo e da pessoa, e pode ser pensada como um marcador etário para a vida adulta. Entre os Caxinauás, Ana Yano registra que não

há um momento específico para que os homens e mulheres adultos tornem-se plenos e maduros, “o que parece decisivo [...] é o nascimento do primeiro neto (*baba*)” (YANO, 2012, p. 206). Para Schaden (1998) no resguardo é que se desenvolvem as habilidades manuais, próximo ao que ele chamou de “escola de economia doméstica”, onde são reforçadas as condutas esperadas pelo coletivo por cada integrante, como forma de pertencimento e a partir da transmissão dos saberes dos mais conhecedores aos mais jovens.

Durante o resguardo, as regras para o pertencimento ao coletivo são apreendidas – de comportamentos, ritualísticas e alimentares –, como o cuidado da menina pelos membros da parentela, especificamente dos que coabitam com ela, como a mãe, a avó ou outro responsável. Essas regras incluem restrições alimentares, pintura corporal (*jenipapo*, *uruku* e cinza de cabaça queimada são os mais apontados), remédios e banhos com ervas (*tipi*, *ysy*, *yary*) do manuseio kaiowa e guarani, reclusão ao “fogo doméstico” (PEREIRA, 1999), além de aprender os ensinamentos ritualísticos, desenvolver habilidades na execução de tarefas no âmbito da convivialidade, como a costura, a limpeza da casa e a feitura de alimentos. Esses aprendizados foram relatados e vivenciados, em maior ou menor intensidade, pelas interlocutoras desta pesquisa, como parte desse ritual. São rituais nos quais os saberes circulam, se transformam e transformam os corpos e as pessoas que os vivenciam e os incorporam. Os saberes apreendidos durante os rituais transformam as pessoas em adultos disponíveis para as alianças.

Entre as Kaiowa e Guarani, estar *haku* não se trata de uma situação positiva, “é a pessoa, as meninas que procuram os homens, que ficam com qualquer um, porque não fizeram o resguardo”. Qualquer um, inclusive ou principalmente, os seres não humanos. *Haku*, é a mulher que não sabe esperar o “tempo certo para estabelecer as relações sexuais”, não se trata de ser exatamente o tempo em que está menstruada, pois, nesse momento, a mulher sente “dores, moleza no corpo e na cabeça”, porque o sangue está “puxando para descer.” Na reflexão que Belaunde traz sobre os postulados de Siskind, acerca dos Sharanahua, há uma proximidade com a condição vivida pelos Kaiowa e Guarani. Ele afirma que “al llegar la pubertad, los hombres y las mujeres llegan a la máxima potencialidad de sus sangres, por lo que están llenos de deseos de comer y de tener sexo” (BELAUNDE, 2005, p. 64).

É possível vislumbrar outras maneiras para interpretar a etnografia dos Kaiowa e Guarani e pensar o *haku* e percebê-lo como um estado que comporta a potência da

superabundância, da alteridade, o momento que permite a emergência do excesso na vida social Kaiowa e Guarani. *Haku* está relacionado com a teoria do gênero entre os Kaiowa e Guarani, segundo a qual os homens precisam se organizar de alguma forma para manter o controle entre as mulheres, o controle da alteridade radical instaurada por *Mba'ekuaa* e *Aña* desde os tempos míticos e percebida no excesso de sangue e de fala a partir da criação da mulher humana, com rabo, asas e chifres que foram minimizados pelo sopro humanizador de *Pai Kuara*, o criador do primeiro homem humano, o irmão mais velho dos gêmeos míticos (SERAGUZA, 2013). Mesmo assim, a mulher permaneceu com a marca da alteridade em que fora criada, cujos resíduos deste excesso de alteridade podem ser visualizados a cada lua nova, sua menstruação.

Aña foi circulado entre os Kaiowa e Guarani como o criador da primeira mulher humana. A criatura se assemelha ao criador nos excessos de diferença. Na literatura etnológica kaiowa e guarani, *Aña* adquire contornos de uma herança possivelmente cristã e pode ser encontrado em equivalência com o demônio, a personificação/divinização do mal instaurado por *Mba'ekuaa* (Aquele que Sabe) desde a primeira terra não humana. *Mba'ekuaa* e *Aña* remetem ao “Outro”, um afim real ou um inimigo real, condicionante para a criação da vida social. O que eles tematizam é a distância social necessária para conduzir o *sócius*, uma alteridade radical ou a vida social. A alteridade oferece uma forma de integrar e um propósito de amarrar, de convergir e suas manifestações são percebidas a partir da socialidade com os humanos e outros seres sociais.

Entre as mulheres kaiowa e guarani, o ritual da primeira menstruação é acentuadamente dedicado ao corpo, inclusive ao sangue. O cheiro das moças nesse estado chama a atenção dos humanos e dos não humanos. Para evitar esse alvoroço cosmo-social, antigamente o resguardo durava dois meses, no período entre as duas primeiras menstruações, em meio ao qual raspavam a cabeça da menina, e a dieta alimentar era regulada até o crescimento dos cabelos. O controle desse período com ervas fétidas tem a eficácia de evitar a aproximação desses seres não humanos, pois as divindades são bonitas e cheirosas, e a menina *haku* não pode estar atrativa nesse período.

Os cortes de cabelos eram realizados para evitar os olhares alheios, e a reclusão preservava a menina dos perigos do mundo dos iniciados e transformava os seus corpos para esta nova condição: a de mulher, de corpo fértil, disponível para a reprodução da vida social, ou, nas palavras de Overing (1999) acerca dos Piaroa, “através da menstruação, vista como um processo de expulsão de forças femininas não domesticadas, a mulher torna-se poderosamente limpa, tornando-se propriamente fértil” (OVERING, 1999, p. 97).

Entre os Mbya do sul, Clarice Rocha Melo (2008) destaca que “Quando a menina atinge o período menstrual, deve-se fazer um resguardo, ficar mais em casa, fazer silêncio; corta-se o cabelo bem curto; não é recomendável que ela cozinhe ou prepare qualquer tipo de alimentos; não deve mexer com plantas, pois elas murcharão” (MELO, 2008, p. 91), recordando o caráter misterioso e questionável do sangue menstrual.

Deixar o sangue verter aos olhos, sem o resguardo, é aceitar a condição *pochy* que aguarda o “não iniciado”. Para Belaunde (2005, p. 19), “la sangre entre los pueblos amazónicos reúne lo biológico, lo mental y lo espiritual”, pois, segundo a antropóloga, o sangue constitui as esferas da “fertilidade, saúde, trabalho, criatividade, bem estar, religiosidade, identidade pessoal e relações interétnicas” (BELAUNDE, 2005, p. 19). Entre os coletivos estudados, a diferença não se faz gradativa.

A dieta alimentar nesses processos ritualísticos entre os Kaiowa e Guarani se concentra nos peixes e nos grãos; destacam que proporcionam limpeza ao corpo e disfarçam a mortalidade e a alteridade, veiculada pelo sangue, a que estão submetidas as mulheres kaiowa e guarani. O peixe é um alimento reconhecidamente dotado de potência positiva entre os Kaiowa; diz-se que é uma comida fria, *mboro’y*, sua agência é contrária ao que propõe Viveiros de Castro (2002) para este alimento entre os Yawalapíti, forte veiculador de alteridade.

Ao fim do *tekoaku* as mulheres estariam “fortalecidas”. Na atualidade, observo que essas práticas permanecem presentes, apesar de realocadas no cotidiano. As mulheres evitam excessos (trabalhos árduos, passeios, comidas “fortes”), conversas aleatórias e excesso de exposição durante as “regras” e, ao fim destas, elas entram no estado *tekoro’y*, de mansidão, esfriamento, em que as restrições são revistas (SERAGUZA, 2013). O cheiro do sangue menstrual adverte aos seres sobrenaturais que aí se encontra um corpo suscetível, *haku*, que precisa ser esfriado, *mboro’y*, disfarçado, protegido com as rezas/cantos, as ervas, os banhos, a reclusão da vida social, os interditos alimentares, principalmente no tocante às carnes de caça. O historiador Kaiowa Izaque João (2011) sublinha que os tabus alimentares relacionados às carnes de caça são necessários, pois possuem coeficientes que potencializam a desordem na vida social, se consumidos durante o período de vulnerabilidade do corpo, os que assolam as mulheres, como a menstruação e a gravidez:

Na concepção kaiowá, diversas características de doenças são provocadas pela má exploração dos recursos naturais. A carne de animais silvestres também causa doença por meio de ojepota (incorporação de um espírito), especialmente

quando a mulher está em período de gestação. Algumas carnes ingeridas pela gestante são extremamente perigosas para a criança. Para não correr esse risco, as mulheres devem seguir as orientações dos xamãs, pois podem adquirir doenças transmitidas pela carne de animais de caça. Isso afeta também as moças em período de menstruação, pois, se desrespeitarem a regra, após o parto da criança, pode ocorrer complicações. [...] Cada animal, no conhecimento kaiowá, possui sua regra de consumo para ambos os sexos. Um exemplo é a capivara, animal que habita em várzeas, beira de córregos, rios ou açudes. Quando é perseguida pelo caçador ou por outro animal carnívoro, para fugir do perigo ele cai na água e fica um bom tempo imerso e somente após alguns minutos retira da água a ponta do nariz para respirar. Segundo as informações dos xamãs, no período de lua nova, este animal não cai na água, porque esta é vista por ele como sangue. Por este motivo, a carne de capivara se torna muito perigosa para as mulheres kaiowá, devido ao ciclo de menstruação, que ocorre na fase de lua nova, causando excesso de fluxo menstrual. O consumo de carne de animal de caça pelo Kaiowá define o seu bem estar na conduta pessoal. No entanto, é preciso seguir as regras específicas para não provocar a irritação do dono de animal (so’o jára). (JOÃO, 2011, p. 39-40).

Ouvi em campo que a carne de caça tem um “cheiro forte”, sugerindo sedução e, assim, pode gerar perigo e, de certa maneira, poder às mulheres. A possibilidade de doenças nesses momentos de sangue vertido e de circulação excessiva e concentrada de sangue, nos remete às elaborações de Macedo acerca dos Guarani Mbya, quando afirma que “Diferente dos brancos, no corpo dos Guarani tudo não é normal [...] a pessoa se constitui assim como uma rede de afetos e afecções, experimentando posições de sujeito e de sujeitado a desejos e efeitos de outros corpos, dentro e fora de seu próprio corpo” (MACEDO, 2012, p. 187).

Mas, e quando o Estado ignora os saberes indígenas, os seus modos de circulação e transformação e faz das reservas indígenas, como no caso da de Dourados, MS, uma extensão dos bairros periféricos da cidade, oferecendo uma gama de equipamentos públicos que não levam em consideração os valores e as configurações sociocsmológicas do coletivo? Seria a reserva, um corte na rede de circulação e transformação de saberes?

3 OS CORTES DA VIDA EM RESERVA

Se o sangue é composto por conhecimento, ele pode ter o fluxo cortado quando a vida é em Reserva. A proximidade das casas, o amontado de pessoas em poucos hectares de terra, a escassez de mata, rios e a obrigatoriedade do convívio coletivo entre kaiowa, guarani e terena, etnias que compõem o cenário multiétnico da reserva

de Dourados, geram uma série de processos de desarticulação interna que cortam o fluxo do parentesco, da solidariedade e do ritual. Sendo assim, como controlar os olhares durante o resguardo, acessar os remédios e evitar o alvoroço cosmossocial causado pela presença das três etnias durante os procedimentos rituais? Não é de se espantar que a alternativa religiosa, em especial as igrejas neopentecostais, seja amplamente aceita nas reservas do MS e reúna participantes das três etnias.

Se a menstruação pode ser percebida como um “marcador etário” do momento em que se torna mulher, adulta, estando apta a compor o seu próprio “fogo doméstico”, pode ser percebida então como o momento de maturação plena da mulher, o que a habilita a realização de alianças. Mas como explicar isto ao Estado, que impõe a idade liame de 16 anos para um “relacionamento consentido” entre homens e mulheres, independente da realização dos rituais e da própria autonomia na organização social indígena, e tem livre acesso às reservas, causando transformações estruturais na vida dos índios?

As mulheres indígenas são parte componente dessas transformações estruturais. Enquanto Schaden (1998) sublinhou, no século passado, a cultura guarani como “marcadamente masculina”, Pereira (2008) afirmou, no presente século, que os homens kaiowa são “condenados à dependência” do “fogo doméstico” controlado pelas mulheres. Entre os Guarani, refere-se à mulher da casa como *che ra taipy jara*, a dona do fogo. As mulheres casadas lideram o controle do “fogo doméstico”, principalmente a partir da prerrogativa contida no poder de “nutrir” o grupo familiar. Pressupõe-se que quem nutre possui um conhecimento acumulado, como a maturidade expressada por um *tamoi* e uma *jari*, um casal de avós e por isso, possuem autoridade para transmitir os saberes.

Etnografias como a de Schaden (1998), realizada no início do século XX, apontam para a cultura guarani, de maneira geral, como masculina e uxorilocal (o matrimônio pressupõe a vinda do genro para a casa do sogro). Pereira afirma que o homem é o “articulador da parentela” (PEREIRA, 2004), sendo esta extensa e composta por parentes consanguíneos e afins. Entretanto a parentela é dependente da existência do “fogo familiar”, que está sob a égide da mulher casada, da esposa, da mãe – preferencialmente gorda, forte e sábia (PEREIRA, 2004). Pereira (2004) sublinha que a uxorilocalidade é uma política de produção da parentela e da sociedade, em que o casal (pai e mãe) e filhas significam mais genros.

O casal é portador de prestígio perante o grupo, é uma herança cósmica, do Primeiro Pai e da Primeira Mãe, e aos Kaiowa e Guarani, é uma obrigação seguir e

“imitar” o exemplo dos deuses, no caso, formando um casal. A conjugalidade, como um modo ideal datado dos tempos míticos, é bastante apreciada entre esses indígenas, assim como, a composição de um “fogo doméstico” formado preferencialmente por um casal, o que sublinha a necessidade da complementariedade nas relações sociais estabelecidas. Entre os Mbya, Elizabeth Pissolato (2012, p. 99) afirma que “a figura do casal parece ocupar um lugar privilegiado, por ser o lugar por excelência da definição de habilidades distintas – generizadas –, que se põem em relação e se complementam na produção e reprodução da vida social”.

A conjugalidade adquire grande importância na vida social dos Kaiowa e Guarani. Este é o fator que dá pertencimento a um fogo, para o Kaiowa; por isso que aos solteiros é atribuída a necessidade de aquisição de matrimônio para evitar uma “ruína da vida social” (PEREIRA, 2004, p. 60). Um homem sem uma mulher, e vice e versa, acaba por cometer deslizes sociais pouco aceitáveis, podendo até tornar-se antissocial, aos moldes de *Aña*, principalmente no tocante à economia doméstica, ao uso e controle do dinheiro ganho para a compra de produtos manufaturados de consumo no “fogo doméstico”.

Em minha breve atuação como assistente na FUNAI (2014-2015), na Regional de Dourados, uma das pautas que acompanhei foi a de violações de direitos de crianças e jovens indígenas. Nesse contexto, acompanhei um caso de uma menina que foi “doada” para uma família criar, ainda bebê, porque os genitores afirmavam que ela era bicho, e não poderiam cuidar. O ser bicho foi identificado por conta da presença de um “rabo” nessa criança. Ela foi criada por outra família, não consanguínea na RID, como *guacho*, filha adotiva, e, após a sua menarca, se casou com o filho da “mãe adotiva”, este, já com mais de cinquenta anos, e esta com 14. Ela engravidou.

Durante a pesquisa de campo para o mestrado, ouvi diversas vezes que “As crianças nascem com rabo, é preciso rezar para cortar”. Esse aspecto da animalidade, que resiste nas crianças, enquanto não pessoas e, de certa maneira, não humanos, até que se realize o batismo, é a herança estética deixada por *Aña* às mulheres: os seus filhos são fabricados a partir dos excessos da primeira mulher e detêm dela um de seus primeiros atributos, o rabo.

A reza, o sopro que sai da boca em formato de canto, é portador de humanidade e possibilita a sua circulação por dentre os corpos das crianças, minimizando a condição de alteridade herdada das mulheres. Mas há crianças que crescem com rabo, e cortá-lo refere-se à concordância e ao pertencimento às regras da vida social dos Kaiowa e Guarani, sugerindo, também, outras modalidades de transformação nos corpos.

O rabo é um resíduo da alteridade absoluta das mulheres; cortar o rabo adquire os mesmos efeitos do sopro de *Pa'i Kuara* na primeira mulher humana, possibilitando a existência de um “oposto equivalente assimétrico” (PEREIRA, 2008; SERAGUZA, 2013) entre os gêneros e minimizando a sua “superabundância ontológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002). “Cortar o rabo” evidencia, entre os Kaiowa e Guarani, uma perspectiva de continuidade da relação com os divinos, pois cortar o rabo, através da reza/canto, é um procedimento ritual divino necessário para seguir os preceitos fundamentais da organização social kaiowa e guarani.

Quando, durante a internação em virtude da gestação, ventilou-se no hospital que a menina internada era casada com um homem de mais de cinquenta anos, que a visitava semanalmente na internação, o conselho tutelar foi acionado e retirou a menina do convívio familiar, por afirmar que havia ocorrido um estupro de vulnerável, mesmo com a afirmativa da menina em relação à situação de conjugalidade que ela vivia com o homem, e a afirmativa do homem sobre a relação mantida com ela. Ainda assim, o Conselho Tutelar não permitiu que eles voltassem a conviver, mesmo com a intervenção da FUNAI pró casal.

A vida em reserva é marcada por tensionamentos. Para os Kaiowa e Guarani, após o ritual da primeira menstruação, a menina já está apta para contrair o matrimônio, mas isto ocorre de maneiras diferentes entre a vida em Reserva e a terra indígena recuperada. Na terra indígena, tem um controle interno das problemáticas maior, o que se difere da reserva, onde esses problemas escorrem pelas brechas dessa invenção do Estado que interfere e condiciona o modo de vida desses indígenas e os obrigam ao diálogo com as agências do Estado, que pouco se esforçam para compreender e respeitar a autonomia desses povos, já garantidas na Constituição Federal e reforçada com a 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). E assim, os pune por não compartilhar da lógica não indígena, como esse caso da menina que, após a menstruação, se disse casada, e foi negado a ela o seu direito de ser.

Em outro momento, acompanhei um caso de acolhimento arbitrário de cinco crianças da terra indígena de Panambizinho, com a acusação de que estavam em estado de vulnerabilidade por conta do pai e mãe vivenciarem uma situação alcoólica. Quando fui conversar com a família, a maior preocupação era que uma das meninas, estava em vias de menstruar pela primeira vez e, portanto, já estava com a dieta regulada. A preocupação era: “e se ela menstruar, longe de casa?”. Por sorte, e por atuação da equipe da FUNAI e uma forte mobilização da parentela, as crianças foram desacolhidas em uma semana e puderam voltar ao convívio familiar.

A mobilização da parentela nesse caso só foi possível por não se tratar de uma família de Reserva: moram lado a lado, entre parentes, exercem práticas de solidariedade mútua e mantêm muito de seus modos próprios de resolução de problemas. Em Panambizinho, a preocupação com os rituais é latente: talvez seja a forma de agradar os *Jara*, os donos, e reestabelecer a vida plena no *tekoha* reconquistado há pouco mais de dez anos. Com os parentes mobilizados, em solidariedade, a defesa da parentela é possível frente às arbitrariedades do Estado. Diferente da vida em reserva, onde o estatuto geracional, pós-menarca, circulado pelo sangue foi questionado pelo Estado, à revelia do discurso dos envolvidos. Isto reitera a ideia dos modos distintos de vida, e circulação e transformação de saberes, na reserva, e na terra indígena recuperada.

Dessa forma, é possível “levar a sério” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) os rituais dedicados ao sangue como “marcadores etários” (LÉVI-STRAUSS, 2010), e o próprio sangue como circulador e transformador dos conhecimentos nos corpos e nas pessoas Kaiowa e Guarani, em especial das mulheres, em contraste com o Estado uniformizante, que intervém nas relações mais sutis e insiste em tratar os índios, como pobres em geral.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desafio em expor experiências que afirmam uma certa atualização da “tradição”, se agrega ao desafio na escrita de transmitir o meu olhar como etnógrafa e como indigenista da FUNAI à época. Parto da prerrogativa de que a etnografia como método é permeável para a entrada de outros conhecimentos.

As reflexões sobre o controle do sangue, sobre a rejeição da quentura nos modos de vida Kaiowa e Guarani sugerem que estas desencadeiam processos de transformação que vão ao encontro de modos de vida muito intensos que extrapolam, gerando o que Schaden (1998) chamou de estados de crise, ou o *Tekohaku* aqui problematizado. Nessas condições, o sangue menstrual, marcador do *tekohaku*, é aqui pensado a partir de suas consequências cosmológicas e de seus afetos provocados.

Outros momentos do *tekohaku* são muito instrutivos para perceber esse momento de crise. A intensidade dos cuidados, da observação desses cuidados nesse período ocorre muito em função das diferenciações sociais que existem entre as próprias famílias, sempre se observa ao menos uma coisa durante esses rituais. A intensidade da coisa observada, a intensidade do cuidado vai ao encontro da expec-

tativa da família em relação à norma, importante para diferenciação social. Não está relacionado somente na vida em reserva, pois os dados históricos e etnográficos da região apontam que isto sempre existiu, contrariando a percepção do *ymaguare*, o tempo antigo, como ideal, por ter o tipo de vida social mais associado à prática. Isto traz para o centro das preocupações a necessidade de etnografias sensíveis para a heterogeneidade nas famílias e suas séries de práticas relacionadas, e que, de fato, nem sempre foi bem assim. Não se trata somente de etnografar, mas importa extrair dessas diferenciações as implicações que isto tem para a vida social.

Em muitos casos, os processos de desarticulação interna promovidos pelo Estado, seja na reserva ou na terra indígena recuperada, resultam em violências múltiplas que são conectadas pelas pessoas kaiowa e guarani em geral como a ausência dos procedimentos rituais durante o *tekohaku*. Em conversa com o historiador kaiowa Izaque João, ele afirmou que o resguardo da mulher existe como parte de um processo para a vida futura para obter o bem-estar, para a concepção de crianças, para a vida adulta e para manter-se em bom estado de saúde, para um envelhecimento manso, como deve ocorrer entre os Kaiowa e Guarani.

Isto sugere uma atualização da relação da violência, estupros cometidos por indígenas, suicídios entre os indígenas com a ausência de procedimentos rituais entre as mulheres e entre os homens da realização do ritual do *kunumi pepy*, que coloca o *tembekua* nos meninos através de perfuração labial. Entretanto, mesmo os rituais não ocorrendo com a mesma intensidade, há outras formas atuais para transmitir e circular esses conhecimentos. Sem acessar tais saberes, sem o controle do fluxo do sangue, a pessoa fica vulnerável à ação dos humanos, do Estado e de outros seres sociais, a cometer atitudes violentas na vida e nas sociedades por onde circulam.

Os conhecimentos mobilizados nesses rituais de controle do sangue estão conectados às redes de relações que compõem corpos e pessoas entre os Kaiowa e Guarani e ativam modos de circulação, de transformação de saberes que se realizam no corpo, feixe de relações e de transformações na vida ameríndia. Mas esses conhecimentos e sua circulação dependem das condições disponíveis para se viver, o que se agrava vertiginosamente com o desrespeito por sua organização social, cosmológica, seus modos de criar as crianças, a falta de terra, o confinamento nas reservas e os despejos de terra violentos; todos organizados pelo Estado.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tânia Fátima. *Mitã kunha ikoty ñemondy'a*: o ritual da menarca no contexto escolar kaiowa da aldeia panambizinho em Dourados, MS. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2017.

BELAUNDE, Luisa Elvira. A força dos pensamentos, o fedor do sangue. *Hematologia e gênero na Amazônia*. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 205-43, jan./jun. 2006.

_____. *El recuerdo de la luna*. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidade de Pos Grados de Ciencias Sociales, 2005.

BECKER, Simone. *Honras & estratégias*: formas de ser mulher no bairro das Flores. 2002. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná (UFPR), Curitiba, PR, 2002.

CAPIBERIBE, A. Não cutuque a cultura com vara curta: os Palikur e o projeto “Ponte entre povos”. In: CUNHA, M. C. da; CESARINO, P. de N. (Org.). *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015. Cap. 6, p. 165-90.

CHAMORRO, Cândida G. A. *Terra madura, yvy araguyje*: fundamento da palavra guarani. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2009.

_____. *Kurusu Ñe'ëngatu*: palavras que la história no podría olvidar. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos/Instituto Ecumênico de Posgrado/COMIN, 1995.

DAINESE, Grazielle; SERAGUZA, Lauriene, BELAUNE, Luisa Elvira. Sobre gêneros, arte, sexualidade e a falibilidade destes e de outros conceitos: Entrevista com Luisa Elvira Belaunde Olschewski. *Revista Ñanduty*, Dourados, MS, v. 4, n. 5, p. 286-307, 2016.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1966.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Relatório Geral Sobre Área Indígena Guarani Paikaiowa do Rio Iguatemi – MS*. Brasília, 1984. 38p.

GALLOIS, Dominique. *O movimento na cosmologia waiãpi*: criação, expansão e transformação do universo. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1988..

GARCIA, Uirá Felipe. *Karawara*. A caça e o mundo dos Awá-Guajá. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2010.

GENNEP, A. V. *Os ritos de passagem*. 2. ed. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011

JOÃO, Izaque. *Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mborahéi*: origem e fundamentos do canto ritual jerosy puku entre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y, Mato Grosso do

Sul. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Suplício do Papai Noel*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LOPES, Adelia Flores. *O sangue entre as mulheres Guarani e kaiowa em Amambai*. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), Dourados, MS, 2016.

MACEDO, Valeria. *Jepota entre os Guarani*. Tramas de querer e corpos. Relatório PT. Redes Ameríndias, 2012.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg; GRÜNBERG, Friedl. *Los Pãi-Tavyterã- Etnografía Guarani del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica “N. S. de la Asunción”, 1995.

MELO, Clarice Rocha de. *Corpos que falam em silêncio - escola, corpo e tempo entre os Guarani*. 2008. 146p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) Florianópolis, SC, 2008.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. *Através do M'baraká: música e xamanismo guarani*. 2002. 276p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2002.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. *Tesoro de la Lengua Guaraní*. 1. ed. Apresentação de Bartomeu Meliá. Assunção, Paraguai: CEPAG, 2011.

OVERING, Joanna. O fétido odor da morte e os aromas da vida. Poética dos saberes e processo sensorial entre os Piara da Bacia do Orinoco. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 49, n. 1, p. 19-54, jan./jun. 2006.

_____. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Revista MANA*, v. 5, n. 1, p. 81-107, 1999.

PEREIRA, Levi M. A socialidade da família Kaiowa: relações geracionais e de gênero no microsistema da vida social. *Temáticas. Revista dos pós-graduandos em Ciências Sociais IFCH*, Campinas, SP, ano 16, n. 31/32, 2008.

PEREIRA, Levi M. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. 403p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, SP, 2004.

PEREIRA, Levi M. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. 251p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Campinas, SP, 1999.

PISSOLATO, Elizabeth. Gênero, casamento e trocas com brancos. In: SACCHI, Angela; GRAMKOW, Marcia (Org.). *Gênero em povos indígenas*. 1. ed. Rio de Janeiro/Brasília: Museu do Índio, 2012. v. 1, p. 33-52.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentales de la Cultura Guaraní*. Assunción: Universidad Católica, 1998.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guaraní*. De Aña a Kuña. 2013. 196p. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2013.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. B. A Fabricação dos corpos nas sociedades indígenas no Brasil. *Boletim do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, n. 32, maio 1979.

TESTA, Adriana. *Caminhos e saberes Guaraní-Mbyá: modos de criar, crescer e comunicar*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social)- PPGAS/Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2014.

_____. *Caminhos de criação e circulação de saberes*. Relatório Científico PT. Redes Ameríndias, 2012.

VERA, Kelly Duarte. *Conhecimentos, práticas e rituais envolvidos na preparação das meninas guarani e kaiowa para o teko porã*. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados, MS, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

YANO, A. Tie. *Saber-ser: corpo, pessoa e conhecimento entre os Caxinauas*. Relatório PT. Redes Ameríndias, 2012.

Sobre a autora:

Lauriene Seraguzza: Possui graduação em Letras Licenciatura com habilitação em Português-Inglês pela UFMS (2005)/UFGD(2006). Mestre em Antropologia Sociocultural pela UFGD/PPGAnt (2013), na linha de pesquisa em Etnologia Indígena. Doutoranda em Antropologia Social no PPGAS/USP. Atua nas áreas de Etnologia Indígena, com ênfase nas temáticas de organização social, parentesco, transformações e cosmologias ameríndias e gênero entre os Kaiowa e Guaraní em MS. **E-mail:** seraguzza@gmail.com

Recebido em 8 de janeiro de 2017

Aprovado para publicação em 18 de abril 2017



documentos

Diário do Mestre Francisco Fernandes

Georg Lachnitt¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.476>

APRESENTAÇÃO

Francisco Fernandes Sanchez nasceu em Bejar, na Espanha, aos 04 de abril de 1891. Nessa cidade natal, frequentou o colégio salesiano e, em 1919, entrou no noviciado para se fazer salesiano. Optou pela vida salesiana laical. Era de uma inteligência avantajada e isso se mostrou, sobretudo, pela sua facilidade em escrever artigos dos mais diversos.

Em 1922 segue seus ideais missionários, rumando para as Missões de Mato Grosso. Depois de uma decepção, fica um ano em Corumbá e segue no ano seguinte para Merúri. Professor na escola, maestro de música, meteorologista e agricultor, eis suas atividades. Procurando, em sentido missionário, um campo mais comprometido, oferece-se para integrar o grupo de aproximação dos terríveis índios Xavante, grupo este chefiado pelo Pe. Hipólito Chovelon. Corre o ano de 1937. Com sua facilidade de escrever, acompanhou essa expedição, registrando em diário toda a aventura. Temos assim detalhes peculiares que não constam nos relatórios oficiais do Pe. Chovelon.

Em 1950 integra a comunidade de Xavantina, junto ao Pe. Colbacchini e Pe. Pedro Sbardello, onde novamente dirigem seus esforços à aproximação e pacificação dos Xavante. Nisso lhe foram úteis seus conhecimentos rudimentares da língua Xerente. Este contato bem sucedido deu-se aos 29 de janeiro de 1951.

Em 1955 destina-se à nova comunidade missionária entre os Xavante na missão de Santa Terezinha. Faz de tudo ao seu alcance para a concretização da atividade missionária naquela situação pioneira. Tem facilidade de se integrar entre os índios e assim estabelecer um diálogo proveitoso.

Tendo sido abandonada aquela missão, ele continua, em Sangradouro, suas atividades entre os Xavante que para lá se dirigiram em 1956.

¹ Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

Lá o encontrei em 1972 com suas limitações, por sua saúde enfraquecida, mas assistido com muita dedicação por vários Xavante. A surdez lhe limitou muito a comunicação, mas fato é que os meninos Xavante que não falavam português, o entendiam e lhe passavam as notícias.

Em 1974, como a saúde dele exigiu melhores cuidados, foi transferido para Coxipó da Ponte, onde, longe dos Xavante, chegou a falecer aos 23 de dezembro de 1977, com 86 anos de idade.²

Pe. Georg Lachnitt

DESCRIÇÃO E PLANO DO MANUSCRITO

O texto manuscrito, da autoria do Mestre Francisco Fernandes, está em caderno espiral, quadriculado com as folhas já amareladas pelo tempo. É de capa de papelão de cor cinza na frente, 225x155 mm, e desprovido de capa após a última folha. A numeração, feita pelo autor do manuscrito e o caderno, começa na página 21 e vai até a página 64. Os números estão no canto superior esquerdo da página. Apenas a frente da página é numerada, o verso não. Na transcrição eu numero o verso para facilitar sua identificação no manuscrito. O texto vai da página 21 à página 43. As demais páginas estão em branco. A página 43 está solta; a tinta é violácea de caneta esferográfica. A caligrafia é miúda e bastante legível.

O “Plano” é deduzido pela leitura do manuscrito, os títulos são do autor, eu apenas os numerei de 1 a 6.

O título que o autor dá ao seu relato É: “Aventuras Xavantecas da Missão Salesiana de Mato Grosso no Rio das Mortes”.

Início do manuscrito, p. 21 até a p. 33v (= verso)

INTRODUÇÃO

1. Aventura do massacre do filho de Raimundão Pereira.
2. Como a fazenda feliz do Sr. Franklin ficou triste.

² Estas informações foram tiradas da "Carta Mortuária" escrita pelo Pe. José Corazza, aos 19 de março de 1978.

3. Os verdadeiros pastores dão a vida por suas ovelhas.

4. 1º encontro amistoso no ano de 1937

5. Descrição da 2ª expedição – 1938 – da qual tomei parte apesar dos repetidos ataques de malária.

Desloquei para o final deste arquivo a nota (1) que está na última página do manuscrito (p. 43) para facilitar o entendimento do texto.

6. Encontro com dois grupos de Xavante em Xavantina em 1951.

Pe. João Bosco Monteiro Maciel

Sobre o autor:

Georg Lachnitt: Salesiano, diretor do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (Neppi/UCDB), responsável pelo Centro de Documentação Indígena da UCDB e Editor da Revista Tellus. **E-mail:** lachnitt@ucdb.br

Recebido em 2 de fevereiro de 2017

Aprovado para publicação em 15 de maio 2017



escritos
indígenas

A construção da identidade guarani no período colonial

Celuniel Aquino Valiente¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.448>

1 INTRODUÇÃO

Sou pesquisador indígena da etnia Kiowá e Guarani da Aldeia Amambaí, MS, considero-me Kaowá e Guarani, pelo motivo, de meu pai se auto identificar como Guarani e a minha mãe como Kaiowá. O presente artigo parte de uma reflexão em torno das denominações e identificações que originaram e instituíram-se no período colonial e, no atual momento, encontra-se presente como característico principal como denominação e identificação de vários grupos indígenas que se encontram não só nas aldeias reservas como em várias comunidades tradicionais indígenas de Mato Grosso do Sul. A reflexão começa a partir de um momento que eu reflito sobre a própria denominação do meu grupo social, ou seja, o nome Guarani e Kaiowá. A sua origem e a afirmação de auto identificação dos grupos através dessa denominação. Percebi essa questão, quando desenvolvi a pesquisa na Iniciação Científica, ao entrevistar vários anciãos ou mais velhos da comunidade e esses questionando essas nomeações e características de sua etnia. O discurso aqui proposto é provisório e aberto à comunidade acadêmica, seja indígena ou não, uma proposta de reflexão em torno à denominação de determinado grupo social indígena ou o próprio pesquisador indígena refletir sobre a nomeação étnica do seu grupo.

Antes de tudo, nesta introdução vou apresentar e contextualizar os Guarani e Kaiowá no Mato Grosso do Sul.

No que diz respeito ao estado de Mato Grosso do Sul, a atual distribuição espacial das sociedades indígenas residentes nesse território deve ser pensada a partir das políticas indigenistas que surgiram ao longo dos séculos XIX e XX, sem esquecer que, muitas vezes, as frentes de expansão econômicas avançaram à revelia dos parâmetros legais. Diante disso, torna-se relevante discutir sobre a instituição das

¹ Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.

fronteiras, a colação de limites sob as terras reservadas aos indígenas, levando-se em conta a posição do Estado e o seu projeto integracionista.

Os governos imperial e republicano, enquanto promotores ou apoiadores dos projetos de exploração e colonização das terras kaiowa, agiram na contramão da legislação vigente. Em terras sul-mato-grossenses, este foi o principal recurso para garantir a ampliação e a posterior manutenção da faixa de fronteira, definitivamente conquistada através da guerra entre Brasil e Paraguai, levando à sistemática expulsão dos índios que nela viviam. (VIETTA, 2013, p. 31).

As reservas dos Kaiowá e Guarani foram delimitadas no século passado através de projeto do governo federal. Elas foram criadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI)² entre 1915 e 1928, nos atuais municípios de Dourados, Caarapó, Amambai, Tacuru, Paranhos, Japorã e Coronel Sapucaia. Nesses municípios criaram-se as reservas e, desse modo, agregaram no mesmo espaço uma heterogeneidade de grupos indígenas espalhados pelo Estado de Mato Grosso do Sul, expulsando-os de suas terras tradicionais. O objetivo do SPI era aldear e, assim, integrar à sociedade nacional.

Reconhecimento, que evidencia, não dos direitos que detinham de seu território. Foi apenas uma forma de agrupá-los, ladeá-los, para, aos poucos, integrá-los à sociedade brasileira. Estrategicamente o fizeram próximo a vilarejos, que na época estavam se formando. Ademais, cumpriam-se a missão de liberar as terras necessárias para os colonos e pecuaristas, que chegavam de todas as partes. (Integrantes de equipe do Conselho Indigenista Missionário [CONFLITOS..., 2000, p. 60]).

Não tendo recursos para sobreviver dentro dos confinamentos, várias pessoas saíram da reserva em busca de alimentos e outras necessidades. Entre as décadas de 1880 e 1940, a Cia. Mate Laranjeira atuava fortemente na região com a exploração da erva-mate.

A ausência de uma política indigenista voltada, de fato, para o atendimento do conjunto desta população e a crescente redução de suas terras, restringindo cada vez mais a produção econômica familiar, levou um grande número de famílias indígenas para o interior de fazendas ou acampamentos ervateiros, trocando moradia por trabalho árduo ou pela escravidão por dívida. O exemplo da Cia Matte Laranjeira é o mais emblemático na geração desta e de outras transgressões no trato da questão indígena. (VIETTA, 2013, p. 42).

² É o órgão, criado em 1910, que se encarregava de regulamentar a questão indígena antes da Fundação Nacional de Índio (FUNAI).

Essa instituição, através da aliança com o Estado, detinha um controle muito forte sobre os trabalhadores. A própria empresa criou uma milícia para detenção e punição com a violência e a morte de quem se propunha a desafiar o seu poder. Um grande número de indígenas sofreu com os atos violentos praticados por essa milícia. A reserva foi organizada a partir da administração feita por órgãos exteriores (SPI). Durante essa administração, foram instituídos os cargos de chefe do posto e de *capitão*³. Este último fazia o papel de polícia no interior da aldeia, sendo ele encarregado de manter a ordem e disciplina entre as várias famílias. O problema da “administração” interna das aldeias é, para os estudiosos dos Guarani Kaiowá, um dos principais problemas trazidos pelo aldeamento/confinamento.

Como administrar uma população cada vez mais numerosa, resultado, em grande parte, da sobreposição de grupos familiares diversos dentro de um espaço geográfico cada vez mais limitado e com recursos também cada vez mais reduzidos? Emerge aí, com força, a figura dos *capitães* e os problemas que enfrentam em seu trabalho. Cabia-lhes, sob a ótica do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) e da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), a tarefa de coordenar, articular e controlar o conjunto da população indígena de cada reserva. Eram, sob a ótica do SPI, instrumento fundamental e necessário na tarefa de controle dos índios, na obtenção da sua almejada civilização, entendida fundamentalmente como integração na economia regional. (BRAND, 1993, p. 70).

Desde o período colonial, os colonizadores interpretaram negativamente a organização dos povos originários. Para eles, o espaço ocupado pela população nativa era visto como não definível, incerto, incompreensível e obscuro. Conforme Maldí (1997), o colonizador tinha projeto cujo sentido ou objetivo era o de transfigurar esse imenso território em aceitável, conforme, na ótica dos europeus. Diversos pontos negativos, em relação aos povos indígenas estavam presentes nos discursos preconceituosos que se originaram no colonialismo.

No discurso oficial do século XIX sobre a questão indígena, a visão do espaço é ainda de imensidão, no sentido de que o índio é por excelência “errante” e “nômade”. O nomadismo sempre foi visto como característico

³ O termo “capitão”, de caráter militar e fortemente hierárquico, foi abolido oficialmente em 2008, sendo substituído pela palavra “liderança”. No cotidiano, porém, os habitantes da aldeia Amambai continuam utilizando a expressão “capitão” para se referir ao ocupante dessa função.

da barbárie, e oposto ao sedentarismo, condição indispensável para a civilização. (MALDI, 1997, p. 210).

No ponto de vista do colonizador, a população nativa era fundamental como mão de obra, mas, por outro lado, constrói-se um projeto de tentativa de extermínio de sua religião e costumes a fim de se propor outra forma de “integrá-los” à civilização.

A partir da atuação contínua do Estado, as concepções do território indígena passam a ser eminentemente uma questão jurídica. A discussão passa a ser centrada no direito, na ideia de uso, de posse, de ocupação e de pertencimento (MALDI, p. 109, 1997). Atualmente, o principal foco dos movimentos indígenas é a demarcação de território. Uma professora, representante de Aty Guasu⁴, Valdelice Veron, afirma que “a terra para nós indígenas é a essência da vida, é sagrada para nós”⁵. Ela debateu os direitos indígenas e a remoção dos Guarani/Kaiowá de seus territórios tradicionais, assim como os direitos que foram violados no século passado. Veron afirma ainda que existe uma distinção entre terra indígena e reserva indígena. A reserva indígena, segundo ela, é um confinamento, onde os Guarani e Kaiowá foram levados não por vontade própria, sendo mantidos nesse espaço isolado e limitado com a intenção de sua integração à sociedade nacional. Tal definição não se distingue da definição de Brand (1993) sobre o conceito confinamento. O território tradicional dos indígenas, por sua vez, seria onde os Guarani e kaiowá viviam antes de serem removidos e levados para a reserva. Nesse espaço, eles viviam com relativa autonomia e de acordo com suas próprias normas de convívio.

Durante a palestra citada, Veron proferiu a seguinte frase: “fomos jogados na reserva, ali foram trazidos para nós a catequização e a escola, é uma escola integracionista, uma escola para deixar de ser índio”. Para se pensar as transformações culturais, a questão é colocada nesta direção: quando foram trazidos de fato para a reserva, como os Guarani e Kaiowá construíram sua cultura e o seu modo de ser na reserva? Em uma entrevista, o antropólogo

⁴ A sua tradução em português: “Grande Reunião”. É uma assembleia Guarani/Kaiowá de Mato Grosso do Sul, um movimento que discute várias dimensões como educação, direito e, principalmente, a questão fundiária.

⁵ Fala proferida, em um GT, pela professora Valdelice Veron, representante de Aty Guasu, entre os dias 13 e 14 de novembro de 2015, no VIII Encontro Estadual de Acadêmicos Indígenas de Mato Grosso do Sul.

Guarani Kaiowá Tónico Benites afirma que:

O Mato Grosso do Sul tem a segunda maior população indígena do Brasil [em primeiro lugar vem o Amazonas]. São 77 mil indígenas, cerca de 47 mil apenas Guarani kaiowá, concentrados no sul do Estado, na fronteira com o Paraguai. O principal problema é a disputa pela terra, que já é demandada há muito tempo. Frente à demora na regularização dos territórios, os indígenas recuperaram uma parte. (BENITES, 2015)⁶.

Os conflitos pela terra são constantes na região de Mato Grosso do Sul. Os povos indígenas reconhecem que seus direitos estão sendo violados e lutam para reivindicá-los. Segundo Benites (2015), a reserva é uma política indigenista, que foi institucionalizada a partir do olhar dos colonizadores. Conforme afirma Maldj, os povos nativos eram vistos como desorganizados, por isso propõe-se a criação de reservas como projeto de civilização e de integração, ou seja, para organizar a partir do ponto de vista de organização dos colonizadores.

Depois do *sarambipa*-esparramo (a dispersão de diversas famílias depois do aldeamento)⁷, os Guarani Kaiowá de Mato Grosso do Sul constituíram uma nova forma de se organizar socialmente na reserva. Pereira (2007) descreve como se territorializavam os Kaiowá antes do aldeamento.

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

⁶ Professor Tónico Benites, Guarani-kaiowá nascido na aldeia Sassoró, em Tacuru, MS, e pós-doutorando em Antropologia pelo Museu Nacional da UFRJ (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Entrevista concedida a Paula Bianchi, no dia 23/11/2015. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/11/23/os-indios-que-vivem-em-reservas-estao-confinados.htm>>.

⁷ Brand afirma que: “O termo *esparramar* (*sarambipa*) foi amplamente empregado pelos informantes indígenas para caracterizar o processo de destruição das aldeias e o desmantelamento das famílias extensas em função do desmatamento. É o processo de dispersão que precede o confinamento no interior das reservas” (BRAND, 2001, p. 82).

fogos domésticos; e, ainda, e) a incidência ou não de doenças ou mortes repentinas provocadas por causas consideradas não-naturais. (PEREIRA, 2007, p. 6).

De acordo com tal pensamento, a reserva pode ser considerada um novo espaço de produção das relações e das identidades sociais. Pereira prefere definir a reserva como a área de acomodação. A área de acomodação é a expressão dos aspectos da configuração social surgida na reserva.

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. 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. 7).

Na reserva, ou seja, na área de acomodação, ocorrem interações constantes entre famílias com estilos de vida diferentes e que, anteriormente, não mantinham uma relação de proximidade.

A figuração social articulada na reserva passa a reunir comunidades que antes não interagiam em caráter permanente. Isto gera uma série de problemas organizacionais novos, para os quais o modelo de organização social até então praticado nem sempre dispunha de instrumentos apropriados para dar respostas imediatas. Além disso, passa a incluir sujeitos sociais pertencentes à sociedade nacional, muitas vezes na condição de representantes de suas instituições, o que constitui a área de acomodação como um cenário multiétnico de interação permanente. (PEREIRA, 2007, p. 8).

O superpovoamento da reserva acaba, nesse sentido, ocasionando diversas disputas e relações de conflitos.

A colonização europeia ao longo do continente americano, ocorrida entre os séculos XV e XIX, produziu uma forma específica de mentalidade, especialmente um tipo de conhecimento sobre o Outro, denominado de colonialidade. Conforme afirma Anibal Quijano (2005, p. 117), “a América constituiu-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira identidade da modernidade”. Ancorado no poder dos colonizadores sobre os colonizados, a colonização do continente produziu determinadas formas de classificação (*índio, negro, mestiço, europeu etc.*) que foram – e ainda são – essenciais para se pensar as relações sociais nesse contexto. No entanto,

mesmo o fim oficial do período colonial, ou seja, os processos de independência dos países que estavam sob o jugo de países europeus, não foram capazes de causar, necessariamente, o fim da mentalidade colonial. De acordo com Quijano, mesmo após a independência, o pensamento colonial permaneceu colonizando as ações que diversos grupos sociais.

Nesse sentido, a colonialidade é um *jeito de ser* que inferioriza o Outro, que categoriza o Outro sempre a partir da ausência ou da inferioridade. Exemplificando, a colonialidade é o pensamento que sustenta a crença de que o branco é melhor que indígena. É a crença, entre os colonizados, de que o Outro é mais sábio, a crença de que a comida do Outro é mais gostosa, a língua do Outro é mais bonita, a igreja do Outro é mais santa, ou seja, o de fora é mais e o do dentro é menos. Resumindo, sob a ótica do pensamento colonial, o branco é futuro/progresso/desenvolvimento e as sociedades indígenas, passado/atraso/retrocesso.

Tentando fornecer subsídios para o entendimento da construção desse saber/mentalidade colonial, o artigo pretende esboçar uma análise acerca de como se construiu, ao longo do período colonial, uma identidade “guarani” entre as sociedades indígenas que hoje habitam o estado de Mato Grosso do Sul. Através do exame da bibliografia sobre o tema, percebeu-se que a construção, material e simbólica, de grupos sociais que se identificam (ou são identificados) como “guarani” somente pode ser compreendida por meio da análise das experiências coloniais que tentaram uniformizar e subalternizar sociedades culturalmente heterogêneas. O que aqui conceituamos de período ou sociedade colonial não é um quadro monolítico, mas abriga uma grande heterogeneidade social, tanto espacial como temporalmente. Porém, tomamos a ideia de colônia como referência pois ela é essencial para refletirmos sobre a experiência de construção de determinadas identificações que serão aqui abordadas.

2 GUARANI FALANTES NO PERÍODO COLONIAL

Durante o período colonial, diversos cronistas europeus produziram relatos acerca dos povos falantes da língua guarani, sendo que essas descrições transformaram-se em formas de classificação e caracterização dessas populações. Tais cronistas escreviam cartas sobre os nativos americanos a fim de levar informações para a Europa sobre a ocupação dessa vasta região. Exemplos são a carta de Luis Ramirez (1594); a carta de Padre Alonso Barzana (1594); Padre Antonio Ruiz de Montoya (1639); Diego Garcia; Pero Lopes de Souza; Alvar Nuñez Cabeza de Vaca entre outros

cronistas que descreviam os povos nativos. É justamente no período colonial que se construíram diversas identificações e significados que caracterizavam as populações nativas através desses relatos etnográficos. Na atualidade, encontram-se diversos livros e artigos que discutem as descrições produzidas durante o período colonial, principalmente pelos antropólogos e historiadores. Muitas vezes, a finalidade dos pesquisadores dessas áreas é justamente superar essas teorias que se fundamentaram nesse paradigma colonial.

O livro *Reduções Jesuítico-Guarani: espaço de diversidade étnica*, do historiador André Luis Freitas da Silva, analisa a situação dos Guarani falantes no período colonial, as diversidades étnicas e os seus contatos com os colonizadores. Esse trabalho contribui muito para compreendermos as origens das identificações e significações Guarani nesse contexto. Outra pesquisadora desta área é Graciela Chamorro. O trabalho dela vem contribuindo bastante em torno desta área desde início da sua produção científica. O seu livro *Historia Kaiowá* (2015) é uma grande contribuição para compreendermos a situação atual dos Kaiowá. Chamorro estuda profundamente as populações que hoje se situam no Sul de Mato Grosso do Sul, tentando ao máximo compreender as realidades e as histórias desses grupos.

Antes da chegada dos conquistadores europeus, povos indígenas viviam dispersos nessa vasta região do Brasil, geralmente construindo seus espaços de moradia nas margens dos rios. Os povos nativos possuíam pluralidade étnica, com culturas e línguas diversas. No que diz respeito ao Guarani falantes, uma das principais sustentações desse grupo seria o cultivo de milho, além da pesca, da caça e da agricultura de coivara (uma técnica de plantação onde, primeiramente, derrubam-se as árvores e depois queimam o espaço para se poder plantar). Devido isso, muitos estudiosos afirmam que, possivelmente, os Guarani são de origem amazônica. Por fatores como busca de melhores condições de vida (cultural e ambiental), teriam migrado para o sul.

Os índios Guarani foram e são excelentes agricultores. Estes cultivavam principalmente o milho, base de sua dieta alimentar. Eram eficientes no cultivo e tecelagem do algodão silvestre, matéria-prima para a confecção de redes e vestimentas. Produziam ainda uma diversificada coleção de recipientes de cerâmica, utilitária e ritual, ricamente decorada, utilizada inclusive para o sepultamento de seus mortos. (MARTINS, 2002, p. 41).

Não há nenhuma dúvida de que os Guarani falantes já se situavam anteriormente à chegada do conquistadores europeus nessa vasta região que hoje conhecemos

como a fronteira entre Brasil e Paraguai.

A presença indígena na região onde está inserido o atual estado de Mato Grosso do Sul é sem dúvida muito anterior à passagem dos primeiros conquistadores europeus pelo lugar. Mas é muito pouco o que sabemos desses indígenas. O que sabemos sobre essa época mais remota provém de duas ciências: arqueologia, que estuda a existência humana no tempo a partir de vestígio da cultura material, e a Glotocronologia, que estuda a separação temporal entre línguas emparentadas.

[...] não se pode afirmar com segurança que os Kaiowá e Guarani contemporâneos sejam descendentes diretos dos povos da tradição “Tupiguarani”. E mesmo se assim fosse, é necessário considerar que existem – durante os 1500 anos de separação entre os antigos ceramistas e os povos atuais – uma enorme profundidade histórica, com todas as mudanças possíveis de ocorrer durante esse longo período. (CHAMORRO, 2015, p. 49-50).

Estudos arqueológicos sugerem que os antepassados dos Guarani começaram a ocupar o Sul e o Sudeste brasileiros muitos anos antes de os portugueses e espanhóis aportarem no Novo Mundo e tornarem-no semelhante ao Velho (SOUSA, 2004, p. 30). Durante o período colonial, através de guerras e da transmissão de doenças, a colonização europeia acabou por dizimar os Tupi Guarani e outros grupos indígenas. No interior dos Guarani falantes existem diversas designações. Somente na atual região do estado de Mato Grosso do Sul, temos os Kaiowá, Mbya e Nahndeua. Entretanto, no período colonial existiam Chiriguano, Carijó ou Cario, Mbyasá, Tobatí, Itatim e Tape. Na região da atual Bacia Hidrográfica do Rio Prata, em suas margens, habitavam diversos povos que falavam o Guarani, mas com estilos de vida bastante distintos.

3 QUEM SÃO OS GUARANI NO PERÍODO COLONIAL?

Conforme citado acima, existem vários relatos sobre os Guaranis feitos por diferentes cronistas. Neste presente tópico discutiremos esse tema a fim de tentar mostrar como eram identificadas as populações nativas que se situavam no atual estado de Mato Grosso do Sul. Em 1528, foi encontrado pela primeira vez o termo *guarani*, que foi a denominação dada às populações que habitavam a atual fronteira entre Brasil e Paraguai. Estava presente exatamente na carta de Luis Ramirez endereçada ao seu pai, que havia permanecido na Europa. Nessa carta foram identificadas diversas populações classificadas sob o rótulo de guarani. Os colonos acreditavam que era um povo que compartilhava a mesma língua e algumas características culturais uns

com outros. Segundo Montoya, a palavra “guaryni” significa guerra, sendo “aguaryni” o mesmo que guerrear (FEITAS DA SILVA, 2012, p. 38). As supostas características de agressividade e de propensão à guerra teriam levado os europeus a classificarem essas populações por meio do termo “guaryni”. É a partir dessa palavra que se passa a determinar todos os habitantes existentes nesse território.

Nesse sentido, diferentes grupos étnicos passaram a ser apontados pela mesma nomeação, especialmente a partir da sua língua, mesmo possuindo estilos de vidas ou hábitos distintos.

Conforme Bartomeu Melià, guaryni possivelmente era uma autodenominação desses indígenas das ilhas que se generalizou para outras populações como língua e característica socioculturais semelhantes. Tal como os Carijó contatados na Ilha de Santa Catarina e que serviram de interpretes para os espanhóis em suas viagens de reconhecimento. (FREITAS DA SILVA, 2013, p. 38).

Nesse período, os viajantes cronistas enxergavam os guaranis como guerreiros, os quais permanentemente buscavam ampliar seu território, conquistando e dominando outros grupos étnicos e concebendo-o como os seus escravos ou guerreiros. Outra informação importante sobre os guarani é a sua demografia. Eles são caracterizados como uma população ampla e que se situava em um extenso território. Esses dados estabelecem a configuração de uma população homogênea culturalmente, esparramada através de um vasto espaço geográfico. Numerosos pesquisadores chegam a afirmar que, devido à expansão territorial e cultural dos guaranis, houve uma “guaranização” ao longo desse território.

Entendemos que a guaranização é uma das concepções que se apoia em conceitos como o de aculturação, os quais pensam o encontro entre duas culturas diferentes como um movimento onde uma delas tende a subsumir completamente a outra.

Ou como observou Carlos Rodrigues Brandão quando discutia questões ligadas a identidade e etnia: “Aculturação é o nome do processo através do qual culturas intercambiavam “traços” e “complexos” culturais, de tal sorte que os de uma delas, mais forte, mais impositiva, envolviam os da outra e do encontro surgia uma nova cultura”.

Branislava Susnik indiretamente já havia questionado a guaranização dos Chiriguanos ao elaborar um trabalho sobre cultura material indígena, em que observou que no caso das populações de Chiriguanos, por mais que eles sigam pautas tradicionais Guarani, eles também reproduzem pautas de influência

arawak e andina e “esto puede observar se también en La alfarería”. (FREITAS DA SILVA, 2013, p. 40).

Essa é uma direção de sentido único; aquilo que se absorve de certa população em desvantagem de outras, de modo que, na junção de distintas culturas, não existisse trocas, diálogos e intercâmbio culturais. De tal maneira que qualquer contato transformasse os grupos todos em Guarani.

Podemos afirmar que os colonizadores, na sua busca por conquista de territórios, começaram a classificar as populações que encontravam ao longo do seu vasto empreendimento. A nomeação de grupos indígenas segue exatamente, nesse sentido, o ponto de vista que os conquistadores detinham sobre aqueles grupos. Segundo Pierre Bourdieu (1989), a luta entre diferentes grupos sociais ocorrem através de disputas políticas que, na maioria dos casos, extrapola a questão material, acabando sempre por envolver uma dimensão simbólica. Essa última, por sua vez, é designada por ele como uma disputa em torno da classificação do mundo social. Ela se constitui, em outras palavras, na percepção e na realidade. De acordo com ele, as formas de distinção social são construídas a partir de práticas sociais que expressem princípios de diferenciação. No entanto, tal construção não se efetua de maneira simétrica, uma vez que determinadas categorias detém o poder simbólico de “constituir o dado pela enunciação, de fazer ver e fazer crer, de confirmar ou de transformar a visão de mundo, e deste modo, a ação sobre o mundo” (BOURDIEU, 1989, p. 14). Toda luta política, portanto, envolve uma disputa pelo poder de representação, pelo reconhecimento das formas de representação legítima e pelo controle simbólico do agendamento. Ela é, portanto, uma luta pelo poder de nomeação, classificação e categorização dos temas. Estabelecendo padronizações socioculturais fixas, sem levar em conta a diversidade cultural própria desses povos, os colonizadores passaram a fornecer os significados através dos quais as populações indígenas deveriam ser compreendidas, ou seja, exerceram seu poder simbólico de impor uma nomeação, e o conjunto de significados que ela carrega, frente a uma heterogeneidade de grupos sociais.

Para falarmos de etnônimos e etnificação, iniciamos retirando o exemplo de Sanches Labrador sobre a questão de um grupo que se autodenominava em seu próprio idioma de Eyiguayegui, mas que era classificado por parte dos espanhóis, por meio de dois gentílicos no idioma Guarani, Guaycurú e Mbayá. Nessa situação acreditamos que o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro diria que esta seria apenas uma amostra de que a “identificação dos grupos por

meio de etnônimos era fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do socius ameríndio”. É John Monteiro quem cita Viveiros de Castro na sua Tese Tupi, Tapuias e os Historiadores, quando discutia questões ligadas às identidades coloniais dos grupos. (FREITAS DA SILVA, 2013, p. 52).

Segundo a interpretação em torno dessa questão, isso se tornou um agravante, pelo fato de que as populações indígenas passaram também a se caracterizar de acordo com a visão que os grupos colonizadores construíram. As formas de classificação criadas pelos europeus refletiam, na verdade, os seus objetivos e intenções conforme os princípios da conquista colonial, no que refere à exploração do território, detectar as populações que nele habitam e, posteriormente, dominar a sua geografia.

John Monteiro cita o exemplo das populações consideradas Tupi, estabelecidas em parte do litoral português. Ele observa que em algumas situações, dependendo da relação com determinado grupo, os próprios portugueses lhes atribuíam diferentes classificações. Se fossem amigos eram considerados Tupis, mas no caso de inimigos poderiam entrar no rol dos Tapuias. Para o autor, esses dados levavam a crer que os etnônimos indígenas em muitos contextos possuíam um “caráter historicamente específico”. Ou seja, que os grupos indígenas fluuavam sob uma gama de categorias que estabeleciam a sua condição dentro da política colonial, podendo ser num dado momento aliadas, e, em outro momento, inimigos. Podendo existir enquanto grupo aliado, amigo, na qualidade de Tupi ou Moluche, ou serem duramente combatidos e escravizados sob a condição de serem enquadrados como Tapuia ou Auca. (FREITAS DA SILVA, 2013, p. 56-7).

Podemos inferir que foi dentro desse contexto colonial que aconteceu a essencialização das etnias – ou etnificação dos grupos indígenas. É exatamente esse procedimento de etnificação a consequência de que é observado como exercício colonial de caracterizar e classificar as populações nativas em padrão naturalizado, o momento primordial da dominação colonial. Nessa observação, diversos etnônimos originaram-se ou reproduziram-se durante o primeiro período da colonização, estabelecendo aos povos nativos uma identidade, um idioma, uma área territorial e uma condição no interior da constituição da sociedade colonial.

De acordo com Freitas da Silva (2012, p. 58-9), a etnificação aconteceu quando determinadas estruturas sociais se tornaram Guarani, Charrua, Minuano, Timbú, Yaró, Chiquito, Payaguá, Guaná. Diversas etnias foram construídas a partir da experiência colonial, sendo elas caracterizadas segundo binômios como inimigo/amigo e bravo/manso. Nessa perspectiva, a característica que sobressaiu em torno da diversidade das populações indígenas se efetivou principalmente por viés das alianças feitas

com colonos, assim como, percebemos hoje, em torno da resistência que criaram em relação a esse tipo de contato. No contexto colonial eram vistos como *bravos* ou *inimigos*, pelo fato de resistirem à colonização. Dito em outras palavras, a construção de determinadas categorias étnico-culturais, tal como o Guarani, foram processadas através das disputas políticas instituídas no âmbito da sociedade colonial.

4 ALDEAMENTO NO PERÍODO COLONIAL

Os jesuítas chegaram à América juntamente com as primeiras navegações europeias, trazendo na bagagem uma visão religiosa profundamente em conexão com as doutrinas cristãs da Idade Média. Para eles, as populações nativas da América eram identificadas na gentilidade, cujo termo é da própria instituição religiosa judaico-cristã, ou seja, determinada pessoa que não segue ou não é convertido nessa religião monoteísta. Os índios eram vistos como pessoas sem conhecimento religioso, isto é, uma tabula rasa, conforme os jesuítas precisavam preencher esses vazios com a fé cristã e a razão.

O indígena, segundo esta visão, encontrava-se na gentilidade. O termo gentio é próprio da tradição religiosa judaico-cristã e refere-se àquele que professa religiões não-monoteístas. São pagãos. A expressão gentio é anterior à conquista espiritual dos indígenas da América, mas os espanhóis e lusitanos, como membros da cristandade, consideravam-se continuadores da missão inicialmente conferida aos judeus [...]. A gentilidade é associada na América à barbárie, e até bem recentemente é comum encontrarmos o termo selvagem como sinônimo de índio. Na missão, o índio terá de aprender inclusive a comer, a vestir-se e a comportar-se como cristão. Na batalha pelo monopólio da santidade entre jesuítas e os Guarani, estes últimos tiveram suas antigas práticas demonizadas. (SOUSA, 2004, p. 27).

Nesse período, os indígenas tinham que deixar os seus rituais tradicionais, pelo motivo de muitos desses hábitos serem demonizados pelos jesuítas. Por exemplo, as tatuagens e pinturas que utilizavam em seu corpo foram, durante a missão, duramente combatidas. Se houvesse resistência, ela era reprimida com violência física e psicológica. Aqueles que resistem nesse novo sistema de vida são, geralmente, os xamãs, os quais muitos acabam sendo levados nas reduções como prisioneiros. Essa instituição religiosa é ligada ao sistema colonial espanhol, cujo propósito era o de transformar os indígenas em cristãos. As reduções eram uma estratégia dos jesuítas para fixar os indígenas em um espaço e, assim, realizar as suas missões de catequeses.

A redução é um método missional, que reúne os indígenas em territórios

específicos para que vivam uma vida mais política e humana, segundo a concepção religiosa e a ideologia da época (SOUSA, 2004, p. 37). O termo *redução* predominou entre as missões espanholas da Companhia de Jesus, ao passo que no Brasil os termos *aldeamento* e *missão* eram mais utilizados. Os termos *misiones* e *reducciones* foram empregados como sinônimos na medida em que pretendiam reduzir os índios à vida civilizada. Após 1655, as missões do Paraguai foram transformadas em *doctrinas*, ou paróquias, sob a jurisdição diocesana local (SOUSA, 2004, p. 41-2).

A língua era um meio para conseguir a conversão e o resultado era mostrado como positivo por parte dos Guarani, pelo motivo de ser escolhido a língua guarani na redução para pregação das palavras de Deus. Nessa redução:

O sistema de educação procurava reproduzir o novo tipo de Guarani a que a missão se propunha: homens cristãos, adaptados ao trabalho comum e alguns deles especializados em ofícios qualificados, mais para as obras necessárias na redução que para o mercado externo. (SOUSA, 2004, p. 38).

As reduções visavam não só reduzir um determinado grupo específico, mas também reunir diversos grupos étnicos no mesmo espaço físico e social. Essa instituição religiosa se instalou na América do Sul justamente para civilizar e salvar a alma nativa e, sobretudo, legitimar a verdade e o centro da fé cristã para diversas sociedades indígenas. Outro propósito que é importante pontuar seria o de expandir o território e ganhar súditos para a Coroa. Os nativos dessa nova terra eram caracterizados como sub-humanos, por esse motivo precisavam ser civilizados e, com isso, passar para o outro estágio de civilização, mas, para conseguir passar, precisariam abandonar a vida de barbárie.

Em um primeiro momento, os jesuítas tiveram muitas dificuldades para realizar a catequização, devido à falta de recursos para concluir tal objetivo e também porque desconheciam- e impressionaram-se- as diversidades dos povos indígenas. Diante dessa dificuldade, foi pensada como estratégia de catequização a criação de aldeamentos.

De acordo com historiador Moacir Flores, se levarmos em conta as fronteiras políticas atuais, o território da província jesuítica do Paraguai abrangeria as repúblicas da Argentina, Uruguai, Paraguai, Sul da Bolívia, parte do Sul e centro Oeste do Brasil, formando uma área equivalente a 700. 000 km². (FREITAS DA SILVA, 2004, p. 69).

Nessa província, os jesuítas realizavam as suas missões ao longo de 161 anos.

Nesse processo, foram constituídos vários aldeamentos de reduções que integraram diversos povos indígenas. Para os aldeamento/reduções, os indígenas foram recolhidos, onde foi dado para eles um espaço de terra para cada família; o espaço para viver, plantar e criar seus animais. A população que aceitou esse novo cotidiano de vida encontrava-se numa situação diferente em relação à sua vida anterior. O aldeamento/redução tem configuração essencialmente diferente das configurações tradicionais de cada comunidade; era administrado por jesuítas, o cotidiano era imposto por instituição religiosa, seguindo as doutrinas da ordem religiosa. O propósito essencial dos jesuítas é povoar a aldeia buscando os indígenas que morava em terras dispersas.

Na opinião de João Pacheco de Oliveira, fixar os indígenas em pueblos permanentes era uma forma de territorializá-los. Situação, conforme o autor, que pode ser definido como um processo de reorganização social, que traz consigo implicações como: a “crítica de uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora”, a “constituição de mecanismo político especializados”, a “redefinição do controle social sobre os recursos ambientais” e a “reelaboração da cultura e da relação com passado”. Para o autor, o processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político – administrativo seria chamado na América espanhola de “redução”. (FEITAS DA SILVA, 2013, p. 71).

É importante pontuar que a língua guarani era o idioma principal nas reduções, mesmo havendo outras populações de não guarani falantes, os próprios jesuítas generalizam e denominam a redução de guarani.

Para Santos e Batista, por traz da inscrição de guarani havia uma pluralidade étnico relevante que se manteve nas sombras dos escritos históricos. Portanto, afirma que a população reduzida tenha sido oriunda de apenas uma etnia indígena, mesmo que essa seja considerada “Macro Guarani”, não tem apoio nas fontes da época. Mesmo as reduções de guarani eram de indígenas que podiam ser chamados assim, mas tinham uma organização social heterogênea e, pelo menos, um antecedente linguístico e cultura distinto ao dos povos falantes de língua da família Tupi-guarani. Alguns estudos veem esta ação como um ato de essencializar as populações nativas sob etnônimos que as fixavam no tempo e espaço, dando a impressão de que as mesmas preexistiam desde antes da conquista como unidades socioculturais estanques. (FEITAS DA SILVA, 2013, p. 81).

Essa nomeação servia para organizar os indígenas sob o poder colonial, isto é, para uniformizar distintos povos e forjar uma nova nomeação de acordo com os interesses dos colonizadores. Nas reduções, a pluralidade étnica desaparecia em razão

da mudança por viés da conversão. Nesse sentido, havia toda uma pluralidade étnica que, nas reduções, passaram a compartilhar o mesmo espaço; uma diversidade que foi caracterizada como sendo uma mesma cultura e com a mesma denominação.

Nesse contexto, muitos grupos indígenas também desapareceram, mudando-se para o outro lugar, associando-se a outro grupo ou sendo extintos. Alguns relatos históricos constataam que diversos foram exterminados, que desapareciam todas as pessoas da comunidade tradicional. A mobilidade territorial era, muitas vezes, uma estratégia de sobrevivência do grupo, seja deslocando-se pelo receio quanto aos ataques europeus ou por meio da aliança com outro grupo indígena. A partir do século XVII, as reduções foram extintas. Devido a conflitos entre os jesuítas e bandeirantes, nesse período diversas reduções foram destruídas ou abandonadas. No entanto, as tentativas políticas de confinamento das populações indígenas ainda persistiriam ao longo de séculos.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

No âmbito da Sociologia, as identidades podem ser denominadas, utilizando a expressão cunhada por Benedict Anderson, de “comunidades imaginadas”. Dito em outras palavras, a identidade seria um sentimento de pertencimento forjado a partir de narrativas que agregam pessoas de um mesmo grupo a partir características escolhidas arbitrariamente e consideradas comuns a eles.

[...] na verdade, as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da representação. Nós só sabemos o que significa ser “inglês” devido ao modo como a “inglesidade” (Englishness) veio a ser representada- como um conjunto de significados- pela cultura nacional inglesa. Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política mas algo que produz sentidos- um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs legais de uma nação; elas participam da idéia da nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica e é isso que explica seu ‘poder para gerar um sentimento de identidade e lealdade’. (HALL, 2003, p. 47).

Tal definição, centrada na constituição das identidades nacionais, serve para qualquer tipo de identificação. A identidade, enquanto construção simbólica e discursiva, deve sempre ser encarada a partir de uma perspectiva relacional, como uma forma social de classificação que, de maneira processual, está sendo constantemente renegociada ao longo da experiência social de determinados grupos. As identidades,

nesse sentido, somente fazem sentido enquanto categorias de distinção social que certos grupos sociais operacionalizam, em determinadas circunstâncias, em relação a outros.

Stuart Hall (2008) nos alerta para os perigos em se apropriar conceitualmente do termo identidade. Segundo ele, tal conceito é muitas vezes utilizado tendo como pressuposto um sujeito auto-centrado, no qual a identidade estaria presente de forma fixa e estanque. Em suas palavras:

[...] é precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma idêntica, naturalmente constituída, de uma 'identidade' em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna. (HALL, 2008, p. 109).

Os colonizadores encontraram dificuldades nas suas tentativas de controlar a pluralidade de grupos indígenas. Nesse contexto que surgiram as nomeações e classificações de diferentes povos indígenas. As nomeações eram conceituadas sob a ótica dos colonizadores. Através das experiências entre colonizadores e colonizados, produziram-se várias identidades, servindo elas para a organização do espaço colonial. No caso dos *guarani*, foi uma identidade que serviu para fins europeus no sentido de se criar um senso de superioridade entre eles e, assim, justificar as suas estratégias de subalternização perante diferentes povos que habitavam a região que agrega hoje o estado de Mato Grosso do Sul.

REFERÊNCIAS

BENITES, Tonico. Índios que vivem em reservas estão confinados, diz líder guarani-kaiowá. Entrevista concedida a Paula Bianchi. *UOL*, Notícias, Rio de Janeiro, 23 nov. 2015. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/11/23/os-indios-que-vivem-em-reservas-estao-confinados.htm>>. Acesso em: 20 jun. 2016.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.

BRAND, A. J. *O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowá*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica (PUC-RS), Porto Alegre, RS, 1993.

CHAMORRO, G. *Historia Kaiowá*. Das origens aos desafios contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

CONFLITOS de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no estado de Mato Grosso do Sul. Conselho Indigenista Missionário – Regional Mato Grosso do Sul; Comissão Pró Índio de São Paulo; Procuradoria Regional da República da 3ª região. São Paulo: Palas Athena, 2000.

FREITAS DA SILVA, A. L. *Reduções Jesuítico-Guarani: espaço de diversidade étnica*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2013.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. São Paulo: DP&A Editora. 2003.

HALL, S. Quem precisa de identidade. In: SILVA, Tomaz Tadeu; HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.

MALDI, Denise. De confederados a bárbaros: a representação da territorialidade e da fronteira indígenas nos séculos XVIII e XIX. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 40, n. 2, 1997.

MARTINS, G. R. *Breve painel etno-histórico de Mato Grosso do Sul*. Campo Grande: Editora UFMS, 2002.

PEREIRA, Levi M. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista Eletrônica Historia em Reflexão*, Dourados, v. 1, n. 1, 2007.

QUIJANO, A. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. Buenos Aires: CLACSO. 2005

SOUSA, N. M. *A redução de Nuestra Señora de la Fe no Itatim: entre a cruz e a espada*. Campo Grande: UCDB, 2004.

VERON, Valdelice. Paleta proferida. In: ENCONTRO DE ACADÊMICOS INDÍGENAS DE MATO GROSSO DO SUL, 8., 13 e 14 nov. 2015, Dourados, Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

VIETTA, Katya. Histórias territoriais: a privatização das terras kaiowá como estratégia para a guarnição da fronteira brasileira e outras histórias. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, n. 2, p. 26-63, jul./dez. 2013.

Sobre o autor:

Celuniel Aquino Valiente: Pesquisador Guarani e Kaiowá, graduado em Ciências Sociais (UEMS) e mestrando em Antropologia Sociocultural (UFGD). **E-mail:** celunielvaliente@gmail.com

Recebido em 2 de fevereiro de 2017

Aprovado para publicação em 15 de maio 2017

Minhas histórias, minhas memórias

Maioque Rodrigues Figueiredo¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.20435/tellus.v17i33.452>

Sou Terena, os ditos excluídos da sociedade, os subalternos, colonizados, oprimidos. Pois nesse caminho conturbado, ainda não concluído, mas posso dizer que não sou mais a mesma pessoa, sou outra, em uma palavra resumo tudo o que estou sentindo, me sinto libertado. Essa narrativa é construída a partir daquilo que me tornei, daquilo que consigo enxergar, onde estou situado, de onde falo.

Sou parte da construção dos sonhos desse povo, que por séculos foram submetidos à imposição colonial ocidental, é a partir desse entendimento que é o meu ponto de partida. Undy (que na língua Terena pronome primeira pessoa do singular “eu”) Maioque Rodrigues Figueiredo, undy kopenoty (índio) Terenoé.

Nasci em Campo Grande, capital de Mato Grosso do Sul. Segundo a minha mãe tive complicações no meu nascimento no momento do parto, pois algumas irmãs que ali trabalhavam naquele hospital, acharam por bem me batizar, o batismo poderia me curar naquele momento e me deram o nome de José Maioque, porém ao registrar em cartório o primeiro nome não foi registrado. As pessoas de mais idade da aldeia me chamam de Zé ou Zé Maioque inclusive os meus irmãos, os amigos que fui construindo me chamam de Maioque.

Nasci dentro de uma família tradicional Terena na Terra indígena Buriti, município de Dois Irmãos do Buriti em Mato Grosso do Sul (MS), meus avós paternos e avós maternos falavam a língua Terena e seguiam a risca os costumes e tradição Terena. Os Terenas são remanescentes do povo Aruák.

Lembro que minha avó Flavia Alcântara, mãe de meu pai Joaquim Loureiro Figueiredo Neto, lembrava das histórias do Exivá, eu construía esse lugar na minha imaginação. Segundo minha avó era um lugar com muita “fartura”, tinha muita caça, pesca, mel, tinha muita roça, a mãe dela tinha vindo de lá do Exivá. Minha avó era uma excelente tecelã, fabricava: coxas, mantas, redes de algodão e lã. Às vezes ficava

¹ Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande, Mato Grosso do Sul, Brasil.

o dia todo com ela tecendo lã, tinha uma peça que ela mesma fabricava chamado “*cambito*”, esse servia para fabricar os fios de lã ou de algodão. A lã era fixada ou amarrada na base do cambito, outro fazia o movimento de girar o cambito no caso eu e meus primos, a minha avó ia conduzindo e firmando a lã, os fios iam sendo fabricados e ficavam cada vez mais compridos, enrolávamos os fios na base do cambito, às vezes ficava bem pesado. O trabalho dos meninos era girar o cambito, para as meninas ficava o preparo das lãs. Lembro também que ela fabricava pote de barro, esse servia para armazenar água, lembro do cheiro gostoso da água, tudo era tudo muito natural.

Meu avô João Batista Figueiredo, pai de meu pai era uma pessoa extraordinária, falava pouco o português, foi *Capitão* (termo usado para definir a representação política da aldeia indígena) na aldeia Buriti, era um *koéxomoneti* (Terená que adquiriu experiências ao longo da vida e, domina os fenômenos da vida, da natureza e da espiritualidade), ou “*pajé*” líder espiritual muito conhecido e respeitado na região, pois dominava os conhecimentos místicos, espirituais e da natureza. Conheci e convivi com meu avô, presenciei muitos trabalhos realizado por ele, esta narrativa foi construído em diálogo com meu tio Sebastião Figueiredo e meu pai Joaquim Loureiro Figueiredo Neto, ambos são irmãos filho de João Batista Figueiredo.

Era muito constante a presença de pessoas de todos os lugares da região, inclusive pessoas de outros estados vinham em busca de resolver seus problemas de saúde, muitas vezes desenganados pelos médicos. Lembro de alguns rituais feito por ele como o canto com o porunga feito de cabaça onde passava horas cantando, parecia estar dialogando com alguém que só ele enxergava, esse parecia estar trazendo alguma mensagem espiritual do paciente, se a alma dele estava longe ou perto, se a alma estivesse perto o ritual era menos longo, se a alma estivesse longe o ritual seria mais longo era preciso mais canto para trazer a alma de volta

Outro ritual era chamado de “Benzer” ou “dar passo”, semelhante a uma oração, com uma voz bem suave e piano, esse ritual era constante mesmo que as pessoas não tivesse nenhum tipo de doença, ou também para crianças com quebra-nte, ou criança que choram muito a noite, o ritual também era feito contra picada de cobra, dor de dente, dor de cabeça. O ritual das ervas medicinais, João Figueiredo conhecia muito o poder das ervas, coletava e fazia chá para vários tipos de doenças.

Outros conhecimentos tradicionais que dominava era sobre os fenômenos da natureza, nas rodas de conversar ele dizia que tudo na natureza tem dono, a mata

tem dono, a água tem dono, os animais tem dono, e cada um desses tem a sua importância para a natureza e para as pessoas, meu avô dizia que a natureza conversa com a gente, se entendermos ela, ela nos transmite muitas informações, como por exemplo: o canto dos pássaros, o vento, a lua o sol pode agir sobre nós. Para extrair matéria prima da mata é preciso respeitar a fase da lua.

A imagem abaixo foi desenhada por um artista popular da Aldeia Nova Tereré retrata um pajé Terena conforme descrevemos acima e foi desenhado pelo professor Marquinhos Basílio, natural da aldeia Bananal PIN Taunay, município de Aquidauana, MS, hoje reside em Sidrolândia e é professor da Escola Cacique João Batista Figueiredo.



Meu avô João Batista Figueiredo, koéxomonéti um Terena autêntico que ao longo da vida soube compreender a arte de viver, Terena que adquiriu experiências ao longo da vida e, dominou os fenômenos da vida, da natureza e da espiritualidade.

Meu avô João Batista Figueiredo contava muitas histórias do cotidiano, da sua experiência como capitão e dos trabalhos realizados como pajé. Os conhecimentos tradicionais as sabedorias e conselhos dele como capitão e pajé era lei para as famílias Terena, as pessoas que conviveram com ele na época seguiam à risca os conselhos que ele falava principalmente a questão relacionada à crença e a cosmovisão indígena.

A convivência com meus avôs maternos foi pouco, mas lembro das histórias do cotidiano dos meus avôs, minha avó Antonia e meu avô Silvério, pais de minha mãe Rozinha Mamedes Rodrigues Figueiredo, eles relatavam muitos sobre os trabalhos nas fazendas nas proximidades da Terra Buriti.

Meus avós maternos tinham nove filhos, oito homens e uma mulher, todos criados na roça, plantavam de tudo naquela época, arroz, feijão, mandioca, criavam muita galinha, porco; lembro também que tinha muito peixe no córrego Buriti. Hoje os filhos dos meus avôs muitos estão na aldeia urbana na Aldeia Tereré, a maioria trabalha nas empresas. A minha mãe única mulher entre oito irmãos homens, segunda mais velha ela tinha que dar conta de cuidar de todos os irmãos mais novos, que eram muitos. Segundo relatos de minha mãe, ela lavava roupa na beira do córrego Buriti, que passava bem perto da Aldeia Barreirinho, ao mesmo tempo em que lavava roupa, também nadava e pescava, até hoje os meus tios ganham o apelido de lambari, porque dizem que nadavam igual peixe.

A minha mãe é um exemplo de pessoa, um exemplo de companheira e amiga, pois ela estava presente em todos os momentos de nossa vida familiar. Com ela, mesmo longe de nosso povo, ela nos contava as história dos Terena, mamãe também era falante da língua Terena. Deixo aqui todo meu carinho e respeito pela minha querida Mãe que partiu feliz, pois ela queria ver seus filhos formados. Mamãe estava entre a vida e a morte no hospital, quando estava marcada a entrevista do processo seletivo de mestrado na Universidade Federal em Campo Grande, priorizei estar junto de minha mãe, porque nunca mais iria vê-la.

Ainda pequeno, ali aos três, quatro anos de idade, fui morar na Aldeia Porto Lindo povo Guarani, município de Japorã, MS. Ali cresci até a idade de ir para escola, minha infância foi no meio do povo Guarani, onde aprendi a falar um pouco a língua Guarani. Lembro que fui criança pra valer, brinquei muito, fui muito feliz na minha

infância. Meu pai era enfermeiro da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), ele concluiu o quarto ano dos anos iniciais, ele é muito inteligente, é falante da língua Terena e aprendeu também falar a língua Guarani. Como enfermeiro da FUNAI, não deixou faltar nada pra mim e minha família.

A minha vida na Aldeia Porto Lindo está guardado na memória cada momento, fui muito feliz ali naquela aldeia, brinquei, nadei, passeava a aldeia toda, lembro que tinha muitos rios, cachoeiras, matas, muitas árvores frutíferas. Eu gostava de colher frutos na mata como a jabuticaba, era nativo ali naquele lugar, armava arapuca, jogava bola, tenho saudade e ainda quero retornar para rever os amigos que ali construí.

Aos sete anos de idade entrei na escola, lembro que chamava a nossa escola de “missão”, a escola ficava em uma chácara, com muitas plantações, árvores frutíferas, tinha também igreja, naquela época a escola ficava fora da aldeia, lembro que íamos de charrete às vezes íamos a pé.

Lembro que foi um desastre a escola na minha vida, estava perdido, não entendia o que a professora falava, parece que queriam me alfabetizar na marra, eu não conseguia ler, lembro que ate ficava de castigo, porque a professora explicava, e quando chegava a minha hora de ler não saia nada. Meu pai ficava sabendo, já me dava uns puxões de orelha, tabuada nem se fala, meu Deus, como era difícil, e assim foi o primeiro e o segundo ano na escola. Nesses meios lembro que viajava para visitar meus avos maternos e paternos nas férias na aldeia Buriti.

Meu pai foi transferido para aldeia Cachoeirinha município de Miranda, MS, outra escola, todos os alunos falavam a língua Terena, não entendia nada, nem na escola nem fora da escola, os professores lembro que era uma professora não indígena. Ali na aldeia Cachoeirinha por conta da língua não fiz tanta amizade. Novamente meu pai foi transferido.

Fomos morar na Aldeia Jaguapiru, município de Dourados, MS, território do povo Guarani Caiowá e Terena . Ali fiz muitas amizades, também estudei na escola da aldeia, tinha professores indígenas e não indígenas, acho que já um pouco crescido já prestava atenção nas explicações dos professores, terminei a terceira série, e novamente e definitivamente meu pai foi transferido para a recém criada Aldeia Tereré, município de Sidrolândia, MS, no ano de 1985.

A minha avó Flaviana Alcântara Figueiredo e meu avô João Batista Figueiredo, até por influencia que eles tinha na época com o Coordenador da FUNAI e Campo

Grande, MS, pediram que meu pai fosse transferido pra recém criada Aldeia Tereré, e que estava precisando de um enfermeiro.

Nesse período tinha meus dez anos de idade, fui matriculado em uma escola na cidade muito conhecida, Escola Municipal “Olinda Brito de Souza”, nessa escola me parece que eu já estava bem situado no mundo escolar, lembro que na quarta serie, a escola promoveu um concurso de tabuada e, eu ganhei ficando em primeiro lugar, o meu irmão foi campeão de embaixadinha, ele tava na terceira série.

Pois bem, em meio a esses entre lugares fui construindo minha identidade, a maior parte da minha infância foi no meio do povo guarani, vivi guarani, brincava guarani, dançava guarani, cantava guarani, porém ao dormir a minha mãe me contava histórias Terena.

Parece que não íamos mais mudar, era definitivo viver na aldeia Tereré em Sidrolândia, MS. Meu pai servidor da FUNAI realizava os casamentos dos indígenas, já não fazia só a função de enfermeiro, pois era atribuído também o papel do chefe de posto, registrar nascimento e casamento de índio no livro de registro da FUNAI, cresci vivenciando isso, de vez em quando meu pai pedia para que eu o ajudasse, cresci lendo e decorando o Estatuto do Índio (Lei 6001, de 19 de dezembro de 1973). Isso pra mim era magnífico, nem sabia o que significava. Mas estava ali ajudando meu pai, ajudando meu tio Cacique da Aldeia Tereré João Figueiredo filho, popular Capitão Santo.

Ajudar meu tio, Capitão Santo com os trabalhos da Aldeia e meu pai Joaquim Loureiro Figueiredo Neto com os trabalhos que não era só a função de enfermagem, mas também outras atribuições foram importante para a minha formação e entendimento sobre a questão indígena, foi ali o inicio do meu envolvimento com a questão indígena, a construção da minha identidade, defensor da causa indígena, mesmo sem saber o que estava acontecendo, mesmo sem ter uma leitura de sociedade, eu já estava ali trabalhando, fazendo documentos, tudo era eu, aí não parei mais.

Na aldeia Tereré em Sidrolândia lembro que gostava muito de jogar futebol, fiz muita amizade por conta do futebol, saía pra jogar fora representando a cidade, sonhei em ser jogador de futebol, e por ai vai. Terminei o fundamental na escola estadual “Sidrônio Antunes de Andrade”.

Também estudava música, eu era contratado pela Banda Musical de Sidrolândia, era percussionista, apresentamos e ganhamos títulos estaduais e nacionais em concursos de bandas musicais. Aos dezoito anos de idade sai da banda musical, tirei a carteira de trabalho e fui trabalhar na construção do frigorífico, indústria de alimento

“Agro Eliane”. Ao terminar a construção do frigorífico, passei a trabalhar na linha de produção. Trabalhei um ano e meio, e sai, acho que indignado com a situação, meu chefe de setor tinha apenas a terceira série do fundamental, a indústria estava recém começando, e as oportunidades que iam surgindo sempre era dos não indígenas que iam preenchendo os cargos.

Ainda sem concluir o ensino médio, já com vinte anos de idade Deus me abençoou com o casamento. Nesse período parei de estudar, pois tinha que trabalhar, eu tinha uma família pra sustentar e não tinha nenhuma formação. Meu filho nasceu e, eu desempregado, fui trabalhar na usina Santa Olinda uma indústria de açúcar e álcool, em Sidrolândia, pois ali trabalhei três meses, não foram nada fáceis, entre febre e dores no corpo, mãos calejadas, estava findando a safra no mês de dezembro. Ai a reflexão, não vou aguentar, o salário não vai dar conta da manutenção da família, para completar morava na cidade pagando aluguel.

Após a reflexão estava decidido voltar a estudar, pois estava convencido de que através dos estudos poderia ter melhores oportunidades. Não lembro como, mas sei que meu nome estava inscrito na segunda turma do Magistério Indígena. Fui estudar na escola “Pe. Félix Zavattaro”, Curso de Formação e Habilitação de professores de 1º a 4º Série do 1º grau para o contexto indígena.

Concluí o curso de 2º grau na escola “Pe. Félix Zavattaro”, Curso de Formação e Habilitação de professores de 1º a 4º Série do 1º Grau para o contexto indígena no ano de 1999. Para mim uma oportunidade única, o convívio e experiência com outras pessoas de comunidades Terena e outros grupos étnicos que compõe o estado de Mato Grosso do Sul e Mato Grosso, contribuiu muito para minha compreensão da diversidade linguística, cultural e de ideias. Porém não atuei na educação.

Nesse tempo ainda não existia a escola Cacique João Batista Figueiredo, e sim um projeto “Curso de Ensino de Língua Terena” através da Portaria nº 003/11/95, a primeira professora que atuou nesse projeto foi a Professora Maria de Lourdes a principio como professora de língua Terena, natural da Aldeia Cachoeirinha município de Miranda. Minha primeira experiência como professor foi no ano de 1997 e 1998. Depois por questões internas nos próximos seis anos não atuei mais na sala de aula. Fui trabalhar em outros espaços, manutenção de aviários entre outros serviços, sem carteira assinada.

Em 2002, trabalhei na indústria de confecção de vestimenta como mecânico e eletricista em Sidrolândia, em 2003 prestei vestibular pra área de administração

na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), em 2004 era acadêmico de administração, em 2005 e 2006 voltei pra sala de aula como professor na escola extensão Cacique João Batista Figueiredo.

No mesmo ano, prestei vestibular para o curso de Normal Superior, porque no próximo ano não poderia mais voltar pra sala de aula, os professores teriam que estar cursando o curso superior na área de educação. Porém, mesmo iniciando o Normal Superior, já não tinha mais a vaga para minha lotação na escola, por motivo de priorizar outros professores, fiquei de fora.

Não perdi a esperança, fui para aldeia Barreirinho, Terra Buriti, município de Dois Irmãos do Buriti, pois esta comunidade estava recentemente criando e construindo a Escola “Silvério Rodrigues Mamedes”, me recebeu de braços abertos. Ali trabalhei por quatro anos, e ao mesmo tempo cursava o Normal Superior, foi uma grande experiência, desenvolvi bons trabalhos na sala de aula, também era visto como uma liderança. Conclui o Normal Superior em 2010.

Em 2011 fui convidado para trabalhar na Secretaria de Assuntos Indígenas do município de Dois Irmãos do Buriti. Uma das primeiras secretarias municipal já criada no Brasil. Pais de alunos não queriam que eu deixasse a sala de aula, era uma resposta e resultado do bom trabalho que desenvolvi na aldeia Barreirinho. Neste momento a Terra Indígena Buriti dos municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti já estavam em processo de retomada das terras tradicionais.

No mesmo ano fiz inscrição como aluno especial no Curso de Pós Graduação Mestrado em História da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), conclui a disciplina de Antropologia do Colonialismo. Curso que me orientava mais ainda sobre a história dos povos indígenas. A luz da militância indígena ficava cada vez mais acesa.

Ainda no final do segundo semestre de 2011, fui convidado pela comunidade da Aldeia Tereré Terra Buriti, município de Sidrolândia para assumir o cargo de Cacique. Pois neste momento estava preste a encarar um conflito interno, me sentia preparado para tal embate, não só com os conflitos internos, mas, com os problemas externos e principalmente político ideológico.

Foi um ano de embate, sem nenhum prestígio político em Sidrolândia, não me contrataram, era mais um professor formado fora da sala de aula por conta dos interesses políticos naquele momento.

A comunidade sempre me dando força, pois estavam confiando na minha visão social e política, precisávamos estar bem politicamente para que pudéssemos

dar os próximos passos. Em 2013 deixamos de ser oposição e passamos ser situação. Fui contratado para trabalhar na assessoria do gabinete do Prefeito em Sidrolândia, colocamos os projetos em prática, principalmente na área de educação e território.

Em 2015 concluí o curso de Especialização “Cultura e História dos Povos Indígenas”, do programa de Pós Graduação da Universidade Federal de Campo Grande (UFMS) iniciando também o mestrado no Programa de Pós Graduação em Educação (PPGE) da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) em Campo Grande (MS) na Linha de Pesquisa III- Diversidade Cultural e Educação Indígena.

Pois bem os estudos me proporcionaram coisas boas, mas também problemas, digo coisas boas no sentido de ter oportunidades para o mercado do trabalho, trabalhei como professor por um curto período, trabalhei na gestão da política pública municipal em Dois Irmão do Buriti e Sidrolândia. Digo problema porque é no campo político que está as tensões de conflitos ideológicos acontecem. Os estudos me fizeram ver a sociedade, e vi que os povos indígenas foram vítimas da sociedade colonizadora, no começo tinha essa visão fragmentada que ao longo dos tempos e através dos movimentos e estudos foram aumentando a minha visão de sociedade, principalmente sobre a história dos povos indígenas. Nesse momento também consolidava cada vez mais a construção da minha identidade enquanto militante do movimento indígena. E aqui estou eu.

Sobre o autor:

Maioque Rodrigues Figueiredo: Coordenador na Escola municipal Indígena Cacique João Batista Figueiredo, na Aldeia Tereré Terra Indígena Buriti, município de Sidrolândia (MS) e mestrando no PPGE/UCDB. **E-mail:** maioque.indi@hotmail.com

Recebido em 9 de fevereiro de 2017

Aprovado para publicação em 13 de março 2017