VII RAMS

ISSN 2236-3564

Diálogos Contemporâneos

2019

Campo Grande, MS - Brasil | 16 a 18 de Outubro | UFMS

Anais

VII
Reunião de Antropologia de Mato Grosso do Sul
Diálogos Contemporâneos

16, 17 e 18 de outubro

ISSN 2236-3564

Campo Grande, Mato Grosso do Sul
Brasil

Reitor
Marcelo Augusto Santos Turine

Vice-Reitora
Camila Celeste Brandão Ferreira Ítalo

Coordenadores
Álvaro Banducci Júnior (PPGAS)
Antonio Hilário Aguilera Urquiza (VII RAMS)
Daniel Estevão Ramos de Miranda (CISO)

Comissão Científica
Álvaro Banducci Júnior – UFMS
Ana Lucia Eduardo Farah Valente – UFMS
Antônio Carlos de Souza Lima – UFRJ/MN
Antonio Hilário Aguilera Urquiza - UFMS
Asher Grochowalski Brum Pereira – UFMS
Beatriz dos Santos Landa – UEMS
Cleverson Rodrigues da Silva – UFMS
Daniel Estevão Ramos de Miranda – UFMS
Esmael Alves de Oliveira - UFGD
Flavia Freire Dalmaso – UFMS
Guilherme Passamani Rodrigues- UFMS
Jacira Helena do Valle Pereira – UFMS
Jane Felipe Beltrão – UFPA
Levi Marques Pereira – UFGD
Mara Aline Ribeiro dos Santos – UFMS
Maria Raquel Duran – UFMS
Priscila Lini – UFMS
Ricardo Luiz Cruz - UFMS
Tiago Duque – UFMS
Victor Ferri Mauro – UFMS

Comissão Organizadora
Aline Correia Antonini
Álvaro Banducci Júnior
Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues
Antonio Hilário Aguilera Urquiza
Daniel Estevão Ramos de Miranda
Evelyn de Souza Santiago Candido da Silva
Guilherme Passamani Rodrigues
Kellen Dias Lacerda
Alunos/as do PPGAS/UFMS e da CISO/UFMS

Secretaria
Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues

Realização
Universidade Federal de Mato grosso do Sul – UFMS

Promoção
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFMS
Curso de Ciências Sociais – CISO/UFMS

Apoio
Faculdade de Ciências Humanas - FACH
Pró-Reitoria de Extensão, Cultura e Esporte – PROECE - UFMS

(UFMS, Campo Grande, MS, Brasil)

Reunião de Antropologia de Mato Grosso do Sul (7.: 2019 : Campo Grande, MS).
Anais da VII RAMS – Reunião de Antropologia de Mato Grosso do Sul, 16 a 18 de outubro de 2019 / Organizadores: Antônio Hilário Aguilera Urquiza e Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues – Campo Grande, MS : UFMS, 2019.
612 p. : il. (algumas color.) ; 30 cm.

ISBN 2236 -3564 (versão on-line)

1. Antropologia – Reunião. 2. Diálogos Contemporâneos –
I. Aguilera Urquiza, Antônio Hilário. II. Cavararo Rodrigues, Andréa Lúcia.

Elaborada pela VII RAMS.

Os artigos foram transcritos de acordo com os originais enviados à comissão organizadora do evento, sendo, portanto, de inteira responsabilidade de seus autores e autoras os conceitos, as imagens e demais conteúdos neles veiculados.

Apresentação

Por acreditarmos que Mato Grosso do Sul é uma região fértil para a prática das Ciências Sociais, dentre elas, particularmente da Antropologia (questões colocadas pela situação de fronteira, migrações, povos indígenas, conflitos sociais, dentre outros), em 2008 surgiu a proposta de realização da 1ª REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA de Mato Grosso do Sul.

A 1ª RAMS aconteceu em setembro de 2008, na UFMS, com o tema AS FRONTEIRAS DA PRÁTICA ANTROPOLÓGICA EM MATO GROSSO DO SUL. Esta realidade pedia que os profissionais desta área buscassem aprofundar sua história, assim como suas práticas e as possibilidades de organização. Este evento contou com a presença do prof. Dr. Roque de Barros Laraia (UnB) e da Prof.ª Dra. Edir Pina de Barros (UFMT).

A II RAMS - REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA de Mato Grosso do Sul aconteceu no contexto do Congresso Internacional de Arqueologia, Etnologia e Etno-história de Mato Grosso do Sul, na UFGD, em Dourados, no ano de 2009. O evento contou com a presença do Dr. João Pacheco de Oliveira (UFRJ – Museu Nacional), um dos maiores expoentes da Antropologia no Brasil. Houve a primeira tentativa de redação de uma proposta de Associação de Antropologia no estado de MS.

O tema e as discussões amplas que a III RAMS - REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA – (2011) propôs como tema o diálogo com outras áreas do saber e, especialmente, com a sociedade como um todo. Discutiu temas relacionados às problemáticas e à complexidade da sociedade contemporânea, a partir de uma perspectiva interdisciplinar, os profissionais da área da antropologia procuram ampliar o foco de alcance da compreensão dos fenômenos socioculturais atuais. Aos acadêmicos, foi possibilitado um espaço de reflexão e discussão de temas atuais no contexto da Antropologia, além de, permitir uma maior compreensão dos desafios que encontrarão pela frente. Refletir e aprofundar a importância do legado da antropologia realizada nesta região de Mato Grosso do Sul. Além de contarmos com a ilustre presença do professor Dr. Antonio Carlos de Souza Lima (PPGAS – Museu Nacional – UFRJ).

Em abril de 2013, no contexto da aprovação da Pós-graduação em Antropologia na UFGD, a partir de 2011, foi realizada a IV RAMS - REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA de Mato Grosso do Sul, com a presença dos professores Roque de Barros Laraia (UNB), e professores/antropólog@s de MS. O tema foi a celebração dos 50 anos do trabalho de campo realizado pelo Dr. Roberto Cardoso de Oliveira em nosso estado, com um grupo de alunos, que seria a primeira turma de antropólogos/as formados pelo Museu Nacional.

No dia 12 de maio de 2015 realizou-se a V RAMS - REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA de Mato Grosso do Sul, na UFGD, em Dourados, durante a realização do III CIAEE. Foram convidados a presidir esse evento: Levi Marques Pereira (UFGD) e Álvaro Baducci Jr. (UFMS), com ênfase na organização dos/as antropólogos/as de MS.

Entre os dias 5 a 8 de abril de 2017 realizou-se a VI RAMS – REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA de Mato Grosso do Sul, na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, com o tema POVOS TRADICIONAIS NA CONTEMPORANEIDADE – cosmologias e fronteiras. Nessa versão teve como inovação a presença dos/as jovens antropólogos/as formados no Programa de Pós-graduação em Antropologia da UFGD, trazendo nas mesas de debates visibilidade das pesquisas decorrentes na antropologia do estado, além de contarmos com a ilustre presença da prof.ª Dra. Jane Felipe Beltrão (UFPA).

Nesta versão, a VII RAMS – Reunião de Antropologia de Mato Grosso do Sul: Diálogos Contemporâneos ocorreu na UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, com o tema Diálogos Contemporâneos.

Prof. Dr. Antonio Hilario Aguilera Urquiza
Coordenador da VII RAMS

Programação

16 DE OUTUBRO (Quarta-feira)

Credenciamento: a partir das 09h – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)

10h as 11h30 – CineClube RAMS – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)
Exibição do filme "ALMA PALAVRA ALMA" e debate com o Diretor Dr.Armando Bulcão

11h30 as 14h – Intervalo para Almoço

14h – Atividades Integradoras
Minicurso 02 – Sala 02 / PPGCOM
Roda de conversa – Sala 02 / PPGEDU

13h 30min as 15h 30min – Painel "Jovens Antropólogos" – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)

16h – CineClube RAMS – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)
Mostra de Filmes Etnográficos [Sessão 1] – Curadores: Luana Benetti e Patrik Adam

18h30 – Apresentação cultural – Peça de teatro "Intervenção Ferro em Brasa" com Imaginário Maracangalha

19h30 – CONFERÊNCIA DE ABERTURA – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)
Tema: "Com quem a Antropologia conversa?": Diálogos Contemporâneos
Conferencista: Dr. Stephen Grant Baines (DAN/UnB)
Mediador: Dr. Álvaro Banducci Júnior (Coord. PPGAS/UFMS)

21h – Lançamento de Livros

17 DE OUTUBRO (Quinta-feira)

08h Apresentação cultural – Dança Contemporânea "Ciclo da vida" com o bailarino Edenilsom Terena

08h30 às 11h – MESA REDONDA 1 – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)
Tema: Antropologia, corpo e saúde
Palestrantes: Dr. Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Dr. Esmael Alves de Oliveira (PPGAnt)/UFGD)
Dr. Asher Grochowalski Brum Pereira (PPGAS/UFMS)
Mediadora: Ma. Carla Cristina de Souza (Impróprias/UFMS e IBISS/CO)

11h as 14h – Intervalo para Almoço

14h – Atividades Integradoras
Minicurso 01 – Sala 02 / PPGEDU

14h às 17h30 – APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS NOS GTs (Salas da Unidade VI, XIII, Projele, PPGEDU, PPGCOM e Dep FACH)

17h – CineClube RAMS – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)
Mostra de Filmes Etnográficos [Sessão 2] – Curadores: Luana Benetti e Patrik Adam

19h30 às 21h – MESA REDONDA 2 – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)

Tema: "O que se faz na/da cidade?": olhares sobre o urbano
Palestrantes: Dra. Flávia Freire Dalmaso (PPGAS/UFMS)
Dr. Guilherme Rodrigues Passamani (PPGAS/PPGCult/UFMS)
Me. Giovanni França Oliveira (GEPEH-UFMS)
Mediador: Vladimir Eiji Kureda (UFMS)

18 DE OUTUBRO (Sexta-feira)

08h CineClube RAMS – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)
Curta metragem "Os amigos que se encontraram na aldeia" e debate com o Diretor Raylson Chaves

08h30 às 11h – MESA REDONDA 3 – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)
Tema: Relações Interétnicas e Territorialização
Palestrantes: Me. Eliel Benites (PPGG/ UFGD)
Drª Maria Raquel da Cruz Duran (PPGAS/UFMS)
Drª Rosa Sebastiana Colman (FAIND/PPGET -UFGD)
Mediadora: Ma. Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues(UFMS/CNPq)

11h as 14h – Intervalo para Almoço

14h às 17h30min – APRESENTAÇÃO DE TRABALHOS NOS GTs (Salas da Unidade VI, XIII, Projele, PPGEDU, PPGCOM e Dep FACH)

17h – CineClube RAMS – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)
Mostra de Filmes Etnográficos [Sessão 3] – Curadores: Luana Benetti e Patrik Adam

19h30 – CONFERÊNCIA DE ENCERRAMENTO – Auditório Marçal de Sousa Tupã (FAALC/UFMS)
Tema: "Evangélicos na crise brasileira"
Conferencista: Dr. Ronaldo Romulo Machado de Almeida (UNICAMP)
Mediador: Dr. Mário Teixeira de Sá Júnior (PPGAnt/UFGD)

21h30 – Festa de encerramento do evento (local externo)

Sumário

GT 1

VIOLÊNCIA DOMÉSTICA CONTRA MULHER SOB A ÓTICA DO CASO CIRA HIGINA DE SOUZA 14
Tabitha Molina Monteiro

"O SEGREDO DE LOURIVAL": COMENTÁRIOS NETNOGRÁFICOS SOBRE CORPO E GÊNERO EM MATO GROSSO DO SUL 22
Joalisson Oliveira Araujo

NOME SOCIAL, ACESSO E PERMANÊNCIA NA EDUCAÇÃO SUPERIOR 33
Tatiane da Silva Lima e *Carina Elisabeth Maciel*

UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DAS EXPERIÊNCIAS DE ENVELHECIMENTO DE MULHERES PARTICIPANTES DA UNIVERSIDADE ABERTA À PESSOA IDOSA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL 42
Juliana Cristina dos Santos Duarte

OS JOGOS DOS CORPOS 55
Carlos Igor de Oliveira Jitsumori e Dayana de Oliveira Arruda

AS ESTRUTURAS DE LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA DE GÊNERO: ANÁLISE DA VIOLÊNCIA CONTRA MULHER EXPRESSA NA REALIDADE TRABALHISTA DE CORUMBÁ 64
Guilherme Oliveira Rocha Vicente e Monizzi Mábile Garcia de Oliveira

A PRODUÇÃO DAS IDENTIDADES EM AMBIENTE ESCOLAR:EXPERIÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS DE JOVENS DISSIDENTES DE GÊNERO E SEXUALIDADE NAS ESCOLAS DE MATO GROSSO DO SUL INSPIRADAS NA OBRA A GAROTA DINAMARQUESA 78
Fabricio Pupo Antunes e Tiago Duque

GT 2

MONITORAÇÃO ELETRÔNICA DE PRESOS PARA FINS DE TRATAMENTO DE SAÚDE, CONTROLE DOS CORPOS E PANOPTISMO: FOUCAULT É BEM-VINDO À ANTROPOLOGIA JURÍDICA 94
Otávio José Garcia Sena e *Antonio Henrique Maia Lima*

GT 3

AVATARES NO *IMVU:* ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE CORPOS DO E NO ONLINE 100
Joice Bianca Foschiera de Lima

BIONECROPOLÍTICA, A NOÇÃO DE PESSOA E A (IM)POSIÇÃO DO DOCUMENTO "DE BRANCO" PARA OS KAIOWÁ DA GRANDE DOURADOS 114
Isadora Spadoni Sguarezi e Simone Becker

NÃO LUGARES E HOSPITALIDADE: OBSERVAÇÕES E REFLEXÕES DAS RELAÇÕES SOCIAIS DO CENTRO ANTIGO DE CAMPO GRANDE, EM MATO GROSSO DO SUL, POR MOVIMENTOS CULTURAIS E CORPOS PRECÁRIOS 128
Júlia Arruda da Fonseca Palmiere, José Francisco Sarmento Nogueira e Anita Guazzelli Bernardes

DINÂMICA DA PERMANÊNCIA DE MULHERES NEGRAS NO CURSO DE PEDAGOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL 140
Juliana Cristina dos Santos Duarte e Cintia Lima Crescêncio

SUPREMACIA BRANCA E NECROPOLÍTICA EM MATO GROSSO DO SUL: LENTES PÓS-COLONIAIS PARA SE PENSAR A QUESTÃO GUARANI E KAIOWÁ 151
Marcelo de Jesus Lima

GT 4
OBSCURECIDOS: A REPRESENTAÇÃO DOS POVOS NEGROS E INDÍGENAS, AS IDENTIDADES CULTURAIS BRASILEIRAS E O ENSINO DE HISTÓRIA 163
Evelyn de Souza Santiago Candido da Silva
O PROTAGONISMO DE CRIANÇAS GUARANI/ KAIOWÁ INSERIDAS EM ESCOLA NÃO INDÍGENA..... 173
Clotildes Martins Morais, Antonio Dari Ramos e Maristela Aquino Insfram

GT 5
NOTAS SOBRE ÉTICA E "CONSENTIMENTO ESCLARECIDO" NA ETNOGRAFIA COM PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA NA ANTIGA RODOVIÁRIA..... 191
Vladimir Eiji Kureda
MOKOI TEKOÁ PETEI JEGUATÁ: EXPERIMENTO ETNOGRÁFICO COM A TEORIA ANTROPOLÓGICA E O CINEMA MBYA..... 204
Samuel Douglas Farias Costa
DISCURSOS E PRÁTICAS COMO REPRESENTAÇÕES SOCIOCULTURAIS: EXPERIÊNCIAS COM CRIANÇAS INDÍGENAS EM ESCOLA NÃO INDÍGENA..... 223
Clotildes Martins Morais e Maristela Aquino Insfram
ALDEIA LARANJEIRA ÑANDERU: ETNOGRAFIA DAS CRIANÇAS KAIOWÁ..... 238
Jéssica Maciel de Souza e Antonio Hilario Aguilera Urquiza
CADERNOS DE CAMPO: RELATOS ETNOGRÁFICOS SOBRE LIDERENÇAS E LOCALIDADES KAIOWÁ 251
Wellington Bispo de Souza e José Henrique Prado
"FITINHAS", COMO SE REPRESENTAM EM CAMPO GRANDE/MS 261
Jéssica Lima de Freitas e Dilza Porto Gonçalves

GT 6
EXPRESSÕES DO NEOLIBERALISMO DIANTE DO ESTADO DE BEM ESTAR SOCIAL: DESACERTOS E EQUÍVOCOS DE UM MODELO QUE CAMINHA PARA O FRACASSO 277
Marco Antônio Rodrigues e Antonio Hilario Aguilera Urquiza
O ESTADO BRASILEIRO E AS VIOLAÇÕES DE DIREITOS DOS TERENA: A NECESSIDADE DE POLÍTICAS DE REPARAÇÃO 290
Lenir Gomes Ximenes
SEM TERRITÓRIO, SEM EDUCAÇÃO: A POLÍTICA DE DEMARCAÇÃO DE TERRAS E OS IMPACTOS NA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA..... 305
Evelyn de Souza Santiago Candido da Silva
VIVÊNCIA E CERTEZAS, TEORIA E ANGÚSTIAS: OS IMPASSES EM DIZER O OUTRO POR MEIO DO TEXTO ANTROPOLÓGICO 314
Patrik Adam Alves Pinto
MIGRAÇÕES TERENA PARA OCUPAÇÕES URBANAS NA PERIFERIA DA CIDADE DE CAMPO GRANDE – MS: A PERMANECIA DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO EM CONTEXTO URBANO DE DUAS FAMÍLIAS EXTENSAS NA COMUNIDADE INDÍGENA DO JARDIM INAPOLIS 326
Luiz Felipe Barros Lima da Silva e Victor Ferri Mauro

GT 7
SINCRETISMO X UMBANDA..... 341
Diógenes Braga Ramos
PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL MATERIAL EM CAMPO GRANDE/MS: DIÁLOGOS ENTRE HISTÓRIA, ANTROPOLOGIA SOBRE A PRESERVAÇÃO E EDUCAÇÃO PATRIMONIAL NO CENTRO URBANO..... 349

Jaqueline Ap. M. Zarbato
O CORPO FEMININO NEGRO E SUA MIDIATIZAÇÃO 362
Thaylla Giovana Pereira da Silva

GT 8
OS DESAFIOS DOS POVOS GUARANI/ KAIOWÁ FRENTE A PRODUÇÃO DE ALIMENTOS.....375
Maristela Aquino Insfram, Rosa Sebastiana Colman e Clotildes Martins Morais
GRAFISMO PRESENTE NOS MOVIMENTOS POLÍTICOS INDÍGENAS 379
Gilson Tiago e Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues
UMA PROJEÇÃO DE COMO AS MULHERES TERENA DA MARÇAL DE SOUZA E O ESTADO SE RELACIONAM EM CASOS DE VIOLÊNCIAS.....393
Kellen Dias Lacerda e Guilherme Rodrigues Passamani
OS KAIOWÁ TRANSFRONTEIRIÇOS: EM BUSCA DA CIDADANIA.....400
Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues, Marco Antonio Rodrigues e Antonio Hilario Aguilera Urquiza
MARCO TEMPORAL: SUA APLICAÇÃO NO CASO DA DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA TERENA LIMÃO VERDE DO ESTADO DO MATO GROSSO DO SUL 414
Anderson de Souza Santos e Antonio Hilario Aguilera Urquiza
FRONTEIRA BRASIL-PARAGUAI E O POVO GUARANI.....430
Camila Assad Catelan e Antônio Hilário Aguilera Urquiza
CONSIDERAÇÕES ACERCA DA INSERÇÃO E PERMANÊNCIA DE ESTUDANTES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE.....436
Monizzi M. Garcia de Oliveira e *Maurício Serpa França*

GT 9
BOE ATUGO: REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DAS PINTURAS FACIAIS 448
Neimar Leandro Marido Kiga
DESENVOLVIMENTO LOCAL OU (DES)ENVOLVIMENTO LOCAL? REFLEXÕES A RESPEITO DO TERMO, SURGEM DÚVIDAS EMERGENCIAIS EM SUAS (DES)ARTICULAÇÕES COM OS POVOS ORIGINÁRIOS, UMA DELAS É: IMPROBO OU ALIADO?.....462
José Francisco Sarmento Nogueira
ETNOMÍDIA INDÍGENA EM MATO GROSSO DO SUL: EMANCIPAÇÃO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA 474
Raylson Chaves Costa
O CONHECIMENTO TRADICIONAL SOBRE O JEITO TERENA DE SE PINTAR 487
Gilson Tiago, Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues e Álvaro Banducci Junior
DO ESPAÇO QUE LIBERTA AO ESPAÇO QUE SUBMETE: UMA REFLEXÃO SOBRE A CONSTRUÇÃO, PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DAS CIDADES CONTEMPORÂNEAS 500
Flavia Palhares Machado

GT 10
NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO E POVOS TRADICIONAIS: RECONHECIMENTO JURÍDICO DE EPISTEMOLOGIAS CONTRA HEGEMÔNICAS 515
Guilherme Maciulevicius Mungo Brasil
(DES)COLONIZANDO A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA DA PEDAGOGIA DOS PROFESSORES TERENA NA ESCOLA CACIQUE JOÃO BATISTA FIGUEIREDO NA ALDEIA TERERÉ 526

Ana Carolina Bezerra dos Santos
PROFESSORA PÓS-CRÍTICA? UM LUGAR DE FALA E A CARTOGRAFIA DO SOCIAL 539
Silvana Colombelli Parra Sanches
O ICATU 552
Ariovaldo Toledo Penteado Junior e Antonio Hilário Aguilera Urquiza
CIRCULARIDADE DAS CRIANÇAS KAIOWA PELO *TEKOHARÃ* 572
Jéssica Maciel de Souza e Antonio Hilario Aguilera Urquiza
CONVERSAS E CAMINHOS AS MARGENS DO RIO APA: RELAÇÕES POLÍTICAS E A ATUAÇÃO DA LIDERANÇA KAIOWÁ 584
Julio Cezar dos Santos e José Henrique Prado

GT 11
QUANDO VEM O ESCREVER: PASSADO O OLHAR E O OUVIR CHEGA A HORA DO SANTO INTERVIR 602
Maria Eduarda Rodrigues da Silva e Álvaro Banducci Júnior
AVATI KYRY: O RITUAL KAIOWA DO BATISMO DO MILHO NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS 611
Lélio Loureiro da Silva

GT 12
A CONSTRUÇÃO COMERCIAL NO PANTANAL/MS: O CASO DA COMUNIDADE DO PASSO DO LONTRA 624
Mara Aline Ribeiro

GT 1

Antropologia e suas possibilidades: diálogos interdisciplinares sobre gênero, sexualidade e corpo no contexto sul-mato-grossense

Comunicação Oral

VIOLÊNCIA DOMÉSTICA CONTRA MULHER SOB A ÓTICA DO CASO CIRA HIGINA DE SOUZA

Tabitha Molina Monteiro
tabitha_molina@hotmail.com

O presente artigo tem como objetivo analisar a efetividade da Lei 11.340, de 07 de agosto de 2006, conhecida como Lei Maria da Penha frente ao atendimento humanizado do caso da Cira Higina de Souza. Para tal, a metodologia utilizada na pesquisa foi embasada no método indutivo e analítico, contextualizando desde a análise do caso concreto a amplitude da violência contra mulher, buscando traçar a violência doméstica e seus reflexos na sociedade, conceituando e esmiuçando as suas tipificações, seguido dos pontos relevantes das causas e consequências que a problemática desse tipo de violência vem provocando nas suas vítimas. Evidenciando a atuação do poder público no combate a violência doméstica e como se originou e desenvolveu a Lei Maria da Penha dentro do ordenamento jurídico. Por fim, retomou ao caso concreto, evidenciando como a aplicação da referida Lei está contribuindo para diminuição da violência bem como elevando sua autonomia como pessoa humana e de direitos, recuperando e promovendo a dignidade feminina no âmbito pessoal e coletivo.

Palavras-chave: Violência Doméstica; Caso Concreto; Lei Maria da Penha.

1 INTRODUÇÃO

Os índices de crimes cometidos contra a mulher são preocupantes, já que é notório o crescente aumento da violência doméstica. No ano de 2018 foram registrados 4254 casos de violência doméstica (G1, 2019), evidenciando-se um problema maior contra as mulheres, vindo comprometer sua integridade física e psíquica.

A violência não atinge só o âmbito familiar, mas a sociedade como um todo. Infelizmente as estatísticas mostram que o lar, que deveria ser um ambiente de harmonioso, vem se tornando um espaço conflituoso, de tensões e agressões, envolvendo aspectos morais, psicológicos e sociais (IMP, 2016),

A violência doméstica contra a mulher é um problema de grande incidência na realidade brasileira que expressa um desequilíbrio de poder entre homens e mulheres. Compondo um ciclo que muitas vezes é repetido em curto período de tempo, caracterizando em fases, primeiro a tensão, segundo a agressão e depois a reconciliação. O caso da Cira Higina de Souza é um deles, no qual, por vinte e dois anos este ciclo se repetiu incontáveis vezes.

Nesse sentido, a relevância do tema justifica-se pelo fato da necessidade de compreensão do fenômeno na violência doméstica, suas consequências no âmbito individual, familiar e social, e o papel do cidadão e do Estado no combate à mesma.

Para o desenvolvimento do tema, foi utilizada a pesquisa bibliográfica por meio de obras relacionadas ao assunto, livros, leis, artigos científicos, periódicos, e dados da Delegacia Especializada de Apoio a Mulher (DEAM), sendo empregado o método indutivo e analítico, contextualizando desde a análise do caso concreto a amplitude da violência contra mulher, buscando traçar a violência doméstica e seus reflexos na sociedade.

2 CASO CIRA HIGINA DE SOUZA

O caso concreto[1] a ser analisado ocorreu na data de 18/12/2013, por meio de uma denuncia anônima a uma unidade policial, o agressor foi preso em flagrante após a constatação de lesão corporal causada na vítima, ameaça e vigente cárcere privado, crimes tipificados pelos arts.140, 129 ss. 9 do Código Penal em conformidade com a lei 11.340/06 (Maria da Penha).

Na situação, na qual foram encontradas a mulher e os filhos, notava-se a presença de condições sub-humanas de habitação, com uma residência sem água encanada, e nem banheiro.

Conforme analise dos termos de declaração, a discussão teve causa por um saco com pães que a vítima recebeu da vizinha e escondeu do autor. Esta situação corriqueira reforçou o autoritarismo do agressor, que disferiu vários golpes com cabo de vassoura na vítima, e a ameaçou nos seguintes termos “eu não quero te bater, eu quero te matar” (INQUÉRITO POLICIAL, 2014).

No decorrer da investigação ficou evidente um histórico de violência mais amplo, conforme o inquérito policial, todos os dentes da vítima foram quebrados pelo agressor. A relação conjugal que durava vinte e dois anos era repleta de opressão, chegando a um ponto, cuja comunicação da mulher e dos filhos para com ele só podia ser feita de joelhos e depois de prévia autorização. O contato com os familiares da vítima também foi cortado, os avós não sabiam da existência dos netos e imaginavam que a filha (vítima) havia morrido a mais de 20 (vinte) anos. As crianças ficaram impedidas de frequentar a escola, e a vítima ficava restrita em sua residência impedida de frequentar a rua. A residência ficava trancada com cadeados e a chave só em posse do autor, reforçando o cárcere. A violência sexual também era vigente, as relações conjugais ocorriam muitas vezes precedidas de agressões (INQUÉRITO POLICIAL, 2014).

[1] Inquérito

Nesse sentido, o caso concreto revela a violação de direitos fundamentais com o ciclo de agressões sofrido pela vítima e os filhos demonstrando claramente as consequências do fenômeno da violência doméstica.

3 VIOLÊNCIA DOMÉSTICA

A violência é um fenômeno social, pois reflete diretamente no comportamento do indivíduo, este ora agressor e transgressor, é influenciado por vários fatores, sendo estes sociais, culturais, políticos e econômicos dentro da sociedade (DURKHEIM, 2008).

Nessa perspectiva, é indissociável pensar no crime sem violência, como também é impossível não pensar em crime sem a repressão deste.

> Violência, em seu significado mais freqüente, quer dizer uso da força física, psicológica ou intelectual para obrigar outra pessoa a fazer algo que não está com vontade; é constranger, é tolher a liberdade, é incomodar, é impedir a outra pessoa de manifestar sua vontade, sob pena de viver gravemente ameaçada ou até mesmo ser espancada, lesionada ou morta. É um meio de coagir, de submeter outrem ao seu domínio, é uma forma de violação dos direitos essenciais do ser humano (CAVALCANTI, 2005 p.2).

Em linhas gerais, significa usar a agressividade de forma intencional para ameaçar ou cometer algum ato. Desta forma, é toda a situação na qual um indivíduo utiliza da força física ou psicológica, como forma de controle, submissão, manipulação, discriminação, humilhação ou exploração o outro.

Desse modo, considera que a violência doméstica é aquela praticada em casa no seio da família, podendo ser explícita ou velada, geralmente é cometida por um membro da família que vive com a vítima. Sendo compreendida como qualquer ação ou omissão que resulte em dano físico, sexual, emocional, social ou patrimonial do individuo, sendo ele homem ou mulher, criança, adolescente ou adulto (CAVALCANTI, 2005; BRASIL, 2006, p.1).

As fases da situação de violência doméstica compõem um ciclo, primeiro a tensão, segundo a agressão e depois a reconciliação. Sendo muito comum que esse ciclo se repita.

> Há os que preferem denominá-la violência intrafamiliar e, neste caso, pode ocorrer fora do espaço doméstico, como resultado de relações violentas entre membros da própria família. Existe uma crítica com relação a essa terminologia porque, mais uma vez se estaria escondendo a violência praticada contra a mulher. [...]

> A violência doméstica é um problema que acomete ambos os sexos e não costuma obedecer nenhum nível social, econômico, religioso ou cultural específico, como poderiam pensar alguns (CAVALCANTI, 2005, p.2).

Nessa ótica existem as tipificações e suas características de violência doméstica e familiar cometidas contra a mulher, sendo física, moral, psicológica, patrimonial e sexual.

A violência física é caracterizada pelo uso da força física, podendo ou não deixar hematomas evidentes, compreendida como qualquer ação que agrave sua integridade física ou saúde corporal (BRASIL, 2006, p.1).

A violência Moral é todo ato com intuito de difamar, caluniar ou injuriar a honra ou a reputação da pessoa, diferencia-se do uso da força, as decorrências não são percebidas de imediato, sendo perceptíveis em seu estado avançado, quando surgem indícios de depressão, ou dependência química e até suicídios (BRASIL, 2006, p.1).

A violência Psicológica é caracterizada pela ação ou omissão que propicie qualquer tipo de dano emocional que lhe prejudique o seu desenvolvimento.

> Destinada a degradar ou controlar as ações, comportamentos, crenças e decisões de outra pessoa por meio de intimidação, manipulação, ameaça direta ou indireta, humilhação, isolamento ou qualquer outra conduta que implique prejuízo à saúde psicológica, à autodeterminação ou ao desenvolvimento pessoal (CNJ, 2013, p.1).

A violência Psicológica, não deixa marcas visíveis, mas emocionalmente deixa marcas profundas. Segundo Ciro Marcondes Filho (2001) caracterizou como:

> Uma violência só se realiza quando repercute psicologicamente no campo do arbítrio, provocando mal-estar, que pode ser transformado em atitude reativa, em contenção angustiada e neurótica ou em resignação. Sua existência psicológica, ou seja, o choque do violento não se dá a partir do sofrimento, da imposição arbitrária do outro sobre meu ego, etc., mas sim somente a partir do momento em que se torna "consciência da violência" (MARCONDES FILHO, 2001, p. 22).

A violência Patrimonial é toda ação que implica na perda, dano, subtração, retenção e destruição parcial ou total de objetos, documentos pessoais, bens e valores, destinados a satisfazer as necessidades do indivíduo (BRASIL, 2006, p.1).

A violência Sexual é entendida como qualquer conduta que obrigue mediante o uso da força, coerção, intimidação, suborno chantagem ou manipulação uma pessoa manter contato sexual. Consta ainda do Código Penal Brasileiro, sob a lei **n° 12.015, de 7 de agosto de 2009.**

> Art. 213. Constranger alguém, mediante violência ou grave ameaça, a ter conjunção carnal ou a praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso [...]
> Art. 215. Ter conjunção carnal ou praticar outro ato libidinoso com alguém, mediante fraude ou outro meio que impeça ou dificulte a livre manifestação de vontade da vítima (BRASIL, 2009, p.1).

Ainda a violência sexual pode ser entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar e caracterizada de forma física, psicológica ou com ameaça, compreendendo o estupro, a tentativa de estupro, o atentado violento ao pudor e o ato obsceno (BRASIL, 2006, p.1).

Nessa perspectiva, a violência contra a mulher decorre da desigualdade nas relações entre homens e mulheres, é mais que discriminação de gênero, é um abuso físico, é uma imposição do poder e controle do homem sobre a mulher.

4 LEI MARIA DA PENHA

A violência é um fenômeno complexo e difuso, passando a ser caracterizada como fenômeno social, despertando o interesse não só da esfera pública como de toda a sociedade (CAVALCANTI, 2005; DURKHEIM, 2008).

Diante dessa realidade, o Estado de Direito, constituído do uso da força legitima, surge para pacificar, concentrando as ações nas mãos de órgãos de polícia que, discricionariamente, atuam na administração pública, preservando a ordem e o bem comum (CAVALCANTI, 2005; MIRABETE, 2006).

Assim, com intuito de resguardar, punir, disciplinar e extinguir a violência contra a mulher existe mecanismos que atuam e integram entre si, tais como os três poderes: Executivo, Legislativo e Judiciário, os Direitos Humanos e diversos organismos sociais (MIRABETE, 2006).

Um dos mecanismos obtidos foi à implementação da Lei n° 11.340, conhecida como “Lei Maria da Penha”, sancionada em 07 de agosto de 2006. A origem da nomenclatura da lei surgiu devido um caso crítico de violência doméstica. Maria da Penha Maia Fernandes, era biofarmacêutica, demonstrando que a violência não tem distinção de classe social. Durante 6 anos, sofreu agressões de seu marido, o professor colombiano Marco Antonio Heredia Viveros (IMP, 2016).

Além das agressões físicas, morais e psicológicas, em maio de 1983 foi alvejada por um tiro enquanto dormia, simulando um assalto. Ela ficou hospitalizada algumas

semanas e ficou paraplégica. Ainda prosseguiu com as agressões, novamente atentou contra a vida, tentando eletrocutá-la enquanto Maria da Penha tomava banho (IMP, 2016).

Em 1991, o acusado foi a Júri Popular sendo condenado a 08 anos de prisão, apelado pela defesa, conseguiram anular o julgamento. Somente em 1996, Viveiros foi preso, ficando apenas 02 anos. Ainda sem solução, Maria da Penha, engajada a ONGs (Organizações não governamentais), enviou o seu caso para a Comissão Interamericana de Direitos Humanos/ *Organização dos Estados Americanos* (OEA). O país foi responsabilizado por negligência e omissão em relação à violência doméstica (IMP, 2016).

> Uma das punições foi a recomendações para que fosse criada uma legislação adequada a esse tipo de violência. E esta foi a sementinha para a criação da lei. Um conjunto de entidades então reuniu-se para definir um anti-projeto de lei definindo formas de violência doméstica e familiar contra as mulheres e estabelecendo mecanismos para prevenir e reduzir este tipo de violência, como também prestar assistência às vítimas (OBSERVE, 2013, p.1).

Desta forma, após 23 anos de luta, foi promulgada a Lei Federal 11.340/2006, conhecida como Lei Maria da Penha.

> Em cerimônia realizada no Palácio do Planalto, o Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva, em 07 de agosto de 2006, com a presença de várias autoridades e de Maria da Penha Maia Fernandes, promulgou a Lei 11.340/2006. Em justíssima homenagem à luta pela justiça de Maria da Penha Maia Fernandes, que ficou marcada para sempre física e psicologicamente pela violência sofrida, mas teve força e coragem para lutar contra a violência doméstica, a lei foi denominada 'Maria da Penha', entrando em vigor no dia 22 de setembro de 2006 (SOUZA, 2008, p.1).

Assim, a lei fundou-se a lei para coibir o aumento no rigor das punições às agressões contra a mulher, quando ocorridas no ambiente doméstico ou familiar. E pela justa homenagem, denominou-se a "Lei Maria da Penha", não pelas marcas da violência sofrida, mas pela determinação e coragem para lutar contra violência doméstica.

4.1 APLICAÇÃO DA LEI MARIA DA PENHA FRENTE AO TRATAMENTO HUMANIZADO NO CASO CONCRETO

O caso em questão foi direcionado para a Delegacia Especializada de Atendimento a Mulher (DEAM) cujo após a realização dos procedimentos de praxe notou-se a necessidade

de acolhimento e apoio social da vítima. Cira Higina de Souza foi direcionada para um abrigo, no qual durante 90 (noventa) dias recebeu um apoio psicológico. As crianças foram também direcionadas para a assistência social, em um ato de destituir um ambiente de violência ao qual tinham constante contato.

A amplitude na aplicação da Lei Maria da penha na assistência individual da vítima é de suma importância para sua eficácia protetiva. A referida Lei vai muito além de punir o agressor, é necessário o acolher da vítima oferecendo auxilio na reparação dos danos a ela causados.

Nesse sentido, para a melhor compreensão do papel do extado neste auxílio, foi realizada uma entrevista com a Delegada Titular da Delegacia Especializada (DEAM), Dra Rosely Molina, que estava à frente do caso da Cira, na qual, relatou:

> O caso da Cira foi sem duvidas um dos mais alarmantes que já peguei, porém mostra a realidade em que vivem milhares de mulheres. O ciclo de violência e o rastro deixado pelo machismo ainda enraizado na sociedade configuram uma realidade de vulnerabilidade e violência constante. Aos poucos com a correta aplicação da Lei Maria da penha, notei que sua efetividade vem diminuindo o medo das mulheres, uma mulher que antes só usava da delegacia como um ultimo recurso depois de vários episódios de violência sofridos, hoje, busca a nossa especializada no primeiro sinal de agressão, isso previne que todo um histórico de violência seja criado, e vai aos poucos trazendo a mulher todo o respeito e dignidade que ela merece (DELEGADA MOLINA, 2017).

Desse modo, pôde-se verificar a Dona Cira passou por todos os ciclos de violência doméstica, e que infelizmente não é um caso isolado, mas que atinge todas as mulheres revelando índices altíssimos. Logo, considera imperiososo obter esforços tanto no âmbito de políticas públicas como de toda a sociedade para que todas “tenham um final feliz”, como foi o caso da Dona Cira.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo da pesquisa buscou-se analisar a problemática da violência, enfocando na violência de gênero e na alta incidência de crimes contra mulher.

A violência tem atingido altos níveis, trata-se de um fenômeno social, visto que, reflete diretamente no comportamento do indivíduo, influenciado por vários fatores como sociais, culturais, políticos e econômicos dentro da sociedade trazendo insegurança a população,

Nesse contexto, surge o caso da Cira Higino de Souza, uma mulher como qualquer outra, mas com uma história incomum, vítima da violência, com os direitos cerceados, sofreu danos em todos os aspectos individuais e o medo acompanhado da repressão sustentou esta situação durante vinte e dois anos.

A violência doméstica, não atinge só a Dona Cira, mas as mulheres em situação de vulnerabilidade, na qual, tem revelado nos índices altíssimos. Assim era necessário criar uma lei específica que trouxesse mais segurança para as mulheres vítimas de violência.

Em 07 de agosto de 2006 foi sancionada a Lei n° 11.340, conhecida como "Lei Maria da Penha", objetivando um rigor nas punições para violência doméstica ou familiar. Um dos aspectos fundamentais na aplicação da lei, é que os agressores podem ser presos em flagrante ou ter prisão preventiva decretada. Também medidas como a saída do agressor do domicílio e a proibição de sua aproximação da vítima.

Em seus 46 artigos a Lei Maria da Penha conceitua e posiciona a maneira de combater a violência doméstica contra a mulher, assegurando o direito à sua integridade física, moral, psíquica e sexual. Evidenciando a eficiência da Lei, uma vez que desde a sua constituição as mulheres vítimas de violência têm procurado as delegacias especializadas em busca de proteção, que é o caso da Dona Cira.

Nessa ótica, a lei Maria da Penha além de trazer inovações no ordenamento jurídico brasileiro e criar mecanismos de prevenção no combate à violência doméstica, auxiliou Dona Cira, garantindo os seus direitos e as protegendo-a do seu agressor.

Vale salientar que ainda os índices de violência doméstica são alarmantes, sendo necessário conscientizar a população de todas as ferramentas trazidas pela lei e cumprir fielmente os dispositivos que a lei disponibiliza, promovendo a diminuição do número de casos de violência doméstica.

Desta forma, conclui-se que é necessário desenvolver estratégias que reconheçam e legitimam o papel da mulher dentro da sociedade. Que haja programas de conscientização, pois somente a denúncia poderá dirimir a violência doméstica. Alicerçando formas de ampliar políticas públicas, aplicando as leis existentes que contribuam para o fim da violência como um todo.

6 REFERÊNCIAS

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil (1988) *in* **Vade Mecum**. São Paulo: Saraiva, 2017

_____. **Lei Nº 11.340, de 7 de agosto de 2006. Disponível em:** http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm. Acesso em 30 nov. 2017.

_____. **Lei Nº 12.015, de 7 de agosto de 2009. Disponível em:** http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L12015.htm Acesso em 30 nov. 2017.

_____, **Política Nacional pelo Enfrentamento à Violência Contra Mulher**. Secretaria Especial de Políticas para as Mulheres. Brasília, 2007.

CAVALCANTI, Valéria S. F. **Violência Doméstica**. Salvador: Ed. PODIVM, 2007.

_____, Valéria S. F. **A violência doméstica como violação dos direitos humanos**. **Jus Navigandi**, Teresina, 2005. Disponível em: http://jus.com.br/revista/texto/7753/a-violencia-domestica-como-violacao-dos-direitos-humanos/3#ixzz2ZPhJemw9 Acesso em 27 nov. 2017.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA - CNJ. **Formas de Violência contra mulher**. Disponível em: http://www.cnj.jus.br/programas-e-acoes/lei-maria-da-penha/formas-de-violencia Acesso em 30 nov. 2017.

G1. **Dados de violência contra a mulher são a evidência da desigualdade de gênero no Brasil.** Disponível em https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2019/03/08/dados-de-violencia-contra-a-mulher-sao-a-evidencia-da-desigualdade-de-genero-no-brasil.ghtml **Acesso em 22 out. 2019.**

IMP – **Instituto Maria da Penha**. Disponível em http://www.mariadapenha.org.br/index.php/mariadapenha/historia.htm. **Acesso em 2 dez. 2016.**

MARCONDES FILHO, Ciro. **Violência fundadora e violência reativa na cultura brasileira**. São Paulo, v. 15, 2001.Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/spp/v15n2/8573.pdf. Acesso em 27 nov. 2017.

MIRABETE, Julio Fabbrini.. **Processo Penal**. São Paulo. Atlas, 2006.

OBSERVE, **Lei Maria da Penha.** Observatório Lei Maria da Penha. Disponível em http://www.observe.ufba.br/lei_mariadapenha Acesso em 30 nov. 2017.

SOUZA, Valéria P. **Violência doméstica e familiar contra a mulher - A lei Maria da Penha: Uma Análise Jurídica**, 2008. Disponível em: http://monografias.brasilescola.com/direito/violencia-domestica-familiar-contra-mulher-lei-maria-.htm Acesso em 29 nov. 2017.

"O SEGREDO DE LOURIVAL": COMENTÁRIOS NETNOGRÁFICOS SOBRE CORPO E GÊNERO EM MATO GROSSO DO SUL

Joalisson Oliveira Araujo

araujojow@outlook.com

Neste trabalho reflito sobre os jogos de verdade que buscaram construir considerações sobre corpo e gênero de Lourival Bezerra de Sá a partir de comentários feitos num portal de notícias, em matérias relacionadas ao caso em tela. Produzido a partir de netnografia – ou etnografia em ambientes virtuais – analiso como se deram tensionamentos, incômodos e disputas de narrativas à vista da vida vivida de Lourival. Realizados os levantamentos, pude categorizar as produções discursivas nas caixas de comentários em três nuances principais: a primeira, de patologização e adoecimento; a segunda vinculava sua existência ao pecado, anormalidade e fraude; e, por fim, também havia os que intercediam por respeito à sua memória e representações dignas.

Palavras-chave: Lourival Bezerra de Sá; Verdade; Antropologia do corpo; Etnografia em ambientes virtuais.

INTRODUÇÃO

"O segredo de Lourival"[2] nos foi apresentado na noite de 3 de fevereiro de 2019, quando o *Fantástico*, programa da Rede Globo de Televisão, se propõe a revelar a todo o país que "Lourival escondeu seu segredo de todos, até da própria família com quem conviveu por quase quarenta anos".

A narrativa dá conta de que a 5 de outubro de 2018, Lourival Bezerra de Sá, à época com 78 anos, sofreu um enfarto fulminante em sua casa, na cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul e, ao ser encaminhado ao Serviço de Verificação de Óbito, seu corpo foi lido como do sexo feminino, por conta de seus caracteres sexuais.

Essa aparentemente simples divergência entre a morfologia esperada e a que Lourival Sá trazia marcada em seu corpo fez desencadear uma série de atos do aparato estatal para investigar a "verdade oculta", que pudesse ter feito com que aquela mulher tivesse "se passado por homem"[3] há, pelo menos, quarenta anos.

O corpo já estava retido no Instituto de Medicina e Odontologia Legal (IMOL) quando da veiculação da matéria e lá ficou até, pelo menos, 16 de março de 2019, quando finalmente escapou das ameaças de ser enterrado como indigente caso nenhuma informação sobre sua "verdadeira identidade" fosse oferecida: uma determinação judicial vinda da 1ª

[2] Na marcação de tempo *01'07"* da matéria veiculada há uma tela onde se lê em caixa alta "O SEGREDO DE LOURIVAL" sublinhado em vermelho sobre um fundo desfocado. Por conta deste afã incomensurável na busca pela "verdade oculta" inscrita nessa afirmação e em tantas outras ao longo da matéria e, também, noutras publicações relacionadas a este caso, decidi intitular o trabalho deste modo.

[3] Uma matéria foi publicada no Portal G1, em 3 de fevereiro de 2019, às 23h04' sob a manchete: "Sem documentos reais, corpo de idosa que se passava por homem está há mais de 4 meses no Imol em MS". Depois, em 7 de fevereiro de 2019, a manchete foi alterada para "Justiça investiga origens de homem que não pode ser enterrado". Atualmente a notícia não se encontra mais disponível.

Vara do Júri da Comarca de Campo Grande, onde se está processando o inquérito policial, proporcionou que Lourival fosse enterrado com respeito à sua dignidade e à identidade de gênero que carregava consigo: a masculina.

Não obstante, isso não significa que a busca pela verdade de seu corpo, sexo e gênero tenham chegado ao fim, pelo contrário: a mesma decisão judicial impôs ao IMOL a obrigação de manter registros papiloscópicos, fotografias e material genético para que novas buscas sejam eventualmente realizadas.

Me incomodou não só a atividade persecutória do Estado, mas também as práticas discursivas dos veículos de mídia ao tratarem do caso. Relatavam como se estivessem diante de uma falsária, uma frustrada, uma mulher que tenha feito algum mal irremediável e quisesse se afastar de seu passado.

Assim, neste momento, interessa-me saber *como* as pessoas receberam essa construção midiática e como se posicionaram frente a ela. Por conseguinte, adotei como fonte privilegiada de análise a caixa de comentários das notícias vinculadas a Lourival Bezerra de Sá, coletados entre 14 de junho e 17 de julho, por meio da *netnografia*.

Na próxima seção, discuto o método netnográfico e descrevo o caminho metodológico que trilhei; em seguida, apresento considerações sobre jogos de verdade e sexo como dispositivos normativos e teço considerações sobre a compulsória coerência de dualismos que duelam para formar um sujeito assujeitado a uma existência inteligível.

Adiante, após a exposição dos resultados que obtive, pude dar conta então de como tais produções discursivas orbitam em torno de três perspectivas: a de patologização de Lourival em sua descontinuidade de sexo-gênero; as que vinculavam sua existência ao pecado, anormalidade e fraude, clamando por uma pretensa "salvação" ou o condenando ao Inferno; e, por fim, os que advogam por respeito à sua memória e buscam reconhecer, por sua trajetória, dignidade.

2 (IN)FORMAÇÕES

Nesta seção, reuni as nuances estruturais e estruturantes do trabalho, que são as relativas à metodologia e a reflexões teóricas. À primeira subseção, situo o surgimento da etnografia em ambientes virtuais e, na segunda, anoto principalmente os escritos foucaultianos relacionados ao discurso tomado como verdadeiro e à verdade do sexo.

2.1 TRILHA METODOLÓGICA

Modificações tecnológicas trouxeram à Antropologia novos paradigmas com que se ocupar. É assim que surge, no fim da década de 1990, um conceito frequentemente atribuído a Robert Kozinets: a *netnografia*, ou "etnografia em ambientes virtuais". Esta forma especializada de etnografia se ocupa de comunicações mediadas por equipamentos telemáticos para chegar à compreensão – e posterior representação etnográfica – de um fenômeno cultural por suas repercussões na Internet, isto é, "a netnografia é pesquisa observacional participante baseada em trabalho de campo online" (KOZINETS, 2014, p. 61-2), que "volta-se para a descrição de realidades sociais virtualizadas, ou seja, de compreensão das novas formas de sociabilidade no ciberespaço" (REBS, 2011, p. 81).

As produções discursivas, provenientes de sujeitos identificáveis ou não, constituem também um dos produtos que fiam a teia de significados, trama do tecido cultural. E, ainda que haja diferenças significativas quanto à linguagem e formas de interagir entre sujeito pesquisador e sujeito pesquisado em ambientes online, "tal relação – [que é] mediada mesmo off-line – se dá em ambientes virtuais que não podem mais ser tratados como 'não-lugares' e menos ainda de forma dicotômica, opondo-se o virtual ao 'real'" (POLIVANOV, 2013, p. 69), pois os sujeitos tem mesclado suas existências *online* e *offline* a tal ponto que sua separação se torna cada vez mais tênue.

Logo, por conta de a narrativa ter sido primeiro contada no programa *Fantástico*, da Rede Globo, e uma matéria ter sido veiculada no mesmo dia no *Portal G1*, me pareceu adequado que este fosse o ambiente para buscar notícias relacionadas ao caso. Realizei o levantamento das matérias nos dias 14 de junho e 17 de julho através de seu mecanismo nativo de busca. Inseri os termos de indexação "Lourival Bezerra de Sá", "Lourival Bezerra" e "Lourival AND Bezerra". Me vali tanto como filtro de busca quanto como critério inclusivo o marcador temporal de ter sido a notícia publicada a partir de 3 de fevereiro de 2019.

Então, obtive como resultados que se conformam nos critérios inclusivos, 4 (quatro) matérias disponíveis, publicadas entre 4 de fevereiro e 16 de março. Contudo, como o que me interessa neste momento são os comentários – e as interações a eles relacionadas – nas matérias em questão, os contei e obtive 31 (trinta e um) comentários no total.

Deste universo de trinta e um comentários, elegi dezessete deles que falavam mais diretamente sobre o caso, seja por reificar a noção de "natureza" no corpo de Lourival Bezerra de Sá, seja por torcer esta naturalização biologicizante atribuída àquele mesmo

corpo. Os reproduzi sem fazer alterações de qualquer caráter; os outros dezesseis foram dispensados porque tangenciavam muito da temática da matéria.

Registrei também as interações entre usuários e comentários já feitos, que incluem "concordar" e "discordar", representadas na caixa de comentários do *Portal G1*, respectivamente, por polegares apontando para cima, em verde, ou para baixo, em vermelho.

Contabilizei 704 (setecentas e quatro) interações que "concordavam" com comentários e 553 (quinhentas e cinquenta e três) que "discordavam", totalizando, assim, 1257 (um mil, duzentos e cinquenta e sete). Curiosamente, todas as interações[4] se encontram na matéria de 4 de fevereiro; já com relação à matéria publicada em 13 de março, intitulada *Justiça determina enterro de mulher que se identificava como homem; corpo está há 158 dias no Imol em MS*, não pude coletar dados pois a caixa de comentários não se encontra disponível.

2.2 QUAL VERDADE É MAIS VERDADEIRA?

A perquirição pela "verdade do sexo" de Lourival, embebida no campo de saber-poder a que Michel Foucault nomeia *sciencia sexuallis*, acaba por evidenciar o corpo em seu caráter simbólico, não sendo ele, pois, uma realidade apriorística e pré-discursiva, ligada à natureza. Podemos conceber o corpo, então, "como um sistema que, simultaneamente, produz significados sociais e é produzido por eles" (FAUSTO-STERLING, 2002, p. 64).

Por conta de que "o corpo é uma realidade bio-política" (FOUCAULT, 2000, p. 80) incidem sobre ele dispositivos disciplinadores, em que "a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras" (FOUCAULT, 2013, p. 157): assujeitam o corpo a/como uma superfície apta a receber tais normativas.

Entretanto, as políticas de ingerência sobre o corpo nem sempre se deram do mesmo modo; mecanismos de controle do discurso trataram de criar oposições entre verdadeiro-falso dentro de disciplinas de saber-poder, que, ainda segundo Michel Foucault (2014), desde o século VII, no Ocidente, se afere pelo conteúdo dos discursos que são proferidos.

Tais práticas discursivas que, desde o século XVIII, determinam que no corpo-organismo "teria de haver uma coisa fora, dentro e por todo o corpo que definisse o homem em oposição à mulher e que apresentasse o fundamento de uma atração dos opostos, é

[4] Importante dizer que não é possível identificar os usuários autores das interações em nenhuma das caixas de comentário.

inteiramente ausente na medicina clássica ou renascentista." (LAQUEUR, 2001, p. 33). O campo científico passa, então, a não mais buscar a verdade, mas construir as suas próprias. (LAQUEUR, 2001, FOUCAULT, 2014).

Esta "vontade de verdade" apoia-se em suportes institucionais como práticas pedagógicas, ritos jurídicos, sistemas de edição etc., mas também pelo modo como o saber é aplicado em sociedade, como é distribuído, valorizado, compartilhado, enfim, o que acaba por construir uma "narrativa maior": esta se torna então a baliza para determinar o real e o irreal, guardando, de modo ainda não lapidado, "algo como um segredo ou uma riqueza" (FOUCAULT, 2014, p. 21).

O autor supõe então, nesta mesma obra, que em toda sociedade existe um desnível entre dois tipos de textos: as narrativas maiores e os outros, secundários (a que chama de "comentários"), que não fazem outra coisa senão repetir e fazer referência ao que se diz nas narrativas primárias, com a finalidade de desvelar uma verdade originária que permaneceu oculta. E estes, continua ainda, são produtos de nosso sistema de cultura: os textos religiosos, jurídicos, literários e, em certa medida, também os científicos.

A especulação sobre a "verdade do sexo" – principalmente feita nos "comentários" – é útil pois tal dispositivo encerra em si parâmetros de inteligibilidade[5] de uma existência corpórea; inclusive, "a noção de que pode haver uma 'verdade' do sexo, como Foucault a denomina ironicamente, é produzida precisamente pelas práticas reguladoras que geram identidades correntes por via de uma matriz de normas de gênero" (BUTLER, 2017, p. 44).

Então, a "gramática substantiva do sexo impõe uma relação binária artificial entre os sexos, bem como uma coerência interna artificial em cada termo deste sistema binário", quais sejam a vinculação *sexo-gênero-desejo-práticas sexuais*, onde "a regulação binária da sexualidade suprime a multiplicidade subversiva de uma sexualidade que rompe as hegemonias heterossexual, reprodutiva e médico-jurídica" (p. 46-7), que não são estáveis e, por isso mesmo, se tornam campo e arena de disputas.

3 "SIMPLES ASSIM"?

[5] Judith Butler aponta como inteligibilidade os agenciamentos de gênero que "em certo sentido, instituem e mantêm relações de coerência e continuidade entre sexo, gênero, prática sexual e desejo. Em outras palavras, espectros de descontinuidade e incoerência, eles próprios concebíveis em relação a normas existentes de continuidade e coerência, são constantemente proibidos e produzidos pelas próprias leis que buscam estabelecer linhas causais ou expressivas de ligação entre o sexo biológico, o gênero culturalmente constituído e a 'expressão' ou efeito de ambos na manifestação do desejo sexual por meio da prática sexual." (2017, p. 43-4).

Os comentários da matéria publicada em *4 de fevereiro de 2019 às 19h50'* – e *atualizada às 21h52'33"* –, intitulada *"Muito esquisito", diz ex-vizinha de idosa que se passava por homem em Ituverava, SP,* foi a que me permitiu perceber que os comentários caminham em, basicamente, três trajetos: o primeira, vincula a existência de Lourival a uma condição de adoecimento; a segunda, liga-o ao pecado e ao crime; uma terceira, por fim, pede respeito à identidade masculina de Lourival e tenta ponderar considerações sobre sua vida.

Também é uma característica marcante de alguns destes discursos uma solução aparentemente muito óbvia do impasse, pois trazem locuções como "simples assim", ou são grafados contendo apenas uma pergunta seguida de uma resposta direta, como se todo este "alarde" proporcionado pela reportagem fosse desnecessário e sensacionalista.

Vejamos. No primeiro enfoque, temos comentários como os publicados em *5 fev., 12h06'55"*, "Uma doente mental simples assim."; em *5 fev., 12h33'02"*: "Homem trans = Mulher doente mental que se fantasia e pensa que é homem.", e ainda *5 fev., 07h39'22"*, "Qual o objetivo de se passar por homem? Resp: Doença.". 36 pessoas concordaram com estes três comentários, dos quais só deste último, foram 17 interações positivas. Ao mesmo tempo, há 92 discordâncias totais nestes.

Ainda se faz muito presente o nexo causal entre transgressão de gênero e patologia, tributário dos processos de governo da vida que relegaram, ao longo da história, essas existências à doença e à anormalidade. Só muito recentemente a Organização Mundial da Saúde (OMS) se propôs a revisitar esse *standard*: na 72ª Assembleia Mundial da Saúde quando, ao reformular a Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados com a Saúde (CID), agora em sua décima primeira edição, retirou da listagem o termo *transexualismo*.

Entretanto, manteve ainda um dispositivo que descreve uma descontinuidade entre sexo e gênero. A despeito disso, sua nomenclatura agora é *incongruencia de gênero*, e está alocado num capítulo sobre condições relativas à saúde sexual, não sendo mais classificada como um transtorno.

No segundo aspecto, destaca-se o comentário *5 fev., 05h59'54"*, que diz: "como satanás destrói a vida daqueles que se deixam levar pelo mundo E VIVEM UMA VIDA COMPLETAMENTE AFASTADA DO DEUS VIVO SOBERANO.....QUE ESSA MULHER TENHA SE ARREPENDIDO E SE ENTREGADO A CRISTO ANTES DA SUA MORTE.", com o qual concordaram 29 pessoas e discordaram 69, tendo desencadeado

uma série de comentários, que, em resposta a este, discutiam a existência ou não de um deus e um diabo.

Esta segunda nuance não caminha muito distante da primeira, posto que, como nos aponta Jorge Leite Jr, antes da primazia das ciências da psique sobre as cisões cisnormativas, um caráter de pecado e monstruosidade era atribuído a tais corpos e, consequentemente, os vinculava muitas vezes à figura do próprio diabo, já que "isto seria uma completa inversão espiritual, verdadeira desordem cósmica e, consequentemente, o temido reino do diabo, o 'inverso' de Deus." (LEITE JR, 2008, p. 44).

Por fim, nesta matéria, temos comentários como *5 fev., 10h46'49"*, "Nem na morte não deixam o cidadão em paz. Bando de bisbilhoteiro.", do qual concordam 30 pessoas, 8 discordaram; ou *5 fev., 13h25'33"*, que diz: "Ela nao assumiu por vergonha de ter nascido no mundo errado, simples assim." (concordaram 16, discordaram 3).

O comentário de *5 fev., 15h03'13"* teoriza que "O senhor Lourival fez isso pq antigamente o preconceito era bem diferente do que é hoje. Os pais jamais aceitariam uma filha virar ' homem ' . Ctz a família Nem sabia mais da existência dele. Deve ter sumido do mapa. Feito documentos falsos e seguiu a vida em outros lugares. Tudo por causa do preconceito. Eu n sou obrigada a concordar mas sou obrigada a respeitar. Descanse em paz. Senhor Lourival.", angariando 18 interações positivas, 4 negativas.

Já *5 fev., 11h01'37"*, foi mais enfático ao dizer: "Globo, passou da hora de vocês respeitarem a sua pessoas trans. Lourival era um homem trans, simples assim. Quem se passa por alguém é o artista quando está no palco ou no PROJAC se passando por personagem. Lourival apenas era Lourival.", ideia com a qual concordaram 67 pessoas. 31 discordaram.

Foi a primeira vez que o termo "homem trans" foi usado num comentário, especialmente como forma de reafirmação de uma identidade. O segundo e último neste sentido é *5 fev, 15h02'31"*, que aponta: "Que falta de respeito! Ele não se passou por mulher, ele é um homem trans. Deixem o homem em paz.".

As outras menções ou tratam da questão com desdém – como *5 fev, 15h38'13"*: "que papo furado esse de homem trans" – ou voltam ao ideário de doença/fraude. Como resposta a este comentário, um outro buscou refletir qual era o verdadeiro caráter da reportagem que, a *5 fev., 15h53'12"*, sentenciou: "a reportagem não discute se era trans ou não. O que se tenta descobrir é *quem era de fato a pessoa que se ocultava atrás do nome Lourival*, entendeu?" (grifo meu), ainda vinculando tanto o esforço das entidades do sistema de justiça quanto do veículo de mídia a descobrir qual a "verdade oculta" que se fazia no discurso-corpo de Lourival. 30 pessoas concordaram, somente 2 discordaram.

Ao ordenar os comentários por "Mais relevantes", aparecem *5 fev., 08h08'19"* que determina: "Essa matéria é puro preconceito. É lamentável que se perca tanto tempo e espaço para um assunto dessa natureza.", com o qual concordaram 61 pessoas, 20 discordam, e *5 fev., 00h30'32"*, que faz um apelo: "Enterrem o Sr. Lourival, que descanse em paz. As investigações tem todo tempo do mundo para serem feitas.": 68 interações positivas contra 6 negativas.

Nas outras matérias, os comentários trilham construções semelhantes. Na matéria publicada em *26 de fevereiro de 2019, às 10h24' – atualizada no mesmo dia, às 14h12'35"* – de título *Polícia Civil de MS pede prorrogação de prazo para investigar caso de idosa que vivia como homem, diz delegada*, vemos, entretanto, uma sequência de comentários que pregam a desvalorização da vida: o *27 fev., 07h05'35"* brada: "Este ou esta infeliz até depois de morto dá trabalho" e obtém como resposta, em *27 fev., 08h24'58"*, que "O diabo é o pai da mentira!ALÉM SE REGISTRO FALSO SER CRIME!".

Essas afirmações procedem a um julgamento moral fincado em caracteres físicos, numa lastimável herança lombrosiana[6] que trata de desconsiderar ou rebaixar o humano contido nos sujeitos que, mesmo assujeitados, causam desarranjos nas "normalidades" sociais. Enquadres como estes acabam por tornar tanto sua vida menos digna de ser vivida quanto sua morte menos digna de luto (BUTLER, 2015). O comentário de *27 fev., 15h43'20"* lamenta tamanho desrespeito: "Uma história muito triste, que mostra o imenso sofrimento das pessoas transexuais em busca de uma identidade de gênero."

Por último, a matéria publicada em *16 de março de 2019, às 18h10' – atualizada às 21h12'05"* do mesmo dia – sob o título *Um dia após nova coleta de digitais para futuros exames, mulher que se identificava como homem é velada*, tem um único comentário, sem interações, a *16 mar., 18h22'18"*, que pede: "Deixem este ser humano em PAZ !!!", numa tentativa de relembrar às pessoas comprometidas a escarafunchar a vida de Lourival Bezerra de Sá que este era, ao fim e ao cabo, um ser humano e deste modo deve ser lembrado e respeitado em sua dignidade.

4 ALGUMAS CONSIDERAÇÕES, AINDA SEM FINAL

[6] Cesare Lombroso foi um antropólogo e criminólogo italiano, vinculado à Escola Positivista Penal. Sua obra mais célebre, *O homem delinquente* (*L'uomo delinquente*, 1876), cuida de mensurar características anatômicas e, posteriormente, de manifestações de traços psicológicos comuns e predominantes aos que delinquem.

Isto posto, me cabe fazer alguns apontamentos a título de considerações: Lourival Bezerra de Sá cindiu com a coerência compulsória e artificial entre sexo e gênero e, por isto, seu corpo e sua vida vivida foram alvo de processos que buscam encontrar e constituir verdade em diversas frentes, em especial nas instituições do sistema de justiça e nos veículos midiáticos.

Apesar desse esforço jurídico-midiático, as pessoas percebem este fenômeno de diferentes formas: seja vinculando-o à doença, ao pecado e à criminalidade, seja o concebendo como parte da normalidade ou como traço de sua identidade, parte das facetas do humano.

Tal imaginário fica expresso em locuções como “uma doente mental”, “homem trans = doença”, que “até depois de morto dá trabalho”, ou como “satanás destrói a vida dos que se deixam levar pelo mundo” e ainda que “o diabo é pai da mentira”. Também pelos que pedem que “deixem o homem em paz”, classificam os comentários da matéria ou das outras pessoas como “falta de respeito”, desejam “que descanse em paz”, “uma história muito triste”.

Não se deve, portanto, negligenciar o caráter simbólico do corpo, já que as condições objetivas de existência do humano são mediadas por esta mesma existência corpórea, que produz e é produzida social e culturalmente em suas práticas discursivas quotidianas. No fim das contas, Lourival ajuda a desestabilizar o que parece “intocável”: ao ser questionado em sua (r)existência humana, é a própria existência do sistema ontologizante que se está ameaçado e precisasse ser reiterado, ratificado, reafirmado.

O jogo estabelecido nas interações positivas e negativas na caixa de comentários na matéria de 4 de fevereiro se tornou numa arena fecunda para este impasse, pois, ainda que a maioria dos comentários estivessem fincados num ideário de patologia e inadequação, estes foram expressivamente demarcados como negativos; em contrapartida, aqueles que pediam respeito à vida e memória de Lourival tinham mais interações positivas, ainda que recebessem contestações como resposta.

Mais ainda, alguns dos produtos discursivos das caixa de comentários se comprometeram a solucionar, “simples assim”, o impasse em que se encontravam tanto as instituições do sistema de justiça quanto os veículos de mídia, ainda que tenham, estas mesmas instituições, proferido seus próprios comentários – que não constituem meu foco de análise neste momento mas que, certamente, carecem ser interpelados.

Tais pessoas duelaram com base e contra os dualismos, assim, tendo se investido do poder foucaultiano de comentar e trazer à luz as verdades, decodificaram os

acontecimentos: para *5 fev., 11h01'37"*, a verdade é de que se trata de um homem trans, enquanto para *5 fev., 12h06'55"*, a questão é claramente de distúbio mental; ao mesmo tempo, *5 fev., 13h25'33"* advoga que teria Lourival, por óbvio, nascido no que chamou de "mundo errado": sua existência corpórea estaria deslocada deste plano, que é binário, cartesiano, biologizante.

Por fim, objetivamente, é preciso evidenciar que Lourival Bezerra de Sá agiu nas cesuras das prescrições que tomam os caracteres anatômicos como naturais e, por consequência, imodificáveis e opostos à cultura, que é construída pelo humano. Seu estilo de vida, seu devir-corpo, sua metamorfose corporal, são reveladores de que nossos corpos e identidades são construídos, mas não só isso. O que sua vida vivida – e a divulgação e de sua morte – evidencia, com essa onda de "incômodos", "maus estares" e "suspeições", que o sistema de inteligibilidade heterocisnormativo mesmo está longe de ser estável, imutável e inquestionável.

5 REFERÊNCIAS

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero*: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Revisão técnica de Joel Hirman. 13. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017. (Coleção Sujeito e História).

_____. *Quadros de guerra*: quando a vida é passível de luto?. Tradução de Sérgio Tadeu de Niemeyer Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

FAUSTO-STERLING, Anne. Dualismos em duelo. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 17-18, p. 9-79, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/cpa/n17-18/n17a02.pdf. Acesso em: 27 ago. 2019. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/S0104-83332002000100002. (Tradução de Plínio Dentzien; revisão de Valter Arcanjo da Ponte).

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Leituras Filosóficas).

_____. *História da sexualidade*: a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 23. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013. (v. 1).

_____. O nascimento da medicina social. In: _____. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 15. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2000. (Biblioteca de filosofia e história das ciências, v. 7). Cap. 5, p. 79-99.

KOZINETS, Robert. V. *Netnografia*: realizando pesquisa etnográfica online. Tradução de Daniel Bueno, revisão técnica de Tatiana Melani Tosi e Raúl Ranuaro Jalaves Júnior. Porto Alegre: Penso, 2014.

LAQUEUR, Thomas. Da linguagem e da carne. In: _____. *Inventando o sexo*: corpo e gênero dos gregos a Freud. Tradução de Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. Cap. 1, p. 13-40.

LEITE JR, Jorge. *"Nossos corpos também mudam"*: sexo, gênero e a invenção das categorias "travesti" e "transexual" no discurso científico. 2008. 230 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

POLIVANOV, Beatriz B. Etnografia virtual, netnografia ou apenas etnografia? Implicações dos conceitos. *Esferas*, Brasília, DF, a. 2, n. 3, jul./dez. 2013, p. 61-71. Disponível em: https://portalrevistas.ucb.br/index.php/esf/article/view/4621/3243. Acesso em: 13 jul. 2019. DOI: http://dx.doi.org/10.19174/esf.v1i3.4621.

REBS, Rebeca R. Reflexão epistemológica da pesquisa netnográfica. *Revista de Comunicação e Epistemologia da Universidade Católica de Brasília*, Brasília, DF, n. 8, jan./jun, 2011, p. 74-102.

NOME SOCIAL, ACESSO E PERMANÊNCIA NA EDUCAÇÃO SUPERIOR

Tatiane da Silva Lima
tatianelimaufms@gmail.com

Carina Elisabeth Maciel
carina22em@gmail.com

O presente estudo tem como objetivo discutir a política do nome social frente o acesso e a permanência de estudantes transexuais e travestis na cidade universitária (campus Campo Grande) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, no período de 2013 a 2018. Nesta perspectiva, compreende-se a política do nome social como um aspecto que pode interferir no acesso e permanência de estudantes transexuais e travestis na educação superior. Deste modo, para o desenvolvimento do objetivo proposto, apresenta-se um breve panorama histórico acerca da inserção da política do nome social na educação superior, e, posteriormente, analisa-se o uso do nome social na UFMS, desde a promulgação da Resolução Nº 41 em 2013, com base nos dados obtidos por meio de entrevistas realizadas com transexuais e travestis que estudam na instituição. Conforme a análise dos dados, o uso do nome social, embora tenha sido promulgado enquanto política a cinco anos na universidade, ainda requer ser consolidado no dia a dia das/os estudantes entrevistadas/os, haja vista que há funcionárias/os que desconhecem os procedimentos para garantia desse direito.

Palavras-chave: Acesso; Permanência; Educação superior; Transexuais; Travestis.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como objetivo discutir a política do nome social frente o acesso e a permanência de estudantes transexuais e travestis na cidade universitária da Universidade Federal de Mato Grosso do sul, no período de 2013 a 2018, e está vinculado à pesquisa de doutorado intitulada "O acesso e permanência de estudantes transexuais e travestis na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)" – em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGEdu/UFMS).

Com o intuito de analisar quais os aspectos que interferem no acesso e na permanência dessas/es estudantes em uma universidade pública, a referida pesquisa apresenta como resultados preliminares, com base em dados obtidos por meio de entrevistas realizadas com transexuais e travestis que estudam na instituição, que o nome social é um dos aspectos que pode interferir no acesso e permanência na educação superior.

Desse modo, neste trabalho, analisamos o uso do nome social por transexuais e travestis que estudam na UFMS, no período de 2013 a 2018, desde a promulgação da Resolução Nº 41. Essa resolução, que entrou em vigor a partir de sua publicação em 2012, dispõe sobre o uso do nome social por travestis e transexuais nos respectivos registros funcionais e acadêmicos no âmbito da universidade.

Nos dispomos a investigar o acesso e a permanência de estudantes transexuais e travestis na educação superior por compreendermos que, ainda que a educação esteja consolidada como um direito a todas/os na Constituição Federal (CF) de 1988 e na Lei de Diretrizes e Bases Nacional (LDB) Nº 9.394/1996 , determinados grupos ainda podem ter o acesso limitado desde a educação básica.

Quando nos referimos às pessoas transexuais e travestis, o acesso à educação superior pode ser impedido em razão de uma exclusão social, que se constitui no acesso dificultado à direitos básicos, ao mercado de trabalho e até mesmo ao uso de banheiros. Outrossim, podem ter dificuldades para concluir o período de escolaridade obrigatória, melhorar suas qualificações profissionais, e ainda podem sofrer agressões e homicídios em razão dos estigmas sobre suas identidades de gênero (JESUS, 2012).

O estigma é um constructo social, formado em um determinado contexto temporal/histórico, que pode ser congruente à exclusão social ao se consolidar em condutas que fazem com que a/o outra/o seja categorizada/o como inferior e/ou rejeitada/o. Referente às/aos transexuais e travestis, pode torná-las/os excluídas/os socialmente a partir da ruptura com o vínculo social, uma vez que o não-reconhecimento/não aceitação pode ter início no ambiente familiar, progredir a outros setores sociais e ter como consequência a exclusão de direitos, como direito à educação, trabalho, saúde, moradia e, sobretudo, direito à vida.

Concernente ao direito à educação, a proibição e/ou desrespeito com o nome social é uma das principais formas de excluir as/os estudantes transexuais e travestis, uma vez que o nome social é mais do que um conjunto de letras, significa o pertencimento e a identificação ao gênero no qual a pessoa se reconhece (ALVES; MOREIRA, 2015). Sob essa perspectiva, a obrigatoriedade do uso do nome social é um elemento que pode contribuir no acesso e permanência dessa população na educação superior.

Por conseguinte, a luta de movimentos LGBT para a concretização desse direito têm contribuído na promulgação de políticas específicas, como as ações governamentais Programa Brasil sem Homofobia (2004), Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT (2009), PNDH-3 (2009), e as resoluções e decretos sobre o uso do nome social em escolas e universidades públicas.

Neste contexto, para a organização e compreensão do trabalho consideramos pertinente dividi-lo em duas partes, além da introdução e das considerações finais. Na primeira, denominada "A política do nome social na educação superior", apresentamos um breve panorama histórico acerca da inserção da política do nome social na educação superior. Na segunda parte, denominada "Acesso e permanência de transexuais e travestis na UFMS", analisamos o uso do nome social na universidade, desde a promulgação da Resolução Nº 41, a partir dos dados obtidos por meio de entrevistas realizadas com transexuais e travestis que estudam na UFMS.

A POLÍTICA DO NOME SOCIAL NA EDUCAÇÃO SUPERIOR

O direito ao acesso à educação está consolidado na Constituição Federal de 1988 (CF) e na Lei de Diretrizes e Bases Nacional Nº 9.394/1996 (LDB) como um direito de todas/os. Na compreensão de Gina Pompeu (2005), o direito à educação não é um benefício do Estado, e abrange não só o direito à vaga na escola como também consiste no acesso e na permanência das/os estudantes nas instituições de nível superior.

Ao longo da história, ainda que estabelecido enquanto um direito, o acesso à educação no Brasil tem sido limitado por fatores como renda familiar, cor/etnia, gênero, fatores socioeconômicos e culturais, e etc. Com efeito, políticas de acesso e permanência na educação superior têm sido promulgadas com o intuito de equiparar as condições de acesso e permanência a todas/os, sendo amparadas pela CF de 1988 e pela LDB Nº 9.394/1996.

Entre os programas direcionados para as universidades federais, destacamos o Programa de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI), instituído em 2007, a criação do Sistema de Seleção Unificada (SISU) e a reformulação do Exame

Nacional do Ensino Médio (ENEM) para o acesso à educação superior, no ano de 2009, o Programa Nacional de Assistência Estudantil (PNAES), criado em 2010, e a Lei Nº 12.711, conhecida como Lei de Cotas, que dispõe sobre o ingresso nas instituições públicas federais, aprovada em 2012 (SILVA; REAL, 2011).

A desigualdade social exclui uma grande parcela da população na garantia dos direitos de cidadania, tal como o direito à educação superior, nessa perspectiva, as políticas de acesso e permanência são elaboradas "[...] para que as disparidades sejam amenizadas e que um mínimo social seja feito para melhorar as condições sociais de grupos desfavorecidos pela lógica do mercado" (ALMEIDA, 2009, p. 51).

Contudo, quando nos referimos às pessoas transexuais e travestis, o acesso e permanência na educação superior também pode ser limitado em razão de outros aspectos específicos, como a transfobia no cotidiano, seja por parte das/os colegas quanto das/os professoras/es, o impedimento ao uso do banheiro de acordo com o gênero e, sobretudo, o desrespeito com o nome social.

A proibição e/ou desrespeito com o nome social pode ser uma das principais formas de excluir as/os estudantes transexuais e travestis, tanto na escola quanto em outros ambientes sociais. Haja vista que o nome social é escolhido pela própria pessoa transexual e/ou travesti, uma vez que o nome civil pode ser incongruente com a identidade de gênero reconhecida. Nessa perspectiva, quando há a negação/rejeição do nome social pelas outras pessoas, há uma negação do direito de existência,

> A população transgênero é historicamente estigmatizada e marginalizada por se desviar dos padrões impostos como normais acerca da identidade de gênero. A ocorrência de violências (físicas, psicológicas e simbólicas) contra essa população é constante. De modo velado, violenta-se o indivíduo ao excluí-lo do convívio social saudável, dificultando seu acesso aos serviços e sequer reconhecendo sua identidade (SILVA *et al*, 2017, p. 836).

Na compreensão das/os autoras/es, o não reconhecimento da identidade de gênero, tal como o desrespeito com o uso de seu nome social, pode se configurar como uma forma de exclusão do convívio social que pode causar sofrimento, constrangimento, dificuldade e/ou impedimento de acesso a serviços. Nesse contexto, a obrigatoriedade do uso do nome social pode ser um elemento contribuinte na ampliação e no acesso dessa população a diversos espaços sociais.

Fausto Scote (2017) aponta que, nos últimos anos, tem ocorrido uma ampliação no campo educacional relacionada à população transexual e travesti. Segundo o autor, uma parcela dessa população, que consegue concluir a educação básica, tem se beneficiado das

políticas de acesso e permanência para pessoas com baixa renda. No entanto, embora "[...] esses programas voltados a segmentos mais amplos beneficiem também pessoas trans, nota-se uma relativa ausência de programas específicos de acesso à universidade para essa população" (SCOTE, 2017, p. 37).

A ampliação da visibilidade social, política e econômica de pessoas transexuais e travestis que tem ocorrido, são por meio das lutas de movimentos sociais LGBT. Em decorrência, embora ainda não haja nenhuma lei federal, essa população tem conquistado avanços políticos referente a educação, como as resoluções sobre o uso do nome social em escolas municipais, estaduais e universidades públicas.

Ancoradas por programas e planos do governo federal direcionados ou que se referenciam ao público LGBT, tal como o Programa Brasil sem Homofobia (2004), Plano Nacional de Promoção da Cidadania e Direitos Humanos LGBT (2009), e Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) (2009) (SOUZA, 2017, p. 91), as políticas de nome social começaram a ser instituídas desde 2000.

Em relação às resoluções sobre o uso do nome social em universidades públicas, de 63 universidades federais, em média, 50 tem resoluções internas a respeito do uso do nome social (LEWER, 2016), e, a primeira instituição a implantar uma resolução interna, dispondo sobre a inclusão do nome social de estudantes e servidoras/es transexuais e travestis, foi a Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) em 2009.

Na UFMS, a Resolução Nº 41, com o objetivo de estabelecer procedimentos a serem adotados na UFMS para o uso do nome social de estudantes e funcionárias/os transexuais e travestis, entrou em vigor a partir da sua publicação no dia 08 de outubro de 2012. Sob essa perspectiva, delimitamos o recorte temporal da nossa pesquisa de 2013 a 2018, pois, somente por meio da solicitação do nome social que é possível constatar no sistema de matrículas as/os estudantes transexuais e travestis que estão na UFMS. Isto posto, apresentaremos os dados obtidos a seguir.

ACESSO E PERMANÊNCIA DE TRANSEXUAIS E TRAVESTIS NA UFMS

Para localizar as/os estudantes que solicitaram e utilizam o nome social na UFMS foram necessárias duas etapas, primeiro solicitamos pelo *e-sic*[7] informações sobre a

[7] O Sistema Eletrônico do Serviço de Informações ao Cidadão (e-SIC) é um *site* de acesso à informações que permite que qualquer pessoa, física ou jurídica, encaminhe pedidos, acompanhe o prazo e receba a resposta da solicitação realizada para órgãos e entidades do Executivo Federal (E-SIC, 2000?).

quantidade de estudantes que utilizam o nome social e quais os cursos em que estão matriculadas/os, depois, mediante os dados obtidos, recorremos às coordenações dos respectivos cursos para requerer os telefones de contato.

Conforme as informações obtidas, 07 estudantes solicitaram o nome social na universidade no período de 2013 a 2018, todavia, somente 05 continuam estudando e aceitaram participar das entrevistas que ocorreram de maneira individual, entre os meses de fevereiro e abril, no início de 2019. As perguntas foram em relação ao acesso e a permanência na UFMS, contudo, neste artigo nos atentamos às perguntas e respostas referentes ao processo do nome social. As respostas descritas no quadro abaixo são transcrições adaptadas para a discussão proposta, mas estão de acordo com as considerações das/os estudantes,

Quadro 01 – Respostas das/os entrevistadas/os sobre o nome social

Perguntas	Estudante 1	Estudante 2	Estudante 3	Estudante 4	Estudante 5
Ano de ingresso	2015	2016	2016	2018	2018
Como foi o processo do nome social?	Como quis alterar o nome depois de um ano de curso, o processo foi burocrático porque as/os funcionárias/os não sabiam quais formulários deveriam ser preenchidos	Não solicitou o nome social oficialmente, mas conversa com as/os professoras/es no início das disciplinas para chamá-la pelo nome que quer ser identificada	Foi tardio, no início do curso não sabia da existência do nome social na universidade pois há pouco acesso à informação sobre direitos de transexuais e travestis na educação superior	Já na matrícula se informou sobre o nome social e, apesar da/o funcionária/o não saber explicar os procedimentos, conseguiu alterar o nome no sistema da universidade	Não foi burocrático. No ato da matrícula levou cópia do documento do nome social e preencheu todos os dados com esse nome. Em todas as listas de chamada é o nome social que consta
Há elementos que dificultaram o acesso e/ou permanência na educação superior?	A burocracia para conseguir acessar o nome social. O procedimento é simples, mas as pessoas que trabalham na UFMS não sabem como proceder	Não	O preconceito velado e a não aceitação do nome social por colegas e professoras/es a deixou desconfortável no início da graduação	Não dificultou, mas teve medo de não ser reconhecido, não ser respeitado, de enfrentar barreiras e de não conseguir acesso ao nome social	Ainda que haja a transfobia velada,esta não afeta a permanência na UFMS. Considera que por ser negro e vivenciar o racismo, criou uma resistência

Fonte: Quadro elaborado pela autora – Dados obtidos por meio de entrevistas realizadas com estudantes da UFMS.

A partir das respostas obtidas e apresentadas no quadro acima, a não divulgação de serviços e a dificuldade de obter informações são aspectos que se destacam no processo do nome social, mesmo que na UFMS haja a Resolução Nº 41 desde 2012. Ou seja, há 05 anos esse direito foi regulamentado, mas ainda há funcionárias/os que não foram instruídas/os para sua consolidação.

Observando o quadro, conforme as respostas da/o estudante 1, o processo do nome social foi burocrático. Como a/o estudante ingressou com o nome de registro e decidiu alterar um ano depois, em razão do reconhecimento de sua identidade de gênero, o procedimento tornou-se burocrático porque as pessoas que trabalham na universidade não sabiam como proceder. Como resultado, a desinformação das/os funcionárias/os foi um elemento que dificultou sua permanência.

Para a/o estudante 3, o processo do nome social foi tardio por não saber que poderia utilizá-lo na universidade, "[...] pois há pouco acesso à informação sobre direitos de transexuais e travestis na educação superior" (ESTUDANTE 3, 2019). Pela falta de divulgação desse direito, o uso do nome social foi um dos aspectos que dificultaram sua permanência em razão de não ter sido respeitada/o por colegas e professoras/es no início da graduação.

As/os estudantes 1 e 3 foram as/os únicas/os que apontaram o processo do nome social como um aspecto que dificultou o acesso e a permanência na instituição, entretanto, a/o estudante 4 ressaltou que mesmo não tendo grandes dificuldades, teve receio de que o nome social não fosse aceito,

> "[...] não assim, não que dificultou, mas acho que dificultou na parte pessoal e psicológica... era o medo. Medo de não ser reconhecido, de não ser respeitado, de não conseguir acesso ao nome social, então acho que era mais o medo mesmo de enfrentar muitas barreiras, sabe?" (ESTUDANTE 4, 2019).

Para a/o estudante 4 o processo do nome foi difícil apenas no início, pois, a/o funcionária/o responsável pela realização da matrícula não soube explicar como alterar o nome no sistema. Contudo, após algumas tentativas, a/o estudante conseguiu a modificação e não teve mais problemas.

Diferentemente dessas/es estudantes, a/o estudante 2, ainda que o nome social não tenha sido cadastrado no sistema da universidade por questões pessoais, afirmou que seu nome tem sido respeitado pelas/os professoras/es e pela coordenação. Tal como a/o estudante 5, que relatou que para a adesão do nome social não houve contrariedades,

> [...] O processo do nome social não foi burocrático não, foi bem simples inclusive. Inclusive achei que seria muito mais difícil, achei que eu teria que ir em outro departamento, mas assim que eu fiz a matrícula, eu levei também a cópia do meu documento de nome social, preenchi as coisas também com meu nome social e ele já foi direto assim para a chamada. A única coisa que tem diferente no meu nome nas listas de chamada dos outros, é que meu nome é completamente todo em maiúsculo, não sei o motivo. Creio que por ser o nome social, talvez (ESTUDANTE 5, 2019).

Para a/o estudante o nome social não é um aspecto que dificulta seu acesso e permanência na UFMS, uma vez que está incluso no sistema desde a matrícula e tem sido respeitado pelas/os professoras/es. Ademais, para as/os estudantes 2 e 5 a legalização e a obrigatoriedade do nome social têm contribuído para a permanência na universidade.

De acordo com as respostas, podemos pontuar que, mesmo que os relatos sobre o nome social no ambiente universitário sejam menos incisivos, cabe à universidade dispor de práticas para divulgação e promoção de debates que reconheçam e consolidem os direitos que têm sido, custosamente, conquistados, uma vez que a universidade ainda carece de uma mudança cultural e pedagógica, capaz de propiciar discussões para que as diferenças sociais não sejam perpetuadas em desigualdades educacionais.

Por fim, também consideramos necessário investigar e comparar os aspectos que interferem no acesso de transexuais e travestis que não estão na educação superior, para então compreendermos quais políticas e ações podem ser elaboradas e/ou melhoradas para aproximar esse público até então excluído socialmente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Reconhecemos que o acesso à educação no Brasil, ainda que estabelecido enquanto um direito, tem sido limitado por fatores como renda familiar, cor/etnia, gênero, fatores socioeconômicos e culturais, e etc. Neste contexto, as políticas de acesso e permanência na educação superior têm sido promulgadas como um dos meios de minimizar as desigualdades, com o intuito de equiparar as condições de acesso e permanência a todas/os.

Contudo, concernente às pessoas transexuais e travestis, movimentos sociais LGBT têm lutado pela promulgação de políticas específicas, e, em efeito à visibilidade e pressão desses movimentos, articulações entre as questões LGBT atreladas aos direitos humanos tiveram mais avanços, como as ações governamentais concernentes ao uso do nome social em escolas e universidades públicas.

Isto posto, as universidades começaram a desenvolver políticas com o intuito de democratizar o acesso ao ensino, ancoradas na autonomia da educação superior consagrada no Art. 207 da CF de 1988. Sob essa perspectiva, na UFMS a Resolução Nº 41, que dispõe

sobre o uso do nome social, entrou em vigor a partir da sua publicação em 2012. Então, a partir dessa política, delimitamos o recorte temporal do estudo proposto.

Ao entrevistarmos 05 estudantes que solicitaram o nome social no período de 2013 a 2018, pudemos constatar que o uso do nome na universidade é um aspecto que interfere na permanência em razão da não divulgação desse direito, e da dificuldade de obter informações sobre o reconhecimento do nome social, haja vista que ainda há funcionárias/os que não foram instruídas/os a alterar o nome no sistema para aparecer corretamente nas listas de chamada.

Em suma, consideramos que o acesso à educação superior para grupos em desvantagens sociais requer ser pensado para além do ingresso, no qual todas/os da comunidade acadêmica e da sociedade devem requerer esforços para assegurar que os direitos conquistados sejam garantidos, uma vez que, ainda há a inexistência de políticas específicas para a garantia de permanência dessas pessoas dentro das universidades.

REFERÊNCIAS

AGGLETON, Peter; PARKER, Richard. *Estigma, discriminação e AIDS*. Rio de Janeiro/RJ: Abia, 2001.

ALMEIDA, Carina Elisabeth Maciel. *O discurso de inclusão nas políticas de educação superior* (2003 – 2008). Tese (Doutorado em educação) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Campo Grande/MS, 2009.

ALVES, Cláudio Eduardo Resende; MOREIRA, Maria Ignez Costa. *Do uso do nome social ao uso do banheiro: (trans) subjetividades em escolas brasileiras*. Quaderns de Psicologia. v. 17, n. 3, p. 59-69, 2015. Disponível em: https://www.raco.cat/index.php/QuadernsPsicologia/article/viewFile/303189/392825. Acesso em: 25 jun. 2019.

E-SIC. *Sobre o e-sic*. [S.I.] [2000?] Disponível em: https://esic.cgu.gov.br/sistema/principal.aspx. Acesso em: 19 mai. 2019.

JESUS, Jaqueline Gomes. *Identidade de gênero e políticas de afirmação identitária*. *In:* VI Congresso internacional de estudos sobre a diversidade sexual e de gênero da ABEH. Anais [...]. Salvador/BA, 2012b. Disponível em: http://abeh.org.br/arquivos_anais/J/J007.pdf Acesso em: 16 abr. 2019.

LEWER, Laura. *13 universidades federais não têm resolução para uso do nome social.* G1. [S.I.] 2016. Disponível em: http://g1.globo.com/educacao/noticia/14-universidades-federais-nao-tem-resolucao-para-uso-do-nome-social.ghtml. Acesso em: 19 de abr. 2019.

POMPEU, Gina Vidal Marcílio. *Direito à educação: Controle social e exigibilidade judicial*. Fortaleza/CE: ABC Editora, 2005.

SCOTE, Fausto Delphino. *Será que temos mesmo direitos a universidade? O desafio do acesso e a permanência de pessoas transexuais no ensino superior*. Dissertação de mestrado (Mestrado em educação) – Universidade Federal de São Carlos. Sorocaba/SP, 2017.

SILVA, Ana Maria; REAL, Giselle Cristina Martins. *As configurações das políticas para educação superior e as reformas do ensino superior brasileiro*. Inter-Ação, v. 36, n. 1, p. 141-157, jan./jun. 2011.

SILVA, Anna *et al*. *A influência da escolaridade dos pais e da renda familiar no desempenho dos candidatos do ENEM*. ENEGEP, Joinville/SC, 2017. Disponível em http://www.abepro.org.br/biblioteca/TN_STO_243_410_32201.pdf Acesso em: 19 jun. 2019.

UFMS. *Resolução Nº 41, de 08 de outubro de 2012*. Campo Grande/MS, 2012. Disponível em:http://arquivos.info.ufrn.br/arquivos/201315605932e81359053a4ea8141f063/REsoluo_UFMS_NOme_Social.pdf. Acesso em: 02 jul. 2019.

UM ESTUDO ETNOGRÁFICO DAS EXPERIÊNCIAS DE ENVELHECIMENTO DE MULHERES PARTICIPANTES DA UNIVERSIDADE ABERTA À PESSOA IDOSA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL

Juliana Cristina dos Santos Duarte
julianaduarteciso@gmail.com

A presente apresentação se propõe compartilhar meu anteprojeto de pesquisa. Ele tem por finalidade propor uma investigação a respeito da dinâmica de envelhecimento que faz com que mulheres idosas privilegiem a educação. Visando analisar o processo de envelhecimento e construção identitária do curso da vida de mulheres participantes da Universidade Aberta à Pessoa Idosa - UFMS. O objeto de pesquisa se refere ao envelhecimento feminino e as possibilidades de envelhecimento vividas por mulheres que, já na terceira idade (estabelecida pelo Estatuto do Idoso), escolhem participar de matérias em cursos de graduação. Para tanto, a abordagem incide na compreensão das particularidades desses cursos de vida a partir da apreensão de suas narrativas. A pesquisa, portanto, utilizará como percurso teórico metodológico a etnografia, história de vida e a história oral, utilizando-se também de observação, conversas informais e entrevistas. Constituem-se como objetivos deste anteprojeto: analisar o processo de envelhecimento e sua construção identitária, partindo das particularidades do curso de vida de mulheres participantes do UNAPI/UFMS; identificar as possibilidades de envelhecimento feminino vividas por essas mulheres; discutir a particularidade do curso de vida de mulheres que privilegiam a educação superior na terceira idade; compreender as relações que elas têm com a educação, com o intuito de problematizar o tipo de envelhecimento que faz com que mulheres escolham estudar na terceira idade. A fundamentação teórica do presente estudo baseia-se nos Estudos do Curso da Vida, Envelhecimento e Gênero.

Palavras-chave: Envelhecimento Feminino; Curso de Vida; Educação.

INTRODUÇÃO

A escolha pelo atual tema de pesquisa é fruto de discussões e desdobramentos de orientações e matérias cursadas no primeiro semestre letivo do ano 2019 no Mestrado em Antropologia Social (UFMS). O interesse pela temática a respeito do envelhecimento feminino surge a partir da participação em projetos de extensão, "Jiló e Jurubeba: uma dupla de amargar!" e "Trupe Del'arte", ambos vinculados à Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, em que foi proporcionado contatos e participação em atividades com idosos e idosas participantes da Universidade Aberta à Pessoa Idosa (UNAPI - UFMS) no ano de 2018. Já em 2019 pude auxiliar nas matrículas do UNAPI, o que facilitou a percepção de que o contingente de mulheres a procura de disciplinas de graduação era maior que o de homens, isso leva ao interesse na particularidade do envelhecimento feminino, e como ele se dá, para que mulheres consideradas da terceira idade desejem estar inseridas na educação superior. Independente de seus motivos principais, que poderiam ou podem ser, a continuidade dos estudos, retorno aos estudos, contato com a educação superior, desejo pela atividade, dentre outras razões a serem exploradas.

Segundo matéria publicada no site da UFMS[8], no dia 01 de abril de 2019, a Universidade Aberta à Pessoa Idosa oferece 239 vagas na Cidade Universitária e no Câmpus, para que pessoas com 60 anos ou mais possam participar de ações de extensão, cultura e esporte, ou cursar disciplinas de graduação presencial na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. O objetivo principal do programa seria proporcionar a inclusão de pessoas idosas no ambiente universitário. Ainda segundo o site, os interessados podem participar em até duas atividades (disciplinas ou projetos) e também devem participar de duas palestras. O programa oferece ainda, oportunidades intergeracionais para aquisição, desenvolvimento e/ou aperfeiçoamento de habilidades e competências relacionadas à autonomia, independência, manutenção ou reinserção na sociedade de idosos e idosas como cidadãos plenos de direito[9].

A pesquisa tem como lócus a UNAPI/UFMS na Cidade Universitária (Campo Grande), por ser onde ocorreu a participação em projetos de extensão que favoreceram o primeiro contato tanto com o UNAPI, como com idosos e idosas participantes. Entender a UNAPI como um local que fomenta oportunidades para aquisição, desenvolvimento e/ou aperfeiçoamento de habilidades e competências relacionadas à autonomia, independência, manutenção ou reinserção na sociedade de idosos e idosas como cidadãos plenos de direito, nos aproxima da dinâmica encontrada na UNAPI. O interesse pelo tema envelhecimento

[8] Disponível em: <https://www.ufms.br/universidade-aberta-a-pessoa-idosa-abre-inscricoes/>
[9] Por Paula Siqueira (2018), redação disponível em: <https://www.ufms.br/formatura-da-unapi-sera-realizada-na-proxima-terca-feira-11/>

surge a partir da convivência com pessoas na terceira idade, e da curiosidade a respeito da dinâmica vivida na terceira idade feminina que prioriza como atividade estar inserida na educação superior. Isto pelo fato de que eu, quem vos escreve ser mulher e pedagoga.

O direito à educação é garantido pelo Estatuto do Idoso (Lei 10.741 de 1º de outubro de 2003), assegurado nas disposições preliminares:

> Art. 1º É instituído o Estatuto do Idoso, **destinado a regular os direitos assegurados às pessoas com idade igual ou superior a 60 (sessenta) anos**. Art. 2º **O idoso goza de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana**, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhe, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, para preservação de sua saúde física e mental e **seu aperfeiçoamento moral, intelectual, espiritual e social, em condições de liberdade e dignidade**. Art. 3º **É obrigação da família, da comunidade, da sociedade e do Poder Público assegurar ao idoso, com absoluta prioridade, a efetivação do direito** à vida, à saúde, à alimentação, **à educação, à cultura, ao esporte, ao lazer, ao trabalho, à cidadania, à liberdade, à dignidade, ao respeito e à convivência familiar e comunitária**. (BRASIL, 2003, *grifos meus*).

É considerada pessoa idosa, participante do grupo da terceira idade quem tem idade igual ou superior a 60 anos, sendo garantido a essas pessoas todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, dentre eles o direito à educação, bem como o aperfeiçoamento intelectual e a convivência comunitária. Esta definição fomenta para nós dois pontos que valem destaque, o primeiro diz respeito à categorização da terceira idade, entendendo que a categoria velhice e pessoa velha é dada a partir de nosso contexto cultural, sendo assim, trabalharemos com ela a partir de uma definição fomentada em documentos brasileiros direcionados à essas pessoas. Buscaremos neste contexto problematizar todas estas categorias de nomeação de pessoas velhas à partir de suas falas. O segundo ponto, diz respeito à educação como direito da pessoa idosa, visto que, a lei dispõe todo ensino formal à essas pessoas, podendo ser entendida então como veículo para esse aperfeiçoamento intelectual e convivência comunitária intergeracional, o que nos leva à educação superior.

No dia 29 de novembro de 2013, o portal Terra publicou uma matéria intitulada, "Brasil vai se tornar um país de idosos já em 2030"[10], constatando dados do IBGE, estimando que em 2030 o grupo de idosos a partir dos 60 anos será maior que o grupo de crianças e adolescentes até 14 anos, e em 2055 a população idosa será maior que a de crianças e jovens até os 29 anos. A matéria continua salientando que, 55,7% das pessoas idosas são mulheres, e aponta o crescimento contínuo deste grupo, o que sinaliza a importância de nossa pesquisa,

[10] Disponível em: <https://www.terra.com.br/noticias/brasil/brasil-vai-se-tornar-um-pais-de-idosos-ja-em-2030-diz-ibge,91eb879aef2a2410VgnVCM10000098cceb0aRCRD.html>

entendendo que a inserção na educação superior é uma demanda dessas mulheres. Para tanto, questão norteadora, que se refere a discussão do envelhecimento feminino e da educação como possibilidade na vida de mulheres idosas.

Entendendo a importância de se discutir formas de ser mulher e também de envelhecer e viver a velhice sendo mulher e a importância que a educação tem em suas vidas, partindo do crescente aumento deste grupo vale salientar que:

> Ao observarmos o processo de envelhecimento na contemporaneidade, identificamos o surgimento de condutas, hábitos, crenças e imagens que alteram significativamente as concepções tradicionalmente associadas às etapas mais tardias da vida. No lugar das tradicionais imagens [...] surge um modelo identitário que inclui, em sua definição, o estímulo à atividade, a aprendizagem, a flexibilidade, o aumento da satisfação pessoal e a formação de vínculos afetivos inéditos (SILVA, 2008, p. 802).

As formas de envelhecer sendo mulher na contemporaneidade, delineiam o surgimento de um modelo identitário que inclui o estímulo à atividade, a aprendizagem, a flexibilidade, o aumento da satisfação pessoal e a formação de vínculos afetivos inéditos. Neste contexto se insere a presente proposta de pesquisa, na dinâmica da forma contemporânea de envelhecimento que faz com que mulheres escolham/queiram estar inseridas na educação superior.

Ser mulher na contemporaneidade pressupõe especificidades e rupturas, o foco na questão envelhecimento feminino se deu, visto que, elas "[...] vivem mais que os homens, envelhecem mais que os homens e procuram alternativas de viver a velhice mais do que eles. Ser velho é diferente de ser velha. As relações de gênero aparecem em consequência de suas experiências" (MARQUES, 2004, p. 69). Ser uma mulher idosa proporciona relações, lugares e acessos específicos, que consequentemente tornam as experiências femininas de envelhecimento um campo único.

Apesar do crescimento da população idosa, "a periodização da vida tem sido, no entanto, um tema pouco estudado [...], e por isso a ideia de curso da vida pós-moderno faz um convite irrecusável para olharmos com mais atenção em direção às mudanças recentes nos grupos e nas categorias etárias" (DEBERT, 1999, p. 72). Nossa intenção é analisar a forma como as mulheres envelhecem, buscando entender as mudanças recentes nesse processo e como/porque a educação tem, portanto, lugar nessas dinâmicas de vida.

Segundo Guita Debert (1999), "a análise das categorias e dos grupos de idade é parte importante do fazer antropológico preocupado em dar conta dos tipos de organização social, [...] e das representações sociais." (p. 72). A UNAPI é portanto, um lócus viável para a análise, pois representa a dinâmica de vivência de um grupo de idade. Na busca das particularidades desses cursos de vida, entendendo que, "[...] é possível escapar dos

constrangimentos, dos estereótipos, das normas e dos padrões de comportamento baseados nas idades." (DEBERT, 1999, p. 71). Esse comportamento de rupturas é delineado pela contemporaneidade, e construído nas experiências vividas.Para as mulheres que estão "criando" a sua terceira idade não há precedente a ser considerado, isso torna o envelhecimento de mulheres uma tarefa desafiadora. A terceira idade além de experiência individual é uma construção coletiva, pois seus efeitos irão incidir no imaginário social (SILVA, 2008). As experiências de envelhecimento na contemporaneidade trazem consigo novas possibilidades que estão sendo fomentadas pelo sociedade, dentre elas uma é proporcionada pela Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, a UNAPI, que dentre as atividades proporciona o acesso à educação superior por meio de disciplinas de graduação.

Entendendo que nossa problemática se refere às possibilidades de envelhecimento feminino na UNAPI, vale destacar que, "uma das principais características da identidade da terceira idade, [...] seu caráter de invenção" (SILVA, 2008, p. 804). O caráter inventivo da terceira idade é possibilitado quando pessoas idosas entendem e visualizam a velhice como parte do curso da vida, isso por dentre outras coisas fomentar a participação em atividades que antes não seriam comuns, como a inserção na educação superior. A tendência contemporânea delineia:

> [...] a atribuição de novos significados aos estágios mais avançados da vida, que passam a ser tratados como momentos privilegiados para novas conquistas guiadas pela busca do prazer. As experiências vividas e os saberes acumulados são ganhos que propiciariam aos mais velhos oportunidades de explorar novas identidades [...] São essas as imagens do envelhecimento que acompanham a construção da **terceira idade,** revendo os estereótipos negativos da velhice e abrindo espaço para que experiências de envelhecimento bem-sucedidas possam ser vividas coletivamente (DEBERT, 1997, p. 7, *grifos da autora*).

Esses novos significados dados à velhice, e suas novas experiências são evidenciadas na dinâmica da UNAPI, visto que por meio dela idosas podem acessar os saberes acumulados, que são entendidos como ganhos que propiciariam a elas oportunidades de explorar novas identidades. Assim velhice pode ser um momento de conquistas, de sucesso e ressignificação, momento em que a satisfação pessoal é privilegiada (SILVA, 2008).

Apesar do imaginário tradicional de envelhecimento, como um período com menos atividades, a contemporaneidade traça o surgimento de condutas distintas para a terceira idade. A participação em matéria de cursos de graduação pode ser entendida como uma nova possibilidade de conduta para mulheres idosas, destacando um modelo identitário de vivências que delineiam a particularidade existente no curso da vida de mulheres idosas, que

tem como possibilidade a escolha de atividade a ser desenvolvida a participação nessas disciplinas.

Vale destacar neste contexto que:

> Art. 8º O envelhecimento é um direito personalíssimo e a sua proteção um direito social, nos termos desta Lei e da legislação vigente. Art. 9º É obrigação do Estado, garantir à pessoa idosa a proteção à vida e à saúde, mediante efetivação de políticas sociais públicas que permitam um envelhecimento saudável e em condições de dignidade. (BRASIL, 2003).

Partindo do exposto na lei, entende-se que o envelhecimento é um direito, sendo obrigação do Estado garantir proteção a vida e saúde por meio de políticas públicas que viabilizem o envelhecimento saudável e em condições de dignidade, isto em todo o território nacional.

No último censo, realizado pelo IBGE em Campo Grande (2010), constatou-se que a população campo-grandense totaliza 786.797 pessoas, já em 2018 estima-se que a população totalizou 885.711 pessoas. Segundo a pirâmide etária de 2010, dentre a população circundante temos um total de 78.231 pessoas à partir dos 60 anos, sendo um total de 34.470 homens e 43.761 mulheres[11]. Percebe-se a partir do quantitativo a relevância do estudo, entendendo o número elevado de pessoas idosas em Campo Grande, ao olharmos a população idosa também podemos perceber o número mais elevado de mulheres, que são aproximadamente 5.56% da população campo-grandense, o que respalda o corte de gênero da presente proposta de pesquisa.

Em Mato Grosso do Sul, segundo o censo de 2010, a população totaliza 2.449.024 pessoas, a estimativa é que em 2018 totalizou 2.748.023. Do total estabelecido pelo censo 239.270 são pessoas a partir dos 60 anos, das quais 115.565 são homens e 123.705 são mulheres[12]. A partir dos dados, constata-se o grande número de pessoas na terceira idade no estado de Mato Grosso do Sul, como em sua capital Campo Grande, revela também que as mulheres idosas equivalem aproximadamente a 5.05% da população do estado.

Perceber o quantitativo expressivo de mulheres idosas sinaliza a importância de investigar o lugar dado à educação nesta dinâmica de envelhecimento, entendendo a participação em disciplinas de graduação como uma demanda dessas mulheres. Essa demanda não pode ser dissociada de um direito já garantido a essas mulheres, o direito à educação, conforme disposto a seguir:

> Art. 20. O idoso tem direito a educação, cultura, esporte, lazer, diversões, espetáculos, produtos e serviços que respeitem sua peculiar condição de

[11] Dados extraídos do censo realizado em 2010 na cidade de Campo Grande - MS. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/campo-grande/panorama>

[12] Dados extraídos do censo realizado em 2010 no estado de Mato Grosso do Sul - Brasil. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ms/panorama>

> idade. Art. 21. O Poder Público criará oportunidades de acesso do idoso à educação, adequando currículos, metodologias e material didático aos programas educacionais a ele destinados. (BRASIL, 2003).

O Poder Público fica então encarregado de criar as oportunidades de acesso de idosos e idosas à educação. É neste contexto que se insere a presente proposta, pressupondo o quantitativo grande de mulheres idosas no estado e em Campo Grande, e a educação como uma demanda delas. Busca-se para tanto fomentar a discussão do envelhecimento feminino no estado, o lugar da educação neste processo e a viabilidade de efetivação de políticas públicas que respaldam um envelhecimento que prioriza o aperfeiçoamento intelectual.

Neste sentido os objetivos da presente pesquisa são: Analisar as experiências e as relações vividas e tramadas no contexto da Universidade Aberta à Pessoa Idosa/UFMS, buscando acessar as formas de envelhecer sendo mulher e o entendimento das novas formas de envelhecimento estabelecidos na contemporaneidade; Identificar o sentido da velhice entre as frequentadoras do UNAPI e investigar o modo como as experiências do ensino superior interferem nesse modelo por elas concebido; Discutir o curso de vida de mulheres que privilegiam a educação superior na terceira idade; Compreender as relação que elas têm com a educação; Problematizar o tipo de envelhecimento que faz com que mulheres queiram continuar estudando na terceira idade; Entender a experiência de envelhecimento de mulheres participantes da UNAPI.

UMA BREVE DISCUSSÃO CONCEITUAL

Como forma de delinear as reflexões e auxiliar nas discussões conceituais da pesquisa alguns autores e autoras serão utilizados, Guita Debert (1997, 1999) para que a discussão sobre o envelhecimento feminino seja aprofundada, Thayza Felipe e Sandra Maria Sousa (2014) para segmentação do curso da vida, Jane Felipe (1995, 2012) e Guacira Louro (2008) para gênero e identidades e Adriana Piscitelli (2008) para interseccionalidades.

A categoria terceira idade existe, segundo Guita Debert (1999), por estar diretamente relacionada com "[...] o modo pelo qual a vida é periodizada e o tipo de sensibilidade investida na relação entre as diferentes faixas etárias são uma dimensão central para a compreensão das formas de produção e reprodução da vida social." (p. 72). A periodização da vida está diretamente ligada à produção e reprodução da vida social, da relação entre diferentes faixas etárias em seu contexto. Quando se analisa uma representação do curso de vida, pode-se aproximar da compreensão das formas de relação entre as faixas

etárias.

A utilização do termo “curso da vida” corresponde a uma instituição social para a dinâmica da vida, “essa institucionalização [...] está presente na organização do sistema produtivo, nas instituições educativas, no mercado de consumo e nas políticas públicas que, cada vez mais, têm como alvo grupos etários específicos” (DEBERT, 1999, p. 73). O curso da vida agrupa todas as áreas da vida de uma pessoa, ele está diretamente ligado às experiências vividas, sendo seu alvo os grupos etários, que em nossa pesquisa será a denominada terceira idade, entendendo que a partir do curso da vida os grupos etários de certa forma direcionam vivências às pessoas que estão neles inseridas.

As autoras Thayza Felipe e Sandra Sousa (2014), ampliam essa discussão ao evidenciar que,

> A segmentação do curso da vida surge gradativamente com as diferenças entre as idades e com a atribuição de funções e hábitos específicos para cada grupo. Desta forma, a velhice é reconhecida como uma etapa isolada das outras, como resultado do processo de novas fases da vida e da separação das idades nos espaços públicos e privados (FELIPE, SOUSA, 2014, p. 22).

A forma de se vivenciar a velhice é uma construção social, e não pode ser tratada como um dado natural, pois, surgiu com o aparecimento de instituições e agentes especializados, que precisam de tais definições para a manutenção de suas atividades. Portanto, “velhice não é uma categoria natural” (FELIPE; SOUSA, 2014, p. 22). Ela é uma etapa do curso da vida que foi institucionalizada dentro da dinâmica social, sendo “[...] importante refletir na especificidade do curso da vida das mulheres” (DEBERT, 1997, p. 3).

Existe variedade nas experiências de envelhecimento, e o gênero pode ser um marcador de diferenças, visto que, a vida das mulheres acontece de forma diferente, os lugares e acessos direcionados a elas são diferentes dos homens, supondo a sociedade patriarcal onde estão inseridas. Também vale destacar a importância da problematização das categorias utilizadas para enquadrar as pessoas, entendendo que essas não são dadas pela natureza, mas são estabelecidas por conta da faixa etária dos grupos, que em nosso contexto cultural e social define que, a partir do 60 anos de idade uma pessoa faz parte da terceira idade.

Para que essa discussão ocorra precisamos adentrar ao conceito de gênero, que busca, “[...] enfatizar e problematizar a construção histórica, social e cultural dos comportamentos de homens e mulheres [...]” (FELIPE, 2012, p. 221). As formas de ser mulher, constituem-se a partir da construção histórica, e o meio social e cultural em que elas

estão inseridas, o que anula a ideia de "essência" nos comportamentos tidos como femininos. O fato de estarmos nos referindo ao envelhecimento de mulheres, não justifica comportamentos únicos diante do curso da vida, e que existe uma forma "natural" de lidar com a terceira idade.

O gênero é, neste sentido, "[...] constituinte da *identidade* de sujeitos. [...] compreendemos os sujeitos como tendo identidades plurais, múltiplas." (LOURO, 2008, p. 29, *grifos da autora*). As identidades são plurais estão sendo construídas durante todo o percurso da vida com contribuição de elementos sociais e culturais, além do gênero, temos outros constituintes de identidade, como, sexualidade, raça/etnia, classe social, entre outros. Portanto a categoria gênero "[...] passou a ser compreendida como uma categoria relacional e contextual, na tentativa de contemplar as complexidades e conflitos existentes na formação dos indivíduos" (FELIPE, 1995, p. 5).

É o entrecruzamento das categorias identitárias nos possibilita a compreensão de que se pode ser mulher de formas múltiplas, pois, o curso da vida se constitui e se constrói historicamente, socialmente e culturalmente, evidenciando a não fixidez nas formas de ser mulher idosa. Isso nos possibilita uma análise que parta do envelhecimento e as categorias em articulação, são as intersecções que dão conta da diferença "[...] em sentido amplo para dar cabida às interações entre possíveis diferenças presentes em contextos específicos." (PISCITELLI, 2008, p. 266). Fomentando então a discussão a respeito da particularidade do curso de vida de mulheres velhas que privilegiam a educação como atividade a ser desenvolvida.

CAMINHOS METODOLÓGICOS

Por se tratar de uma etnografia, o presente estudo será respaldado pelo trabalho de campo antropológico tendo em vista seu caráter interpretativo. Segundo Geertz (1978), "[...] a interpretação antropológica está construindo uma leitura do que acontece" (GEERTZ, 1978, p. 13). Neste sentido, a interpretação se baseia no que acontece nessa ocasião, neste lugar, partindo do que pessoas específicas dizem, em nosso caso partiremos do que as mulheres interlocutoras dizem, das atividades em que estão inseridas e do UNAPI, bem como das experiências vividas por elas na dinâmica das matérias de graduação.

Vale destacar que nosso "[...] locus do estudo não é o objeto do-estudo" (GEERTZ, 1978, p. 14). Estudaremos portanto, as relações estabelecida no UNAPI e não o UNAPI é nosso objeto de estudo, buscaremos então a partir do entendimento das relações, acessar as formas de envelhecer sendo mulher e o lugar dado à educação nesse processo servirá de

auxílio para o entendimento das novas formas de envelhecimento estabelecidos na contemporaneidade.

Objetivamos em última instância com essa etnografia, a partir das considerações estabelecidas pautadas na vida das mulheres na terceira idade participantes da UNAPI, que estão diretamente entrelaçadas com nosso contexto social e cultural, "apoiar amplas afirmativas sobre o papel da cultura na construção da vida coletiva empenhando-as exatamente em especificações complexas" (GEERTZ, 1978, p. 20).

Para que isso aconteça seguiremos os seguintes passos: entrar em contato com a coordenação do UNAPI para estabelecer um primeiro contato; conhecer as mulheres participantes do projeto que fazem disciplinas em graduação; estabelecer contato com elas e as primeiras conversas informais; observar as atividades da UNAPI; bem como observar as algumas aulas em graduação que as mulheres participam; estabelecer contato com as interlocutoras em outros espaços na tentativa de construir uma relação mais próxima; fomentar conversas informais e entrevistas com as mesmas; revisar a literatura que tratam de iniciativas parecidas com a UNAPI, e das discussões de envelhecimento, curso da vida, geração e gênero.

Como forma de acessar informações a partir da fala das mulheres, faremos uso da história de vida e história oral por serem um método qualitativo de análise. Para Guita Debert (1986), existem duas vantagens neste instrumental, elas seriam expressas através dos campos de problemas, a primeira diz respeito ao campo que visa a produção de uma nova documentação. A segunda reside no fato de possibilitar o estabelecimento de uma conversação ou diálogo entre informante e analista, possibilitando o diálogo com os sujeitos estudados, dando ao informante condições de nos levar a ver outras dimensões, e a pensar de maneira mais criativa a problemática que através dele nos propomos a analisar. (DEBERT, 1986). Entendemos para tanto que, nossa pesquisa busca produzir uma documentação que se constitua num ponto de vista alternativo ao senso comum que categoriza o envelhecimento de mulheres e a terceira idade, dedicando ao período do curso da vida um lugar específico, sendo assim, a partir da história de vida podemos estabelecer leitura do que acontece na dinâmica dessas vidas.

RESULTADOS ESPERADOS

A presente proposta de pesquisa tem como objetivo elaborar uma produção científica de caráter antropológico a respeito do processo de envelhecimento de mulheres frequentadoras da UNAPI que privilegiam a educação como atividade potente. Sendo assim,

uma etnografia que busca entender a particularidade no processo de envelhecimento de mulheres que desejam continuar estudando pode trazer novas elucidações para a realidade da dinâmica de envelhecimento entendendo o aumento gradual da população na terceira idade, e as novas formas de envelhecer delineadas pela contemporaneidade, pressupondo que o acesso à educação é garantido na forma da lei pelo Estatuto do Idoso.

Podendo servir de fomento às discussões a respeito de políticas públicas de inclusão de mulheres na terceira idade no âmbito educacional, entendo que a garantia de prioridade estipula a "preferência na formulação e na execução de políticas sociais públicas específicas" (BRASIL, 2003, *redação dada pela lei 13.466, de 2017*)., para pessoas idosas.

Para a antropologia social, torna-se potente um trabalho que aborde a problemática do envelhecimento feminino, visto que a população na terceira idade tem aumentado e as mulheres são sua maioria. Como possibilidade de construção de análises, temos a sinalização da realidade vivenciada por mulheres na terceira idade, a desconstrução de visões estereotipadas sobre o curso da vida, bem como a compreensão da importância da educação no processo do envelhecimento, buscando colaborar na formulação de políticas públicas voltadas para a terceira idade.

Busca-se, neste contexto, contribuir para o reconhecimento da antropologia social como uma ferramenta para o entendimento das dinâmicas de vida, salientando as especificidades do curso de vida de mulheres. Portanto, a produção de análises criteriosas e científicas a respeito da temática, visa colaborar para a garantia dos direitos humanos fundamentais e cidadania de pessoas idosas entendendo a educação como instrumento de inserção na dinâmica social que tem lugar privilegiado na vida.

A realização da presente proposta de pesquisa, poderá também desdobrar-se em inúmeros artigos científicos que dialoguem com produções das áreas de Antropologia Social e Educação. Bem como, fomentar parcerias do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) com outros núcleos nacionais de pesquisa, permitindo intercâmbios entre pesquisadores e pesquisadoras de diversas regiões do país, colaborando no avanço científico dos trabalhos antropológicos que envolvem a particularidade do envelhecimento que mesmo na terceira idade dá lugar privilegiado a educação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O entendimento de ser encargo do Poder Público a criação de oportunidades de acesso de idosas à educação dá suporte a presente proposta, pois ela irá sinalizar a importância da criação de oportunidades de acesso à educação superior para mulheres à

partir dos 60 anos, como também suporte a discussão de formas de adequação de currículos e metodologias da educação superior para melhor atender essas mulheres.

Outro ponto importante a ser destacado é que a possibilidade de estar no contexto da educação superior, proporcionado pelo UNAPI, pode ser entendida como veículo para efetivação do quarto inciso do 1º parágrafo do Estatuto do Idoso que destaca a "viabilização de formas alternativas de participação, ocupação e convívio do idoso com as demais gerações" (BRASIL, 2003, *redação dada pela lei nº 13.466, de 2017*). Estar inserida em ambiente universitário viabiliza este convívio, entender como ele se dá, e quais os benefícios dessa integração é importante, pois pode ser um meio de entender a relevância da integração da mulher idosa na educação superior.

> Art. 25. As instituições de educação superior ofertarão às pessoas idosas, na perspectiva da educação ao longo da vida, cursos e programas de extensão, presenciais ou a distância, constituídos por atividades formais e não formais. (BRASIL, 2003, *redação dada pela lei nº 13.535, de 2017*).

O espaço a universidade é garantido para pessoas idosas, na perspectiva da educação ao longo da vida, é então neste ambiente dinâmico que se insere a proposta, na busca de entender como o lugar da educação superior é vivido por mulheres na terceira idade.

O estudo antropológico que busca acessar as formas de envelhecer sendo mulher e o entendimento das novas formas de envelhecimento estabelecidos na contemporaneidade, para isso se utilizará do vínculo do curso de vida e a educação. Servirá também, como ferramenta de compreensão dos impactos da educação na vida de mulheres idosas que vivem em Campo Grande - MS. Em última medida, pode ser um fator importante para a discussão a respeito de Políticas Públicas que viabilizem o acesso, bem como quando necessário, a discussão a respeito da adaptação de currículos e metodologias pressupondo a educação superior como demanda da terceira idade.

A etnografia tem, nessa discussão, a capacidade de direcionar-nos para a compreensão das lógicas que atravessam a educação superior como demanda da terceira idade, também pode delinear o lugar da educação no processo de envelhecimento de mulheres, como apontar recorrências mais gerais sobre a razão da escolha de participar de disciplina em graduação em detrimento às outras atividades oferecidas pela UNAPI.

Por fim, a presente proposta pode delinear novos olhares e significados a respeito da educação vinculada ao envelhecimento de qualidade, e sinalizar formas mais eficientes na implementação de políticas públicas voltadas para o envelhecimento, vinculadas ao direito à educação, a proteção integral da pessoa idosa e seu aperfeiçoamento intelectual.

Damos destaque ao fato de que, como impacto e consequentemente benefício ao estado de Mato Grosso do Sul da discussão acerca da terceira idade e a vivência educativa,

temos o caráter de inovação em relação à identidade da velhice promovendo discussão a respeito do direito à educação, assegurado por meio da lei a essas pessoas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. *Estatuto do Idoso*. Lei nº 10.741, de 1º de outubro de 2003.

ALVES, Paulo César. *Nervoso e experiência de fragilização narrativas de mulheres idosas.* In: MINAYO, MCS ; COIMBRA JUNIOR, CEA. (orgs.). Antropologia, saúde e envelhecimento. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 2002.

DEBERT, Guita G. *Problemas relativos à utilização da história de vida e história oral*. In: CARDOSO, R. (Org.). *A aventura antropológica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

DEBERT, Guita Grin. *Envelhecimento e curso da vida. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, 1997.* Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/12564/11720> acesso em: 12 de dezembro de 2017.

DEBERT, Guita Grin. *Velhice e o curso da vida pós-moderno*. São Paulo, Revista Usp, n.42, p. 70-83, junho/agosto 1999. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28456/30313> acesso em: 1 de dezembro de 2018.

FELIPE, Jane. *Gênero e sexualidade nas pedagogias culturais: implicações para a educação infantil.* 1995. Disponível em: <http://titosena.faed.udesc.br/Arquivos/Artigos_gensex/SexualidadeInfantil.pdf> acesso em: 1 de dezembro de 2018.

FELIPE, Jane. *Relações de gênero: Construindo feminilidades e masculinidades na cultura.* XAVIER FILHA, Constantina (org.). *Sexualidades, gênero e diferenças na educação das infâncias.* Campo Grande, Editora UFMS, 2012.

FELIPE, Thayza Wanessa Silva Souza; SOUSA, Sandra Maria Nascimento. *A construção da categoria velhice e seus significados.* Macapá, Revista Eletrônica de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP, v.7, n. 2, p. 19-33, julho/dezembro 2014. Disponível em: <http://periodicos.unifap.br/index.php/pracs ISSN1984-4352> acesso em: 10 de novembro de 2018.

GEERTZ, Clifford. *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura*. In. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, Sexualidade e Educação: Uma perspectiva pós-estruturalista.* Rio de Janeiro, Vozes. 2008.

MARQUES, Ana Maria. *Velho/Idoso: construindo o sujeito da terceira idade.* Florianópolis, Revista Esboços, v11, n°11, p. 65-71, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/336/9870> acesso em: 6 de dezembro de 2018.

PISCITELLI, Adriana. *Interseccionalidade, categorias de articulação e experiências de migrantes brasileiras.* Goiânia, Sociedade e Cultura, v.11, n.2, p. 263-274, julho/dezembro 2008. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/5247/0> acesso em: 6 de dezembro de 2018.

SILVA, Luana Rodrigues Freita. Terceira idade: nova identidade, reinvenção da velhice ou experiência geracional? Rio de Janeiro, *PhysisRevista de Saúde Coletiva*, p.801-815, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010373312008000400011&script=sci_abstract&tlng= pt> acesso em: 6 de dezembro de 2018.

OS JOGOS DOS CORPOS

Carlos Igor de Oliveira Jitsumori
onixs21@yahoo.com.br

Dayana de Oliveira Arruda
dayanaarruda@gmail.com

Discutir e problematizar os corpos tem sido uma questão intrigante. Ainda mais quando o espaço é a escola, o que não é diferente de outras instituições. Este trabalho envolve jovens LGBT, de uma escola pública de Rede Estadual de Ensino Médio do Estado de Mato Grosso do Sul, no município de Campo Grande. É uma discussão parcial fruto de uma pesquisa de doutorado. Tem por objetivo demonstrar como os estudantes que se posicionam como LGBT lidam com a produção de seus corpos diante da instituição e dos outros sujeitos que negociam esse espaço. Sabe-se que muitos são os dispositivos que atravessam e impactam os jovens na produção de seus corpos. Nenhum corpo é produzido sozinho e, tampouco fica no anonimato. O corpo é um texto que se escreve em conjunto, mas que é julgado e discriminado na singularidade. Ninguém é totalmente passivo e ativo na produção do seu corpo. Somos todos envolvidos numa conjectura de negociações, de jogos que afetam a si e aos outros. O corpo é um veículo que agrega as marcas preponderantes do meio. É uma "instituição" que carrega histórias, culturas, alegrias, sofrimentos. Todavia, é um dispositivo que irrompe em uma arte de si, cujo sujeito fende o sistema e aponta que nesse corpo não há somente efeitos de uma sociedade corretiva. Mas há uma relação nesse jogo, que o jovem estudante entende ser possível desenhar a liberdade nesse corpo. Para essa questão adotou-se o lastro teórico dos postulados Foucaultianos, que conduz essa discussão.

Palavras-chave: corpos; LGBT; estudantes; instituição.

1 INTRODUÇÃO

Discutir sobre sexualidade se tornou nos últimos anos um tanto quanto voraz, mordaz. Não que anteriormente a sexualidade não tenha sido um campo de batalha complexo

e de domínio costumaz por parte de diversos saberes e mecanismos de controles dos mais diversos. No entanto, trazer à baila a discussão: **"Os jogos dos corpos"** não fogem a essa imensidão árdua que é questionar o outro e a si próprio pelas lentes das sexualidades.

Compreendemos que o corpo não é qualificado e muito menos reduzido ao campo da sexualidade, pois muitas são as instituições e relações sociais que seccionam o corpo e o produz. Visto que, o interesse mercadológico, médico (e suas produções estéticas) e diversas mídias têm explorado esse objeto-sujeito e sujeito-objeto de todos os modos.

O século XXI é intensificado por uma necessidade de pincelar o próprio corpo, a todo custo, em redes sociais e aplicativos, por exemplo. Embora o presente trabalho não tenha como ponto de referência e análise a discussão sobre corpos transversalizados por esses mecanismos da internet, é importante entender que os corpos se constituem por vários meandros, dinâmicas inolvidáveis de possibilidades. Esse trabalho tem como grupo de pesquisa alunos e alunas do Ensino Médio de uma escola pública e central de Campo Grande – MS, cuja pesquisa é fruto de uma análise parcial de doutorado. É desenvolvido na perspectiva dos referenciais foucaultianos, que guia e ajusta as lentes para o entendimento das problemáticas envolvidas.

Falar sobre corpo é também falar de si. Temos observado o quanto os jovens LGBT, faremos menção a esse grupo em particular – não que outros não tenham relevância e não estejam em destaque na pesquisa de doutorado – mas para esse texto chamamos a atenção para os jovens que lutam a todo momento dentro e fora da instituição escolar como que clamando para uma busca de si por meio de um corpo que possa não somente falar de si, mas que possa ser zona de repouso, conforto, consolo e hospitaleiro para sua própria existência LGBT.

Nesse trabalho iremos abordar o caso de uma aluna transexual e um aluno transexual. Ambos se identificam com o gênero oposto ao biológico. Cabe destacar que não é uma observação nossa quanto à sexualidade desses jovens, mas são os próprios indivíduos que assim se posicionam no cenário escolar, além de fazer questão de serem chamados por nomes que deslegitimam ao registro de nascimento.

O interesse por esse tema se deu pelos acontecimentos em sala de aula, de turmas diferentes, sobre a questão do corpo, de como eles se radicalizam – em muitos casos – após alguns meses de relação nessa escola e com colegas de sala de aula. Além disso, o quanto aparecer e ser aceito por meio de uma "pre – sença", chamada de corpo, tem sido no ambiente escolar um fenômeno muito importante para os jovens. Desde a mudança do cabelo, pintar as unhas, arrumar as sobrancelhas (independente do gênero), efeminizar gestos, ou

masculinizá-los - dentro dos padrões que se tem naquele ambiente escolar de características de ser homem e mulher - são códigos que recheiam as práticas dos jovens nos corredores e salas de aulas.

Os estudantes cirurgicamente moldam seus corpos para atenderem a uma expectativa e espectro que resvalam nos antigos padrões de ser homem e mulher; mas que ainda fazem ruir os vasilhames de muitos olhares interpretativos que não os enxergam como sujeitos nos gêneros dos quais esses jovens se identificam. Por isso, os seus corpos por si só fendem estruturas, rasgam anonimatos, borram olhares acomodados a um rótulo que já se encontra oxidado pela história e suas intempéries.

Outrossim, corpos que não visam e, tampouco, têm a pretensão de serem definidos e reconhecidos por um grupo ou outro. Corpos que se fazem a todo instante reformulações, que apelam a um reconhecimento social e escolar nessa fase da vida que se encontram. Corpos que querem negociar de alguma forma a sua existência e esperam acolhimento do outro. Ninguém ornamenta a si próprio sem se importar totalmente pelo que o seu entorno irá dizer, que seja para repelir esse corpo. Mas todos esperam uma resposta. No entanto, essas respostas vêm seguidas de duros e árduos preconceitos, de indiferença e, porque não dizer, de desejos, sonhos, interesses, admirações.

Esse trabalho espera contribuir para uma reflexão que conduza os indivíduos a problematizações dos corpos. Que não busquem enquadrar ou cair no abismo indefinido de descrever e padronizá-los. Como se esses tivessem que obedecer a um ideal falido e frustrante de corpo. Em hipótese alguma temos a pretensão, e estamos muito longe disso, de esgotar o tema proposto. Por isso, o objetivo é conduzir os leitores para um olhar que seja sensível e distante das distorções delimitadas e superficiais sobre os corpos transexuais. Não obstante a isso, é conduzir o pesquisador a

> [...] se distanciar das condições pré-estabelecidas, de regras anônimas, históricas, delimitadas por um determinado tempo e espaço, superando postulados que nas práticas sociais impuseram condições e os exercícios de suas funções, a partir de enunciados e suas possíveis relações, como um saber. (OSÓRIO, 2018, p. 15).

Portanto, o presente trabalho almeja, de modo tímido, dar algumas condições aos pesquisadores de romperem com algumas condições com as quais se dispõem no ato de entender e lidar com jovens que estão, muitas das vezes, num emaranhado de si e na produção do próprio corpo. Na tentativa corriqueira de determinar um corpo, como se isso fosse possível e cabalístico.

2 CORPOS: EMBALAGENS FRÁGEIS

O corpo é o território por onde andamos; inseguros por vezes, felizes em outros momentos. Mas é o corpo a embalagem do qual estamos condenados a viver e ser. Não há como fugirmos do corpo. Se por um lado o renunciamos, essa renúncia nos insere num texto socialmente tácito de possível leitura. De qualquer modo os corpos são lidos, interpretados, embalados e desembalados. Iniciaremos a discussão desse texto com dois acontecimentos que marcaram alguns momentos da observação em sala de aula e no espaço escolar como um todo.

“Nossa cara, você está arrasando brother com esse cabelo! Não pensei que ficaria tão maneiro assim. Agora você está igualzinho eu. Bora tirar uma foto aqui com seu parceiro.”[13] (Conversa entre alunos durante a entrada em sala de aula) . Ambos riram e aparentemente estavam à vontade com a situação.

Uma outra situação que trazemos ocorreu em uma outra sala, em um diálogo com um professor.

> Antes do aniversário dela (fazendo referência a uma aluna transexual), o modo como ela se vestia, se apresentava era um, bem diferente. Com a festa de aniversário, em que a mãe e o pai dela fizeram para ela e os colegas de sala – foram todos chamados – a maioria foi, ela voltou muito diferente. Passou a se maquiar de maneira muito mais visível, as roupas mais femininas, o próprio cabelo, a pintar as unhas. Essa interação fora da escola foi para ela muito positiva. (Fala de um professor).

Antes de qualquer interpretação possível desses dois apontamentos, faz-se necessário trazer algumas questões de ordem teórica para conduzir-nos a uma reflexão.

O corpo reflete muito do que somos, porque é um aparelho da linguagem social, que não precisa, necessariamente, que um “eu” pensa-o a priori para que ele tenha condição de falar por si. O corpo tem presença social, aparelhagem que nos escampam, mas que nos representam mais do que dele temos consciência. Mesmo que os ornamentamos nesse espaço de liberdade e produção de si, que fende ao escopo social de produção, ele ainda nos escapa. Até porque o outro é uma instância e modalidade perpassada por muitas outras construções, linguagens, culturas, simbologias, etc.

Todavia, o corpo é uma instância por onde a arte se manifesta, se desenha, se autoproclama. É um território em que o ser exerce a arte de si, um modo de narrar a si, de negociar o espaço, de criar laços afetivos, de atrair relações. Sendo assim, o corpo está num

[13] Este é um diário de campo, um instrumento de coleta de dados, que foi adotado desde o primeiro momento que adentramos ao campo de pesquisa. Diário esse em que são realizadas todas as anotações referentes ao campo de estudo. O primeiro contato ocorreu desde março de 2018.

intenso jogo de poder que "[...] está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. " (FOUCAULT, 2017, p. 101). O que esclarece que o corpo não é uma prisão do indivíduo em si, mas é uma cadeia desinforme que se entrelaça com nós falsos, pois se rompem a cada nova tensão que emergem.

O que leva a entender que a própria instituição escolar não encerra o corpo, porque o mesmo extrapola os muros e arrebata o jovem para além de suas descrições que não se escrevem meramente nesse espaço escolar. O corpo é dinâmico, relacional e, por isso, é uma fagulha da estratégia de poder, o poder perpassa o corpo, o afeta, o abala e, tampouco, o suspende.

Nesse sentido, quando um jovem estudante se apresenta no espaço escolar com um cabelo diferente do seu usual e se aproxima ao grupo que está inserido, isso incita os sujeitos. Ainda mais se é um corpo que não reverencia ao constituído social e culturalmente, passa a representar o anormal, o desregulador da norma para a maioria,

> [...] tornando-se para si e para os outros uma condição de anormal. [...] é sobre o corpo, e por intermédio dele, que se elaboram os mecanismos de poder-saber, na sua individualidade, pela representação que instiga, afinal é um ser anunciado como social [...] em diferentes ambientes institucionais pelos quais circula. (OSÓRIO, 2019, p. 24).

O que significa que o corpo não é reduzido a alguns ambientes, mas o extrapola. No entanto, essas produções não podem ser vistas como algo harmônico, linear, homogêneo, mas muito diferente disso. Do mesmo modo que o poder é irregular (FOUCAULT, 2017) os seus pontos de tensões criam conjecturas e articulações intersubjetivos. E esses focos de junções quase sempre são de fricções, "[...] inflamando certos pontos do corpo [...]" (FOUCAULT, 2017, p. 105). Ao mesmo tempo que possibilitam novas marcas, novos códigos e fissuras que não se encerram e, tampouco, finalizam técnicas e corpos.

Os corpos são sempre novos nas instituições, mas diversos no próprio sujeito. O corpo é um campo que desagregou, também, o ideal de homem, o projeto falido do iluminismo que projetou, cogitou um modelo de homem e corpo. (FOUCAULT, 1996). Sendo assim, é possível dizer que o corpo é o recipiente que esquartejou o projeto "[...] de uma intervenção médica, de um atento exame clínico e de toda uma elaboração teórica. [A] estudar a ossatura facial e inspecionar a anatomia, na busca de possíveis sinais de degenerescência; [...]" (FOUCAULT, 2017, p. 35) com que os corpos-fisiológicos dos sujeitos homossexuais eram analisados, para se subscrever uma explicação anomálica do ser homossexual. Parecia que a intenção somática era um tabular, circunscrever um modo para

ser e de ser homossexual por meio de um corpo deformado, que desqualificava, naquele período do século XIX, um ideal de corpo-homem e corpo-mulher.

A questão é que o corpo do século XX fez ruir todo um projeto de anatomização de um escrutínio chamado de corpo. Ou seja, o corpo inflamou um saber médico que se articulava a descrever os corpos desalojados e considerados deformados. Se o jogo esquemático era engavetar e definir um modelo de corpo doente, degenerado e, dessa forma, de comportamentos, práticas sociais desequilibrantes e não convencionais (FOUCAULT, 2006), esse intento ruiu há tempo.

O corpo conduziu as discussões, os estudos para um outro patamar, o de discurso. O que significa que o corpo não é uma cifra que se lê meramente por um axioma, fisiologia médica, não que não tenha sua importância e necessidade, mas não se pode reduzir a discussão do corpo a essas áreas do saber. Mas muito além disso, diga-se de passagem, subverte tudo quanto queira resumir a uma leitura genética, a uma modelo único, exclusivo, supostamente puro, absoluto de entender e enxergar não somente o corpo, mas de como se produziu o pensamento de homem, mulher, sexualidades. Sendo assim, pelo corpo os estudantes negociam, falam de si, abrem novas relações.

Somado a isso, faz-se necessário recorrer a um instante da obra "Os anormais" (2010) quando Foucault está trazendo a figura e a questão do indivíduo a ser corrigido, isso nos séculos XVII e XVIII. Mas no século XIX, encontrar-se-á a figura do indivíduo anormal. Aquele que precisa ser corrigido, normalizado para não deformar o corpo social.

Cria-se regulamentos, normas, leis, regras de conduta para o indivíduo, pois dessa forma evitaria doenças, deformidades do corpo, problemas sociais. Nesse momento, Foucault está discutindo um dos indicadores, para o período do século XVIII, que era a masturbação, que provocaria "[...] não apenas as piores doenças, mas também as piores deformidades do corpo e, por fim, as piores monstruosidades do comportamento." (FOUCAULT, 2010, p. 52). De uma questão em particular descuidada pela família (que foi articulada por um saber médico que nascia) desencadearia da cela familiar, um reflexo de anomalia na esfera pública. O que significa que toda a ação e conduta do indivíduo desde a infância passou a ser meticulosamente observada, analisada e policiada.

Não se tratava da masturbação em si, mas de um exercício que era pôr em vigilância o comportamento sexual do outro, por intermédio daquilo que se faz com o próprio corpo. O controle do corpo que está em vias de extrapolar a vivência e o espaço da instituição familiar. Sendo assim, observar e adequar esse corpo desde a infância é uma marca que se impôs.

A dinâmica que se faz interessante trazer à baila neste momento é que do mesmo modo que em séculos anteriores a vigilância entorno do que se faz com o próprio corpo para, então, evitar comportamentos deformados, desregulados, disfuncionais a um ideal de corpo-sexual ainda tem suas marcas no presente. No entanto, tenho reservas se hoje os aparelhos reguladores de condutas, sejam eles familiares, de pessoas conservadoras, de discursos religiosos diversos, etc. são suficientes para enclausurar, limitar corpos e ditar como eles podem se manifestar em sociedade, na própria escola.

É como se não houvesse vida fora das fórmulas sociais, culturais e institucionais. É rasa a compreensão de que somos só um código em meio a sociedade. Em meio a tudo isso, há alguma relação que nos escapa e, que, escapa a todo esse pensamento de formatação de indivíduos. O que podemos chamar de sulcos intersubjetivos por meio do qual o poder se articula e sussurra em práticas de liberdades.

Embora o discurso comum seja, de que a escola é heteronormativa, esse império regulador psicológico e físico passou por crise e agora está em ascendência o desregulado, dissolvente, não-definidor. Mais do que isso, se há uma norma, possivelmente essa seja a do impacto, do espanto.

A escola, a família, a religião não "amassa" mais sozinhas esse constructo permanente chamado de corpo. "Apesar de existir muitas pessoas conservadoras, o nível de informação que temos sobre o corpo e a sexualidade de homens, mulheres, gays, lésbicas, é muito grande. Isso altera muito a relação com a sexualidade. (RAGO, 2010, p. 11). Diria, ainda, com o próprio corpo que vislumbra possibilidades alhures e imensuráveis, que escapam a lógica da definição, da estrutura, dos binarismos.

Retomando a fala do professor é possível observar que o corpo é uma expressão significativa do modo de ser do indivíduo-aluno-aluna. Antes do evento do aniversário, a aluna transexual se posicionava enquanto trans, mas de outros modos. Uma vez que não há um único modo de ser LGBT, por exemplo. Entretanto, com a festa de aniversário, momento em que outras relações e comportamentos aconteceram, novas vivências e práticas possivelmente surgiram nessa ocasião, a ponto de refletir nessa aluna novas práticas de si.

Isso conduz o entendimento de que a produção do corpo não é restrita a um espaço, conforme já mencionado anteriormente, mas é circulante. Nos aniversários certos afetos, discursos, olhares foram relevantes para esse novo modo de se posicionar no espaço escolar. O que desloca e rompe a ideia de que a heteronormatividade na escola é uma carapaça impermeável de novas práticas sexuais e de outros corpos. Até porque, deve-se questionar se o fato de a escola ser heteronormativa, como tanto exclamam, seja um problema.

Nenhuma sexualidade está definida, acabada, finalizada. A ponto de aclamarem com tanto ódio e rancor quanto a uma norma social, lei, regra, modelos, padrões e que não são esses, elementos, suficientes, incorruptíveis e irretratáveis diante das relações. Toda relação é de poder (FOUCAULT, 2017) não se encerra em um grupo, sujeito e, muito menos, num discurso que se apresenta na tentativa de ser único. Por que será que a heterossexualidade e a heteronormatividade estariam definidas, acabadas, resolvidas? O que nos leva a pensar que também as normas são frágeis, porosos, reduzidas e produtivas. E que as sexualidades são campos de inseguranças e instabilidades, por isso, de poder.

O corpo é relacional, não é um projeto estanque e singularizado. Toda e qualquer ideia de corpo que almejamos sempre esbarra num outro, no julgamento desse outro, no aceite social. Isso não significa que não há brechas de ações por parte do indivíduo, mas pressupor que a articulação e "criação" do próprio corpo seja circunscrito num "eu" é, pormenorizadamente, fértil. Embora Osório não esteja nesse momento do seu texto discutindo sobre o corpo, é possível extrais dele a compreensão de que no corpo ocorrem

> [...] participações reduzidas de elaboração, pois são nessas brechas que se explicitam os mecanismos de resistências e as reais dinâmicas [...] em que o meio escolar também participa, seja na afirmação, ou na negação. (2018, p. 12)

A postura e comportamento modificados após um cenário de aniversário promoveu, certamente, alguns movimentos que incitou, despertou essa aluna para um possível entendimento de que entre aqueles sujeitos de sala era possível uma outra relação consigo e com o próprio corpo. Muitas coisas estão nesse jogo, o corpo é fruto dessa dinâmica e do que pode resultar a partir desses desdobramentos. Os "[...] jogos, estão postos na sociedade e na existência de cada um não são elementos simples ou fáceis de percepções, menos ainda de serem compreendidos, pois se explicitam em seus diferentes movimentos, muitos dos quais não previstos." (OSÓRIO, 2018, p. 21).

Entre tantas leituras possíveis, cabe frisar que as relações de poder e saber não se resumem a um dado período histórico, mas se lançam como novos desafios que se rearranjam com os elementos postos. Deste modo o corpo é um atributo que se desliza na história, escorre por entre os sulcos da cultura, fendem em novas estratégias e impactam as tecnologias de controle que se acreditavam inabaláveis. O corpo é o encontro dessas negociações, ora sendo causa, ora sendo poder e saber eletrizante em si.

A questão posta pelo professor nos leva a pensar que essa aluna voltou mais afirmativa e confiante de si, por que não? Se todo esse cenário se desenhou desta forma, é significante que alguma prática impactou, afetou esse corpo e ele respondeu. Não se descarta

a ideia de que essa jovem tenha sido capturada por uma nova lógica estratégica de disciplinamento e docilização de corpo. Ou seja, um corpo incitado para reproduzir e ser recipiente da chacota, do suplício, do escandaloso e do horripilante.

Contudo, ainda creio que mesmo diante de todo esse arsenal histórico, social, cultural e institucional sejam mecanismos que cercam e produzem corpos sujeitados; ainda preferimos otimizar o trabalho de Foucault na sua obra "História da Sexualidade: o cuidado de si" (2014) - entre outras - que o indivíduo tem condições de produzir a si próprio em meio as rachaduras, fissuras que toda essa inter-relação humana nos impõe.

Nesse caso, em especial, o poder e novas relações de saber nos conduz para outras possibilidades de ser. Há sujeição, mas também há ação e liberdade. O sujeito não é vítima do sistema, da sociedade, das instituições como um todo permanente e impermeável. As aparelhagens são sólidas, mas elas trabalham, se chocam a cada indivíduo, por isso, o poder é capilarizado (FOUCAULT, 2017), oscilante, faiscante e não se esgota, tampouco, se resume às instituições e seus interesses múltiplos.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base no que foi discutido nesse texto é possível perceber que em todo roteiro da existência sexual é um campo minado. A sexualidade é uma dimensão da existência que muito intriga, mas que por todos os lados a sociedade visa dar uma suposta uniformidade para isso que nos escapa e escorre por todos os meios a uma definição.

Os dois casos citados nesse artigo mostram que ainda é necessário problematizar e trazer para discussão essa questão do corpo. Não podemos sintetizar que a sexualidade termina no corpo e, muito menos, que esteja restrito a ele. No entanto, é inolvidável a ideia de que o corpo intermedia todo um modo histórico de ser em sociedade. O corpo é um trânsito por onde a sexualidade circula, caminha e deixa seus traços marcantes.

É evidente que as circunstâncias também exigem mudanças de posturas e comportamentos, logo, alterações no corpo. Mas, em todo caso, o corpo é ponto confluente de toda uma relação social. É um texto em que várias pessoas leem, interpretam, julgam, encantam-se.

A sexualidade exige ser sentida pelo corpo. Ele sinaliza uma possibilidade sexual, negocia, reclama e clama um modo de ser que acomoda temporalmente esse ser. Se somos pela sociedade produzidos e pelas instituições conduzidos, cabe enfatizar que o corpo interage e responde aos poderes e saberes que seccionam da interação humana.

O corpo joga com o meio, brinca com tudo que queira lhe dispersar, ele provoca estranheza. Quando o discurso oralizado é emudecido, o corpo discursa por outros mecanismos muito mais ácidos, virilizando e escapando a quaisquer contornos empedernidos de códigos e signos maçantes pelas convicções sociais que encrustecem posturas, práticas e artes de si.

4 REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: a vontade de saber*. 4ª ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade: o cuidado de si*. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, M. *O Poder Psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT, M. *Os Anormais*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

OSÓRIO, A. C. N. *Ortopedias do Conhecimento: Pesquisa, Abordagem Social ....* In: OSÓRIO, A. C. do N. (Org.). Instituições e Sujeitos: Saberes e Poderes. Campo Grande – MS: Editora Oeste, 2018. v. 1.

OSÓRIO, A. C. N. O Corpo: Entre o Sagrado e Profano. In: OSÓRIO, A, C. do N. (Org.). *Sujeitos e Instituições: Pensando em Michel Foucault*. Campo Grande – MS: Editora Oeste, 2019. v. 1.

RAGO, Margareth. "*O natural não é ser homem ou mulher".* A dissolução da identidade. In: Revista do Instituto Humanistas Unisinos – IHU – Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos. Diretor da Revista IHU On-Line: Inácio Neutzling. 28/06/2010.

AS ESTRUTURAS DE LEGITIMAÇÃO DA VIOLÊNCIA DE GÊNERO: ANÁLISE DA VIOLÊNCIA CONTRA MULHER EXPRESSA NA REALIDADE TRABALHISTA DE CORUMBÁ

Guilherme Oliveira Rocha Vicente
guilherme.orv@gmail.com

Monizzi Mábile Garcia de Oliveira
Monizzi.mg@gmail.com

A pesquisa foi realizada no Laboratório de História – LABHIS com apoio da Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, por meio do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC) – Ciclo 2018B – 2019A, via convênio – Tribunal Regional do Trabalho da 24ª Região.

O estudo versa sobre as estruturas sócias que criam uma esfera cultural que legitima a violência contra mulher, como também, analisa-se como esta redoma construída

historicamente tende a prejudicar as vivencias cotidianas das mulheres. Propõem-se elencar as formas de violência existente contra as mulheres e como elas se expressam de formas multifacetadas. Em paralelo externam-se as formas de violências presentes nos processos trabalhistas de Corumbá movidas por trabalhadoras no ano de 1983. A metodologia utilizada compreendeu em uma revisão bibliográfica sobre gênero, cultura e violência contribuindo para contextualizar da sua situação, além, da análise dos documentos primários que são os processos trabalhistas do TRT. O trabalho ora proposto mostra como a formação da sociedade orientada em uma cultura patriarcal, marginalizou a figura da mulher naturalizando a violência, torna-se necessária a compreensão deste alicerce que legitima a violência contra mulher, para que a mesma possa entender sua realidade e munir-se para se defender.

Palavras-chave: Gênero; Violência; Justiça do Trabalho.

1 INTRODUÇÃO

As pesquisas referentes à temática que será apresentada tiveram início no segundo semestre de 2018, no laboratório de História da Universidade Católica Dom Bosco, em Campo Grande – MS, com a apresentação do Projeto de Pesquisa: "Análise histórica dos processos trabalhistas do Tribunal Regional do Trabalho – MS". Essa pesquisa tem como objetivo específico identificar o acervo datado entre 1962 a 1984 e descrever de forma sintética, histórica e social o contexto apresentado nos processos. Foi utilizado o método dedutivo verificando o conteúdo apresentado nos processos em contrapartida com um apanhado histórico acerca da presença feminina na sociedade, a partir disso foi possível construir um arcabouço para se identificar as estruturas que legitimam a violência contra a mulher dentro do cenário trabalhista.

Foram analisados um total de 45 processos, dentre os processos analisados destacam-se os de números: 620/83 - 650/83 - 610/83 - 686/83 - 609/83 - 678/83 - 685/83 - 707/83 - 669/83, referentes a reclamações trabalhista movidas por mulheres no município de Corumbá, Mato Grosso do Sul.

A problemática da violência contra mulher vem sendo levantada como uma das principais questões da sociedade brasileira na atualidade. Altos índices de violência vinculados a questão de gênero e a recente veiculação midiática de feminicídios que ocorrem diariamente no país, reafirmam a necessidade de rediscussão da temática.

A violência de gênero se recicla dentro das estruturas sociais da nossa sociedade, se perpetuando por intermédio de uma cultura de normalização da opressão contra a mulher. Diariamente nos meios de comunicação são reportadas cenas de uma sociedade violenta, traduzida em margens, estatísticas e números, ao formular esse ideário de sociedade hostil,

nos centralizamos aos dados e esquecemos-nos do indivíduo, acabamos então por banalizar e naturalizar a violência. A legitimação da violência contra a mulher se faz presente no imaginário social ao longo dos anos, gerando a banalização de atos violentos contra mulheres de tal forma que essa não se de conta que está sofrendo uma violência, seja ela de qual contexto for, físico ou emocional.

Contudo com os dados apresentados aqui, não queremos de forma alguma generalizar a situação da violência contra a mulher, afirmando que todas as mulheres em diferentes contextos históricos e culturais, sofreram os tipos de violência apontados neste estudo. E que de todas as formas, foram submissas e passíveis a tais situações, naturalizando uma imagem de mulher subordina. As hipóteses levantadas não devem ser consideradas como detentoras de verdades absolutas, ou causas únicas da situação atual da mulher, mas objetiva-se na pesquisa, colaborar com a amplitude de ideias do estudo da violência de gênero.

Com isso a abordagem inicial do texto versa sobre um breve contexto histórico da presença da mulher na sociedade durante os séculos, alertando ao fato de como a violência sempre esteve presente nas suas relações sociais, evidenciando como essas relações refletem na atualidade. Os tópicos seguintes dissertam sobre as diferentes formas de violência existente contra a mulher e como as mesmas englobam suas vivências, encerrando com a violência expressa na realidade trabalhista de Corumbá.

2 A CULTURALIZAÇÃO DA VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER E SUA LEGIIMAÇÃO NO MEIO SOCIAL

A construção de uma cultura punitiva contra as mulheres têm raízes históricas profundas. E para compreendê-las melhor, precisamos inicialmente analisar a forma como as sociedades antigas se formaram, constituíram-se e caminharam desde então, devemos, portanto refletir qual era o papel da mulher nas respectivas sociedades que serão aqui discutidas para daí sim debater sobre sua situação atual. Discutiremos aqui cultura como conceito antropológico que segundo os estudos de Roque Laraia (1999) entendem-se como sistemas, padrões de comportamento socialmente transmitidos e desenvolvidos de geração em geração, sendo um sistema de símbolos e significados que compreende relações e modos de comportamento. A cultura possuía formas dinâmicas que condiciona a visão de mundo dos homens, onde comportamentos podem ser padronizados por um sistema cultural, que legitima ações contra grupos específicos.

Entende-se que as estruturas de violência sobre as mulheres, se formaram a partir da construção do patriarcado nas sociedades antigas, que tira delas sua autonomia ainda em fase de formação, e desenvolve uma forma de poder com raízes na dominação masculina. A construção da sua sexualidade que perpassa e se forma no imaginário da sociedade remontam a períodos pretéritos, daí a fundamental análise dos períodos anteriores para a compreensão de sua atual realidade.

A condição atual da violência cultural institucionalizada contra a mulher, pode ser remontada a partir da pré-história. Segundo os escritos de Santiago e Coelho (2007) a Revolução Neolítica, transformara o *modus vivendi* dos grupos caçadores coletores do período (100.00 a 4000 a. C). Se até então nos grupos semi-nômades as atividades eram divididas na caça para os homens e o cuidado das crianças, juntamente com a coleta de sementes às mulheres. Agora com o advento da agricultura e da domesticação dos animais uma nova forma de ordenamento desses grupos surge. Tais mudanças na sua forma de se organizar privilegiaram primordialmente a fêmea que permanece na localidade sendo responsável pelos cuidados aos filhos, a alimentação dos rebanhos e o cuidado com o plantio, enquanto o macho para a complementação da dieta da comunidade sai em busca da caça.

Neste contexto a formação de uma comunidade matrifocal se torna culminante no período, uma vez que os homens desconheciam as técnicas de cultivo, e em boa parte do tempo suas vivências se davam fora da realidade comunal, dando a mulher certa autonomia nos acampamentos. Sendo assim elas conseguiram obter papel ativo e primordial nas comunidades primitivas, principalmente se considerarmos sua participação fundamental no trato dos produtos de subsistência dos povos sedentários.

Entretanto para o reconhecimento desta sociedade matrifocal, devemos analisar outros fatores que contribuem para discussão da centralidade das mulheres e seu poder simbólico nesse período. Atrelado à importância material da agricultura temos a construção simbólica da figura da mulher.

As já conhecidas “Vênus Paleolíticas” são reconhecidas pelos estudiosos como uma das primeiras representações divina da humanidade, figuras essas que representavam uma mulher com características femininas, seios, nádegas, quadris e vulva muitas das vezes representadas de forma exagerada, simbolizando às partes em seus corpos que são consideradas geradoras da vida e sinônimos de fertilidade, alguns pesquisadores relacionam as representações de Vênus como o início de um culto antigo ao divino e este se constituía na figura de uma mulher a “Deusa-mãe”. Nos períodos posteriores aos caçadores/coletores que perpassa a período da revolução Neolítica, uma imagem da mulher atrelada à fertilidade

e a agricultura será formulada, em uma fase de prestígio as mulheres, evidenciando sua centralidade e importância, como aborda Oliveira (2005, p.3):

> O Neolítico é considerado um momento de grande prestígio do feminino, fato atestado pelo impressionante número de esculturas, gravuras e outras imagens representando imponentes personagens femininos, cujo poder e natureza divina se afirmam nitidamente. [...] adoração da Deusa e matrifocalidade parecem caminhar juntas. Caracterizado pelo surgimento da agricultura, o período Neolítico marca um momento de extrema valorização dos aspectos positivos da Grande-Deusa como deusa da fecundidade, criadora da vida e, pensam historiadores e arqueólogos, também da mulher vista como a criadora no âmbito do humano.

Podemos então considerar a importância fundamental da mulher e o reforçamento da sua imagem "positiva", com o fortalecimento da agricultura associando a fertilidade da terra à sua fecundidade. Torna-se evidente as práticas efetivas da participação da mulher na comunidade, e a exaltação da sua importância atuadora e simbólica nas sociedades primitivas.

Fatores como as mudanças espirituais e políticas transformam a situação da mulher, nas sociedades matrifocais as mulheres tinham prestígio, direitos e papel atuante na sociedade, sendo representadas positivamente. É a partir da invenção do arado que permitia a produção crescente dos gêneros alimentícios, gerando estabilidade, excedentes de produção e maior fixação do ser humano nas terras produtivas, que houve maior abertura para homem na participação das atividades agrícolas dando espaço para a sua tomada dos mecanismos de poder, a terra. De acordo com Santiago e Coelho (2007) O lugar predominante da mulher muda com a invenção do arado quando o homem assume as atividades produtivas, tomando consciência de seu papel e da importância da terra, disseminando a ideia de propriedade privada da terra e dos rebanhos, surge à necessidade da fidelidade feminina para a que sua herança seja transmitida ao seu filho, sendo a esposa parte fundamental de seus bens, mudando o contexto da época e dando lugar a uma sociedade patriarcal em formação.

A partir desse novo tipo de formação social onde as mulheres passam a se tornar um objeto/bem-material da figura do marido, começa a se construir, ou melhor, desconstruir a imagem da mulher, onde as instituições patriarcais as delimitam em sociedades excludentes e hierárquicas firmadas no exercício do poder sobre os demais.

Nas sociedades antigas a situação da mulher se torna ambígua de um lado possui direitos que deveriam assegurar sua paridade aos homens em outros momentos torna-se evidente a disparidade de gênero presente. A tradição a honra e moralidade criam mecanismo

que privam a mulher do seu exercício a cidadania, a literatura as leis e a religião, criam um ideário de submissão das mulheres que por vezes acaba por legalizar a cultura à violência.

No Egito Antigo pode se afirmar por alguns estudiosos que as leis referentes aos direitos das mulheres traziam certa paridade de gênero e até mesmo que muitas mulheres chegaram de fato ao poder e governaram a todos os homens. Todavia deve-se levar em conta que a realidade das mulheres em geral era bem diferente, ao considerarmos as tradições egípcias notamos as disparidades de gênero existente no período e a forma violenta que a mulher era tratada. De acordo com a tradição o adultério feminino deveria ser punido severamente enquanto aos homens quando este a traia a sociedade tratava-o de forma mais branda. "A mulher adúltera deveria ser lançada aos crocodilos ou então ter o nariz cortado. Já o homem poderia ser emasculado, levar cem bastonadas ou ser condenado a trabalhos forçados." (MOCELLIN, 2000, p. 9). Na literatura e na religião as mulheres ocupavam o lugar de coadjuvantes, no Egito formou-se uma sociedade onde as atribuições da figura da mulher eram construídas, sobretudo pelo o olhar masculino:

> Já a literatura apresenta-nos a mulher egípcia como vulgar, caprichosa, infiel, mentirosa e vingativa. [...] as obras literárias eram produzidas por homens, a maioria sacerdotes. Era, portanto a visão masculina do universo feminino. Infelizmente, não há um único texto literário do Egito Antigo atribuído à mulher." (MOCELLIN, 2000, p. 8).

Na mesopotâmia a situação da mulher não era muito diferente, a cultura da prática à violência contra a mulher, pode ser notada do Rio Tigre ao Eufrates. Mocellin (2000) exemplifica a péssima condição a que a mulher estava sujeita nas sociedades sumérias, podendo ser observada na lei referente a conflitos matrimoniais onde em caso da prática de adultério a mulher deve ser jogada ao rio enquanto ao homem cabe apenas o pagamento de meia mina de prata.

Nas sociedades greco-romanas a condição e representações femininas eram deixadas em segundo plano. Elas permaneciam estritamente aprisionadas na esfera da família, fundamentadas nas relações patriarcais, que as colocam em lugar de subordinação ao homem na posição de chefe de família. Ali a mulher pode ser considerada um bem-material de posse do pai e posteriormente do marido por intermédio do casamento, como posse/bem-materia a mulher está sujeita a diferentes formas de violência.

Lembramos que a violência não se caracteriza apenas como ato direto físico, se caracteriza também por qualquer formação de estrutura que possa inibir, aprisionar e reter suas ações. A mulher não tinha qualquer direito à herança ou bens, que estivessem em posse da sua família, esta era destinada ao filho homem, por séculos a mulher não terá a garantia da posse de bens deixando-a muito atrás quando a questão em debate é a paridade de direitos

ao homem. A criminalização do adultério da mulher era sempre recriminado de forma violenta e nisso as sociedades parecem sempre entrar em consenso. No sistema doméstico ao qual era atribuído suas vivências, cabia a ela somente obedecer, assim como ressalta Fustel de Coulanges (2007, p. 94-105):

> A mulher, em sua infância, depende do pai; durante a mocidade, de seu marido: na morte do marido, de seus filhos; se não tem filhos, dos parentes próximos de seu marido, porque a mulher nunca deve governar a sua vontade [...] Fazem desse poder uma espécie de instituição primordial, mas não explicam como se constitui, a não ser pela superioridade da força do marido sobre a mulher e do pai sobre os filhos. [...] essas leis se mostram tão rigorosas e inexoráveis para com o adultério. Em Atenas permitia-se ao marido matar a culpada. Em Roma, o marido, como juiz da mulher, condenava-a à morte.

Na idade média e na modernidade a moralidade católica se fortificou nas sociedades europeias e em grande parte suas ideias são fortes ainda hoje. Uma das maiores manifestações de violência contra a mulher já registrada na história da humanidade data do período. A caça às bruxas foi reconhecida e estimulada pela Igreja Católica que em consentimento com a fé, violentaram e queimaram mulheres vivas, prática horrenda que ocorreu entre os séculos XIV e XVI se repetindo nos séculos XVII e XVIII. Os caminhos trilhados pelas mulheres nas sociedades do medievo foram cerceados por uma infinidade de atribuições estipuladas por uma sociedade onde as forças de poderes estavam centradas no Rei, na figura de um homem, e da igreja católica que juntos organizaram a sociedade em estruturas excludentes e misóginas que inibiram os direitos e o pleno desenvolvimento das mulheres. Para os homens religiosos do período, as mulheres eram vistas como "naturalmente" inferiores ao sexo masculino, Deus teria criado primeiramente o homem a sua imagem e semelhança e ela seria apenas reflexo da imagem masculina uma figura secundária, responsável por trazer o pecado ao mundo, sendo assim passíveis ao castigo:

> A mulher era visto pelos religiosos como "naturalmente" inferior ao sexo "viril". Deus havia criado primeiro o homem. Ele foi criado à imagem e semelhança do Todo-Poderoso. Ela era meramente um reflexo da imagem masculina, uma imagem secundária. [...] Considerada responsável pela queda da humanidade no pecado, a dominação do esposo sobre ela e as dores do parto eram vistos como seu castigo [...] A inferioridade feminina provinha da fragilidade do sexo, da sua fraqueza ante aos perigos da carne. (MACEDO, 1990. p 19).

A brutalidade no seu tratamento estava ligada não somente a um senso de justiça presente na sociedade, como era considerado um direito primordial do seu "guardião" pai ou marido. "Os homens, pais ou maridos, reservavam o direito de castigá-las como uma criança,

a um doméstico, a um escravo. Era um direito de justiça inquestionável, primordial, absoluto". (MACEDO, 1990, p.21).

O desdém a mulher construída no período medieval permanece na Modernidade, aqui ele toma duplo sentido em uma sociedade que busca o renascimento por meio da razão e cientificismo, mas que permanece com ideias retrógradas frente aos direito das mulheres. Em plena efervescência dos ideais iluministas, mesmo com a crítica às "barbáries" presentes no medievo e a igreja católica, mulheres continuavam a ser perseguidas e queimadas nas fogueiras. Parece que as ideias do levante revolucionário liberal não prolongou o debate a realidade feminina, onde o campo de discussão sobre sua representatividade política, a construção da sua imagem e sua falta de direitos permaneceu nula. Araujo (2013) pontua que as mulheres viviam menos que homem, sendo o principal fator da sua morte a maternidade onde a criança tinha preferência a vida, antes da mãe. As mulheres eram feitas de aparências criando-se um culto a beleza, "seja bela e se cale" era um termo corrente na época. A vida da mulher no campo era mais dura, além de mais silenciosa em uma realidade rural imersa no patriarcalismo, o espaço da mulher não era a cidade, o público, mas o privado, sua vida se dava dentro de casa, presa, escondida, privada do mundo exterior.

Teles (1993) demonstra que no Brasil a construção da sua realidade não foi diferente, a sujeição à violência da mulher, remonta a chegada dos colonizadores portugueses no século XV. Que demarca a legitimação da violência por intermédio da escravidão de mulheres negras e indígenas, e da permanência da moral punitiva cristã na construção da família brasileira. Aqui a mulher branca foi confinada a realidade doméstica e privada da convivência com a sociedade tendo a sua vida nas mãos do seu marido. A mulher negra e a indígena foram tratadas como animais, ficando a mercê das vontades de seus donos, o estupro a mutilação e espancamentos tornaram parte da sua realidade.

E é durante essa formação da base social do país que muitos estigmas foram impostos às mulheres. A autora Mary Del Priore (1994) ressalta o papel das instituições na concretização de discursos criados para que as mulheres pudessem segui-los.

> O discurso sobre o uso dos corpos femininos e seus prazeres, imposto de cima para baixo, sobretudo a partir do século XVII, expressa-se através de uma apologia que lisonjeia a mulher para melhor submetê-la. A Reforma Protestante e Contra-Reforma Católica, introduzindo mais austeridade nos costumes, dão o tom severo dos discursos, e a mulher torna-se alvo preferido dos pregadores que subiam ao púlpito para acusá-la de luxúria. (DEL PRIORE, 1994, p.16)

A construção desse aparato histórico social ao longo da formação da humanidade coloca a mulher em segundo plano, os momentos históricos citados acima permitem perceber

que a trama de situações em cunho, religioso, social, comercial e etc, foi feita para deixar a mulher à deriva da história. Marginalizadas sua condição será reescrita com os movimentos feministas que surgem principalmente a partir do final do século XIX, que a partir de então discutem e lutam pela a modificação da realidade estrutural da violência contra a mulher.

3 AS FORMAS DE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER: COMO RECONHECÊ-LAS

A construção histórica da violência contra a mulher, abordada no tópico anterior, ajuda-nos a compreender que muitas vezes a circulação da violência na sociedade acaba por maquiar as ações agressivas cotidianas, que passam despercebidas pelas vítimas, justamente por esse caráter normatizador ao qual ela se propaga em nossas relações sociais. Desta forma torna-se necessário a visibilização sobre as formas de violência existente contra a mulher, para que a mesma possa obter mecanismos de compreensão da sua realidade para construção de sua defesa.

A violência é expressa e legitimada por diferentes culturas em variadas sociedades, Candau (2005) aponta que suas manifestações se multiplicam, assim como seus autores, a multiplicidade de formas que ela assume na sociedade atual, revela a magnitude do problema podendo-se considerar então, uma "cultura de violência".

Sendo assim ao abordarmos violência devemos analisá-la no sentido mais amplo de seu entendimento, constituindo um conceito que remonta a sua amplitude de manifestações. "A violência não pode ser reduzida ao plano físico, mas abarca o psíquico e o moral. Talvez se possa afirmar que o que se especifica a violência é o desrespeito, a coisificação, a negação do outro, a violação dos direitos humanos." (CANDAU, 2005, p.141). Desta forma ao verificarmos as formas de violência em que as mulheres estão submetidas diariamente devemos levar em consideração as diferentes manifestações de violência presente na sociedade, que não devem ser reduzidas apenas pelo sentido físico do ato de agressão, estas se manifestam de diferentes formas e graus de severidade. Marilena Chaui ajuda-nos a ampliar a discussão sobre a temática:

> Violência significa: 1) tudo o que age usando a força para ir contra a natureza de algum ser (é desnaturar); 2) todo ato de força contra a espontaneidade, a vontade e a liberdade de alguém (é coagir, constranger, torturar, brutalizar) [...] Consequentemente, violência é um ato de brutalidade, sevícia e abuso físico e/ou psíquico contra alguém e caracteriza relações intersubjetivas e sociais definidas pela opressão e intimidação, pelo medo e o terror (CHAUI, 1999, p.3)

A violência presente na nossa cultura carrega traços de naturalização, legitimando as ações de homens contra as mulheres. Tornando-se necessário o debate sobre as formas as quais ela se apresenta, seja na esfera pública ou privada das relações sociais. O ambiente familiar e do trabalho, se constituíram nas últimas décadas como as principais localidades de manifestação dessa violência. Torna-se necessário a conscientização sobre as formas como ela se dá, em busca de uma conscientização da sociedade na luta de igualdade de gênero, para que as mulheres deixem de ter em suas realidades, vivências discriminatórias e opressivas.

3.1 AS FORMAS DE VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NA SOCIEDADE

A violência de gênero é toda manifestação que cause dano ou sofrimento físico, psicológico ou moral, tendo como base o gênero e que impacte de forma negativa na identidade e o bem-estar social da vítima. Estas formas de violência são multifacetadas e ao analisarmos seu quadro, devemos compreender os diferentes indivíduos afetados pela sua teia. A discussão a seguir tem como base reflexiva as informações presentes na cartilha disponibilizada pela Coordenadoria da Mulher do município de Passo Fundo-RS [14], onde entrará em discussão a violência contra a mulher, embarcando nas dimensões intrafamiliar, doméstica, econômica e institucional.

A violência intrafamiliar e doméstica se apresentam como duas das mais enraizadas formas de violência presente em nossas relações sociais, principalmente por possuir um caráter de proximidade do envolvidos, onde se costuram relações de afeto e confiança. Apesar de suas semelhanças elas se diferem, a primeira se formula em ações e/ou omissões que partem de um membro da família, em sua maioria á aquele que ocupa a figura parental, que a prejudique, não é necessário possuir laços de consanguinidade e indefere se acontece dentro ou fora de casa, pois se fundamenta justamente na relação de poder existente entre os membros familiares. A violência doméstica ocorre dentro do ambiente doméstico e distingue-se da anterior, por incluir outros membros do grupo que convivem em um ambiente familiar, podendo ocorrer com indivíduos que possuem laços consanguíneos ou civis, como marido e mulher.

A violência econômica direcionada a mulher é aquela ligada ao roubo ou destruição de bens pessoais como roupas, documentos, residência, móveis utensílios domésticos e etc. da vítima. Outra variável é a recusa do pagamento da pensão alimentícia muito comum nos casos de abandono dos pais, a não participação ou ajuda econômica nos gastos básicos da

[14] Disponível em: http://www.pmpf.rs.gov.br/servicos/geral/files/portal/tipos-violencia.pdf

sobrevivência do núcleo familiar também se encaixa no quadro da violência econômica. Esta dependência das mulheres pode ser vista como uma das razões de inibição de suas ações contra seus agressores, muitas mulheres donas de casa tendem a não denunciar atos de violência por dependerem financeiramente de seus maridos.

Outro fator que colabora para a diminuição das denúncias de violência é a ineficiência dos serviços públicos, que devido à demora e não resolução dos casos, acaba por desencorajar as vítimas, a violência institucional é justamente aquela presente nos serviços públicos, que inclui desde a falta de acesso, como a má qualidade das tarefas exercidas. As práticas mais recorrentes são: a migração por diversos serviços até receber o atendimento necessário, frieza e negligência no tratamento, maus tratos dos profissionais contra os usuários etc. A discriminação de gênero também está muito presente nestas instituições principalmente para com mulheres em processo de gestação, aborto ou parto, caracterizando a violência obstétrica muito recorrente nos serviços de saúde.

A expressão criada nos anos 1970 pelo movimento feminista “cultura do estupro” simboliza a tendência que há na sociedade, de naturalizar a violência sexual e culpabilizar a vítima. Por meio desta determinada cultura, o assédio sexual presente em diversos ambientes como empresas, ruas e transportes públicos, percorre pela impunidade. Sistematizada na objetificação do corpo da mulher, a violência sexual e justificada por intermédio do julgamento moral que há em torno do “ser” mulher. Usa-se então como justificativa do abuso, as roupas da vítima o horário ao qual a mesma circulava no momento da agressão, ou até mesmo o fato de estar sozinha sem a companhia de um homem. Esta mesma sociedade que desculpabiliza o agressor e a mesma que constrói um discurso de ódio que pune as relações femininas. Manipulação e o desamparo faz com que as vítimas se sintam impotentes, por isso nem sempre buscam ajuda dos órgãos de apoio o que aumenta o quadro de violência, cria-se então uma esfera psicológica de rejeição e medo.

A cartilha do ABC da violência contra Mulher no Trabalho disponibilizada pela Coordenadoria Nacional de Promoção de Igualdade e Combate à Discriminação do Trabalho, ligada ao Ministério Público do Trabalho, contribuiu para o entendimento da violência presente no ambiente laboral mostrando que a violência também atinge as mulheres em seu ambiente laboral, desde a sua busca por oportunidades empregatícias, sua tentativa de promoção a cargos até mesmo na criação de sua própria empresa. Em tais relações circulam valores machistas, que prejudicam as potencialidades do que pode vir a ser as suas contribuições, desta forma acabam tendo suas funções minimizadas ou excluídas das atividades laborais diárias. Esta série de condutas podem ser reconhecidas como assédio

moral no trabalho, que consiste em ações que prejudicam a liberdade, igualdade de direitos e expressão da personalidade da vítima.

4 A VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER EXPRESSA NA REALIDADE TRABALHISTA DE CORUMBÁ NO ANO DE 1983

Como apontado anteriormente às formas de agressão contra a mulher, circulam dentro da sua realidade laboral sem que a mesma possa tomar consciência de como essas ações às prejudicam. Neste tópico será analisado como a violência contra mulher pode ser notada nos processos trabalhista, movidos por mulheres, da Junta de Conciliação e Julgamento de Corumbá – MS, referentes ao ano de 1983.

Nos nove processos selecionados para discussão, pode-se avaliar que a violência datada no período constitui-se pela total falta de aplicação e ressarcimento dos diretos trabalhistas das vítimas. Devido à negligência dos contratantes percebe-se que muitas dessas mulheres trabalharam "legalmente na ilegalidade", ou seja, buscavam o serviço na forma legal, mas o contratante tendia a levar sua prática à ilegalidade e na consequente privação de seu direito.

Avaliando os processos percebe-se que as reclamantes em sua maioria não tinham a carteira de trabalho anotado, quando a tinham, era assinada de forma erronia, ou lhe era retida em posse do empregador, forma de violência bastante presente nos processos trabalhistas de Corumbá e que acabava por facilitar a defesa do empregador, que caminhava a contratação do empregado para irregularidade. No processo de n° 650/83 a reclamante abre um processo trabalhista contra CINEMATROGRÁFICA FARJALLA ANACHE LTDA, na função de auxiliar de serviços gerais, alegando que teve a data de sua admissão anotada de maneira erronia em sua CTPS (Carteira de Trabalho e Previdência Social). Na sua carteira de trabalho consta a data de 01/09/1981, entretanto a data correta seria 31/05/1976, cinco anos antes da referida. A mesma recebia salário mínimo regional da época, ela afirma que sua CTPS encontra-se em posse do empregador que recusa a devolvê-la, foi dispensada sem justa causa e sem receber as verbas indenizatórias referentes ao 13° salário, férias e salário referente a outubro de 1983.

No processo de número 678/83 a reclamante também tem seus direitos feridos, nota-se durante o processo que a defesa tenta negar que a reclamante tenha de alguma forma prestado serviço para empresa, não reconhecendo suas atividades laborais como uma prestação de serviço legal. A trabalhadora teve suas funções requeridas em função do trabalho sazonal de gado na FAZENDA CONCEIÇÃO A/C, na função de cozinheira e

doméstica, quando da diminuição de sua necessidade, foi considerado pelo empregador desnecessário seu serviço, sendo, por conseguinte dispensada sem justa causa. Nenhum salário recebeu por suas atividades, a trabalhadora requeria em seu processo, salários (30 dias), aviso prévio, 13° salário proporcional, férias proporcionais, horas extras e domingos trabalhados. A defesa posicionou-se alegando que a indenização e indevida, posto que a reclamante jamais prestou serviços para fazenda, quer como cozinheira, quer como doméstica e que se estava na propriedade, residindo ali por um curto período, era porque a trabalhadora era esposa de ex-empregado. Mesmo alegando que ela não trabalhava no local, negando sua prestação de serviço em claro sinal de violência e negligência, é estipulado o pagamento de 40.000.00 Cr$ (Cruzeiros) em forma de conciliação para vítima. É necessário resaltar que a reclamante deu a causa o valor de Cr$ 125.220,60 que considerava justo, ao período de trabalhado prestado e situação a que foi exposta, entretanto neste e nos demais processos a quantia pedida nunca vem a ser paga por inteiro. Sem ter como comprovar o período em que prestou serviço e sem acreditar no sistema judicial as vítimas tendem a entrar em acordo por um valor menor do que o proposto inicialmente, para que a causa não seja perdida.

A realidade encontrada nos processos cabe uma discussão bem mais ampliada que abarca as concepções mais amplas do conceito de violência, essas mulheres tinham suas funções descaracterizadas para serem tratadas como serviços informais e sem garantia de direitos, com sentimento de impunidade e desamparo, acabavam por aceitar conciliações com valores abaixo dos que consideravam por direito.

Ao se verificar os processos, a respeito das estruturas que legitimam violências contra a mulher em seu ambiente laboral foi possível demonstram parte do aparato histórico cultural que legitima muitas dessas ações violentas contra mulheres, nesse caso com ênfase no ambiente trabalhista.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em breve análise pode-se verificar as estruturas que formam o arcabouço histórico da presença feminina na formação social e como ao longo dos séculos foram se construindo barreiras ligadas a figura da mulher.

Identifica-se que a violência contra mulher pode ser vista em diferentes culturas e em diferentes períodos históricos, entende-se que esta construção histórica cria um ideário de subordinação da figura da mulher. Entretanto a concepção sobre sua realidade não pode ser reducionista, acreditando que desde a formação da sociedade a mulher tomou um papel

de subordinação em relação ao homem e que sua história se resume a este papel, o que nada colabora para compreensão de sua luta pela igualdade.

Para compreendermos melhor a redoma que envolve as relações de violência contra mulher não devemos reduzir a análise apenas para a questão "gênero". Dessa forma devemos abordar a problemática atrelada a outras categorias que também afetam as mulheres, pensando assim, nos marcadores de diferença que constituem a violência contra o "outro" o "diferente". Ou seja, as mulheres não sofrem violência apenas por serem mulheres, mas sim por um conjunto de fatores que marcam sua diferença do que vem a ser o normativo, o "homem hétero", tais como etnia, classe, geração, corporialidade, cor da pele etc.

Em suma ressalta-se que a legitimação cultural da violência contra mulher prejudica sua liberdade e pleno desenvolvimento, atingido-a da esfera doméstica à laboral. Como retratado nos processos trabalhistas a restrição dos seus direitos, constituem-se como práticas de violência muito presente nas reclamações trabalhistas de Corumbá, resultando-se em mazelas não restituídas nas vidas dessas mulheres, que ao se depararem com um sistema judicial que não assegura seus direitos, tendem a formular um sentimento de impunidade e insegurança na busca e permanência de emprego.

6 REFERÊNCIAS

ARAUJO, D. R. W. Um olhar historiográfico da condição feminina durante o Antigo Regime. *In:* ROBERTO, Giordano Bruno Soares; SIQUEIRA, Gustavo Silveira Siqueira; FONSECA Ricardo Marcelo. (OrgS.). *História do direito*. 1ed. Florianópolis: FUNJAB, 2013, p. 368-392.

BRASÍLIA. Ministério Público do Trabalho. Coordenadoria Nacional de Promoção de Igualdade e Combate à Discriminação do Trabalho. *ABC da violência contra Mulher no Trabalho.* 2018. Disponível em:< http://movimentomulher360.com.br/publicacoes/o-abc-da-violencia-contra-a-mulher-no-trabalho/>. Acessado em: 20 jun. 2019.

CANDAU, Vera Maria. *Reinventar a escola*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

CHAUI, Marilena**.** *Uma ideologia Perversa*. *Folha de S. Paulo*, Caderno Mais, 14 de março de 1999.

COULANGES, Fustel de. *A cidade Antiga.* 3.ed. São Paulo: Editora Martin Claret Ltda, 2007.

DEL PRIORE, Mary. *História das Mulheres no Brasil***.** 4.ed. São Paulo: Editora Contexto, 1994.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

JUSTIÇA DO TRABALHO – 10° REGIÃO – JUNTA DE CONCILIAÇÃO E JULGAMENTO DE CORUMBÁ – MS – Processo n° 678/83

JUSTIÇA DO TRABALHO – 10° REGIÃO – JUNTA DE CONCILIAÇÃO E JULGAMENTO DE CORUMBÁ – MS – Processo n° 650 /83

JUSTIÇA DO TRABALHO – 10° REGIÃO – JUNTA DE CONCILIAÇÃO E JULGAMENTO DE CORUMBÁ – MS – Processo n° 620 /83

JUSTIÇA DO TRABALHO – 10° REGIÃO – JUNTA DE CONCILIAÇÃO E JULGAMENTO DE CORUMBÁ – MS – Processo n° 686/83

JUSTIÇA DO TRABALHO – 10° REGIÃO – JUNTA DE CONCILIAÇÃO E JULGAMENTO DE CORUMBÁ – MS – Processo n° 610/83

JUSTIÇA DO TRABALHO – 10° REGIÃO – JUNTA DE CONCILIAÇÃO E JULGAMENTO DE CORUMBÁ – MS – Processo n° 707 /83

JUSTIÇA DO TRABALHO – 10° REGIÃO – JUNTA DE CONCILIAÇÃO E JULGAMENTO DE CORUMBÁ – MS – Processo n° 685 /83

JUSTIÇA DO TRABALHO – 10° REGIÃO – JUNTA DE CONCILIAÇÃO E JULGAMENTO DE CORUMBÁ – MS – Processo n° 609/83

JUSTIÇA DO TRABALHO – 10° REGIÃO – JUNTA DE CONCILIAÇÃO E JULGAMENTO DE CORUMBÁ – MS – Processo n° 669/83

LARAIA, Roque de Barros**.** *Cultura um Conceito Antropológico***.** 12.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

SANTIAGO, Rosilene Almeida. COELHO, Maria Thereza Ávila Dantas. *A violência contra a mulher:* antecedentes históricos. v. 11, n. 1, 2007.

OLIVEIRA, Rosalira. Em nome da Mãe: o arquétipo da Deusa e sua manifestação nos dias atuais. *Revista Ártemis,* v, 3, p. 1-16, dez., 2005

MACEDO, José Rivair. *A mulher na Idade Média*. São Paulo: Editora Contexto. 1 ed, 1990.

MOCELLIN, Renato. *As mulheres na Antiguidade.* São Paulo: Editora do Brasil. v.1, 2000.

TELES, M. A. de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil.* São Paulo: Brasiliense, 1993.

A PRODUÇÃO DAS IDENTIDADES EM AMBIENTE ESCOLAR:EXPERIÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS DE JOVENS DISSIDENTES DE GÊNERO E SEXUALIDADE NAS ESCOLAS DE MATO GROSSO DO SUL INSPIRADAS NA OBRA A GAROTA DINAMARQUESA

Fabricio Pupo Antunes
fabriciopupo1206@hotmail.com

Tiago Duque
tiago.duque@ufms.br

Esse projeto parte de questionamentos levantados por meio das apresentações e discussões sobre o projeto "Estudo sobre sexo, gênero e orientação sexual a partir da análise literária da obra A Garota Dinamarquesa de David Ebershoff" (ANTUNES, 2017). Com base nas discussões acerca das transições de Lili Elbe, a segunda pessoa no mundo a passar por uma cirurgia de transgenitalização na Dinamarca dos anos 1920, foi levantada a questão das transições e enfrentamentos dos jovens no que se refere à gênero e sexualidade nos dias atuais. A história de Lili Elbe vem inspirando gerações de jovens no mundo todo que assim como ela, desafiam suas identidades e enfrentam inúmeras barreiras, inclusive nas escolas. Assim, o presente projeto tem por objetivo analisar as experiências contemporâneas de jovens dissidentes de gênero e sexualidade nas escolas em Mato Grosso do Sul, especificamente as avaliadas por eles como sendo positivas. Com base em relatos coletados por meio do blog Transidentidades.com.br foi possível levantar informações sobre os enfrentamentos daqueles/as que desafiam a ordem vigente na sociedade no que diz respeito às relações afetivas, performatividade e o entendimento sobre "sexo". Acessar os desafios vividos no campo do gênero e da sexualidade por jovens hoje, permite repensar a sociedade, assim como a escola enquanto campo de reprodução de estereótipos e vivências que nem sempre atendem a todos/as, mas, por outro lado, também garante experiências de acolhimento e reconhecimento das especificidades e diferenças.

Palavras-chave: juventude; educação; diferenças.

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a realidade a ser analisada para esse projeto inicia-se a partir do estudo das vivências da dinamarquesa Lili Elbe, na Copenhague dos anos 1920, e os enfrentamentos na afirmação de sua identidade. Lili transita, respectivamente, entre gênero, orientação sexual e "sexo" na casa dos trinta anos. Antes e durante sua transição, a personagem vive um casamento heterossexual. Os resultados desse estudo anterior, "Estudo sobre sexo, gênero e orientação sexual a partir da análise literária da obra *A Garota Dinamarquesa* de David Ebershoff" (ANTUNES, 2017) , levaram-me a novas perguntas, em especial, no que se refere a vivências de "novas garota/os dinamarquesas" nos dias de hoje, que vivem, por exemplo, no mesmo contexto sociocultural que eu, em Mato Grosso do Sul.

Assim, a história contada na obra *A Garota Dinamarquesa* de David Ebershoff (2016), especialmente no que se refere às questões de gênero e sexualidade, funcionam como uma base para o estudo e entendimento dos enfrentamentos vividos hoje, século XXI, por jovens que desafiam os padrões heteronormativos, principalmente nas escolas.

A juventude e adolescência vêm alcançando grande relevância no campo dos estudos sobre sexualidade, uma vez que nessa fase acontece grande parte do crescimento e desenvolvimento humano, transformações emocionais, problematização das relações e decisões na construção de identidades.

Para Foucault (2017), o corpo não é "sexuado" em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma "ideia" de sexo natural ou essencial. Segundo Butler (2003), a sexualidade é uma organização historicamente específica do poder, do discurso, dos corpos e da afetividade.

Nesse sentido, não se deve descrever a sexualidade como um ímpeto rebelde, que por sua vez esgota-se na tentativa de dominá-la. Nas relações de poder, a sexualidade não é a mais rígida, mas um dos dotados de maior instrumentalidade, podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias (FOUCAULT, 2013). Assim, ao pensarmos em sexualidade e gênero, é fundamental compreender que é um equívoco acreditar em uma base natural que é binária e sexuada, onde a cultura simplesmente age sobre o que já está definido como macho ou fêmea (DUQUE, 2014).

O crescimento da visibilidade das diferentes orientações sexuais e das diferentes posições de gênero desestabiliza as instituições que tradicionalmente ajudaram a definir a regra e a norma moral. Essas posições se dão via performances, isto é, via os vários atos de gênero, que "cria a ideia de gênero, e sem esses atos, não haveria gênero algum, pois não há nenhuma 'essência' que o gênero expresse ou exteriorize [...]" (BUTLER, 2003, p. 199).

Isso ajuda a explicar a diversidade de marcas de gênero, independentemente dos sexos biológicos, encontrados entre os/as alunos/as e entre os/as professores/as hoje em dia. O imperativo heterossexual possibilita certas identificações sexuadas e impede ou nega outras identificações (BUTLER, 2003).

É possível afirmar que uma das dimensões que constituem o ser humano é, pois, a sexualidade e o gênero. Nesse sentido, a experiência de gênero e da sexualidade na juventude faz parte e constitui a identidade dos/as jovens. A preocupação com os fatos que marcam os enfrentamentos em relação à sexualidade pelos/as jovens ajuda na compreensão dos desafios de ordem social e cultural nos espaços que eles acontecem, como, por exemplo, na escola.

A escola é um espaço onde é possível observar a emergência de conflitos em torno da visibilidade desses novos grupos sociais que buscam afirmar suas formas de vida até então subjugadas. No entanto, também há experiências positivas em relação a valorização das diferenças de gênero e sexualidade na escola. Por isso, a pergunta que guia esse estudo é: como são as experiências contemporâneas, de jovens dissidentes de gênero e sexualidade, avaliadas por eles como sendo positivas, nas escolas em Mato Grosso do Sul?

Assim, a disposição em abordar e legitimar experiências de gênero e sexualidade na escola envolve uma busca constante de superação dos estereótipos e de todas as formas de preconceito, sem contar a necessidade de estar aberto e conhecer a opinião dos alunos, pessoas que fazem parte do contexto que se lida no cotidiano escolar.

Sem a pretensão de comparar a sociedade dinamarquesa dos anos 1920 com a sociedade brasileira do ano do século XXI, as questões sobre o direito de vivenciar as experiências de gênero e sexualidade ainda é bastante inerente. Os dados em relação à violência e ao preconceito são alarmantes e remetem a discussão da segurança institucional, ainda que em ambientes mais intimamente ligados a esses jovens, como a escola. Tal afirmação é verificada ao analisar os dados de 2016 da Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais (ABGLT) sobre jovens dissidentes de gênero e sexualidade em ambiente escolar, dos quais 60,2% dos jovens se sentem inseguros em sua instituição educacional devido a sua orientação sexual e 42,8% pela forma como expressa seu gênero. O Brasil mantém um dos mais altos índices de matriz homofóbica, sem que isso suscite clamor público, não sem razão, o campo da educação tem sido apontado como um dos mais estratégicos (JUNQUEIRA, 2009).

Quando se trata de um espaço ainda mais específico, como o estado de Mato Grosso do Sul, as questões e dúvidas quanto às vivências disparam, uma vez que é um dos estados com menos estudos e índices sobre diversidade sexual e diferenças no Brasil. Pouco se sabe sobre como o estado sul-mato-grossense lida com essas questões de gênero e sexualidade. Os poucos estudos que temos revelam, segundo pesquisas apontadas pelo Grupo Gay da Bahia de 2016, que Mato Grosso do Sul é o 12º estado do país mais violento em relação à população LGBT. Isso justifica o estudo, afinal, os resultados podem contribuir para a produção de atividades de enfrentamento a essa realidade de violência. Além disso, dados da pesquisa qualitativa nacional "Escola sem homofobia", conduzida pela ONG Reprolatina no ano de 2011, indicam o despreparo das escolas para receber alunos LGBT. Essa pesquisa foi realizada em onze estados brasileiros e Mato Grosso do Sul não participou, o que fortalece ainda mais a necessidade de pesquisas como a que está sendo proposta nesse projeto.

As escolas produzem significados a respeito de sexualidade tida como normal, assim como produzem exclusões. Concebida inicialmente para acolher alguns, ela foi lentamente requisitada por aqueles que havia sido negada (LOURO, 2017). Esses significados engendrados em relações de poder normatizam e ajudam a subjetivar os sujeitos que delas participam: seus/suas professores/as, alunos/as, equipe técnica e administrativa. As escolas, assim como outras instituições sociais, colocam de forma dicotômica e classificatória o que é certo e errado, que comportamentos são aceitáveis ou não. Elas estão, portanto, implicadas na produção dos sujeitos que delas fazem parte. Através de suas normas, do uso do tempo, do espaço, das suas rotinas, a escola sempre esteve envolvida no processo de construção de identidades sociais.

As diferenças como gênero e sexualidade são ativamente produzidas na escola. Ela produz e recria significados, assim o repertório cultural de alunos/as e professores/as são produzidos na dinâmica escolar. A escola, que é um lugar de conhecimento, muitas vezes promove o "ocultamento" em relação às experiências dissidentes de gênero e sexualidade. Porém, há situações em que as questões relacionadas a gênero e sexualidade dissidentes se evidenciam. As experiências de trânsito entre gêneros demonstram que não somos predestinados a cumprir os desejos de nossas estruturas corpóreas. Há corpos que escapam ao processo de produção de gêneros inteligíveis e, ao fazê-lo, se põem em risco porque desobedeceram às normas de gênero (BENTO, 2011).

Nesse cenário a escola tem um papel bastante significativo, uma vez que é passagem obrigatória na vida das pessoas. Sendo assim, a escola pode ser um exemplo da reiteração da norma heterossexual, pois ela norteia seus currículos e práticas a partir de um padrão único, que nega outras sexualidades ou tenta "corrigi-las" (LOURO, 2002).

Considerando que vivemos em uma sociedade heterossexista e heteronormativa, jovens que desafiam as normas de gênero e sexualidade vivem o dilema de assumirem-se diferentes para si mesmos e para os outros, correndo o risco de pagarem o preço da vitimização – preço alto, conforme os índices apresentados anteriormente. A perversidade com que crimes contra pessoas LGBT são praticados, assim como a invisibilidade dessas identidades, é nítida em diferentes espaços, como na escola, colocando esses jovens em uma situação cada vez maior de isolamento.

Há identidades constituídas por gênero, orientação sexual, por raça/etnia, por classe social, por geração, entre outros marcadores sociais, implicando em diferenças, em distinções vividas por vezes de forma harmônica e consensual. E vividas, não raras vezes, de forma conflitiva e/ou violenta. O campo educacional é um lugar de fundamental

importância para a constituição de representações, sejam aquelas que buscam sedimentar preconceitos, ou as que buscam construir espaços de mudança e resistência. Por isso, estudá-lo sempre é necessário, em busca de qualificá-lo cada vez mais.

Estudar e analisar essas experiências dissidentes de gênero e sexualidade nesse espaço pode ser uma atividade disparadora para ações que garantam a segurança para esses jovens. Pensar as experiências positivas dissidentes de gênero e sexualidade nesses ambientes pode funcionar como inspiração de transformação dos ambientes ainda hostis. Nesse sentido, acessar esses relatos é também (des)construir uma identidade, aprender novas vivências e formas de olhar e de se posicionar diante do mundo.

Assim, diante de dados tão violentos, ao focar em relatos positivos dos jovens com experiências de gênero e sexualidade dissidentes, a escola pode ser vista como um fator essencial para garantir a inclusão, promover igualdade de oportunidades e enfrentar o preconceito, discriminação e violência, especialmente no que se refere a questões de gênero e sexualidade. Para isso, é preciso considerar a experiência escolar como fundamental para que tais conceitos se articulem, ao longo dos processos em que noções de corpo, gênero e sexualidade, entre outras, são socialmente construídas e interpretadas.

A importância desse estudo também está na compreensão de que essas experiências apresentam repercussões na formação identitária de cada indivíduo, incidem em todas as suas esferas de atuação social e são indispensáveis para proporcionar instrumentos para o reconhecimento do outro e a emancipação de todos/as os/as jovens.

OBJETIVOS

Analisar as experiências contemporâneas de jovens dissidentes de gênero e sexualidade, avaliadas por eles como sendo positivas, nas escolas em Mato Grosso do Sul.

Objetivos específicos:

- Analisar as experiências dissidentes de gênero e sexualidade de Lili Elbe, personagem da obra *A Garota Dinamarquesa* (EBERSHOFF, 2016), no período de sua juventude;
- Analisar as experiências de jovens dissidentes de gênero e sexualidade na escola em Mato Grosso do Sul na contemporaneidade;
- Analisar o potencial acolhedor das escolas para com as/os jovens com experiências dissidentes de gênero e sexualidade em Mato Grosso do Sul na contemporaneidade;

- Analisar a constituição identitária de jovens dissidentes de gênero e sexualidade nas escolas em Mato Grosso do Sul.

METODOLOGIA

A pesquisa se inicia com o estudo das experiências vividas por Lili Elbe, relatadas no livro *A Garota Dinamarquesa* de David Ebershoff (2016). Lili viveu a transição de sexo, gênero e orientação sexual na Dinamarca dos anos 1920. Esse estudo se caracteriza como inspiração na análise de experiências contemporâneas de jovens em escolas do estado de Mato Grosso de Sul. Não se trata de comparação entre pessoas e nem mesmo de lugar ou contexto histórico, mas que, a partir da referida obra, em especial dos enfrentamentos da personagem em relação a gênero e sexualidade, foram analisadas as experiências contemporâneas.

A etapa posterior constituiu em um estudo bibliográfico sobre escola, juventude, gênero e sexualidade, através da leitura de artigos e livros. A busca foi feita via base de dados como Scielo, Grupos de Trabalhos das Reuniões Nacionais da ANPED (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação) e Catálogo de Teses e Dissertações da Capes.

A terceira etapa do projeto foi a busca por dados, nos relatos de jovens dissidentes de gênero e sexualidade, através do contato no blog Transidentidades.com.br. Nele eles puderam contar suas experiências no que diz respeito a gênero e sexualidade vivenciada especificamente na escola. A identificação dos jovens foi preservada por uma exigência ética. A ideia é que, desde que autorizados, os relatos sejam públicos, para que seja motivada, pelos relatos divulgados no referido blog, a participação de um número maior de jovens que viveram experiências de gênero dissidentes em escolas sul-mato-grossenses, avaliadas por eles/as como sendo positivas. Mas também foi possível os jovens decidirem por oferecer os relatos apenas para a pesquisa, e que os mesmos não sejam publicados no blog.

A intenção foi priorizar os relatos avaliados pelos jovens como positivos para melhor compreender como se resiste a uma realidade preconceituosa. Com as experiências de gênero e sexualidade dissidentes, pretendeu-se pensar a partir das “boas” experiências, sem, com isso, desconsiderar a realidade violenta em relação a essas experiências. No formulário disponível no blog para a participação na pesquisa, onde deixaram por escrito o relato, o/a jovem encontrou um campo em que pode optar por aceitar ou não uma futura entrevista para aprofundamentos das informações.

Puderam participar dessa pesquisa jovens com idade entre 18 e 25 anos, que tiveram experiências dissidentes de gênero e sexualidade em alguma escola pública ou particular no estado de Mato Grosso do Sul.

Os contatos iniciais com os/as participantes foram iniciados pela internet, através de páginas e perfis no Facebook. O contato com esses/as jovens também foi feito através dos eventos onde o projeto foi apresentado[15]. Nesses encontros foi mencionada a possibilidade de obter informações através de relatos e jovens interessados/as, que prontamente se ofereceram para relatar suas experiências, além de divulgar o projeto para outros/as amigos/as, que também já entraram em contato via Facebook.

Para o registro e análise da pesquisa qualitativa foi utilizado o livro *Metodologias de Pesquisas Pós-Críticas em Educação* das autoras Dagmar Estermann Meyer e Marlucy Alves Paraíso, onde foi possível o contato com as contribuições de Michel Foucault no que diz respeito à produção do discurso e a problematização do sujeito. Gilles Deleuze e Félix Guatari em seu "pensamento da diferença" onde oferecem modos específicos de interrogar como estratégias para descrever e analisar e Jacques Derrida e seus estudos sobre a desconstrução, onde oferece a problematização como estratégia para desconstruir e analisar os textos.

Para análise e estudos das experiências apresentadas nos relatos expostos no blog Transidentidades foram utilizadas as obras dos autores Richard Miskolci, Jorge Leite Júnior, Tiago Duque e Guacira Lopes Louro. A partir dos estudos dos autores relacionados à sexualidade, gênero e diferença nas escolas, foi possível fundamentar teoricamente as vivências consideradas pelos jovens como positivas dentro do ambiente escolar.

RESULTADOS

Diante dos apontamentos expostos nesse trabalho, reforça-se a necessidade cada vez mais latente das discussões acerca do gênero e da sexualidade em relação aos/às jovens. Nesse sentido é preciso também pensar no papel da escola na produção dessas identidades. Se pensarmos na escola como produtora de desigualdades, devemos pensar também sobre os efeitos dessa produção para os sujeitos. Sendo assim, espera-se com esse estudo olhar para as práticas cotidianas na escola, questionar o que se aprende, o que se ensina e o que se vivencia nessa instituição.

[15] Palestra "Empreender na Iniciação Científica" – Organizado por Júnior Achievement Intercom Centro-Oeste – Mesa redonda Desigualdade, Gênero e Comunicação

Outro olhar sobre o que se pode esperar desse estudo é a contribuição para as instituições escolares se dispor, via a reflexão aqui proposta, a promover ainda mais o acolhimento aos jovens com experiências de gênero e sexualidade dissidentes, além disso, poder dar um novo significado a um espaço até então hostilizado e tratado como reprodutor de desigualdades e sofrimentos. Com os futuros resultados espera-se possibilidades de respostas às perguntas: o que esperar da escola? Como podemos ressignificar sua função no que diz respeito ao gênero e a sexualidade? Como garantir vivências seguras nesse espaço de conhecimento?

Segundo Louro (2017), os questionamentos em torno desses campos precisam ir além das perguntas ingênuas e dicotomizadas. Teremos de ser capazes de um olhar mais aberto e de uma problematização mais ampla capaz de lidar com a multiplicidade de gênero e sexualidade. Não há como negar a dificuldade nessa tarefa. Por isso, espera-se com essa pesquisa pôr em questão relações de poder que compartilhamos, relações nas quais também nos dizem respeito.

Por fim, ao apresentar esse projeto evidenciando as experiências ditas positivas na escola, sob o olhar dos jovens, espera-se apontar a necessidade do debate, da reflexão em relação às práticas de ressignificação do ambiente escolar. Revelar essas vivências tem como objetivo motivar e gerar novas atitudes e práticas que contribuam com a transformação que a escola e o que ela significa e representa.

ANÁLISE DOS RELATOS

A proposta do estudo é a de analisar as experiências de jovens dissidentes de gênero e sexualidade nas escolas de Mato Grosso do Sul. Para amparar metodologicamente o estudo foi desenvolvido um blog para que as experiências fossem relatadas – o Transidentidades.

A respeito do território demarcado para a análise, o estado de Mato Grosso do Sul e escolas públicas e particulares.

A partir dos relatos recebidos e dos registros de importantes estudiosos da área, foi possível levantar algumas preposições em relação em relação a produção das identidades em ambiente escolar.

Assim algumas análises produzidas através de trechos de relatos são potentes para o entendimento da escola como campo fundamental para constituição de representações e que buscam construir espaços de mudança e resistência.

ENCONTRO COM AS DIFERENÇAS NA ESCOLA

É de suma importância vermos a escola com olhar que se perceba a coletividade, para o outro. Ao encontrar o dito diferente da escola o jovem se reconhece e entende sua existência como possível. Essa escola que permite a vivência do diferente é aquela que possibilita a liberdade e o reconhecimento da liberdade.

Na escola, os conflitos resultantes dos diferentes comportamentos, valores e modos de vida tornam – se muito evidentes e a escola tem dificuldade de lidar com as diferenças uma vez que foi criada para padronizar os diferentes se torne democrática e aberta às diferenças. A escola é um espaço muito importante para a socialização e faz parte do trabalho do professor garantir essa interação atendendo todas as representações (VENCATO, Ana Paula).

“Os professores discutem e trabalham esses temas em sala de aula”

(Sofia)

Para Richard Miskolci:

“O termo diversidade está ligado a ideia de tolerância ou de convivência e o termo diferença é mais ligado à ideia de reconhecimento como transformação social, nas relações de poder, do lugar que o Outro ocupa nelas. Quando você lida com o diferente, você também se transforma, se coloca em questão”.

Sendo a escola um espaço importante para a socialização e a discussão, o educador tem papel fundamental nessa mediação.

Assim, quando o professor se dispõe, em sala de aula também fez uma análise de processos sociais, é amplo. E isso demanda uma reavaliação das intervenções sociais se pode fazer nesse contexto.

O importante é tornar a discussão sobre gênero e sexualidade comum. Para isso é necessário criar o hábito de discutir a temática, incentivando um clima de respeito entre as diferentes representações (LOURO, 2017).

“Vivi um namoro assumido com uma colega na escola”

(Aurora)

O relato da Aurora explícita a escola como espaço para além das vivências com o diferente, mas de assumir as relações afetivas sexuais. A relação homossexual é vista como diferente e a escola age positivamente nessa questão quando permite que a relação seja vista.

Segundo Louro (2017), um papel a ser desempenhado pela escola pode ser o e desestabilizar as “verdades únicas”, os restritos modelos hegemônicos da sexualidade normal, mostrando o jogo de poder e de interesse envolvidos na interseccionalidade de rua de sua construção e depois, apresentar as várias possibilidades sexuais presentes no social e na política da vida humana, produzindo o modo como são significadas e como produzem seus efeitos sobre a existência das pessoas.

“Minhas memórias em relação à sexualidade aconteciam durante o ensino médio”

(Gabriel)

As vivências da sexualidade nas escolas de ensino médio estão ligadas também a temporalidade e abre uma discussão a respeito do tratamento do tema na educação. Alguns relatos reportaram as escolas de ensino médio como espaço mais “livres” para a discussão, o namoro e a percepção das identidades dissidentes.

O que leva à discussão sobre gênero ou sexualidade nesse período específico do Ensino Médio? Essa temporalidade pode apontar para uma outra questão a ser debatida – a neutralidade da escola e de grande parte dos educadores em relação à sexualidade manifestada exclusivamente no padrão heterossexual.

Nas palavras de Richard Miskolci – “O silêncio diante da emergência de uma sexualidade diferente e assim, os educadores tornam – se cúmplices da ridicularização e do insulto público de alguns estudantes. Esse silêncio talvez possa ser explicado pelo pânico moral disseminado no país nos últimos anos, como a questão da “ideologia de gênero” combatida dentro das escolas sobre Escola Sem Partido, que levou a perseguição de professores, artistas, livros e materiais didáticos”. “A perseguição sinaliza como tal reação se distanciou de divergências adequadas ao debate democrático, revelando o caráter autoritário.

Desvelar as estratégias desse discurso e fazer frente a elas tornou – se um imperativo na defesa da democracia, em prol do aprofundamento dos direitos sexuais e liberdade de pensamento (BALIEIRO,2018).

“O nome social e o uso do banheiro diminuem a disforia, o desconforto e a evasão escolar”

(José Francisco)

O trecho relatado por José Francisco aponta algumas reflexões:

- A evasão escolar para as pessoas trans.
- Nome social e uso do banheiro como impacto positivo dentro da escola.

No caso do José Francisco, assim como e de muitos jovens, o uso do banheiro é como identidade de gênero reconhecida. O fato de poder frequentar o banheiro de acordo com sua identidade é a validação da aceitação por parte da escola dessa diferença. E traz a reflexão sobre a importância desse artefato.

“Uma arquitetura que fabrica gêneros, enquanto, sob o pretexto da higiene público, diz tratar simplesmente da gestão do nosso lixo orgânico (PRECIADO, Paul). O banheiro funciona como reforço dessa identidade. De acordo com Preciado, onde a arquitetura parece ser apenas a serviço das necessidades mais básicas, portas e janelas, paredes e aberturas, que regulam o acesso e a procura, operam em silêncio e discretamente como uso efetivo de “tecnologias de gênero”.

Outra importante marca de aceitação citada por José Francisco é o nome social e o conforto que ele pode trazer. É compreensível o que o uso do nome social e do banheiro podem trazer, quando nos deparamos com índices relacionados à violência sofrida pela população trans.

De acordo com a ANTRA, Associação Nacional de Travestis e Transexuais, 90% dos transgêneros dependem da prostituição para sobreviver. Segundo Bento, os indivíduos LGBT são submetidos a isolamento social, zombaria e agressões por parte de seus colegas. O ambiente escolar, assim, se torna tão opressor, que o indivíduo transgênero se sente expulso daquele meio social, o que culmina em abandono escolar.

Sabe – se do potencial transformador da escola e o que ele pode representar, assim ações que fortaleçam essas identidades podem ser determinantes para a vivência em um espaço receptivo e plural.

O PAPEL DA EDUCAÇÃO INFANTIL E DO ENSINO FUNDAMENTAL PARA O ENTENDIMENTO DA SEXUALIDADE E O CONVÍVIO COM AS DIFERENÇAS

“Na educação infantil e ensino fundamental tive contato com uma educação muito crítica, consciente e de inclusão...”

(Sofia)

No relato de Sofia pode-se perceber a importância da educação infantil e do ensino fundamental, para o que ela chama de educação crítica e consciente, que construiu nela a aceitação que ela precisava para evitar o sofrimento. Essa educação crítica, segundo Sofia, antecedeu e de certa forma, a preparou para convívio com os LGBT.

Assim com base no relato de Sofia é possível pensar nessa educação crítica e de inclusão e nos mecanismos e metodologias que a escola tem ao seu dispor e que podemos levar a ela.

É importante citar os PCN´S (Parâmetros Curriculares Nacionais) e a proposta do ensino da sexualidade como tema transversal – nas várias áreas de conhecimento. Esse é um instrumento que pode garantir a escola trabalhar o assunto.

Outra questão é a abordagem do assunto por parte dos professores. É potente ainda que muitas (os) professoras (es) movidos pela boa vontade e desejo de se engajar em práticas que combatem o preconceito relacionando à orientação sexual, não se sintam à vontade ou não se consideram portadores de conhecimento suficiente para abordá-los (BALIEIRO, Fernando).

É possível que essa criticidade citada por Sofia seja a tentativa da escola em compreender a sexualidade de uma maneira mais ampla, que traga reflexões para além dos conteúdos das convenções sociais, reforçando ideias e posições mais revolucionárias, que levam principalmente a considerar vivências para além das normas que limitam as diferenças e propõe novas perspectivas, facilitando assim o doloroso processo para muitos de “sair do armário”.

CONCLUSÃO

Parece existir um tipo de pensamento segundo o qual a explicitação de algumas questões sobre as experiências que fogem à norma implica no risco de que elas sejam incentivadas ou estimuladas, principalmente no campo do gênero e da sexualidade. Essa questão fica ainda mais evidente no caso de ambientes escolares. Mas, uma noção singular de gênero e sexualidade vem sustentando currículos e práticas nas escolas, que mesmo admitindo muitas formas de viver os gêneros e sexualidades, é consenso que a instituição escolar tem obrigação de nortear suas ações por um padrão (LOURO, 2017).

Ao realizar o estudo e as apresentações que aqui foi sumariamente relatada pode-se perceber que, a despeito destes temores mais conservadores, há algo mais urgente e imperioso e que deve ser alvo de atenção: refere-se ao interesse demonstrado pelos/as jovens na discussão deste tema nas instituições escolares. Curiosamente eles revelam que confiam

na escola como um espaço de liberdade, onde preconceitos e exclusão possam ser postos a prova. Acredita-se que esta confiança não pode ser desconsiderada. Ao contrário, deve ser valorizada, uma vez que pode funcionar como alavanca que revitalize a educação no país.

Neste sentido, todos os esforços devem ser voltados para a implementação de atividades que priorizem a educação sexual, bem como reflexão acerca das diferenças, uma educação caracterizada pela continuidade, baseada em princípios claros de um processo permanente. Porque a subjetivação da sexualidade está sendo permanentemente posta em questão pelos aparatos discursivos de uma cultura e precisa ter o contraponto reflexivo de uma educação sexual sistemática e corajosa (LOURO, 2017).

Por fim, ao integrar esse assunto à rotina de saberes e conhecimento dentro da escola, seja em sala de aula ou outros espaços, possibilita-se a construção de posturas mais democráticas e respeitosas diante das diferenças e dos enfrentamentos de colegas que desafiam as normas de gênero, então o grande desafio da escola pode ser contribuir para que os jovens exponham suas dúvidas e as esclareçam, superem preconceitos e estereótipos e desenvolvam atitudes saudáveis relacionados ao gênero e à sexualidade.

REFERÊNCIAS

ABGLT. *As experiências de adolescentes e jovens lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais em nossos ambientes educacionais.* Relatório da Secretaria de Educação da Associação de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais, 2016.

ANTUNES, Fabricio Pupo. *Estudo sobre sexo, gênero e orientação sexual a partir da análise literária da obra A Garota Dinamarquesa de David Ebershoff.* 2017, 8 pág. Colégio Novaescola, Brasil 2017.

BENTO, Berenice. Na escola se aprende que a diferença faz a diferença. *Revista Estudos Feministas.* 2011, vol.19, n.2, pp. 549-559. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v19n2/v19n2a16.pdf>. Acessado em: 18 de ago. 2018.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero* – a Subversão da Identidade. 1° edição. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

EBERSHOFF, David. *A Garota Dinamarquesa*. 1° edição. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2016.

DUQUE, Tiago. "Professora, vem ver! O Paulo vai ter neném!": gênero, sexualidade e formação de professores/as. *Educação.* Santa Maria, v. 39, n. 3, pp. 653-664, set./dez. 2014 Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/reveducacao/article/view/8205>. Acessado em: 18 de ago. 2018.

FOUCAULT, Michel. *A História da Sexualidade***.** 6° edição. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2017.

JUNQUEIRA, Rogério Diniz**.** "Aqui não temos gays nem lésbicas": estratégias discursivas de agentes públicos ante medidas de promoção do reconhecimento da diversidade sexual nas escolas. In: RIBEIRO, Paula Regina C., MAGALHÃES, Joanalira Corpes. *Debates contemporâneos sobre educação para a sexualidade.* Rio Grande: Ed. da FURG, 2017. pp.25-52. Disponível em:<http://www.opiniaopublica.ufmg.br/educacaosemhomofobia/TextosSite/Aquinaotemosgaysnemlesbicasestrategias.pdf>. Acessado em: 18 de ago. 2018.

LOURO, Guacira Lopes. *Um corpo estranho – Ensaios sobre sexualidade e teoria queer.* 2º edição Belo Horizonte. Editora Autêntica, 2016.

LOURO, Guacira Lopes. *Corpo, gênero e sexualidade – Um debate contemporâneo na educação.* 9º edição Petrópolis RJ. Editora Vozes, 2017.

LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidades e educação – Uma perspectiva Pós-estruturalista.* 16º edição Petrópolis RJ. Editora Vozes, 2017.

MEYER, D.; PARAISO, M. *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação*.2ª edição Belo Horizonte MG. Editora Mazza, 2014.

MISKOLCI, R.; JUNIOR, J. *Diferenças nas Educação*. 20ª edição São Carlos SP. Editora UFSCar, 2014.

REPROLATINA. *Estudo qualitativo sobre homofobia no ambiente escolar em 11 capitais brasileiras.* Projeto Escola sem Homofobia – componente de pesquisa, 2011.

GT 2

Antropologia nos contornos do corpo, da pessoa e da saúde

Comunicação Oral

MONITORAÇÃO ELETRÔNICA DE PRESOS PARA FINS DE TRATAMENTO DE SAÚDE, CONTROLE DOS CORPOS E PANOPTISMO: FOUCAULT É BEM-VINDO À ANTROPOLOGIA JURÍDICA

Otávio José Garcia Sena
otaviosena95@gmail.com

Antonio Henrique Maia Lima
henrick_maia@hotmail.com

No presente trabalho pretendemos estudar a sujeição dos corpos por meio do uso das tornozeleiras eletrônicas como meio de monitoração de presos para fins de tratamentos médicos e de saúde, que passa pela exigência do comportamento esperado pelo poder disciplinador. Partimos de um estudo bibliográfico e documental baseado no dispositivo panóptico e tido como uma forma de governamentalidade por Foucault. Buscar-se-á quaisquer que sejam as relações da implementação dessa nova tecnologia enquanto dispositivo de controle no contexto da saúde ou hospitalar. A princípio sabemos que o mesmo tem por finalidade trancar, rotular e vigiar, já o monitoramento eletrônico que é uma espécie de panoptismo digital, levado às últimas consequências, excluindo supostamente a primeira finalidade, mas concedendo ainda mais espaço para a vigilância e para a rotulação que irão convergir na estigmatização dos indivíduos desviantes marcados pelo cerceamento da sua liberdade de ação e pela presença do dispositivo de controle no próprio corpo, objeto do saber médico, dotado também do poder de cerceamento de liberdades, havendo talvez, uma dupla restrição no contexto em comento. O panoptismo seria a materialização de uma sociedade disciplinar, que objetiva a neutralização daqueles pertencentes ao grupo específico que é alvo do poder punitivo, docilizando corpos. Nessa perspectiva, tomamos a monitoração eletrônica como exemplo do sucesso da sociedade disciplinar e sua progressão para uma sociedade de controle, como identificado por Gilles Deleuze. Defendemos que essa realidade não seria objeto somente do direito penal, mas também e, mais precisamente até, da antropologia jurídica.

Palavras-chave: Monitoração Eletrônica; Panoptismo; Saber/Poder; Sociedade Disciplinar; Sociedade de Controle.

1 INTRODUÇÃO

O presente banner representa a primeira fase de uma pesquisa mais extensa, que pretende estudar a implementação da política de monitoração eletrônica de presos no Brasil, uma discussão um tanto quanto recente por aqui em comparação com o resto do mundo. Para além de questões pragmáticas (como a efetividade e o crescimento desta política) busca-se evidenciar a materialização de conceitos previamente teorizados por Foucault, Becker e Deleuze. Analisamos a monitoração eletrônica de presos sob a perspectiva do Panóptico de Bentham, exposto e debatido com maestria por Michel Foucault em *Vigiar e Punir*.

O Panóptico, em sua origem, se trata de um projeto arquitetônico de prisão, onde temos na periferia uma construção em anel e no centro uma torre de vigia de onde é permitido ver sem jamais ser visto provocando assim - e é esse o objetivo - um efeito psicológico nos presos, pois estes nunca sabem quando estão sendo efetivamente vigiados. Nessa perspectiva, seriam as tornozeleiras eletrônicas uma expressão do panoptismo enquanto instrumento para a sujeição dos corpos? Porém, agora não mais como o exemplo do sucesso da sociedade disciplinar mas sim como evidência da nossa progressão para um regime social de controle, como identificado por Gilles Deleuze (2007). Indagamos ainda se a utilização das tornozeleiras não contribuem com o processo de rotulação social tendo como consequência a estigmatização dos indivíduos objetos de um direito penal seletivo, fenômeno estudado por Howard Becker (2008).

2 OBJETIVOS

No presente trabalho pretendemos estudar a sujeição dos corpos por meio do uso das tornozeleiras eletrônicas como meio de monitoração de presos para fins de tratamentos médicos e de saúde, que passa pela exigência do comportamento esperado pelo poder disciplinador. Partimos de um estudo bibliográfico e documental partindo do dispositivo panóptico e tido como uma forma de governamentalidade por Foucault. Buscar-se-á quaisquer que sejam as relações da implementação dessa nova tecnologia enquanto dispositivo de controle no contexto da saúde ou hospitalar. A princípio sabemos que o mesmo tem por finalidade trancar, rotular e vigiar, já o monitoramento eletrônico que é uma espécie de panoptismo digital, levado às últimas consequências, excluindo supostamente a primeira finalidade, mas concedendo ainda mais espaço para a vigilância e para a rotulação que irão convergir na estigmatização dos indivíduos desviantes marcados pelo cerceamento da sua liberdade de ação e pela presença do dispositivo de controle no próprio corpo, objeto do saber médico, dotado também do poder de cerceamento de liberdades, havendo talvez, uma dupla restrição no contexto em comento. O panoptismo seria a materialização de uma sociedade disciplinar, que objetiva a neutralização daqueles pertencentes ao grupo específico que é alvo do poder punitivo. docilizando corpos. Nessa perspectiva, tomamos a monitoração eletrônica como exemplo do sucesso da sociedade disciplinar e sua progressão para uma sociedade de controle, como identificado por Gilles Deleuze. Defendemos que essa realidade não seria objeto somente do direito penal, mas também e, mais precisamente até, da

antropologia jurídica.

3 METODOLOGIA

Com base nas perspectivas teóricas apresentadas, este trabalho buscou atender aos objetivos da pesquisa utilizando, em um primeiro momento, o método de abordagem descritiva e a técnica de pesquisa bibliográfica e documental com fontes primárias e secundárias - livros, dissertações, publicações oficiais de órgãos competentes. Pretende-se ainda realizar entrevistas com pessoas que são monitoradas e que em algum momento da execução da sentença - ou em prisão processual - precisou de assistência médica.

4 CONCLUSÃO

Na relação entre monitoração eletrônica, panoptismo e o corpo, destaca-se o efeito mais importante do panóptico, que é o de sujeitar o corpo à determinado comportamento, automatizando o poder e a disciplina, portanto tal invenção é considerada mais do que apenas um projeto de prisão, tratando-se de uma tecnologia que atravessa os corpos e é polivalente em suas aplicações, podendo ser utilizada em outras instituições e situações. Interessante observar que ao ler Foucault descrevendo os benefícios do panóptico nota-se uma semelhança acentuada com o discurso dos apoiadores da monitoração eletrônica de presos enquanto política criminal alternativa, que elencam como vantagens a suavização da punição, a dissipação de massas onde podem ocorrer trocas indesejadas, a majoração produtiva e uma economia financeira considerável. Nota-se ainda, e este é um ponto importante, evidente demagogia no discurso político ao afirmar que o uso das tornozeleiras contribuiria na contenção do encarceramento em massa, se posicionando como importante alternativa às prisões provisórias, na prática a realidade se revela de outra maneira.

Segundo o último diagnóstico realizado pelo Departamento Penitenciário Nacional (DEPEN) que a utilização da política de monitoração eletrônica como medida cautelar diversa à prisão só ocorre em 17,9% dos casos. Ainda analisando o gráfico ressaltamos que os casos de saída temporária (27.92%), regime semiaberto em prisão domiciliar (21.99%), regime semiaberto em trabalho externo (16.05%) e regime aberto em prisão domiciliar (6,06 %) representam juntos 72% dos casos em que se aplica a monitoração eletrônica. Todas essas situações são direitos já estabelecidos em lei, a tornozeleira se apresenta com elemento adicional para que tais benefícios sejam concedidos, consideramos portanto que essa política

penitenciária seja mais um dos fenômenos que marcam a nossa transição de sociedade disciplinar para uma sociedade de controle.

Deleuze traça uma demarcação muito impressionante entre esses dois momentos. Na sociedade disciplinar os corpos transitam em diferentes ambientes de confinamento: a família, a escola, a caserna, a fábrica, de vez em quando o hospital e eventualmente a prisão. Cada qual possui seu conjunto específicos de leis e têm em comum serem meios de confinamento e disciplina. Não obstante, essas instituições passam por uma crise generalizada e são frequentemente apontadas no discurso político como passíveis de reformas, o que se sucede são os contornos da sociedade de controle. Isso está claro no trecho do autor que segue:

O estudo sociotécnico dos mecanismos de controle, apreendidos em sua aurora, deveria ser categorial e descrever o que já está em vias de ser implantado no lugar dos meios de confinamento disciplinares, cuja crise todo mundo anuncia[...]. No regime das prisões: a busca de penas 'substitutivas', ao menos para a pequena delinquência, e a utilização de coleiras eletrônicas que obrigam o condenado a ficar em casa em certas horas. (DELEUZE, 2007, p. 225)

Após relacionar a aplicação da monitoração eletrônica de presos no Brasil ao arcabouço teórico proposto, pretende-se analisar as consequências sociais desta política sob o prisma de um dos paradigmas mais relevantes no estudo criminológico: o *labeling approach*. Tal teoria reformula as perguntas a serem elaboradas por aqueles que estudam o comportamento desviante, ao invés de investigar quem é o criminoso e os motivos que o levam às práticas delituosas, especula-se quem são os 'selecionados' para serem definidos como tal e quais as consequências dessa definição (ou rotulação). Em outros termos, o comportamento desviante é estudado a partir de dois momentos distintos: a delinquência primária e a delinquência secundária. O primeiro diz respeito a um comportamento desviante inicial, o segundo aos efeitos gerados pela reação social - decorrente do primeiro comportamento - no indivíduo estigmatizado, ou seja, aos distribuirmos rótulos estimulamos a plena aderência do rotulado ao comportamento que se espera dele. Sendo assim, a ironia do discurso vem a tona: ao contrário do que é dito pelos defensores da monitoração eletrônica ela não funciona como um aliado da utópica reeducação de presos mas sim como um combustível para a reincidência, uma vez que promove a identificação do preso perante a sociedade. A tendência então, é que o mesmo permaneça no papel social no qual foi introduzido.

5 RESULTADOS PARCIAIS

Adiciona-se ainda mais uma observação: o desejo social pela punição clássica - a pena de prisão - leva alguns a enxergarem a tornozeleira eletrônica com maus olhos, não pelos mesmos motivos que este pesquisador, de qualquer modo, está elencado mais um elemento que corrobora para o constrangimento que o usuário fica sujeito. Importante destacar também que o discurso público acerca da criminalidade está marcado pelo senso comum, que tende a explicar de forma simplificada fenômenos complexos, gerando assim supostas verdades incontestáveis. Umas delas: a impunidade gera o aumento da criminalidade. Se é nisso que se acredita o resultado só pode ser a panpenalização. Neste cenário, qualquer pensamento que tenha o condão de minimizar o sofrimento do apenado recebe hostilidade. Como demonstrado por Carvalho:

Todos sabem: no momento que há notícia de um crime, contra o cidadão-suspeito, tem-se toda a estrutura do Estado-administração, via polícia, que necessita encontrar culpado (é sua função); contra ele, tem-se toda a estrutura do Estado-acusador que, em tempos de populismo punitivo, necessita fazer presente, seja do jeito que for, a perseguição penal; contra ele, tem-se toda a estrutura da grande maioria dos integrantes do Poder Judiciário que entendem que o judiciário faz parte integrante do aparato repressivo do Estado; contra ele, tem-se a imprensa sensacionalista que necessita do espetáculo infantilizante da busca do 'mau'; contra ele, tem-se toda a sociedade que sonha se vingar" (CARVALHO, 2016, p. 21).

6 REFERÊNCIAS

BARATTA, Alessandro. Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal. Rio de Janeiro: Editora Revan: Instituto Carioca de Criminologia, 2002.

BECKER, Howard S. Outsiders. Estudos de sociologia do desvio. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

CARVALHO, Amilton Bueno de. Direito penal a marteladas: algo sobre Nietzsche e o direito. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2016.

DELEUZE, Gilles. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle. Conversações. Tradução Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2007.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir: história da violência nas prisões. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

GT 3

Desejos, diferenças e dissidências em Mato Grosso do Sul: resistências em tempos de necropolítica

Comunicação Oral

AVATARES NO *IMVU:* ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ETNOGRÁFICAS SOBRE CORPOS DO E NO ONLINE

Joice Bianca Foschiera de Lima
joice.foschiera@gmail.com

Este ensaio trata de algumas reflexões etnográficas sobre a criação de corpos no mundo virtual *IMVU*, chat 3D de relacionamentos por meio de *avatares*. Trata-se de um esforço analítico, fruto do trabalho de campo sobre o qual me dediquei/dedico nos últimos cinco anos. O estudo sobre essa comunidade online teve início durante minha graduação em Ciências Sociais, quando busquei entender as dinâmicas das socialidades juvenis que emergem no *IMVU*, percebendo as suas características diante da facilidade de acesso às comunicações no ciberespaço e refletindo a respeito de como elas, as socialidades juvenis, se fazem nesta extensão do real característica dos ambientes virtuais. Neste trabalho é possível encontrar uma descrição detalhada do funcionamento do chat e de suas possibilidades de criação e interação em salas virtuais por meio de *avatares* 3D, que aqui é retomado para contextualizar o campo de análise. Em síntese, das várias gestações que tive ao longo destes anos, esse ensaio é mais uma tentativa de *bricolar*, em certa medida, o que produzi até em então na experiência de cartografar o contemporâneo, o que será parido e/ou expelido de alguma forma na minha dissertação de mestrado.

Palavras-chave: etnografia; corpos; *avatares*; socialidades; *IMVU*.

1 INTRODUÇÃO

Este ensaio trata de algumas reflexões etnográficas sobre a criação de corpos no mundo virtual *IMVU*, chat 3D de relacionamentos por meio de *avatares*, campo de análise ao qual me dediquei nos últimos cinco anos.

O estudo sobre essa comunidade online teve início durante minha graduação em Ciências Sociais, no qual busquei entender as dinâmicas das socialidades juvenis que emergem no *IMVU*, percebendo as características das socialidades juvenis diante da facilidade de acesso a comunicações no ciberespaço e refletindo a respeito das socialidades juvenis nesta extensão do real característica dos ambientes virtuais.

Em tal trabalho[16] é possível encontrar uma descrição detalhada do funcionamento do chat e de suas possibilidades de criação e interação em salas virtuais por meio de *avatares* 3D, que aqui é retomado para contextualizar o campo de análise.

[16] LIMA, Joice Bianca Foschiera de. **"Se fosse pra ser como é lá fora a gente não *tava* aqui": socialidades juvenis no chat 3D *IMVU***. Monografia (Licenciatura em Ciências Sociais) – Unidade Universitária de Amambai, Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Amambai, 2017.

Das várias gestações que tive ao longo destes anos, esse ensaio é mais um tentativa de *bricolar*, em certa medida, o que produzi até em então na experiência de cartografar o contemporâneo, o que será parido e/ou expelido de alguma forma na minha dissertação de mestrado.

2 *IMVU*: UMA BREVE CONTEXTUALIZAÇÃO

Fundada no ano de 2004, no Vale do Silício (Califórnia/Estados Unidos) por Eric Ries, Will Harvey e Matt Danzig, e contando com mais de cinquenta milhões de usuárias[17] registradas, dez milhões de visitantes por mês e três milhões de usuárias ativas mensalmente, segundo informações do site[18], a proposta do chat é oferecer salas virtuais (*room*) para interação social por meio de um *avatar*, apostando nas experiências de realidades virtuais, que vem crescendo aceleradamente nos últimos anos.

O *IMVU* tem como público alvo jovens com idade média de 18-24 anos, havendo cerca de sete por cento de usuárias com idade igual ou superior a 35 anos, segundo o site, com recomendação mínima de 13 anos de idade para frequentar a comunidade *IMVU*[19].

Quanto à localidade de usuárias de *IMVU*, o site informa que cerca cinquenta por cento de usuárias residem fora dos Estados Unidos, facilitando a interação entre usuárias de diferentes regiões e possibilitando o acesso em diversos locais, haja em vista que o site se encontra disponível para as plataformas PC Windows e Mac em diversos idiomas: espanhol, alemão, italiano, holandês, inglês, polonês, dinamarquês, francês, norueguês, português, sueco e turco. O requisito básico é contar com uma conexão de internet banda larga, para garantir uma conectividade efetiva com o *IMVU*.

Há um site do chat (www.imvu.com) que disponibiliza o download do programa no qual, por meio de um *login* e uma senha, criados exclusivamente por cada usuária, é possível se conectar nas salas de bate-papo virtuais, as *rooms*, espaços de interações entre usuárias através de *avatares* que são caracterizados de acordo com os desejos de usuária a partir de produtos que pode ser adquiridos com *credits* (moeda do *IMVU*). O registro do perfil de usuária no site é gratuito, fornecendo um saldo inicial de mil *credits* promocionais e alguns

[17] Utilizo o termo "usuária" para me referir as pessoas usuárias do chat *IMVU* e outros mundos virtuais que empregam esse termo. Quando for necessário, o termo masculino será empregado.
[18] Dados disponíveis no site do *IMVU* (imvu.com/about/index.php).
[19] Dados disponíveis no site do *IMVU* (imvu.com/about/faq.php).

itens de acordo com o gênero escolhido pela usuária no momento da criação da conta, não sendo obrigatória a compra de mais *credits* posteriormente.

3 SOBRE ESVAZIAMENTOS E MOVIMENTOS DE E NO ONLINE

O *IMVU*, assim como outros chats do início dos anos 2000, passa por um processo de esvaziamento, sendo considerado um chat datado[20]. O esvaziamento das salas de conversação é agora um problema de pesquisa que pretendo explorar durante a dissertação em alguma medida.

Entendo que certos aspectos destes chats ainda merecem um aprofundamento etnográfico, dentre elas a noção de corpo, que eu acredito ser uma das categorias analíticas mais importantes a serem empregadas no estudo de qualquer mundo virtual online que conte com a interação por meio de avatares: *IMVU*, Baixo Cidade, *Stardoll*, *SecondLife*, Habbo, Princesa Pop, *VRChat* e outros.

Nesse sentido, o esvaziamento de usuárias não é tomado aqui enquanto um aspecto desqualificador do campo de pesquisa, afinal, práticas de um número reduzido de agentes ainda apresentam um significado qualitativo "pela ruptura que essas práticas representam em relação a formas dominantes de ação, isto é, na medida em que elas representem uma diferença radical" (FREITAS; RAMOS, 2017, p. 10).

4 (DES)CONSTRUINDO *AVATARES* NO *IMVU*

No processo de criação da conta e do perfil, é possível escolher entre caracterizações pré-definidas pelo chat que, posteriormente, podem ser alteradas (ou não) de acordo com os interesses da pessoa usuária.

É possível definir gênero, idade e local, além é claro, do nome do *avatar*, que, a princípio, é identificado com "Guest_" (em português é equivalente a "convidado") antes do *nickname*. Não há requisição alguma sobre essas informações serem correspondentes com as caraterísticas off-line da usuária. É possível adicionar uma imagem de perfil, que também não precisa ser, obrigatoriamente, um registro fotográfico "fidedigno" de usuária.

[20] É comum encontrar referências ao *IMVU* atualmente em grupos de Facebook como o "Nós fingimos estar na internet de 2007-2012 aqui", ao lado de menções ao Habbo e *SecondLife*.

Figura 1: criando seu perfil no *IMVU*

Fonte: https://pt.secure.imvu.com/welcome/ftux/clothing/

Existem quatro etapas no site[21] para a criação do *avatar* inicial: a opção de gênero entre feminino ou masculino[22]; a seleção fenotípica, onde é possível escolher cor da pele, formato da cabeça, cor dos olhos, penteados e barba – este somente para *avatares* masculinos; a customização do vestuário com blusas, calças, sapatos e acessórios; e a criação da conta, a partir de um nome, e-mail válido, senha e data de aniversário. Esta é acompanhada de um texto de ajuda que informa que a idade fornecida interfere na experiência adequada com a faixa etária da pessoa usuária.

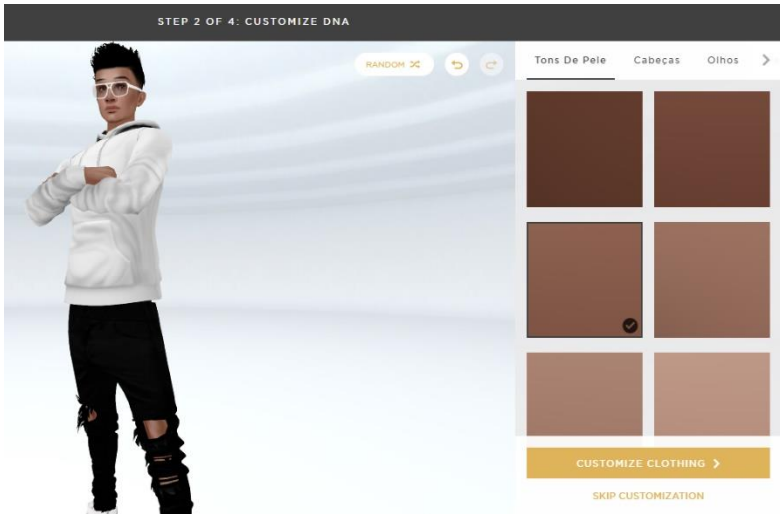
[21] Cabe informar que durante o processo de registro etnográfico do site, o mesmo passou por mudanças de *layout*, porém, como foi disponibilizada a opção de acessar a versão clássica do *website* a utilizei quando possível.

[22] No *IMVU*, ou se é feminino ou se é masculino, não podendo ser os dois ao mesmo tempo, diferentemente de outros mundos virtuais como o The Sims 4 (2014), onde se se pode construir um *avatar* com elementos masculinos e feminino (urinar em pé, ficar grávida, engravidar outros *avatares*, vestimentas, poses, etc.).

Figura 2: a escolha de gênero.

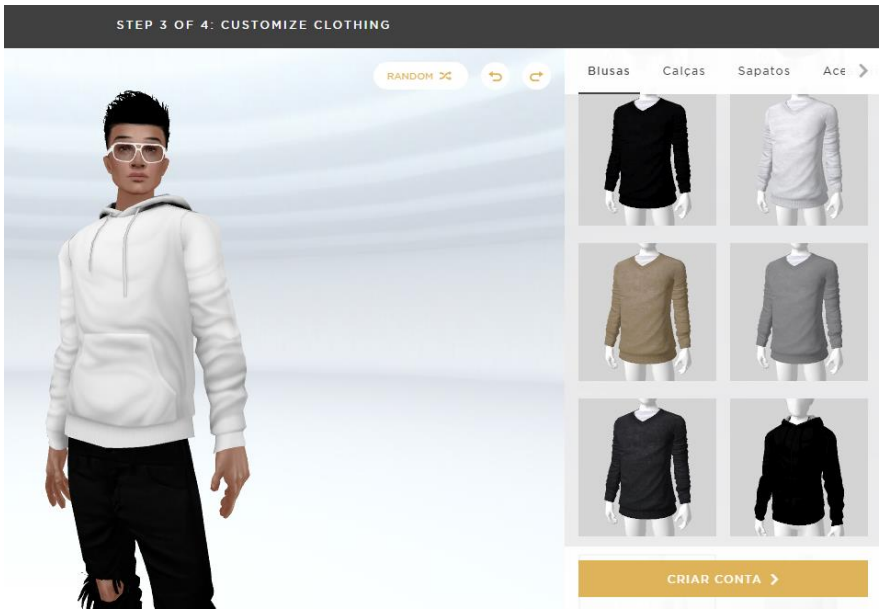
Fonte: https://pt.secure.imvu.com/welcome/ftux/gender/

Figura 3: a customização do corpo.



Fonte: https://pt.secure.imvu.com/welcome/ftux/dna/

Figura 4: as vestimentas.



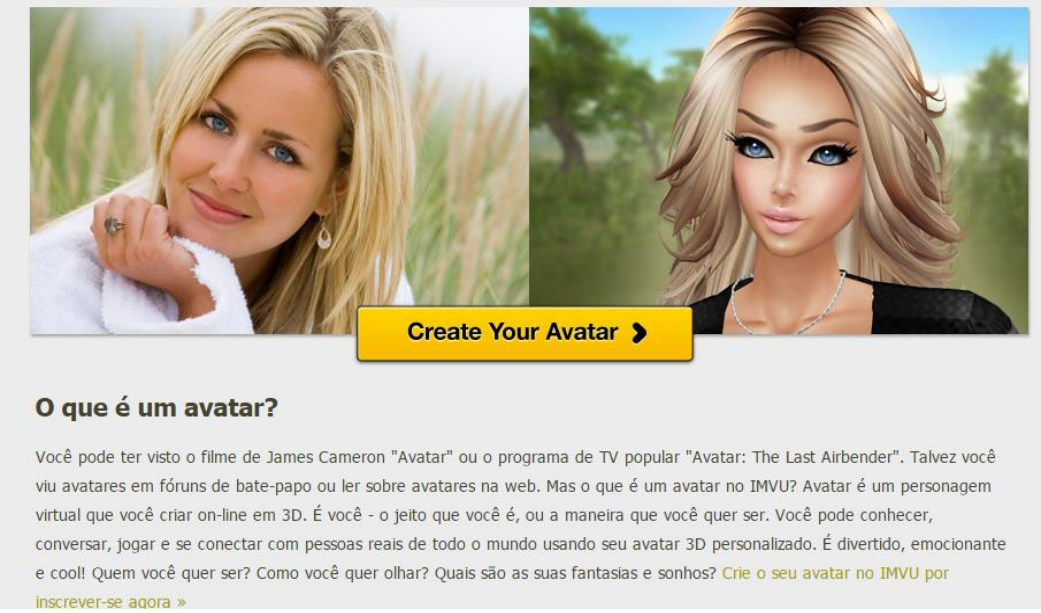
Fonte: https://pt.secure.imvu.com/welcome/ftux/clothing/

Após a criação do perfil, é possível adquirir certas atribuições do chat, os passaportes, que são *upgrades* colocados pelo site como exclusividades que "Fazem você único!"[23], disponibilizados após o pagamento de certos valores, que podem ser mensais e em sem obrigatoriedade de renovação: “Sócio VIP”, que além de outras possibilidades, retira o “Guest_” de frente no nome de usuária; “Passe de Acesso”, que permite uma experiência adulta no jogo, que só pode ser adquirido após a compra da “Verificação de Idade”. Outro upgrade recorrentemente utilizado é o “Pacote de Casamento”, que permite vincular as contas de duas usuárias como um casal.

O *avatar*, segundo a própria definição do *IMVU*[24], trata-se de uma personagem virtual que a usuária cria online em 3D, podendo ser correspondente às características off-line ou de acordo com a aparência desejada pela pessoa criadora do avatar.

[23] *Buy Credits*. Disponível em: <http://pt.imvu.com/store/index/>. Acesso em: 25 ago. 2016.
[24] *O que é um avatar?* (http://pt.imvu.com/avatar/).

Figura 5: O que é um avatar no *IMVU*.



Fonte: http://pt.imvu.com/avatar/

O *avatar*, esse corpo virtual e online, tem um papel vital para as interações sociais que se constroem dentro do *IMVU*, porque além de toda a experiência vivida perpassar o corpo, o *avatar* é maneira de existir dentro do *IMVU*: sem esse corpo é, literalmente, impossível entrar e interagir no chat.

É possível criar corpos das mais diferentes formas: desde humanoides alados, com chifres, caldas, auréolas e até humanos minúsculos ou colossais, com peles das mais variadas cores e texturas, com formas aumentadas e diminuídas drasticamente de quadril, busto, cabeça, mãos e pés e qualquer outra parte do corpo.

Certas limitações de construção e experimentação do *avatar* estão ligadas às atribuições de feminino ou masculino (característica que pode ser alternada em qualquer momento no chat): mesmo que se possam construir corpos diversos, definir entre masculino e feminino – as únicas opções corporais de gênero – implica em utilizar itens criados para *mulheres* e para *homens*, como é classificado pelo próprio chat. Contudo, é possível ainda criar itens com estética supostamente masculina para *mulheres*, por exemplo, assim como itens sem gênero e etc.

Outro aspecto que chama a atenção é o *nickiname* do *avatar*. No primeiro dia de jogo, a pessoa usuária usufruí da experiência no chat como se tivesse adquirido o passaporte *Club VIP*, ou seja, um dia gratuito de passaporte, que pode ser renovado ou não. Assim, nesse período de 24 horas, além de poder utilizar algumas ações exclusivas, o nome de

usuária escolhido, o *nick*, aparece sem o prefixo "Guest_". Isso serve como um diferenciador social dentro do *IMVU*, entre pessoas que são VIPs e pessoas que não são, o que fica visível para qualquer usuária.

"Guest_", além de informar que a usuária não paga para *jogar*, é um marcador associado comumente ao *noob*, figura geralmente entendida nos videogames e afins como jogador novato ou que mesmo com certa experiência de jogo, insiste em cometer erros de novatos.

Existem outros aspectos de identificação existentes no chat: local, que contém uma lista de países, além da opção de não informar localidade; idade, que é calculada a partir da data de nascimento inserida no momento da criação da conta, contando também a opção de não publicação no perfil; espaço para expressar o que julgar interessante; disponibilidade no momento ("disponível", "apenas amigos", "somente adultos", "fora" ou "não perturbe"); data da criação da conta e último dia que esteve *online;* tempo de jogo; e afinidades, sobre relacionamento ("Prefiro não dizer", "Solteiro(a)", "Saindo com alguém", "Num relacionamento", "Casado(a)", "Divorciado(a)" ou "Outro"); a opção sexual ("Prefiro não dizer", "Heterossexual", "Gay/lésbica", "Bissexual", "Em dúvida" ou "Outro"); qual sua pretensão no *IMVU* ("Conversando", "Prefiro não dizer", "Relacionamentos", "Outro" ou "Amizade") e, por fim, um quadro de emblemas, que podem ser adquiridos ou confeccionados, normalmente utilizados para identificarem afinidades ou possíveis agremiações no *IMVU*, como clãs, famílias, grupos específicos, etc. Todas essas opções podem ser alteradas a qualquer momento e infinitamente.

Esse jogo de sobreposição de marcadores ("Guest_", tempo de jogo, tamanho do *avatar* em kilobytes[25], etc.) é ponderado num jogo de identidades perverso e fundante de outras relações de poder que perpassam o corpo no *IMVU*, uma vez que criam "marcas" de identificação e diferenciação entre usuárias: a cor do perfil é alterada automaticamente de acordo com quantos anos a conta existe; um *avatar* com muitos kilobytes implica na compra de mais itens para customizá-los, o que é entendido como sinônimo de grandes investimentos na compra de *credits*.

Sandra, uma das usuárias interlocutoras desta pesquisa, afirmava possuir duas contas, onde em uma era *ela mesma* e na outra era seu *alter ego*: na conta em que era "ela mesma", alega que era preciso comprar muitos itens e upgrades para ser popular, pois, quando se tem um *avatar* feminino há uma intensificação dessa expectativa social, levando

[25] Quanto maior o *avatar*, ou seja, quanto mais kilobytes tiver o *avatar*, maior será a qualidade das texturas e o número de polígonos presentes, que conferem um ar realístico ao corpo virtual.

a consumir mais. Já na outra conta afirma que a experiência foi melhor, porque com um *avatar* masculino seria mais fácil fazer amizades com outras usuárias, além de não precisar caracterizá-lo tanto quanto um *avatar* feminino.

Para Sandra, isso acontece pelo fato de *avatares* femininos terem maior interesse em interagir e construir relacionamentos com *avatares* masculinos, e ela tendo conhecimento disto, depositava tudo que desejava em um *avatar* masculino, tendo facilidade para se relacionar e desenrolar conversações mais intensas.

Outra experiência recorrente que segue essa mesma lógica em diversas conversações s no *IMVU* é a construção de um *avatar* "patrão" ou "patroa", que ostenta o uso simultâneo do maior número de itens possíveis, ou de itens com alto número de polígonos, chegando assim à popularidade dentro de seus grupos de interação.

Esse status adquirido pelo uso de muitos itens está ligado, mais uma vez, ao fato de essas usuárias adquirirem um grande número de *credits* no chat, ou seja, de um suposto alto investimento na construção de *avatares*, além de revelar uma experiência de longa data no chat.

Ao longo da observação etnográfica, pude constatar que esse estilo está ligado a uma estética corporal de um corpo exageradamente grande, com músculos definidos, tendo a cabeça, mãos e pés relativamente minúsculos.

Entretanto, é possível encontrar outras usuárias que tenham um *avatar* "grande", sem seguir essa estética de corpo, uma vez que travar o computador de outras usuárias por conta do tamanho do *avatar* é o mais crucial, o que também está ligado a um aspecto material: possuir ou não um computador ou outro aparelho eletrônico com alto desempenho, isto é, poder pagar mais para melhor usufruir o *IMVU*.

Imagem 6: *Avatar* “patrão”.

Fonte: @imjuztzeth via Instagram

Imagem 7: A*vatar* “patroa”.

Fonte: @ kaylaxoamour.vu via Instagram

Ao longo da minha análise, constatei que as experiências sociais se dão através do corpo, e no *IMVU*, sem o "você virtual", isto é, sem o *avatar*, é impossível interagir ali – logo, você não existe ali[26]. Construir um corpo, variando tamanhos, formas, cores e texturas, é a expressão de interesses e anseios de usuárias.

A noção de que o corpo (virtual) é o local (*online)* de diferentes formas de socialidades, reflete a vida social na qual está se inserido, uma vez que esse *avatar* é mais do que uma sequência de 0 e 1, é socialmente construído (MAUSS, 1974).

Partindo da descrição de suas duas contas, Sandra descreve a respeito de seu *avatar* masculino, que partia de figuras masculinas reais (off-line) para copiar, investindo em um estilo *indie*, que atualmente é uma referência estética comumente adotada entre jovens. Porém, em sua conta onde o *avatar* era feminino, Sandra alega reproduzir-se fisicamente, como cor da pele[27], cabelo e roupas mais alternativas.

No caso de Sandra, a orientação sexual era a mesma adotada em ambos *avatares* ao passo que a personalidade construída para cada avatar era diferente: seu *avatar* masculino tendia a ser mais extrovertido, engraçado e sincero se comparado ao seu *avatar* feminino.

Jurandir, outro interlocutor, por sua vez, afirmou possuir vários *avatares*, que em sua maioria eram utilizados como personagem de RPG[28] (que temporariamente foi um demônio, mas agora é um androide), portando katanas, penteados fantásticos, roupas de couros com acessórios metalizados, além de auras e tatuagens. Segundo ele, essa caracterização não era somente corporal, estava atrelada à criação de uma personalidade também. Apesar da variedade de construção de estilos, Jurandir informou que fisicamente todos se parecem com ele, inclusive em gênero e orientação sexual.

Ariel, outra interlocutora que por um longo período constituiu um relacionamento conturbado com Sandra, possuía um *avatar* masculino gay, não se parecendo fisicamente com ela. Quanto a uma estética adotada, Ariel diz ser algo "meio *indie*" e *Sad boy*[29], estilo consagrado pelos *rappers* suecos Young Lean, Young Sherman e Young Gud, que possuem uma gravadora chamada "SadBoys 2001" e que se popularizou nos últimos anos em diversas redes sociais online[30].

---

[27] Em conversas posteriores, Sandra afirmou se identificar como parda.
[28] *Role-playing game*, em português, jogo de interpretação de papéis.
[29] Recomendo o vídeo de usuário de @imvustranger para uma melhor visualização de como isso se concretiza no *IMVU*, através do *avatar* patrão e da música do trapstar PARTYNEXTDOOR: <https://www.instagram.com/p/B0fKgZjgv5E/?utm_source=ig_web_copy_link>.
[30] LiL Peep, cantor estadunidense adepto desta estética faleceu de overdose dia 15 de novembro de 2017, fato que aumentou ainda mais a popularidade desta estética nas redes sociais online, seguido do assassinato de XXXtentationX, em junho de 2018, na busca de ser um *suicide boy*.

Os estilos estéticos adotados pela entrevistada são os mais populares no *IMVU*, considerados sinônimos de popularidade e beleza, constituídos de um caráter mais minimalista e do uso de itens que façam menções a grandes marcas internacionais. Também são marcados pelas poses, com símbolos de paz e amor nos dedos e corpos agachados, como se estivessem deprimidos ou entediados.

Imagem 8: *Avatares Sadboy* e *Sadgirl*

Fonte: @dammiannn.vu via Instagram

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A necessidade de compreensão da construção de corpos de e no online é corroborada ao considerarmos que não há cisão entre online e off-line, logo, tratar de relações online é pensar como essas expansões do online são como o *ciborgue* de Donna J.

Haraway, que age “como uma ficção que mapeia nossa realidade social e corporal (...)” (2016, p. 37).

Assim, um aspecto que se desvela nas narrativas etnográficas apresentadas a partir das perambulações e observações aqui tecidas, é a necessidade de entender essas práticas como movimentos: não é possível, na maioria dos casos, mapear local e temporalmente as motivações por detrás de tais atitudes, dada à característica fluída e inconstante do online. Nosso caminhar se dá nas aproximações com a filosofia da diferença, capaz de fazermo-nos experimentar demais e interpretar de menos, isto é, dar vida à multiplicidade de sentidos atribuídos aos corpos e seus movimentos.

Torna-se inevitável também que, pensar o corpo online, isto é, pensar o *avatar* é refletir sobre o corpo fora dos binômios animal/humano, masculino/feminino, natural/artificial, percebendo como “o corpo se constrói a partir de uma anatomia furtiva e de um nomadismo hoje ainda insólito” (LE BRETON, 2012, p. 22), evidenciando o corpo enquanto dispositivo tecnológico, onde seus diferentes elementos “não passam de máquinas, produtos, instrumentos, aparelhos, truques, próteses, redes, aplicações, programas, conexões, fluxos de energia e dê informação interrupções e interruptores, chaves, equipamentos, formatos, acidentes, detritos, mecanismos, usos, desvios...” (PRECIADO, 2017, p. 22-23).

E considerando esse nomadismo dos corpos e das pessoas em suas relações nas e com as tecnologias da informação e comunicação, redefinindo toda a condição *humana*, invoco David Le Breton e as polêmicas contemporâneas do corpo (inter)dito humano:

> As fronteiras entre os elementos do mundo, vivos ou inertes, não são mais ontológicas: são aquelas da informação. Toda forma vivente tende doravante a ser percebida no universo da tecnociência como um agregado de informações. O mundo animado transmuta-se em mensagem, já desbravada ou esperando sê-lo. O humano não passa de uma informação dentre tantas. A infinita complexidade do mundo é reduzida assim a um modelo único de comparação, que situa realidades diferentes no mesmo plano, e esvazia os viventes ou objetos de sua substância própria, de seu valor, de seu sentido. A pessoa se vê reduzida a uma soma de informações, transmuta-se numa espécie de fantasma assombrando os programas informáticos que a compõem. Aquilo que nela não é computável torna-se um resto destituído de interesse (2012, p. 24).

Essas polêmicas que cercam o meu corpo, o outro corpo, o corpo que pode e o que não pode ser corpo, o não-corpo, o corpo que é mais ou menos corpo, fazem pensar o Corpo sem Órgãos de Deleuze e Guattari (2012), que para mim, trata-se de esvaziar o corpo, de esvair a categoria corpo, como o corpo de Tetsuo em Akira (1988), que se expande para além do humanamente esperado quando tenta ciborguizar seu braço anteriormente perdido.

Mas, mais do que isso, a noção de CsO do duo Deleuze e Guattari faz-me escrutinar e colocar em suspeito os engessamentos e classificações domesticáveis (re)produzidas pelo discurso médico com a emergência da clínica (FOUCAULT, 2001). O dicionário com a anatomia/gramática corporal é uma criação/invenção recente (FOUCAULT, 2001b).

O corpo enquanto um dispositivo tecnológico, de contrassexualidades e subversões (PRECIADO, 2017) é o corpo que "trata-se de um dispositivo simbólico ao mesmo tempo técnico, visual, estilístico" (LE BRETON, 2012, p. 19), que não passa de um "habitáculo provisório que recusa toda fixação" (LE BRETON, 2012, p. 20). Assim, eu entendo que investir com o corpo é também investir contra o corpo, sendo preciso negar, contestar, passar por, utilizar, modificar, inventar (CANEVACCI, 2012), para ter um Corpo sem Órgãos. E, então, nos atentarmos que o termo "dispositivo" nos usos foucaultianos remete justamente às relações de forças que (re)produzem saberes/conhecimentos legitimados pelos discursos de autoridade, capazes de nos fazermos perceber o quão os exercícios de poderes engendram verdades travestidas de "certezas cabais" (FOUCAULT, 2001).

Assim, a categoria ciborgue liquida o corpo, hibridando a (des)confiança do corpo normal, onde o corpo é uma mistura de informação e comunicação que transborda as fronteiras do humano e do animal, caducando a condição humana (LE BRETON, 2012; HARAWAY, 2016), tornando o corpo um dado facultativo, como em Anvil, música de Lorn onde "o ano é 2100. Em um esforço de combater a superpopulação, a rede social post-mortem 'Anvil' é lançada." (GERIKO, 2016):

Fonte: Youtube, 2016.

4 REFERÊNCIAS

AKIRA. Direção de Katsuhiro Ôtomo. Tóquio, Japão: Tokyo Movie Shinsha, 1988. (124 min.) son, color.

CANEVACCI, Massimo. Corpos polifônicos e tecnologias digitais. In: COUTO, Edvaldo Souza; GOELLNER, Silvana Vilodre (orgs.). *O Triunfo do Corpo: polêmicas contemporâneas.* Petrópolis: Vozes, 2012. p. 33-64.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 28 de novembro de 1947 – Como criar para si um Corpo sem Órgãos? In: DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia.* São Paulo: Editora 34, 2012. vol 3. [Coleção TRANS]. p. 11-33.

FOUCAULT, Michel. A microfísica do poder. RJ: Edições Graal, 2001.

FOUCAULT, Michel. Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão. 5ª edição. RJ: Edições Graal, 2001b.

FREITAS, Eliane Tânia; RAMOS, Jair de Souza. Etnografia Digital. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia*, Niterói, n. 42, 1º sem. 2017, pp. 8-15.

HARAWAY, Donna J. Manifesto Ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: TADEU, Tomaz (org.). *Antropologia do Ciborgue: as vertigens do pós-humano*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

LE BRETON, David. Individualização do corpo e as tecnologias contemporâneas. In: COUTO, Edvaldo Souza; GOELLNER, Silvana Vilodre (orgs.). *O Triunfo do Corpo: polêmicas contemporâneas.* Petrópolis: Vozes, 2012. p. 15-32.

LORN. *ANVIL*. Dirigido por GERIKO (Hélène Jeudy & Antoine Caëcke). Wednesday Sound, 2016. Disponível em: <https://youtu.be/CqaAs_3azSs>. Acesso em 21 ago. 2018.

PRECIADO, Paul B. (Beatriz). *Manifesto Contrassexual. São* Paulo: n-1 edições, 2017.

BIONECROPOLÍTICA, A NOÇÃO DE PESSOA E A (IM)POSIÇÃO DO DOCUMENTO "DE BRANCO" PARA OS KAIOWÁ DA GRANDE DOURADOS

Isadora Spadoni Sguarezi
isadoraspadoni@gmail.com

Simone Becker
simonebk@yahoo.com.br

O acesso ao documento civil pelos Kaiowá de Mato Grosso do Sul permeia diferentes aspectos de suas vidas, como o ingresso ao sistema de educação escolar, aos serviços de saúde, benefícios previdenciários e mercado de trabalho. Propomos discorrer sobre os marcos de vida e morte dos Kaiowá sob a ótica dos documentos, do racismo de Estado e da

biopolítica foucaultiana, bem como a maneira como os Kaiowa manifestam suas especificidades nos documentos de “branco” com nomes étnicos e vínculos de afinidade e parentesco. Com a Constituição de 1988, os povos indígenas passaram a ter o “direito” de possuir documento civil. Porém, esse “direito” se confunde muitas vezes com uma imposição pelo Estado, sob o pretexto de aperfeiçoar políticas públicas, quantificar a população, mapear enfermidades e estatizar o biológico. Em Mato Grosso do Sul, Estado com maior número de pessoas em situação de "sub-registro" no país, para um indígena ter documento, é preciso percorrer um árduo caminho, por mais ressignificações que existam por parte dos indígenas. Como às emergentes das discussões sobre a noção de Pessoa.

Palavras-Chaves: Bionecropolítica; noção Pessoa; Kaiowá; documento de Branco.

PRELIMINARES

Iniciamos este ensaio com a dedicatória que a antropóloga Aline Crespe (2015, p. 3) tece em sua tese aos Kaiowá e aos Guarani de [e da Grande] Dourados: “Aos Kaiowá e aos Guarani que lutam e esperam. E aos que não podem mais esperar, que foram mortos na luta”. Ensaiaremos alguns sentidos atribuídos à vida e à morte ou ao fazer/deixar viver e ao fazer/deixar morrer acionados pelo governo brasileiro em suas esferas federal, estadual e municipal contra os indígenas do sul de Mato Grosso do Sul (MS), cujos dispositivos[31] a referida engrenagem estatal detém (quiçá monopoliza).

Estes escritos são fruto do início da pesquisa de mestrado de Isadora Spadoni Sguarezi e de alguns dos fios condutores da pesquisa desenvolvida por Simone Becker junto ao agonizante Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq). Cabem algumas precauções quanto à leitura das próximas linhas: trata-se de um ensaio, portanto de um exercício de estranhamento tecido com vagar e (c)alma na lida com os documentos de reconhecimento de indígenas, como o Rani[32], e de outros que com estes se mistura(re)m em meio às mais diversas interpretações des-feridas pelos agentes do Estado que o manuseiam[33]. E mais: um exercício de aproximação, esperamos, com tato no ato do contato com a etnologia indígena, como uma das autoras o fez recentemente, no potente GT 93 da Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM).

[31] Aqui dispositivo também pode se referir à ferramenta (ou conceito) foucaultiana. A nosso ver são, grosso modo, relações de força que se articulam na (retro)alimentação da produção de saberes [como o conhecimento científico]. Estes, por sua vez, são/estão umbilicalmente vinculados às relações ou exercícios de poderes e suas inevitáveis “verdades” com tons absolutistas. Em meio a estas engrenagens cotidianas, as expressões e performances de existências e resistências indígenas tendem a ser invisibilizadas e trituradas pelas ações estatais.

[32] Registro Administrativo de Nascimento de Índio, regulamentado pela Portaria n° 03/PRES, de 14 de janeiro de 2002.

[33] Que não deixa de ser manipulação. Ao decupar ou escandir a palavra desferir, procuramos sinalizar quão diferentes sentidos elas trazem em si, que não estão para além do bem e do mal.

O acesso dos Kaiowá de Mato Grosso do Sul ao documento civil[34] permeia diferentes aspectos de suas vidas, como o ingresso ao sistema de educação escolar, acesso ao atendimento de saúde, aos benefícios previdenciários e ao mercado de trabalho formal. Neste momento, pretendemos discorrer especificamente sobre os marcos de vida (nascimento) e de morte dos Kaiowá sob a ótica dos documentos, do racismo de Estado (FOUCAULT, 2010) e da biopolítica foucaultiana. Residualmente estabeleceremos diálogos com as noções de necropolítica[35] e necroamor (BELCHIOR, 2019) através de documentos outros que não apenas o Rani, como aqueles constitutivos das demandas previdenciárias de salário-maternidade.

A BIOPOLÍTICA[36] DOS DOCUMENTOS

Michel Foucault (1999) diferencia três tipos de poderes percebidos ao longo da "história humana". O primeiro, soberano, segundo o qual o rei detinha o direito de vida e de morte de seus súditos e o exercia para defender a si próprio de outrem, usando o súdito para defendê-lo até a morte (poder indireto), ou quando o próprio súdito ameaçava a vida do soberano e por isso era morto como forma de castigo (poder direto). Nessa primeira fase, o poder explorava a terra e seus produtos e expropriava bens e riquezas de seus súditos.

A "outrofobia" aqui já grita existência, bem como a política estatal ocidental sobre a qual somos, enquanto existências, solidificados/subjetivados, a saber: a da propriedade privada, cuja prerrogativa é para poucos. E mais: princípios que guiam a conquista do bem maior porque irreproduzível nos dias atuais (século XXI): a terra. Eis uma das possíveis vias

[34] Tema da pesquisa de mestrado de uma das autoras.

[35] No tocante aos diálogos entre Achille Mbembe e Michel Foucault, importantes são as palavras de Tatiana Roque (2018, p. 18): "Foucault sempre exagerou na microfísica, dando a impressão de que as relações de poder atuam principalmente em esferas invisíveis. Não é falso, mas Mbembe traz o colega francês de volta ao chão, lembrando o que há de dramaticamente físico na morte daqueles que é mais fácil matar. Há uma repartição explícita entre corpos poupáveis e corpos matáveis. Mesmo que o capitalismo sempre tenha esvaziado a singularidade do corpo do trabalhador, tornando-o mercadoria – a única capaz de gerar valor-, resguardava-se um terreno em que o homem podia retomar seu corpo existencial. [...] Hoje o capitalismo mudou."

[36] Privilegiaremos o conceito de biopolítica porque é ele que perfaz a noção mais recente das ações de dizimação do Estado via necropolítica. É pelo controle da vida de alguns – como sendo legitimados na condição de mais importantes pelas ações estatais – que os escrachos dos extermínios das finitudes calculadas das vidas de sujeitos negros, indígenas e/ou pobres (necropolítica) se dão e são comemorados cada vez mais (necroamor). No dia 20 de agosto de 2019, passados mais de seis meses do assassinato de Marielle Franco, o até então anônimo Willian é morto por um atirador da Polícia Militar do Rio de Janeiro, ou *sniper*, numa cobertura cinematográfica, após sequestrar um ônibus com 39 reféns. Depois de voar de helicóptero para o local, o atual governador do Rio de Janeiro, sem qualquer pudor comemora o ato praticado pela polícia. Como expõe Douglas Belchior (2019, s/p) em seu artigo intitulado [que aqui bastaria para explicar a noção de necroamor]: "Ele comemorou, não a vida das vítimas, mas a morte do sequestrador. Brasil e a era do necroamor": "Como se produz um sniper? Com um governador desengonçado comemorando um gol numa cena de crime. Como se produz um sequestrador? Com um governador desengonçado comemorando um gol numa cena de crime".

pelas quais secularmente a resistência Kaiowá[37] se perfaz, bem como suas matanças descaradas se multiplicam sem quaisquer represálias por parte de quem deveria fazer.

São as sociedades indígenas que tocam na pedra fundamental de nossa região sul-mato-grossense: a propriedade privada. A propriedade privada posta e a nós imposta pela tragédia das (pragas das) monoculturas; a propriedade privada posta e a nós imposta por um sistema judiciário cada vez mais pautado no patrimonialismo, bastando que revisualizemos os percentuais de encarceramento em massa nesse país, isto é, o tanto de pessoas negras e indígenas – homens e cada vez mais mulheres – que lá são chicoteadas; a propriedade privada que dissemina a gentrificação ou o esquartejamento espacial com uma higienização compulsória das e nas cidades, posta e a nós imposta pela disseminação dos condomínios fechados – por exemplo, em Dourados, cidade com sete ou mais empreendimentos que ofertam a natureza, por exemplo, no módico "hectares" (lares/lotes de 900m² a 1900m²).

Ofertam a natureza solapada dos indígenas na R(eserva) I(ndígena) de D(ourados) há cem anos. Ironia? Nós diríamos, parafraseando a discussão de devir como sinônimo de minoria nas divagações de Deleuze e Guattari, nos versos de Baco Exu do Blues: a ironia da maioria é virar minoria. Devir mulher, devir criança, devir índio [...].

No século XVII e primeira metade do século XVIII, surge o poder disciplinar ou a anatomopolítica. Esse segundo mecanismo extrai dos corpos não mais bens e riquezas, mas sim tempo e trabalho. Para Foucault (1999, p. 31), é "um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de forma descontínua por sistemas de tributos e de obrigações crônicas". Segundo o autor, o poder disciplinar é uma das grandes invenções da sociedade burguesa. Manifesta-se por instituições como escola, hospital, quartel, oficina, e incide sobre corpos-organismos individualizados, por meio da vigilância e do treinamento. Não ao léu, até hoje há expressões e práticas que se remetem ao sistema prisional no espaço da escola/universidade: grade curricular, disciplina, exame, entre outras que enfatizam a repetição duma normatividade de sujeitos assujeitados e autômatos, não autônomos nem inventivos/criativos.

O biopoder, por sua vez, seria um aperfeiçoamento da disciplina. Enquanto no poder soberano se concedia ao súdito morrer ou viver, no terceiro poder, a partir do século XIX, esse novo direito político previa o poder de "'fazer' viver e de 'deixar' morrer" (FOUCAULT, 1999, p. 202).

Esse terceiro mecanismo, biopolítico, é uma evolução do poder disciplinar, no sentido de que, ao invés de disciplinar a vida individualizante sobre o homem-corpo, a nova

[37] Mas não apenas ela.

tecnologia instaura-se sobre o homem-espécie, de forma massificante, no espaço da cidade e de seu controle. Nas palavras do filósofo francês:

A nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. (FOUCAULT, 1999, p. 204).

Percebamos que já não há como domesticar os corpos "rebeldes" dos sujeitos que habitam um dado território chamado de país/nação apenas pelo flagelo sobre o corpo ou, sobretudo, por essa via. Eis os mecanismos que sutilmente no cotidiano nos fazem, inclusive, vigiar e punir (culpabilizar) como se Estado fossem os outros com quem convivemos. É sobre a alma/psique dos sujeitos que formas de ser e de estar coletivamente são inculcadas desde muito cedo. Um desses espaços é o da escola.

Assim, é no contexto do biopoder e do racismo de Estado que se dá a discussão aqui proposta sobre os documentos estatais de registro de vida e de morte de indivíduos brasileiros.

DOCUMENTO DE VIDA

Na pesquisa feita entre 2004 e 2007 por uma das autoras, sugere-se que quem nos gesta e nos pare é o Estado (BECKER, 2008). É ele quem, pelas normatividades da governamentalidade, produz políticas de controle, especialmente para os que não lhe importam. Mas mais do que isso: sem certidão de nascimento nada somos, porque nada podemos acessar em termos de saúde, benefícios, informação.

A Declaração de Nascido Vivo (DNV) é o documento do Estado brasileiro que registra o nascimento de indivíduos[38]. Criado em 2010 como parte da estratégia governamental para erradicação do "sub-registro"[39] brasileiro, a DNV vem antes da Certidão de Nascimento e é emitida pelo profissional de saúde responsável por acompanhar a gestação, o parto ou o recém-nascido (BRASIL, 2011). Para Foucault, são dispositivos de vigilância e de controle que se misturam aos de resistência e de produção de cuidado, por

[38] Em outro momento quiçá caibam maiores tessituras sobre a categoria indivíduo para uma dada antropologia social dumontiana.

[39] A diferença entre os nascimentos identificados pela pesquisa Estatísticas do Registro Civil e os nascimentos previstos na Projeção da População por Sexo e Idade, ambas realizadas pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), gera o percentual de sub-registro de nascimentos, ou seja, o percentual de nascimentos esperados para um determinado ano que não foi registrado em cartório até o primeiro trimestre do ano seguinte (IBGE, 2018).

mais pessoalizados que estejam na tessitura da rede de saúde (TURDERA, 2016). Regulamentada pela Lei 12.662, de 2012, essa declaração traz informações como nome do bebê, filiação[40], data e hora de nascimento, duração e tipo de gravidez, tipo de parto, se o bebê nasceu com alguma má-formação, e até grau de escolaridade da mãe e local do parto (se em unidade hospitalar ou em casa, por exemplo).

Essa declaração simboliza o que Foucault (2010, p. 201) define como um dos fenômenos fundamentais que surgiram no século XIX: a assunção da vida pelo poder, "uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico".

Além de estatizar o biológico, computar informações sobre o nascimento, o nascido e sua família, e, com essas estatísticas, teoricamente subsidiar políticas de saúde pública, a DNV é instrumento indispensável para obtenção do Registro Civil de Nascimento junto aos cartórios de Registro Civil das Pessoas Naturais e elemento subsidiário para assentamento do Rani pela Fundação Nacional do Índio (Funai).

O fluxo normal de atendimento entre os "não indígenas" para o assentamento do Registro Civil de Nascimento dentro do prazo legal[41] se dá da seguinte forma: mãe e bebê saem do hospital com a DNV[42] e se dirigem a um cartório de pessoas naturais para fazer o registro. A mãe e/ou o pai apresenta(m) seu(s) documento(s) civil(is) de identificação. Caso a mãe vá sem o companheiro, precisa apresentar também a Certidão de Casamento. Se o casal não tiver união formal, o pai precisa comparecer ao cartório ou a mãe precisa levar uma declaração de reconhecimento de paternidade assinada pelo pai e autenticada em cartório. Outras hipóteses são previstas no Código Civil (ver nota de rodapé 12). Por mais que traduzíssemos este percurso em fluxograma, as dificuldades de acesso à cidade e às demais instituições estatais são cotidianas por parte dos indígenas (MEYER; BECKER, 2014; MÜLLER, 2014).

Em se tratando da realidade dos Kaiowá do cone sul de Mato Grosso do Sul, com base na experiência de uma das autoras como Indigenista Especializada da Funai nessa

[40] A indicação do nome do pai na DNV não é considerada pelo Estado brasileiro como prova de paternidade, pois consiste apenas na declaração da mãe no momento do preenchimento pelo profissional de saúde. A paternidade somente pode ser atribuída na forma da lei, por presunção nos termos do artigo 1.597 do Código Civil, por reconhecimento voluntário, nos moldes da Lei 8.560/92 e do artigo 1.609 do Código Civil, ou por reconhecimento forçado em ação judicial de investigação de paternidade.

[41] De acordo com a Lei de Registros Públicos (Lei 6.015/73), o Registro de Nascimento deve ser assentado em até 15 dias após o parto, ampliando-se para até 3 meses para lugares distantes mais de 30 quilômetros da sede do cartório. A aldeia Te'yikuê fica cerca de 20 quilômetros de distância do cartório de pessoas naturais do município de Caarapó.

[42] Ver a respeito em Unidades Interligadas.

região, em especial no município de Caarapó, deparamo-nos com um fluxo ainda mais tortuoso: portando a DNV[43], mãe e/ou pai procuram a Funai para realizar o Rani da criança e, posteriormente, vão ao cartório com o Rani para assentamento do Registro Civil de Nascimento. Entre os motivos para isso estão: a) melhor interlocução com o órgão indigenista; b) garantia da inclusão da etnia[44] no documento administrativo e, posteriormente, no documento civil; c) extrapolamento do prazo legal para assentar o registro civil somente com a DNV; d) negativa dos cartórios em assentarem o registro civil sem o documento da Funai.

Antes da Constituição Federal de 1988, os povos indígenas eram obrigatoriamente registrados somente na Funai, de acordo com o Estatuto do Índio (Lei 6.001, de 1973). Depois da Carta Magna, passaram a ser considerados "cidadãos plenos" para o ordenamento jurídico e, desta forma, a ter direito à obtenção do Registro Civil de Nascimento. Apesar da não obrigatoriedade formal em serem registrados em cartórios, e sim "um direito e uma opção", os documentos civis são requisitos para o acesso a direitos – mais uma entre tantas contradições do ordenamento jurídico brasileiro.

A população indígena não urbana de Caarapó se distribui entre a Aldeia Te'yikuê[45] e dez retomadas[46] no entorno dela, contabilizando uma população de cerca de 10 mil indígenas. Sobretudo nas áreas de retomada, onde a Secretaria Especial de Saúde Indígena (Sesai) oficialmente não faz atendimento à saúde[47] – apesar de os profissionais de saúde da

[43] Caso a família tenha perdido a DNV, o que não é incomum, é preciso solicitar uma cópia à maternidade, o que torna o processo ainda mais moroso e tortuoso. Se a criança nasceu em casa e não teve DNV, faz-se necessário instaurar um processo administrativo junto à Funai para emissão de Rani tardio (sem a DNV), procedimento que leva cerca de um ano para ser concluído.

[44] A inclusão da etnia é um direito previsto pela Resolução Conjunta nº 03/2012 CNMP/CNJ. Entretanto, apesar de a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) prever o critério de autoidentificação étnica, os cartórios e outros órgãos públicos da região de Dourados exigem que a Funai ateste a etnia do indígena, seja com a presença de um servidor da Fundação no ato do registro ou com a apresentação do Rani.

[45] A aldeia, ou "Reserva Indígena de Caarapó", é uma das oito reservas criadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na década de 1920, todas com extensões inferiores a 3.600 hectares cada uma, para abrigar os indígenas esbulhados de seu território tradicional e liberar áreas para a o dito "desenvolvimento nacional". As outras estão nos municípios de Amambai, Coronel Sapucaia, Dourados, Japorã, Paranhos e Tacuru, todos situados no cone sul de Mato Grosso do Sul.

[46] Termo usado pelos Kaiowá, antropólogos e indigenistas para se referirem a terras em litígio. Segundo o dicionário Aulete, retomar significa "tomar de volta; tornar a tomar; reaver, recuperar". No caso, recuperar as terras tradicionais.

[47] Apesar de a União já ter sido condenada a prestar atendimento de saúde em áreas não demarcadas, por ser o acesso à saúde um princípio constitucional e por outras leis e decretos regulamentarem esse direito, em todo o Brasil há casos de negativas de atendimento por parte da Sesai a indígenas ditos "não aldeados", como é possível ver na Ação Civil Pública proposta pela Procuradoria da República em Santarém-PA, no ano de 2015. Àquela época, para justificar a negativa de atendimento a essas comunidades fora de aldeias regularizadas, o então Secretário Especial de Saúde Indígena (cargo máximo da Sesai) Antonio Alves de Souza afirmou "(...) proporcionar atendimento diferenciado ao índio urbanizado, não aldeado, pelo simples fato de ser indígena, caracteriza afronta ao princípio constitucional da igualdade, uma vez que não há justificativa a fornecer esse privilégio ante o cidadão não indígena". Como se um direito básico fosse um "privilégio", e como se o índio, ao se tornar "urbanizado", fosse menos índio que os demais, visão abandonada pela Constituição Federal de 1988 e pela Convenção nº 169 da OIT.

Secretaria em Caarapó realizarem acompanhamento informal de famílias nessas localidades, por serem anexas à reserva –, observa-se, ainda que de forma rara, a ocorrência de nascimentos em casa, e não no hospital do município, o que é fortemente combatido pelos profissionais de saúde da secretaria.

Colegas que trabalharam no atendimento à documentação em Caarapó contam casos de profissionais da Sesai que se negaram a emitir a DNV para crianças nascidas em casa, pois eles, segundo informações dadas a uma das autoras, precisam atender metas e há punição à equipe de saúde caso haja um grande índice de partos ocorridos fora de unidades hospitalares.

Mesmo com várias ações governamentais para erradicar o sub-registro, os indígenas pertencem, em nível nacional, ao grupo populacional com menor percentual de crianças com Registro Civil de Nascimento. Enquanto entre os não indígenas, cerca de 98% das crianças com até 10 anos de idade possuíam registro em cartório, entre as crianças indígenas esse percentual era de apenas 67%[48]. Em dezembro de 2018, havia cerca de 750 crianças sem documento civil matriculadas na escola indígena Ñandejara Polo, na aldeia Te'yikuê, em um universo de aproximadamente 1.500 alunos. A expectativa é de que esse número seja ainda maior, pois há crianças que sequer ingressam na escola, por não possuírem documentação.

Considerando que a biopolítica controla a vida da população sob o argumento de preservá-la – por meio de estatísticas, medições globais e outros dispositivos que baixem a morbidade e encompridem/estendam a vida –, o Estado, assim como no poder soberano, também pode tirar a vida. E isso é feito, segundo Foucault (2010, p. 215), por meio do racismo. "A função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo". Para tirar a vida, Foucault não entende simplesmente o assassínio direto, "mas também tudo o que pode ser assassínio direto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns o risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição". (2010, p. 216)

Negar ou dificultar o acesso à documentação civil aos Kaiowá de Mato Grosso do Sul é uma forma de expô-los à morte, pois nem acessar o Sistema Único de Saúde (SUS) é possível sem uma Certidão de Nascimento.

O que se observa é que é muito mais custoso ter acesso ao documento civil quando se é indígena. Não são raras as negativas dos cartórios em realizar o assentamento de nascimento de indígenas, sob a alegação de que estes podem ser paraguaios, ou que desejam

[48] Segundo informações do Manual de Procedimento de Acesso à Documentação Civil para Indígenas, da Funai, com base em dados do Censo 2010 do IBGE.

ter mais de um documento para cometer crimes. Por falar em crimes, sobressai o aumento do encarceramento de pessoas indígenas, e em especial, para mulheres, no Mato Grosso do Sul, onde há formas de estigmatizações produzidas pelo governo federal, mais especificamente pela Polícia Federal, a exemplo da operação Tekoha, como bem desvelam eventos da pesquisa de Simone Becker e Lívia Marchetti (2013). Trata-se da perversa maneira de pinçar uma categoria positivada dos Kaiowá e Guarani, o tekoha (LUTTI, 2015).

DOCUMENTOS DE MORTE

Enquanto no direito soberano a morte era o ponto mais absoluto de manifestação de poder do rei, na disciplina e na biopolítica ela passa a ser "o momento em que o indivíduo escapa a qualquer poder, volta a si mesmo e se ensimesma, de certo modo, em sua parte mais privada" (FOUCAULT, 2010, p. 208).

Para o Estado, assim como nascer, deixar de existir também não é tarefa fácil quando não se tem documento. É quase semelhante à DNV, se bem que para os óbitos, os profissionais de saúde emitem a Declaração de Óbito. Em uma publicação do Ministério da Saúde intitulada "A Declaração de Óbito – Documento necessário e importante", na Apresentação do documento, Edson de Oliveira Andrade (BRASIL, 2009, p. 5), presidente do Conselho Federal de Medicina, começa da seguinte forma: "Nós médicos somos educados para valorizar e defender a vida. Sempre nos ensinaram que a morte é a nossa principal inimiga, contra a qual devemos envidar todos os nossos esforços".

Sobre o documento de morte propriamente dito, ele afirma:

> Esse documento, cuja importância somente é igualada pela certidão de nascimento, não é apenas algo que atesta o fechamento das cortinas da existência; ele possui um significado muito maior e mais amplo. Ele é um instrumento de vida. A declaração de óbito é uma voz que transcende a finitude do ser e permite que a vida retratada em seus últimos instantes possa continuar a serviço da vida (BRASIL, 2009, p. 5).

A morte a serviço da vida, pois ela traz documentadas suas causas, se o óbito foi natural ou violento, se se trata de criança que morreu após o nascimento, ou em seu primeiro ano de vida; onde o óbito ocorreu, se foi em casa, hospital ou via pública, grau de escolaridade do morto, idade, entre outros detalhes. Esse é o biopoder intervindo para fazer sua população viver:

> para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder. Ela está do lado de fora, em relação ao poder: é o que cai fora do seu domínio, e sobre o

> que o poder só terá domínio de modo geral, global, estatístico (FOUCAULT, 2010, p. 208).

No caso dos Kaiowá de Mato Grosso do Sul, a morte documentada também enfrenta empecilhos, pois, se o indivíduo morre sem ter nenhum documento de identificação, torna-se difícil encerrar esse ciclo de vida perante as burocracias do Estado. Muitos médicos se negam a preencher a Declaração de Óbito do indígena enquanto a família não apresentar algum documento pessoal de identificação do falecido[49]. Em Dourados, há um servidor da Sesai, que aqui chamaremos de C., que atua exclusivamente na interlocução com a Funai e com os cartórios de registros, a fim de providenciar a documentação de indígenas que estão internados em hospitais – cuja documentação o SUS exige para liberar procedimentos de saúde – ou que faleceram.

O documento é importante também para viabilizar o custeio dos serviços funerários, feitos pela Sesai, como forma de política pública de saneamento e saúde – uma vez que, sem dinheiro para adquirir caixões, por exemplo, os indígenas enterrariam os seus diretamente no solo, o que, na visão do Estado moderno e do biopoder, reflete-se em prejuízos para a saúde pública, logo interfere no "fazer viver" e "deixar morrer".

UNIDADES INTERLIGADAS

Em 2007, o Conselho Nacional de Justiça (CNJ) editou o Provimento nº 13, que disciplina sobre a instalação de "Unidades Interligadas" dentro de estabelecimentos de saúde que realizam partos. Essas unidades funcionam, na prática, como um posto interligado às serventias cartorárias autorizado a assentar Registros Civis de Nascimento logo após o parto. Uma das justificativas para a implantação desse programa, segundo o texto, é que

> é o registro de nascimento perante as serventias extrajudiciais do registro civil das pessoas naturais que confere, em primeira ordem, identidade ao cidadão e dá início ao seu relacionamento formal com o Estado, conforme os arts. 2º e 9º do Código Civil em vigor (BRASIL, 2010, p. 1).

O Hospital Universitário (HU) da Universidade Federal da Grande Dourados é o único da região que conta com Unidade Interligada. A Funai não possui dados oficiais sobre números de crianças indígenas registradas no estabelecimento desde a implementação da unidade, entretanto alguns casos chegam ao conhecimento dos indigenistas da Funai durante os atendimentos de documentação realizados, por exemplo, em 2018.

[49] Em pesquisa coordenada por uma das autoras, as principais demandas junto ao TRF 3ª Região são salário-maternidade e pensão por morte. No INSS, são os salários-maternidades.

Dois aspectos sobressaíram quanto às crianças Kaiowá registradas pela unidade do HU: i) a necessidade imediata da escolha do nome da criança para que conste no registro; ii) o desejo de ter Rani mesmo após ter o Registro Civil de Nascimento.

A escolha do nome de forma imediata é uma situação que confronta as particularidades culturais dos povos indígenas. Especificamente, em se tratando dos Kaiowá, sabe-se que, pela tradição, o batismo das crianças se dá num ritual conduzido pelo *tekoahuvixa* (liderança do tekoha), ou um xamã de outro grupo (VIETTA, 2007). Mais do que a escolha de um nome, cabe a essa liderança espiritual contatar o *ñandejara* (deus), que revela também o "dom" associado àquela criança.

Registrar em cartório o nascimento dessa criança com um nome designado pelos pais logo após o parto pode trazer transtornos a essa família – muitas vezes quase tão grandes quanto estar em situação de sub-registro. Em um dos casos atendidos, a mãe solicitava a mudança do nome do filho constante no registro assentado na Unidade Interligada, algo que não cabe à Funai fazer. Averbações em registros civis como a desse caso requerem que a família constitua um advogado e faça o pedido judicialmente, o que por si só já dá a dimensão do martírio nesta trajetória.

Este projeto não respeita as especificidades dos povos indígenas brasileiros, como preconiza o artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Ter inicialmente um Rani para somente então obter o registro civil flexibiliza, de certa forma, alterações no nome, uma vez que a Funai é o órgão indigenista oficial e, em tese[50], está preparada para compreender e participar da construção de políticas públicas que recepcionem essas particularidades étnicas.

O segundo aspecto que despertou a atenção diz respeito ao desejo de ter um Rani mesmo estando de posse de documento civil. O Rani é usado de forma indiscriminada como documento de identidade étnica e ferramenta discriminatória por parte do Estado em procedimentos de acesso a direitos – realidade em que Mato Grosso do Sul é "referência", segundo documentos internos da própria Funai (BRASIL, 2014).

Em nosso Estado, os indígenas usam e defendem o Rani para garantir o seu acesso diferenciado, haja vista que a sociedade e até mesmo o Estado lhes impõem a exigência de uma identificação própria para sua condição de indígena, para fins de oferta de serviços públicos diferenciados – previstos na Constituição Federal e em legislações infraconstitucionais, como o direito à educação escolar indígena bilíngue, o acesso a cotas

[50] Mas não só em tese: sugerimos leitura da pesquisa de Simone Becker e Taís Rocha (2017).

em universidades e concursos públicos, o direito a tratamentos de saúde que respeitem as práticas tradicionais de seu povo e o direito originário à terra que tradicionalmente ocupem.

Esse vínculo "afetivo"[51] estabelecido pelos Kaiowá para com o Rani não é percebido em todo o território brasileiro. No Nordeste, por exemplo, onde há forte presença do fenômeno da "etnogênese"[52], os indígenas rechaçam a identificação por meio do Rani, porque entendem que, ao invés de garantir direitos, o documento os segrega, sendo combatido seu uso para fins de identificação étnica. Em alguns estados brasileiros, o documento sequer continua a ser emitido.

DESENLACE

Percebemos que o pedaço de papel, ou *kuatiá*[53], tão valorizado pelos Kaiowá e a todo momento citado nesse ensaio, ora com nome Rani, ora Registro Civil de Nascimento, Declaração de Nascido Vivo ou Declaração de Óbito, é instrumento ("positivo e negativo") de luta por parte desse povo. Ter o papel que diz quem é o Kaiowá perante o Estado brasileiro é resultado de um árduo caminho. E alcançado o objetivo, com o *kuatiá* em mãos, é o Estado quem por vezes obstacula outros caminhares, por meio da vigilância e/ou da punição. Pois o *kuatiá* nem sempre traz a filiação de consideração, e sim a dita "biológica", ou vem imbuído de um nome que somente é nome burocrático, mas não sagrado – ele nada significa para o seu *éthos*, e muitas vezes o Kaiowá sequer é conhecido por aquele nome expresso no papel "de branco". Aquele que por obra do acaso (ou da não unificação de dados entre cartórios de registros e Funais pelo Brasil) ouse ter mais de um *kuatiá* pode ser punido e acusado de fraude ou falsidade ideológica. Ao mesmo tempo em que significa muito, o documento nada significa. Para o ordenamento jurídico, ele é tido como um "direito" – e não uma obrigação – e uma ferramenta para a garantia de acesso à cidadania. Mas sem ele,

[51] Com base nas observações da autora e servidora da Funai, pode-se dizer que o Rani tem caráter afetivo para os Kaiowá, porque o documento não é visto apenas como uma ferramenta para obtenção de direitos sociais, mas também como algo de grande importância para seu povo, pois é o documento que "prova" sua condição de indígena perante o Estado e perante os não indígenas. Não é raro deparar com pessoas que possuem Registro Civil de Nascimento com identificação da etnia e ainda assim solicitam a emissão de seu Rani, para terem também o documento que "comprova" que são índios.

[52] Fenômeno chamado também de "reetnização" e uma forma de resposta ao etnocídio. Etnogênese, segundo Luciano (2006), ocorre quando povos indígenas que, por pressões políticas, econômicas ou religiosas, ou por terem sido despojados de suas terras e estigmatizados em função dos seus costumes tradicionais, foram forçados a esconder e a negar suas identidades tribais como estratégia de sobrevivência, passam a reassumir e recriar suas tradições indígenas. Esse fenômeno é comum principalmente na região Nordeste e no sul da região Norte.

[53] Documento, em guarani.

qualquer princípio constitucional é efêmero, pois quem não tem documento não existe para o Estado, e logo não tem direitos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BECKER, Simone. *Dormientibus non socurrit jus! (o direito não socorre os que dormem)*: um olhar antropológico sobre rituais processuais judiciais (envolvendo o pátrio poder/poder familiar) e a produção de suas verdades. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina. UFSC: Florianópolis, 2008.

BECKER, Simone; MARCHETTI, Livia E. Análise etnográfica e discursiva das relações entre Estado e mulheres indígenas encarceradas no MS. Revista de Ciências Humanas, vol.47, n.01, 2013, p. 81-99. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/view/2178-4582.2013v47n1p81/26178. Acesso em: 15 set. 2019.

BECKER, Simone; MEYER, Luíza. A diversidade cultural indígena e acesso à Justiça. In: *Diálogos entre antropologia, direito e políticas públicas:* o caso dos indígenas no sul de Mato Grosso do Sul. UFGD: Dourados, 2012, p. 61-86.

BECKER, Simone; ROCHA, Taís de Cássia Peçanha. Notas sobre a "tutela indígena" no Brasil (legal e real), com toques de particularidades do Sul de Mato Grosso do Sul. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, PR, Brasil, v. 62, n. 2, p. 73-105, maio/ago. 2017.

BELCHIOR, Douglas. Ele comemorou, não a vida das vítimas, mas a morte do sequestrador. Brasil e a era do necroamor. *Carta Capital*, 20 ago. 2019. Disponível em: https://negrobelchior.cartacapital.com.br/ele-comemorou-nao-a-vida-das-vitimas-mas-a-morte-do-sequestrador-brasil-e-a-era-do-necroamor. Acesso em: 21 ago. 2019.

BRASIL. *Acesso à documentação civil para indígenas.* Manual de procedimentos. Fundação Nacional do Índio. Brasília, 2018. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/cogedi/pdf/Outras_Publicacoes/Manual%20-%20Acesso%20Documentacao%20Civil/Manual%20-%20Acesso%20Doc%20Civil%20-%20%20Dezembro%20%20-%202018%20-%2020-12-2018-FINAL.pdf. Acesso em: 11 jul. 2019.

_____. *Ação Civil Pública.* Santarém: Ministério Público Federal. Procuradoria da República no Município de Santarém (PA), 2015. Disponível em: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2015/arquivos/ACP_saude%20indigena_baixo%20Tapajos_versao%20definitiva.pdf. Acesso em: 11 jul. 2019.

_____. *A declaração de óbito:* documento necessário e importante. 3. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2009, 38 p. (Série A. Normas e Manuais Técnicos). Disponível em: http://portalarquivos2.saude.gov.br/images/pdf/2015/agosto/14/Declaracao-de-Obito-WEB.pdf. Acesso em: 11 jul. 2019.

_____. *Constituição de 1988.* Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 5 de outubro de 1988. Disponível em:

http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm. Acesso em: 5 jul. 2019.

_____. Decreto 5051/2004. *Convenção 169 da OIT*. Brasília, 19 de abril de 2004. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm Acesso em: 5 jul. 2019.

_____. Lei 6001/1973. *Estatuto do Índio.* Brasília, 19 de dezembro de 1973. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6001.htm. Acesso em: 5 jul. 2019.

_____. Lei 6015/1973. *Lei de Registros Públicos.* Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L6015compilada.htm. Acesso em: 5 jul. 2019.

_____. *Manual de instruções para o preenchimento da Declaração de Nascido Vivo.* Brasília: Ministério da Saúde, 2011. Disponível em: http://portalarquivos.saude.gov.br/images/pdf/2017/junho/08/inst_dn.pdf. Acesso em: 11 jul. 2019.

_____. *Nota Técnica nº 67/2014*/COPS/CGPDS/DPDS/FUNAI-MJ. Contexto histórico e situacional da ação de emissão do Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI). Fundação Nacional do Índio, Brasília, 2014.

_____. *Portaria n° 03/PRES, de 14 de janeiro de 2002.* Fundação Nacional do Índio. Brasília, 14 de janeiro de 2002. Disponível em: http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ouvidoria/pdf/acesso-a-informacao/Portaria-n003-2002.pdf. Acesso em: 5 jul. 2019.

_____. *Provimento n° 13, de 3 de setembro de 2010.* Brasília: Conselho Nacional de Justiça, 2010. Disponível em: http://www.cnj.jus.br/images/atos_normativos/provimento/provimento_13_03092010_26102012171643.pdf. Acesso em: 11 jul. 2019.

_____. *Resolução Conjunta n° 03, de 19 de abril de 2012.* Brasília: Conselho Nacional do Ministério Público e Conselho Nacional de Justiça, 2012. Disponível em: http://www.cnj.jus.br/files/atos_administrativos/resoluo-conjunta-n3-19-04-2012-presidncia.pdf . Acesso em: 5 jul. 2019

_____. *Roteiro para acessar as informações sobre sub-registro de nascimentos.* Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2018. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/metodos-e-classificacoes/outros-documentos/21715-roteiro-para-acessar-as-informacoes-sobre-sub-registro-de-nascimentos.html?=&t=o-que-e>. Acesso em: 15 set. 2019.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I:* A vontade de saber. Rio de Janeiro, RJ: Graal, 1999.

_____. *Em defesa da sociedade:* curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo, SP: Martins Fontes, 2010.

LUCIANO, Gersem dos Santos. *O índio brasileiro*: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

LUTTI, Aline C. Crespe. *Acampamentos indígenas e ocupações:* novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e Kaiowá no município de Dourados - MS: (1990-2009). Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados. UFGD: Dourados, 2015.

MÜLLER, Cíntia. Pesquisa junto aos Kaiowá, no sul de Mato Grosso do Sul: o direito à moradia na Terra Indígena de Panambizinho, Dourados/MS. In: *Diálogos entre antropologia, direito e políticas públicas:* o caso dos indígenas no sul de Mato Grosso do Sul. Editora UFGD: Dourados, 2012.

ROQUE, Tatiana. *Erotismo e risco na política.* São Paulo, SP: n-1 edições, 2018.

TURDERA, Graziela. *No meio do caminho da saúde indígena havia o cuidado do Estado.* Havia o cuidado do estado no meio do caminho? Reflexões Genealógicas Etnográficas sobre produções de saúde na cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados. UFGD: Dourados, 2016.

VIETTA, Katya. *História sobre terras e xamãs kaiowá* territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2007.

NÃO LUGARES E HOSPITALIDADE: OBSERVAÇÕES E REFLEXÕES DAS RELAÇÕES SOCIAIS DO CENTRO ANTIGO DE CAMPO GRANDE, EM MATO GROSSO DO SUL, POR MOVIMENTOS CULTURAIS E CORPOS PRECÁRIOS

Júlia Arruda da Fonseca Palmiere
juliapalmiere@hotmail.com

José Francisco Sarmento Nogueira
josefsarmento@gmail.com

Anita Guazzelli Bernardes
anitabernardes1909@gmail.com

Os espaços urbanos se transfiguram com o passar do tempo e acabam de alguma maneira se tornando espaços de transitoriedade, de partilha, residencial e de interação. Estes espaços assumem características necessárias de “Não lugar” com registrou Marc Augé. Alterações nas áreas urbanas ao longo do século XX criaram uma “sobremodernidade”, alterando a essência das cidades e da vida do cidadão. Este trabalho objetiva apresentar e discutir estratégias cartográficas de investigação do centro antigo de Campo Grande (MS), referente à uma pesquisa sobre modos de ocupar a cidade pela diferença. Realizando uma corpografia

por este território urbano se encontrou com alguns grupos artísticos e culturais (teatro de rua, slams, coletivos feminista) cujo performances e formas de viver a cidade tensionam com o instituído em termos de gestão da vida e circulação dos corpos nas ruas. A partir destas cartografias, foi possível pousar a atenção no Vagão Laricas da Lu, situado na Orla Ferroviária próximo à avenida principal da cidade. Ali, tem-se produzido práticas marcadas pela multiplicidade de formas de se relacionar e questionar o espaço do centro da cidade, como rodas de conversa coletiva sobre diferentes temáticas (racismo, LGBTQfobia, serviço social); cenas teatrais, performances artísticas. Com isto, visibilizam-se formas de reconhecimento e relação possível com corpos costumeiramente tomadas pelo olhar da periculosidade, imoralidade, estas vidas precárias, reconhecidas como vidas. Problematizar relações de cuidado, hospitalidade e reconhecimento entre diferentes corpos neste recorte do espaço urbano permite entender arranjos possíveis na diferença e alteridade.

Palavras-chave: Não lugar; corpografia; diferença; precariedade.

1 INTRODUÇÃO

Este texto apresenta e discute o recorte de uma pesquisa acerca das formas de ocupação do centro antigo da cidade de Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Parte-se da Psicologia Social em diálogo com a Antropologia, com objetivo de pensar formas de ocupação e vida em certo território existencial, com seus atravessamentos políticos, econômicos, subjetivos, sociais etc., considerando modos de viver. A pesquisa em curso se apoia no método cartográfico, formulado por Deleuze e Guattari (2004) a partir da ideia de Rizoma, que funciona como um mapa aberto às múltiplas conexões, o que permite acompanhar processos e produção de subjetividades nos territórios. Tendo em vista que a pesquisa se engaja em territórios urbanos para pensar formas de ocupação da cidade, optou-se por realizar uma corpografia (BRITTO; JACQUES, 2008) pelo centro antigo, por meio da qual tem sido possível seguir rastros de movimentos sociais e artísticos, e pousar a atenção em determinadas experiências. Considera-se que cidade e corpo se encontram em um processo interativo, assim, a experiência de viver a cidade se inscreve no corpo, produzindo corpografias urbanas.

Com transformações nos espaços urbanos, os lugares têm assumido características de *não-lugares*, conforme discussões de Augé (2003) acerca das alterações urbanas no século XX. Com objetivo de pensar experiências e relações nestes não-lugares no centro antigo de Campo Grande, o presente texto apresenta inicialmente o centro antigo da cidade, com suas características, focalizando em prédios e elementos que o caracterizam, como a Antiga Rodoviária e a Orla Ferroviária. Considera-se jogos de abandono e investimento nos centros urbanos das grandes cidades nas últimas décadas, o que produz precarização de

algumas áreas urbanas, bem como, da população que a habita. Diante disto, apresenta-se algumas estratégias de (re)existência no espaço urbano, por grupos de movimentos culturais e artísticos, como o coletivo T'amo na Rodô, o grupo de teatro de rua Imaginário Maracangalha e o comércio Vagão Larica's da Lu, cujo performances e formas de viver a cidade tencionam com o instituído em termos de gestão da vida e circulação de corpos nas ruas.

A partir disto, é possível discutir sobre formas de ocupação que se impliquem em uma ética da convivência na relação com diferentes vidas e sobre uma ética da hospitalidade, considerando acolhimento e reconhecimento de diferentes corpos marcados pela precaridade que vivem em territórios abandonados do centro antigo, como moradores de rua e usuários de droga. A partir das reflexões propostas, considera-se potente a existência de lugares transitórios em espaços abandonados, bem como, a produção de novas relações com a diferença e alteridade.

2 CAMPO DE INVESTIGAÇÃO: CENTRO ANTIGO DE CAMPO GRANDE

O que denominamos de centro antigo de Campo Grande tem localização geográfica e dimensão subjetiva, relacionado aos usos e memórias que foram produzidos a seu respeito, afetando relações com o espaço urbano e a experiência de habitar este território. Situado na intersecção entre os bairros Amambaí e Centro, é lembrado pelos anos dourados de pleno funcionamento do Condomínio Comercial Terminal do Oeste, hoje conhecido como Antiga Rodoviária, e pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, inaugurada em 1914, cujo os trilhos cruzavam a área central da cidade para o transporte de mercadorias e passageiros.

O bairro Amambaí, considerado mais antigo da cidade, teve seu primeiro traçado em 1909 e seus limites delimitados pela ferrovia e quartéis militares inaugurados na década de 20, período de expansão da urbanização de Campo Grande. Nesta regulação da circulação de pessoas e mercadorias, houve todo um investimento para a ocupação do bairro, que se tornou moradia dos ferroviários que trabalhavam na companhia Noroeste do Brasil e passou a conter o complexo militar da cidade. Como estratégia de incentivo à ocupação deste espaço, o Código de Posturas de 1921 determinava alocação gratuita para grupos que pretendessem residir no local (ARRUDA, 2001). Em expansão, o bairro se tornou espaço de grande circulação de pessoas, para consumo, moradia e transporte.

Na década de 70 foi inaugurado o Condomínio Centro Comercial do Oeste e o Terminal Rodoviário interestadual, responsável pelo transporte de alto fluxo de pessoas. A

construção do prédio marcou a urbanização do Centro-Oeste (KUREDA, 2017), bem como, o crescimento de Campo Grande, que se tornou capital do Mato Grosso do Sul em 1977, pouco tempo após a inauguração do Terminal Rodoviário. O lugar de intensa circulação monetária acompanhou e produziu impactos na organização política, econômica e cotidiana da cidade, engendrando modos de viver. Ali se concentrou parte da vida urbana de Campo Grande. Possuía serviços de transporte, comércio, alimentação, comportava dois cinemas, Cine Plaza e Cine Center, lojas de departamento como a Riachuelo, agências bancárias, Correio, Telégrafos (KUREDA, 2017). Assim, o fluxo de urbanização da cidade passava por ali, com consumo, trabalho e lazer.

O espaço urbano como território de intervenção e gestão também é cenário de modos de viver, que se constituem na relação com as estratégias governamentais da cidade. O bairro Amambaí e suas imediações marcam o início da vida urbana e econômica de Campo Grande, entretanto, ao final da década de 80 a região inicia um processo de declínio no que se refere aos fluxos de circulação comercial e de consumidores. Novos arranjos comerciais se engendram na cidade, tributários de modificações econômicas, sociais, subjetivas. Tem-se a inauguração do primeiro *shopping center* da cidade, crescimento comercial de outras áreas centrais etc. Em 1996 a Ferrovia é desativada, como resposta ao desinvestimento em transporte ferroviário no país. Posteriormente, em 2000 ocorre a desativação do Terminal Rodoviário do bairro Amambaí e inauguração de uma nova Rodoviária na cidade, afastada da região geograficamente central. Em meio às complexas alterações, novas estratégias de gestão da circulação na cidade são forjadas, fluxos comerciais migram desta região central para outras localidades e novos arranjos urbanos se engendram.

Após a desativação da rodoviária, o Condomínio Terminal do Oeste se manteve em funcionamento, entretanto, já se encontrava em condição de abandono em termos de investimento, o que intensificou sua precarização. Chamado agora de Antiga Rodoviária, passou a ser conhecido pela periculosidade, associada à presença de prostituição, moradores de rua, tráfico e uso de drogas em seu entorno. Vê-se lojas vazias, decadentes, e usuários de droga, moradores de rua a pedir dinheiro nos semáforos próximos. A maior parte das salas comerciais não estão em uso. Alguns antigos comerciantes se mantêm ali, com lojas e trailers de lanchonete na área externa.

No presente, os prédios gastos e a população que circula por espaços deste centro antigo oferecem certa estética marcado pelo abandono e precariedade. A cidade como território de consumo, higiene, cuidados com o corpo e comportamento (FOUCAULT, 2008), é marcada pela moralização e essa constituição moral também condiciona as relações

com os territórios urbanos. Notícias em mídias locais e discursos que circulam na cidade mobilizam afetos de medo em relação aos sujeitos que circulam nestes espaços. Com isso, são produzidas vivências dos sujeitos no espaço urbano. O medo mobiliza trajetos a serem percorridos, locais a serem evitados, corpos a serem evitados, compondo grafias do medo e afetando relações com a região do centro antigo.

Tendo em vista os movimentos de gestão do espaço urbano, é importante destacar que o abandono do centro antigo não se dá de modo uniforme, não há apenas abandono, mas há coexistência de estratégias de investimento e desinvestimento na vida. Neste jogo, lugares são precarizados e outros se tornam foco de novas atividades econômicas, que no caso dos centros urbanos têm sido marcadas por processos de gentrificação[54]. Autores que pensam sobre os processos urbanos no Brasil, como Arantes (2000) e Mourad (2011), apontam que a gentrificação tem marcado as intervenções nas áreas centrais de grandes cidades brasileiras, como São Paulo, Salvador, Rio de Janeiro e até mesmo menores, principalmente capitais de estados mais novos do país. Estes processos têm se caracterizado pela instauração de novas atividades econômicas e consumidoras, atração de novos moradores, formas de reinvestimento econômico que se distinguem daquilo que costumeiramente havia no território, bem como, estratégias de gestão estética do espaço social.

O abandono de áreas degradadas do centro antigo pode coexistir com estratégias de investimento em outras zonas próximas, como por meio de projetos de revitalização de áreas, como a Orla Morena, projeto que se deu em área da antiga ferrovia da cidade, ou até mesmo projetos de revitalização de algumas áreas centrais. Entretanto, a proposta do presente trabalho é discutir sobre movimentos de ocupação de áreas degradadas do centro antigo, em que há maximização da precariedade de alguns corpos.

Com esta percepção, o presente trabalho se volta para o território do centro antigo, o qual pode ser pensado com o auxílio do conceito de não-lugar, proposto pelo antropólogo Marc Augé (2005), que realiza uma diferenciação entre lugares antropológicos e não lugares. O primeiro se define como identitário, relacional e histórico, sendo característico da Modernidade. Já o segundo é fruto de movimentos econômicos, políticos e culturais, que impactam os modos de viver se relacionar na cidade com o avanço da sobremodernidade,

[54] O termo gentrificação foi criado por Ruth Glass na década de 60, como referência à um processo urbano que se deu em Londres em 1950, de transformação de residências deterioradas e habitadas pela classe trabalhadora em residenciais para a classe média da cidade (FURTADO, 2014). Processos de gentrificação têm se reconfigurado e não dizem respeito apenas à substituição de moradias, mas têm funcionado como estratégias de revitalização dos espaços urbanos, principalmente nos centros das grandes metrópoles. É consequência de transformações e reorganizações no espaço urbano para a circulação, consumo e produção de mercadorias e têm se configurado como uma espécie de repovoamento de zonas urbanas, como uma reconquista do capital especulativo e corporativo.

tributária de avanços urbanos do século XX. Para o autor, lugares como ferrovias, rodovias, meios de transporte, aeroportos, hotéis, partes de lazer etc., perderam sua dimensão identitária e histórica com o advento da sobremodernidade, configurando-se como não-lugares.

É importante destacar que os não-lugares e lugares antropológicos se embaralham, ao passo em que são "polaridades fugidias: o primeiro nunca é completamente apagado e o segundo nunca se realiza totalmente" (p. 74). Para Augé (2005), estes lugares têm dimensões inéditas, o que impõe desafios na compreensão de suas lógicas de funcionamento, em razão da complexidade e fluidez dos mesmos. O centro antigo é composto por estes não-lugares, como a Antiga Rodoviária, hotéis, praças e espaços de passagem, já marcados pelo abandono e precariedade. Entretanto, em meio a este caráter não-identitário destes espaços, alguns grupos e movimentos sociais têm reivindicado sua ocupação e estabelecido relações possíveis entre diferentes sujeitos e modos de viver. Com isto, é possível colocar a questão: apesar do abandono destes não-lugares, quais modalidades de existência têm (re)existido no centro antigo?

3 (RE)EXISTÊNCIAS: MOVIMENTOS ARTÍSTICOS E CULTURAIS

A partir de uma corpografia (BRITTO; JACQUES, 2008) por territórios da cidade, foi possível entrar em contato com movimentos artísticos e culturais que ocupam o centro antigo como forma de reivindicação política. É o caso do movimento T'amo na Rodô, que tem por objetivo construir "novos significados aos não-lugares, ocupando-os transformando-os, resignificando-os" (TAMO NA RODÔ, 2019, s\p). Este grupo produziu um documentário acerca da vida no prédio da Antiga Rodoviária e, realizou um conjunto de intervenções artísticas e culturais em seu prédio na última década, desde o fechamento. Por meio das intervenções objetivam visibilizar o abandono do prédio, bem como, incitar outras formas de relação com o local e a população que o habita, ambos marcados pela precariedade.

A partir do contato com este movimento teve início um percurso pelo território do centro antigo, que logo se encontrou com o grupo de teatro de rua Imaginário Maracangalha. Este grupo há 13 anos realiza intervenções artísticas nas ruas de Campo Grande, em espaços não convencionais e em uma perspectiva provocadora e crítica, de acordo com o grupo. Optam por ruas, prédios, praças e locais de passagem, em que há presença de trabalhadores, moradores de rua, pedestres e diferentes sujeitos que habitam a cidade em seu cotidiano.

Engajam-se na ocupação dos espaços públicos reivindicando acesso gratuito à arte e apostando no direito à cidade. Sua sede está situada no bairro Amambaí, há algumas quadras da Antiga Rodoviária, cerca de três dependendo do trajeto escolhido.

Poucas quadras dali se localiza outro lugar de ocupação do centro antigo. Em travessa no trecho da Orla Ferroviária, na rua Noroeste, localiza-se o Vagão Larica's da Lu. Inaugurado em 2016, o vagão funciona como comércio\bar e, conforme se ouviu de pessoas que frequentam o local *é mais do que um rolê, é um espaço cultural, é outra coisa.* Diferentes sujeitos habitam aquele trecho da Orla em que o Vagão se situa, como moradores de rua e dependentes químicos, o que tornou o lugar evitado por pedestres e associado ao perigo e criminalidade. Entretanto, apesar da proximidade com estes corpos que se encontram em condição de precariedade, o Vagão da Lu coexiste neste território. Visualiza-se possibilidade de coexistência com estes diferentes sujeitos, por meio de uma *ética da convivência*. Butler (2018) diferencia ética da violência e ética da convivência. Na primeira, haveria o intuito de escolher com quem se quer conviver, postura que produz políticas de morte, pois se apoia em lógicas excludentes e até mesmo genocidas. Na segunda, há um *ethos* de reconhecimento do outro em sua diferença.

O Vagão é ocupado por diferentes grupos e sujeitos, que reivindicam essa diferença como forma de ação política, assim, pautas políticas e sociais são discutidas por meio de rodas de conversa, música, poesia, teatro etc. Há presença de grupos de Slam poesia, como o Slam Camélias, coletivo feminista de poesia; encontros de movimentos sociais feminista, LGBTQ, negro, entre outros. Por meio de grupos de Slam poesia, a palavra oral se torna estratégia para ocupar a cidade, acompanhada de reivindicações políticas sobre problemáticas heterogêneas: feminismo, racismo, trabalho e precariedades nas condições de vida. Também têm a característica de ser aberto para encontros de movimentos sociais, categorias profissionais que objetivam debater temáticas específicas, como roda de conversa sobre LGBTfobia, feminicídio, trabalho na Assistência Social etc.

O contato com estes grupos e movimentos artísticos e sociais apresentados permite considerar que há produção de diferentes formas de ocupar o centro antigo de Campo Grande. Estes coletivos agenciam outros usos aos não-lugares, transformando-os em espaços de ocupação e implicação política com a vida na cidade. Visualizam-se modalidades de ocupação heterogêneas. Seja por meio de um lugar fixo como o Vagão da Lu em seu funcionamento no cotidiano da cidade; por meio de ações focalizadas em uma pauta específica, como é o caso do coletivo T'amo na Rodô e; por meio de intervenções teatrais na cidade de forma intermitente pelo Imaginário Maracangalha. Estes movimentos, ao

apostarem nos lugares transitórios, abandonados e precários, produzem outros usos e novos modos de ocupação dos não-lugares.

Conforme discute Haesbaert (2013), nas metrópoles o espaço urbano se encontra em permanente disputa, sobretudo no que se refere aos usos e grupos que ocupam espaços. Nisto, planos urbanísticos e demais estratégias de gestão da cidade buscam organiza-la, regular a circulação e uso do espaço, projetando "um lugar para cada coisa e cada coisa em seu lugar" (p. 99). Entretanto, estas estratégias podem produzir espaços sem vida. Estes espaços sem vida se tornam cenários para circulação de pessoas e consumo, sem implicação política com as formas de viver e exercício de cidadania (HAESBEART, 2013).

Mas, também existem negociações e contestações, uma vez que estes espaços se transformam em outra coisa, diferente daquilo para o qual foram projetados. Neste sentido, é interessante o movimento dos grupos artísticos e cultuais que instauram outros modos de viver a cidade em locais de passagem, abandonados etc., tensionando usos instituídos do espaço urbano. Para além do espaço público como "simples cenário, sem corpo, espaços desencarnados" (BRITTO; JACQUES, 2009, p. 340), as formas de ocupar a cidade produzidas por estes grupos se implicam e engajam com apostas políticas na vida, experiências corpóreas da cidade e de ação urbana. Estes corpos reivindicam condições de vida no espaço público, que é plural, marcado pelo dissenso, conflito e tensões, mas ao mesmo tempo é lugar de possibilidades para construção alianças políticas e coletivas para reagir as diferentes formas de precarização da vida, como é possível considerar a partir das discussões de Butler (2018) sobre a vulnerabilidade corporal e políticas de coligação nas ruas. Na singularidade destes coletivos, não está em jogo grandes intervenções e mobilização de grandes grupos em prol de determinada pauta política, mas, está em curso a produção de micropolíticas agenciadoras de novas relações na cidade com a diferença e com o outro.

4 HOSPITALIDADE E ÉTICA DA CONVIVÊNCIA

Para pensar sobre relações de hospitalidade e reconhecimento que têm emergido nestes não-lugares, focaliza-se na experiência de ocupação no Vagão da Lu, considerando a relação entre moradores de rua, dependentes químicos, jovens, artistas, minorias políticas e demais sujeitos que habitam o território do Vagão da Lu e, de alguma maneira estabelecem relações entre si. A partir das discussões propostas por Butler (2015) podemos entender que o reconhecimento ou não de uma vida se dá em na ação, "um ato, ou uma prática, empreendido por, pelo menos, dois sujeitos" (p. 20), ou seja, na cena do reconhecimento. As

condições de reconhecimento são forjadas historicamente através de jogos de poder e normas sobre a inteligibilidade corpórea dos sujeitos. Na lógica de gestão da vida em nossas sociedades ocidentais, alguns grupos deixam de serem reconhecidos como vidas através de diferentes enquadramentos, bem como, por meio de necropolíticas (MBEMBE, 2018b) que tem como foco algumas populações específicas.

Tal é o caso das pessoas que vivem na rua, seja dependente químico ou não. Costumeiramente estes sujeitos são associados à periculosidade e, situados à margem da alteridade. Na cena do reconhecimento, não são reconhecidos como vidas, o que cria condições para a continuidade de políticas de maximização da precariedade de seus corpos. Tomados como imorais e perigosos, anula-se a possibilidade de reconhecimento e hospitalidade para esta população. Para Butler (2018), no coletivo os corpos se encontram ao mesmo tempo em situação de vulnerabilidade e de proteção. Esta dupla vetorização do coletivo - aquele que vulnerabiliza e protege - permite que alianças sejam produzidas entre diferentes corpos e pautas políticas. Apesar das diferenças é possível construir alianças para resistir e lidar com a condição precária da existência. Para isto, espécies de "redes sociais de ajuda" (Butler, 2015, p. 32), vão se estabelecendo entre os sujeitos.

Entretanto, frequentemente alguns grupos se encontram à margem desta obrigação ética com a vida. "Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida" (p. 33). Por isto, reconhecer e dar visibilidade para estas vidas não enlutáveis adquire implicação política. No espaço urbano, o não reconhecimento destas vidas e a produção de medo em relação a seus corpos, produz grafias do medo na cidade, diferenciando locais seguros e inseguros, o que permite segregar e excluir sujeitos. Cultiva-se medo de se relacionar com a diferença, incitando a necessidade de proteção contínua e restrição do uso dos espaços. Busca-se locais cercados, controlados, privatizados.

Diante deste cenário, as relações produzidas no Vagão da Lu permitem diferentes sujeitos habitarem o mesmo território sem que haja práticas de evitação, sem que se tomem estes corpos como incômodos e a partir disto, mobilizem estratégias de afastamento dessas pessoas de seu campo de visão. Tais práticas tencionam com lógicas higienistas de gestão do espaço urbano. Por isto, é potente o reconhecimento e hospitalidade que as relações no Vagão produzem. Sobre isto, diz a poesia escrita por Luanna Peralta e recitada em uma noite de Slam Camélias:

(...) Para eles, apenas mais um bandido.
Mas viemos trazer a nossa parte
Trazer luz para onde só se via maldade.

Alguns, me chamam de madrinha.
Até gosto, faz parte.
Mas o bom mesmo é perceber
que um pouco de atenção tem o seu poder.

Em espaços marcados pela precariedade, relações de cuidado e reconhecimento do outro podem se tornar possíveis. Para pensar as relações estabelecidas neste espaço de ocupação, podemos considerar o conceito de *hospitalidade*, trabalhado e reconfigurado por Derrida (2003). Para o autor, existiriam duas formas de conceber a hospitalidade — que não se opõem, mas aparecem em momentos distintos —, uma apoiada no direito à hospitalidade e outra na ética da hospitalidade. A lógica do direito à hospitalidade, existente desde a Grécia antiga, impõe como condição para o estrangeiro ser acolhido na cidade submissão às suas leis e comunicação por meio da língua da cidade. Esta hospitalidade se dá no plano jurídico, conectada aos critérios se divisão entre os estrangeiros e cidadãos da cidade, próprios do lugar de seu nascimento. Neste sentido, a cidade com seu modo de organização, língua e leis que regem usos e relações no espaço produz como efeito os fora-da-lei, aqueles que não se alinham às normas da cidade. O estrangeiro, portanto, seria um fora-da-lei, que precisaria se submeter ao modo de viver dos cidadãos nascidos na cidade para receber acolhimento. Já na reconfiguração proposta por Derrida (2003), a ética da hospitalidade permite acolher o outro em sua diferença, por meio de uma relação de alteridade com outra forma de viver, com outra língua. É válido destacar que o autor pensa a língua em uma dimensão ampliada, considerando-a em conjunto com valores, normas e sentidos que a acompanham. Isto diz respeito ao modo como os sujeitos se comunicam e se relacionam na cidade.

Os lugares percorridos do centro antigo têm permitido considerar relações que reconheçam distintos modos de viver, diferentes línguas, em que não há necessidade de submissão de uma a outra. Este *ethos* de acolhimento coloca em questão outra relação com a propriedade. Na hospitalidade do direito o outro é acolhido com base em leis da hospitalidade, produzidas por um soberano, um senhor que estabelece critérios a priori para o exercício da cidadania (DERRIDA, 2003).

Diante disto, é possível considerar outra relação com a cidadania em espaços abertos à diferença. Nem todos podem exercer sua cidadania nas cidades modernas. Conforme explica Haesbaert (2013), nas metrópoles globalizadas os cidadãos legítimos costumam viver em locais cercados, evitam certos trajetos pela cidade, afastam-se de determinadas populações e modos de organização do espaço, buscando lugares seguros, o que é fruto de uma estranheza e desconfiança de outras formas de viver a cidade. Neste sentido, formas de habitar o espaço urbano que contestem com estas divisões da

espacialidade ampliam possibilidades de exercício da cidadania. No Vagão da Lu, através da prática do microfone aberto, diferentes sujeitos podem se expressar, sem necessidade de submissão à critérios e condicionalidades para que haja fala, posicionamento. Neste lugar há constantemente encontros para discutir problemáticas do presente, como racismo, LGBTfobia, feminismo. Há exercício da cidadania, por meio do debate plural.

Portanto, as discussões de Derrida (2003) sobre a hospitalidade podem auxiliar a compreender formas de acolhimento da diferença no espaço urbano, tendo em vista relações entre grupos sociais distintos, estrangeiros entre si. Os pactos e leis da cidade não se definem apenas por aquilo que está circunscrito em políticas e normas que gerem a vida no espaço urbano. Mas também por meio de relações micropolíticas estabelecidas com estas normas, bem como, aquilo que se instituiu nas relações sociais como forma possível de relação com o espaço urbano.

4 CONSIDERÇAÕES FINAIS

A partir das discussões propostas, considera-se que diante de um espaço urbano que se vê às voltas com movimentos de abandono e gentrificação, é interessante apostar nestes entre-lugares, nos quais corpos estrangeiros em razão de sua precariedade são reconhecidos como vidas vivíveis. Neste sentido, os próprios grupos artísticos e culturais parecem se tornar estrangeiros às lógicas de gestão e uso do espaço urbano. O Imaginário Maracangalha por vezes parece estrangeiro em seu próprio território, uma vez que suas intervenções artísticas pela cidade e estratégias de reivindicação política do direito à cidade tensionam com normas e leis instituídas. Com isto, o estrangeiro também é aquele que produz novos usos aos lugares, instaurando outras temporalidades e espacialidades.

Em território marcado pelo abandono e precariedade de alguns corpos, apostar na diferença e em conexões — ainda que fugazes e transitórias — com corpos que vivem na rua e costumam não ser reconhecidos como vidas é uma maneira de inventar um *ethos* da hospitalidade nestes não-lugares. Estes espaços, ora mais, ora menos transitórios, constituem-se como heterotópicos (FOUCAULT, 2013), em que há contestação aos modos hegemônicos de experimentar a cidade e, com isto, produções micropolíticas de novas subjetividades. Neste sentido, ocupar não-lugares para neles produzir modos outros de viver é uma maneira de (re)existir à precarização de certos territórios e reconhecer vidas precárias por meio de uma ética da convivência, apostando em novas alianças entre diferentes corpos.

Este espaço metropolitano atual é complexo e se constitui pela presença de diferentes identidades (HAESBAERT, 2013), sendo múltiplo e marcado por renovações constantes, modificações, transformações, produzindo fluxos de deslocamento e mutação nas formas de vida. Pensar sobre um território existencial complexo como o centro antigo tem permitido visualizar modos outros de utilização do espaço, bem como, estratégias potentes de ocupação da cidade, abertas às diferenças. Por meio de uma ética da convivência, alguns grupos de movimentos culturais e artísticos reconhecem vidas precárias no espaço urbano e reivindicam novas formas de vida por meio da ocupação, reivindicação política, movimentação artística etc. Portanto, visualiza-se que em meio aos abandonos e formas de precarização do centro antigo algumas (re)existências se produzem, na medida em que vidas resistem e reinventam modalidades de existência nesses espaços precarizados.

REFERÊNCIAS

AUGÉ, M. *Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade.* Lisboa: 90 Graus, 2005.

ARANTES, O. Uma estratégia fatal: a cultura nas novas gestões urbanas. In: ARANTES, O.; VAINER, C.; MARICATO, E. *A cidade do pensamento único.* Petrópolis: Vozes, 2000.

ARRUDA, M. O centro e a preservação da arquitetura: os desafios atuais. *Vitruvius:* minha cidade, v. 26, n. 2. 2002.

ARRUDA, M. História e formação urbana do bairro Amambaí. *Ensaios e Ciência.* v. 5, n. 3, p. 11-30. 2001.

BUTLER, J. *Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa da assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

BUTLER, J. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BRITTO, F.; JACQUES, P. Cenografias e corpografias urbanas: um diálogo sobre as relações entre corpo e cidade. *Cadernos PPG-AU.* 7 (edição especial), p. 79-86. 2008.

BRITTO, F.; JACQUES, P. Corpocidade: arte enquanto micro-resistência urbana. *Fractal: Revista de Psicologia.* v. 21, n. 2, p. 337-350. 2009.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: volume 1*. São Paulo: Editora 34, 2004.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: volume 4.* São Paulo: Editora 34, 1997

DERRIDA, J. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade.* São Paulo: Escuta, 2003.

FOUCAULT, M. *Segurança, Território e População.* São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. *O Corpo Utópico, as Heterotopias.* São Paulo: N-1 edições, 2013.

FURTADO, C. R. Intervenção do Estado e (re)estruturação urbana. Um estudo sobre gentrificação. *Cadernos Metrópole.* v. 16, n. 32, p. 341-364. 2014.

HAESBAERT, R. *Territórios Alternativos.* 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2015.

KUREDA, V. A "Rodô" de Campo Grande – MS: as relações entre sujeitos, territórios e mudança social. (*Trabalho de conclusão de curso*). Campo Grande, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, 2017.

MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: N-1 edições, 2018a.

MBEMBE, A. *Necropolítica.* São Paulo, sp: n-1 edições, 2018b.

MOURAD, L. N. O processo de gentrificação do centro antigo de Salvador 2000 a 2010. (*Tese de doutorado).* Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2011.

T'AMO NA RODÔ. *A Associação*. Disponível em >http://tamonarodoviaria.blogspot.com/search/label/ASSOCIA%C3%87%C3%83O< Acesso em 20 set 2019.

DINÂMICA DA PERMANÊNCIA DE MULHERES NEGRAS NO CURSO DE PEDAGOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL

Juliana Cristina dos Santos Duarte
julianaduarteciso@gmail.com

Cintia Lima Crescêncio
cintialima23@gmail.com

A presente apresentação tem por objetivo descrever e discutir informações sobre pesquisa realizada na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus de Campo Grande. O objeto do estudo foram as falas de Mulheres Negras a respeito de suas vivências de permanência no curso de Pedagogia - UFMS, como forma de evidenciar algumas características da dinâmica e as especificidades vividas por Mulheres Negras ao adentrarem a educação superior. Quatro mulheres foram entrevistadas, elas vivenciam a universidade de formas específicas, por exemplo, suas idades, constituição familiares e relação com o mercado de trabalho são distintas. Dentre elas temos três mulheres cursando diferentes semestres, por diferentes motivos, e uma delas já graduada. As falas foram analisadas a partir do referencial teórico dos Estudos de Gênero, das Relações Étnico Raciais e Educação. A pesquisa foi desenvolvida segundo a perspectiva pós-crítica, utilizando-se de elementos da pesquisa de campo etnográfica, e história oral. Dentre as informações da pesquisa que merecem ser enfatizadas, vale destacar que a permanência na educação superior requer dedicação específica, adentrando a vida e alterando sua dinâmica. O que nos aproxima da discussão a respeito da permanência de Mulheres Negras na Educação Superior, entendendo que existem especificidades na experiência dessas mulheres, pois, gênero e raça/etnia são

marcadores sociais da diferença, e adentrar essa intersecção nos dá aparatos para discutir as possibilidades construídas para a permanência e conclusão da graduação, e a dinâmica do processo de formação de Mulheres Negras na educação superior. O estudo permite o entendimento dos caminhos percorridos por mulheres negras em seu contexto social para a permanência na academia, servindo de respaldo para iniciar discussões específicas sobre as políticas públicas de permanência na educação superior e a respeito de formas de enfrentamento ao racismo institucionalizado vivenciado na universidade.

Palavras-chave: Mulheres Negras; Permanência na Educação Superior; Processo de Formação; Racismo.

INTRODUÇÃO

Entendendo a universidade como espaço de integração buscamos olhar para a Mulher Negra inserida nesse contexto, dando destaque a intersecção gênero, raça e classe como forma de delinear vivências de permanência, bem como o acolhimento por parte da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. O presente artigo, tem por finalidade socializar e descrever parte das informações e discussões obtidas a partir de pesquisa realizada com três Mulheres Negras acadêmicas e uma egressa do curso de Pedagogia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, campus Campo Grande (Cidade Universitária).

Nossa pesquisa tem como ponto de partida a Lei de Cotas (Lei nº 12.711/2012), por ser ela o caminho de ingresso de nossas interlocutoras. Entretanto deve-se dar destaque ao fato que "[...] a cor da pele negra é um signo ausente do texto visual geralmente associado ao poder, à autoridade e ao prestígio (SEGATO, 2005, p. 10)." Portanto, a lei de cotas serve para possibilitar a presença de pessoas negras no lugar de prestígio que é a universidade. Depois do acesso a uma vaga na graduação, os alunos e as alunas de origem étnico/racial necessitam um acolhimento específico por parte da instituição, visando a possibilidade de quebra do estigma racial enfrentado cotidianamente por eles e elas, dentro e fora da universidade. É neste contexto que se insere nossa pesquisa, nas formas de permanecer vivenciadas por Mulheres Negras.

Nossas conversas aconteceram entre os meses de março e abril de 2019, baseada em roteiro de entrevista semi estruturada, inspirada pela perspectiva pós-crítica de pesquisa, utilizando-se de elementos da pesquisa de campo etnográfica, e história oral, com o intuito de entender e retratar a realidade da permanência na educação superior encontrada por Mulheres Negras.

Como primeiro material da pesquisa foi elaborado e aplicado um formulário, que foi respondido por todas elas, com as questões mais gerais, para que entendêssemos quem

eram as interlocutoras. Feito isto, foram marcados encontros para as entrevistas individuais que duraram em média uma hora e meia. Durante o processo de transcrição o grupo do *WhatsApp* criado com elas foi nosso principal contato, utilizado para esclarecer dúvidas que pudessem ter ficado durante as entrevistas, a coleta de informações aconteceu nos meses de março e abril de 2019.

Iniciamos a pesquisa com o objetivo de apreender as falas das mulheres com o intuito de entender a dinâmica da permanência na graduação e como suas vidas cotidianas perpassam a vida acadêmica. Nossa principal problemática de estudo foi: Qual a realidade vivenciada por Mulheres Negras durante a graduação, o que proporciona e/ou dificulta a permanência na educação superior?. Seguindo linha da etnografia crítica e de caráter qualitativo, pois,

> As pesquisas desse gênero buscam compreender as relações entre as questões investigadas e o sistema social mais amplo, com o objetivo de apreender a totalidade de suas determinações, bem como de desvelar sistemas de dominação, opressão, ideologia e discursos com a finalidade de contribuir para que tais situações sejam alteradas. (MAINARDES; MARCONDES, 2011 p. 426).

O desenvolver dessa pesquisa nos dá a possibilidade de fortalecer grupos e pessoas em situação de marginalização e opressão, neste caso Mulheres Negras graduandas. Podendo também evidenciar a importância de intervenções políticas nos contextos de permanência de Mulheres Negras na universidade.

Entendemos para tanto, que, "as narrativas são componentes imprescindíveis no conhecimento histórico [...] são artefatos do passado e interpretações deste. O papel que as narrativas têm nos suportes da memória [...] envolvidos em uma coletividade." (FREITAS, 2017, p. 225). Temos então nas falas acesso ao discurso que estrutura o imaginário social vivido por elas.

UMA BREVE DISCUSSÃO CONCEITUAL

O conceito de gênero, como marcador social de diferença foi um dos conceitos norteadores de nossa discussão, e segundo Felipe (2012), "o conceito busca, portanto, enfatizar e problematizar a construção histórica, social e cultural dos comportamentos de homens e mulheres, fugindo assim das explicações que remetem a 'essência' [...]" (FELIPE, 2012, p. 221, grifo da autora).

Neste sentido, as formas de ser mulher, se constituem a partir da construção histórica, e o meio social e cultural onde essas pessoas estão inseridas. Segundo Santos (2010), para pensarmos sobre gênero e construção de feminilidades como construção social, estando "[...] em permanente transformação, não sendo determinações fixas, e possuem uma multiplicidade de formas de ser [...] mulher em nossa sociedade, multiplicidade está em que afloram inúmeras tensões, conflitos e cenários." (SANTOS, 2010, p. 842).

Existem diversas formas de ser mulher em um único, ou vários contextos sociais e culturais. Nossas interlocutoras são exemplos disso. Apesar de serem Mulheres Negras e estarem inseridas no mesmo contexto vivenciam a academia de formas específicas. "[...] a mulher negra continua vivendo uma situação marcada pela dupla discriminação: ser mulher em uma sociedade machista e ser negra numa sociedade racista." (GOMES; MUNANGA, 2004, p. 133). A dupla discriminação, a de gênero e a racial, faz parte da vida da Mulher Negra, e está posta no contexto universitário, podendo afetar na permanência dessas mulheres, visto que requer delas resistência, e lutas específicas. Não podemos neste contexto separar a constituição de Mulher Negra de nosso contexto social e cultural que as subalternizam.

Especificar Mulheres Negras nos leva a um contexto racista e sexista, evidenciando que essa, "[...] conjugação do racismo com o sexismo produz sobre as mulheres negras uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida, que se manifestam em sequelas emocionais com danos a saúde mental e rebaixamento da auto estima [...]" (CARNEIRO, 2011, p.128). Entres as informações obtidas nas entrevistas, temos relatos que demonstram como a asfixia funciona, em um deles uma interlocutora conta que precisou buscar ajuda psicológica como forma de encontrar auxílio para que conseguisse se entender "capaz" de falar durante as aulas. A asfixia social sofrida por Mulheres Negras que estão na academia tem como fruto sequelas com danos a saúde mental e rebaixamento da auto estima como veremos.

COMO É PERMANECER NA EDUCAÇÃO SUPERIOR SENDO MULHER NEGRA

As Mulheres Negras interlocutoras nesta pesquisa foram quatro, três acadêmicas e uma já graduada no curso de Pedagogia/Faed/UFMS, dentre elas: Aicha, 58 anos, hoje no 8° semestre do curso, se forma em julho de 2019, pois, decidiu dedicar um semestre exclusivamente para escrita de seu trabalho de conclusão de curso, ela faz parte da Pedagogia Integral, além da dedicação à graduação ela é dona de casa; Dandara, 22 anos, fez parte da

turma que colou grau no segundo semestre de 2017, foi aluna da Pedagogia Integral, ela formou-se no tempo previsto, também era dona de casa durante a graduação; Madalena, 40 anos, está no 5° semestre da pedagogia, a previsão para a conclusão do curso é 2020, é aluna da Pedagogia Noturno, ela é a única negra de sua turma, trabalha e cuida das filhas; Galatéia, 37 anos, está no 3° semestre e a previsão para sua colação de grau é 2021, é aluna da Pedagogia Noturno, também é a única negra de sua sala, ela cuida dos pais e trabalha (bolsista pelo Vale Universidade, que é um programa que tem como objetivo oferecer benefícios sociais para que acadêmicos de baixa renda possam aprimorar sua formação profissional). Todas as interlocutoras são de baixa renda. Essa pequena apresentação de nossas interlocutoras evidencia que, Mulheres Negras, apesar de suas semelhanças possuem especificidades.

A vida dessas mulheres evidenciam que elas não podem dedicar sua vida de forma total a universidade, mesmo assim, elas passam de 4 à 16 horas por dia no campus. A conciliação dos afazeres cotidianos, com os afazeres da universidade fica evidente em suas falas. Segundo Dandara que passava 12 horas por dia na universidade, "[...] me alimentando mal, mas acredito que faça parte da realidade de muitas estudantes [...]." (DANDARA). E realmente faz, Aicha passa pelo menos 8 horas na universidade por dia.

Por trabalhar como bolsista do Vale Universidade na UFMS, Galatéia passa 16 horas na universidade alguns dias por semana, pois, trabalha pela manhã, faz matérias optativas a tarde, quando não está nas optativas está no estágio neste período, e a noite cumpre as matérias obrigatórias. Madalena passa 4 horas por dia na universidade, estuda 4 dias da semana, ela lamenta isso, pois, queria poder cumprir todas as matérias no momento certo, mas deixa claro que não dá conta, ela não fez os estágios ainda, por falta de tempo, já que o estágio só pode ser realizado no período matutino ou vespertino.

A vida cotidiana dessas mulheres não está dissociada da vida acadêmica, suas vidas não são nem de longe facilitadoras de sua permanência, segundo elas, permanecer é uma batalha diária. Nossas discussões caminham então para um debate estrutural, visto que, "[...] não estamos falando, de experiências de indivíduos necessariamente, mas das condições sociais que permitem ou não que esses grupos acessem lugares de cidadania. [...] Não se trataria de afirmar as experiências individuais, mas de entender como o lugar social que certos grupos ocupam restringem oportunidades. (RIBEIRO, 2017, p. 61).

Essas mulheres travam tais batalhas por acreditarem que a Educação Superior pública, a Universidade Federal "[...] tem certo prestígio em relação às particulares e até sob a estadual." (DANDARA), todas sinalizam em suas falas esse lugar de prestígio. A escolha

da UFMS acontece também pelo fato da universidade ser gratuita, perto de casa e oferecer o curso de pedagogia noturno, o que possibilitaria o trabalho.

As interlocutoras deixaram claro em seus depoimentos que para vivenciar a academia elas precisam abrir mão de muitas coisas, e que muitas das vezes mesmo abrindo mão de coisas da vida cotidiana elas não dão conta de executar todas as atividades acadêmicas, por serem muitas, segundo elas, os professores e as professoras devem achar que elas apenas estudam, entendendo que a carga de conteúdos e trabalhos e provas é muito grande. "Para conseguir estudar aqui, eu deixo muitas coisas da minha vida pessoal de lado, eu deixo inclusive de cultivar relações interpessoais [...] Eu dedico à universidade meus finais de semana e o meu tempo livre, fora o horário de aula." (MADALENA).

O "deixar" perpassa todas as falas, a academia para essas mulheres é vivenciada como um lugar de "abrir mão". Apesar disso, fica evidente que a Universidade Federal é tida para elas como um tipo de sonho, algo almejado. Para Aicha esse sonho era impossível, pois, veio de uma família sem condições financeiras suficientes. Também destaca o fato de ser negra, e evidência que a realidade atual é diferente da que viveu em sua juventude, pelo fato de pessoas negras conseguirem acessar a universidade na atualidade.

Madalena entende que só conseguiu acessar a educação superior por conta das cotas, pois, vê a cota racial como o único caminho possível para seu ingresso. Ela traz à tona sua idade na busca de exemplificar a dificuldade que, como mulher negra enfrentou para ingressar na graduação, trazendo como contraponto o fato de haver terminado o ensino médio na idade esperada (com 18 anos).

Almejar esse lugar têm para elas uma importância específica pois, "significa representatividade, alguma menina negra ainda pode ser ver como capaz de chegar onde quer, se inspirar, precisa haver negras em posições que demandam um saber intelectual." (DANDARA). No sentido da fala de Dandara, Ribeiro (2017) que, "[...] grupos subalternos não têm direito a voz, por estarem num lugar no qual suas humanidades não foram reconhecidas [...]" (RIBEIRO, 2017, p.74). A autora também destaca a necessidade da tarefa intelectual e política para a mulher, pois, como sinalizado na fala o fato de Mulheres Negras ocuparem esse espaço negado a elas evidencia que a norma colonizadora pode ser transcendida. Percebe-se então, que a educação superior é entendida como um meio de mudar de vida e afetar outras vidas, principalmente seus pares, a exemplo disso temos o fato de que a Aicha e a Madalena se entendem exemplos para suas filhas.

Galatéia traz um contraponto a essa visão de que a estar em um Universidade Federal é a realização de um sonho, sendo algo "normal", "eu acho que é aqui mesmo que

eu deveria estar, porque eu não tenho condição de pagar uma faculdade particular, embora essa faculdade não seja para pobres e pretos, a universidade ela é pensar pra uma elite branca, economicamente favorecida." (GALATÉIA). Esse entendimento de que a universidade é pensada para uma elite branca economicamente favorecida nos leva a outra informação recorrente nas entrevistas, essas Mulheres Negras entendiam a universidade pública como uma impossibilidade. Impossibilidade que foi segundo elas vencida por meio das Ações Afirmativas, como as cotas tanto por baixa renda, como as raciais e as bolsas, pois, antes e sem elas, "a faculdade fica muito distante daquilo que você vive." (AICHA).

Segundo Ribeiro (2017), indivíduos pertencentes a determinados grupos partilham experiências similares, "essas experiências comuns resultantes do lugar social que ocupam impedem que a população negra acesse a certos espaços." (RIBEIRO, 2017, p. 64). Percebemos neste sentido que, as Ações Afirmativas servem como quebra de barreira entre espaço acadêmico e essas mulheres, as cotas servem como explicitado nas falas para inserir as Mulheres Negras da Educação Superior. Vale destacar que apesar do acesso por meio das cotas, duas de nossas interlocutoras são a única pessoa negra da sala de aula.

Outro ponto que marca a impossibilidade é precisar trabalhar, "é difícil conciliar estudar e trabalhar ao mesmo tempo. Você tem que escolher um, chega um momento que você tem que escolher, ou estudar ou trabalhar." (GALATÉIA). Fica evidente a importância das bolsas que, segundo as interlocutoras, facilitam a permanência, pois, todas são de baixa renda. Galatéia, em uma experiência anterior precisou trancar a faculdade para trabalhar, mas hoje como bolsista do Vale Universidade consegue permanecer, apesar de todo o esforço que essa permanência demanda.

Esse sentimento de impossibilidade também perpassa as relações interpessoais já na graduação, "O meu sentimento por vezes é que sou menos capaz, que as coisas pra mim são mais difíceis, que as pessoas têm mais oportunidades que eu." (MADALENA). Sentir-se menos capaz foi algo recorrente nas falas, tanto por terem um cotidiano cheio de afazeres, como por não se sentirem aceitas em sala de aula, ou fazendo parte do grupo. Fica evidente que, as experiências dessas mulheres, em seu grupo localizado socialmente de forma hierarquizada e não humanizada faz com que suas vozes e saberes "[...] sejam tratadas de modo igualmente subalternizado, além das condições sociais os manterem num lugar silenciado estruturalmente." (RIBEIRO, 2017, p. 63).

A exemplo deste silenciamento temos Dandara, que se esforçou durante todo o curso para conseguir fazer amizade com as pessoas brancas da turma. Galatéia foi expulsa do grupo de amigas, ela diz que pelo fato de ser a única negra ali inserida. Madalena não

consegue nem falar em sala, pois, por várias vezes ouviu comentários racistas, a exemplo disso ela nos conta que uma vez uma aluna branca, que fazia uma matéria com ela, se levantou e disse que existiria um "estudo que comprova que as pessoas negras seriam menos inteligentes que as pessoas brancas". Percebemos aqui o tratamento subalternizado como essas mulheres são tratadas em suas relações interpessoais na universidade.

Entendesse por tanto que, esse sentimento de impossibilidade é promovido pelo racismo sofrido. Existem outras formas vivenciadas do racismo institucionalizado na universidade que as subalternizam, "[...] Eu estou fazendo uma matéria com um professor que todas as vezes que vai falar da população negra ele olha pra mim, e indaga, não é verdade?" (MADALENA). Segundo Madalena o professor só pede sua opinião se ele estiver falando algo relacionado a pessoas negras, do contrário não, mesmo que ela tenha algo a contribuir.

A relação tanto com os professores, assim como a permanência de Mulheres Negras na educação superior é perpassada e afetada pelo racismo, de forma a fazer com que essas mulheres questionem se elas realmente deveriam ocupar este espaço. Atos de discriminação intencional ocorrem na universidade assim como em outras esferas, por essas mulheres, "[...] não serem membros dos grupos étnicos e raciais dominantes na sociedade [...] elas são especificamente excluídas como mulheres étnicas ou de minorias porque não há ocupações para as candidatas com tal perfil étnico-racial e de gênero." (CRENSHAW, 2002, p. 177). A conjunção do sexismo racismo acarreta nessas mulheres sequelas emocionais com danos a sua saúde mental e auto estima, a ponto de Madalena buscar tratamento psicológico para tentar conseguir interagir em sala de aula.

Para Crenshaw (2002), as intersecções entre raça, etnia, gênero e classe demonstram as formas como os "[...] sistemas, frequentemente, se sobrepıem e se cruzam [...] As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram." (CRENSHAW, 2002, p. 177). Esses enfrentamentos à sistemas múltiplos de opressão que em última instância são consolidados na universidade, e afetam a vida dessas mulheres de forma direta. Pensar as vivências das Mulheres Negras na universidade é então discutir a respeito de um espaço onde o racismo, a classe e o gênero se encontram.

A relação com docentes também é carregadas de opressões, a exemplo temos o relato,

> Os professores nem ligam, tentam humilhar também. Tem uma professora, [...] que quase não me deixa participar da aula e ainda quando eu falo ela rebate tudo, querendo nas entrelinhas me chamar de 'burra', sendo que grande parte do que eu falo ela repete depois. Ela é preconceituosa e arrogante [...] ela é horrível com os negros[...] (GALATÉIA).

Segundo as entrevistadas o racismo vindo dos professores e professoras afeta diretamente no rendimento escolar dessas alunas, nenhuma delas se sente à vontade para falar durante as aulas, duas delas ainda se arriscam, mas são na maioria das vezes desmerecidas, um delas não fala porque sabe que ninguém vai dar importância, elas sentem a universidade como um lugar que não permite e não quer que Mulheres Negras falem.

Madalena viveu vários episódios de racismo, para ela o mais claro foi ser acusada de furto em sala de aula, ela é a única pessoa negra da sala e entende que essa foi a motivação para a acusação, já que a acusadora nem sequer falou com ela antes de tirar a conclusão de que ela era a pessoa que pegou o dinheiro. Este racismo provoca nessas mulheres outro sentimento, que é delineado a partir das falas, o sentimento de exclusão. Elas se sentem excluídas por não terem espaço de fala nas aulas serem vetadas e desqualificadas por docentes, e também por serem sempre deixadas por último quando os trabalhos precisam ser feitos em grupo. Isso acarreta um entendimento de que são menos capazes, faz com que elas não se sintam à vontade para participar das aulas, mesmo que tenha algo a contribuir, e isso afeta diretamente a auto estima delas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa tem como um de seus efeitos a possibilidade de fortalecer grupos e pessoas em situação de marginalização e opressão, neste caso Mulheres Negras graduandas,evidenciando a relevância de intervenções nos contextos de permanência/exclusão de Mulheres Negras na universidade. Pensar no lugar endereçado a essas mulheres pode sinalizar mais ainda o caráter ascensor e de resistência à opressão e a discriminação da educação superior em suas vidas. Tanto quanto o caráter pedagógico dessas permanências, que servem como transformadoras das expectativas da sociedade sobre essas mulheres.

Quando Mulheres Negras adentram à graduação, elas põem em dúvida a historicidade naturalizada de nossa estrutura social, pondo em dúvida assim os lugares de subalternização a elas direcionados, demonstrando que, Mulheres Negras podem ser associadas à signos de poder, prestígio e autoridade. Ao acessar, permanecer e concluir uma graduação uma Mulher Negra muda a imagem histórica construídas sobre ela, enfrentando a estrutura que por meio do senso comum sustenta a subalternização de toda a população negra.

Discutir a permanência de Mulheres Negras na educação superior nos proporcionou entrar em contato com a vida pessoal dessas mulheres, e suas dinâmicas de vida, essas dinâmicas afetam diretamente a sua permanência na graduação. Apesar das dificuldades estabelecidas por seus contextos sociais, essas mulheres estão conseguindo usufruir da universidade, visto que suas existências como mulheres, negras e pobres ditam seus limites. Elas são responsáveis por suas famílias, além de serem acadêmicas, algumas delas precisam trabalhar. Suas rotinas são cheias, não há tempo para ser dedicado aos estudos quando se está fora da universidade. Segundo elas, aproveitam todas as brechas, fazem suas leituras no ônibus. Este estudo pretende ser um pontapé para a discussão de como a universidade pode facilitar a permanência dessas mulheres, inclusive possibilitando de maneira real e prática o estudo, algo indispensável para uma permanência de qualidade.

As Mulheres Negras possuem sim especificidades, entendendo que nossa estrutura social é desigual, e que existe uma carga maior sobre elas, pois além de machista, nosso contexto sociocultural é racista. Portanto, discutir a categoria Mulher Negra serve para dar destaque a um contexto construído historicamente, que nos aproxima das discussões de raça-etnia e gênero, discussões que devem perpassar as políticas de permanência na universidade.

As especificidades das Mulheres Negras não são levadas em consideração pela universidade, que demonstra que ela não está preparada para dialogar com essas mulheres, nem docentes, inclusive os que discutem relações étnico raciais, na universidade, nem discentes. O olhar para a permanência dessas mulheres deve levar em conta suas especificidades, para que a universidade seja um lugar democrático, e não um lugar em que as Mulheres Negras só são indagadas por docentes se o tema for relacionado a pessoas negras, como disse Madalena, não é essa exposição que elas querem.

Gostaríamos de destacar como talvez as principais considerações a serem pensadas a partir de nosso estudo as perguntas de Galatéia, entendo que elas problematizam a permanência das Mulheres Negras: "*Eu enquanto mulher preta sinto falta de representatividade. [...] Acessar esses lugares é significativo, acessar e permanecer, porque a maioria de nós somos pobres, vimos de classes menos favorecidas economicamente. Então, até quando a gente consegue permanecer dentro da universidade?*" (GALATÉIA). Para essas mulheres não existe representatividade, elas não se sentem representadas na academia, isso faz com que se sintam menos capazes, por perceberem que a universidade não é um lugar pensado para a Mulher Negra.

Entendendo o contexto dificultoso da permanência de Mulheres Negras, talvez tenhamos uma sinalização do porque não há professoras negras e isso ressalta a importância

da permanência delas, para que acessem outros espaços. Para Rita Segato (2005), "[...]introduzir o signo da pessoa negra em certos cenários onde ele não circulava não basta. É necessário fazê-lo reflexivamente, deliberativamente (SEGATO, 2005, p. 11)." Enxergar uma professora Negra também serviria como veículo de auto estima, entendo que ver outra Mulher Negra ocupando tal espaço, sensibiliza olhar de que se é capaz. E também transforma o olhar social sobre elas. Mesmo que seja uma discussão mais ampla, entendemos que representatividade importa, tanto quanto a auto estima, quando discutimos a permanência de Mulheres Negras.

Retomando tantos relatos de racismo, talvez seja nosso dever ampliar as discussões a respeito de como essas mulheres permanecem, e até quando vão conseguir permanecer. Dentre as informações da pesquisa que merecem ser enfatizadas, vale destacar que a permanência na Educação Superior requer dedicação específica, adentrando a vida e alterando sua dinâmica. Este estudo buscou, a partir do entendimento dos caminhos percorridos por Mulheres Negras em seu contexto social para a permanência na educação superior, dar respaldo para iniciar discussões específicas sobre as Políticas Públicas de permanência na educação superior e a respeito de formas de enfrentamento ao racismo institucionalizado na academia.

Entendemos que para que a qualidade de permanência seja garantida, as mínimas possibilidades existir, visto que é garantido a todos e todas o acesso aos estes conhecimentos, o Estatuto da UFMS se dispõe a "assegurar a igualdade de condições para o acesso e a permanência na Instituição (UFMS, 2011, p. 4)." Mas, será mesmo que as Mulheres Negras têm assegurada a igualdade de permanência na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul?

Por fim, não podemos separar a constituição da Mulher Negra de nosso contexto social e cultural, neste sentido o machismo e o racismo sofrido por essas mulheres no contexto doméstico e da universidade, precisa ser ao menos discutido, como forma de busca para a fomentação de políticas públicas que sirvam de suporte a essas mulheres, já que ele busca reforçar a ideia de hierarquização de gênero e racial, e essa ideia afeta de forma determinante suas vidas, auto estima, e consequentemente a permanência na graduação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Brasília: Presidência da República, 2012.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de Especialistas em Aspéctos da Discriminação Racial Relativos ao Gênero. *Revista Estudos Feministas*, 1/2002. p. 171-188.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil.* Selo Negro, São Paulo, 2011.

FELIPE, Jane. *Relações de gênero: Construindo feminilidades e masculinidades na cultura.* In. Sexualidades, gênero e diferenças na educação das infâncias - Constântina Xavier Filha (Org.), Campo Grande, 2012.

FERNANDES, Florestan. *O Negro no mundo dos Brancos.* Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1972.

FREITAS, Idalina Maria Almeida. A PRODUÇÃO INTELECTUAL DE MULHERES NEGRAS: FONTES BIBLIOGRÁFICAS, ESCRITAS DE SI E ESCRITAS DA HISTÓRIA. *História e Cultura*, Franca, v. 6, n. 3, p.213-229, dez-mar. 2017.

MAINARDES, Jefferson; MARCONDES, Maria Inês. *Reflexões sobre a Etnografia Crítica e suas Implicações para a Pesquisa em Educação.* Educ. Real., Porto Alegre, v. 36, n. 2, p. 425-446, maio/ago. 2011.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma Malo. *A resistência negra: das revoltas ao Movimento Negro Contemporânea*. 2004.

RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Coleção: Feminismos Plurais, Belo Horizonte, 2017.

SANTOS, V. C. D. *Indícios de sentidos e significados de feminilidade e de masculinidade em aulas de educação física.* Rio Claro, p. 841-852, Out./Dez. 2010.

UFMS, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. *Resolução nº 35: Estatuto da Fundação Universidade Federal de Mato Grosso do Sul.* Campo Grande, 2011.

SUPREMACIA BRANCA E NECROPOLÍTICA EM MATO GROSSO DO SUL: LENTES PÓS-COLONIAIS PARA SE PENSAR A QUESTÃO GUARANI E KAIOWÁ

Marcelo de Jesus Lima
marcelox.ciso@gmail.com

Este escrito tem como objeto a construção da supremacia branca e a necropolítica contra os povos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. Para isso, é realizada uma articulação de três literaturas. A primeira introduz ao pensamento do etnólogo Carlos Moore, visando definir o racismo como um sistema pigmentocrático, fruto de uma estrutura de origem histórica e forma de consciência. A segunda literatura concentra-se nas reflexões realizadas por Mbembe, que trata a origem violenta das democracias e o caráter constitutivo da violência racial para a sustentação dos Estados Nacionais. Por último, é feito uma introdução à literatura já realizada sobre os Guarani e Kaiowá e o contexto de conflito fundiário, somando aos direcionamentos fornecidos por Carlos Moore e Achille Mbembe, visando escrutinizar o racismo em Mato Grosso do Sul a partir de lentes alternativas.

Palavras-chave: conflitos fundiários; Guarani e Kaiowá; necropolítica; supremacia branca.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo pretende abordar a questão fundiária envolvendo os Guarani e Kaiowá a partir de duas perspectivas alternativas oriundas da literatura pós-colonial. Inicialmente será abordado o pensamento de Carlos Moore (2007), que nos oferece uma base alternativa para se compreender o racismo, expondo como a supremacia branca hierarquiza a sociedade a partir da categoria raça. Além disso, Moore demonstra o caráter racista do capitalismo, que por sua vez, passa a ser visto como uma estrutura econômica que garante o monopólio racial dos recursos, entre eles, a terra.

Outro perspectiva pós-colonial levantada neste artigo é o do discurso do filósofo camaronês Achille Mbembe (2017). Ele nos passa considerações interessantes ao apontar a origem violenta da democracia, que ao invés de um passado superado e esquecido, é estruturante de seu funcionamento. Mbembe também aponta como a colônia é vista a partir dos olhos colonizadores, demonstrando a desconsideração da humanidade dos povos indígenas e negros, o que banaliza o exercício de uma violência contra estes corpos.

Mbembe também reflete sobre o caráter constitutivo da violência e do assassinato para o Estado Nacional, manifestando-se como uma prática residual dos tempos coloniais e da *plantation.* Além disso, Mbembe nos mostra como em espaços colonizados como o nosso, a soberania é garantida pela violência, utilizando-se uma política da morte.

Por último, ocorre uma abordagem da problemática local envolvendo os Guarani e Kaiowá e os conflitos agrários, demonstrando a grande disparidade em relação a número de indígenas em comparação com as terras indígenas no estado. Também busco evidenciar como o Estado ocupa um papel protagonista na questão da concentração de terra, por meio de uma política de ocupação que privilegia os latifundiários e grandes empresas, por meio de uma classificação biopolítica e de uma ação necropolítica.

2 RACISMO COMO UMA ESTRUTURA DE ORIGEM HISTÓRIA E FORMA DE CONSCIÊNCIA

O etnólogo cubano Carlos Moore nos aponta uma interessante abordagem para se refletir sobre o racismo em sua obra *Racismo & Sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo* (2007). Segundo Moore (2007), devemos entender o racismo como uma sistema de poder total, configurado em uma supremacia total tanto no plano material

(poder econômico e político) como no psicocultural (crença na superioridade). Obviamente, estamos falando de uma supremacia branca, de caráter racial extremamente latente. O racismo irá se originar por meio da luta racial por posses e preservação monopolista de recursos vitais para a sociedade. Tais recursos são variados, podendo ser a terra, produções, riquezas do meio ambiente, educação, poder político, capital etc.

Existem duas dinâmicas do racismo que merecem destaque. A fenotipização das diferenças culturais e a criação de uma ordem social racialmente hierárquica, ocasionando uma subordinação política e socioeconômica fundada na gestão monopolística de recursos. Esta ordem sociorracial possui um caráter fenotipocêntrico e fenotipofóbico, o que significa que esta ordem costuma privilegiar materialmente uma raça (fenótipo), enquanto massacra o outro por meio de uma narrativa narcísica sobre si e cruel em relação ao outro. Moore denomina esta ordem de pigmentocracia, em que *rank* racial é fundamental para a estruturação de classe. Isso ocorre devido ao fato de que em uma sociedade pigmentocrática, o *status* coletivo e individual do sujeito está intimamente ligado ao seu fenótipo, tendo em vista que se trata de uma sociedade que confere privilégios racializados (MOORE, 2007).

Nas sociedades multirraciais, é por intermédio do fenótipo que se organiza a gestão dos recursos. Na medida em que o racismo visa ejetar esse "Outro Total" do circuito de usufruto dos recursos de um espaço definido, garantindo a sua marginalização completa, ele almeja a substituição do Outro, e a sua erradicação mediante a assimilação ou qualquer outra forma radical. Na sua origem, o racismo constituiu-se por intermédio do exercício da agressão, da conquista, da dominação ou do extermínio de qualquer agrupamento humano existente fora dessas redes. Assim, o racismo passa a ser nada menos que uma visão coletiva totalizante, que garante a gestão monopolista e racializada dos recursos, sendo a população alvo considerada como parte integrante destes recursos (MOORE, 2007, p. 285).

Ao referenciar *Capitalismo e escravidão* de Eric Williams (*apud* Moore, 2007), Moore expõe o caráter supremacista branco da origem do capitalismo. Para Williams, o capitalismo industrial europeu dos séculos XVII - XVIII só foi possível graças à conquista e sujeição de outros continentes. A expropriação da África foi um processo acumulativo fundamental para a culminância da Revolução Industrial. O tráfico negreiro e a colonização da América atuaram como o processo de acumulação primitiva do capital (*apud* MOORE, 2007).

Pensando o caso a partir de uma realidade brasileira, a base do capitalismo nacional e internacional se torna bastante evidente ao pensarmos as relações históricas construídas com as populações negras e indígenas. A escravidão afro-indígena foi o motor da economia

colonial e neocolonial nacional, e a face expansionista e apropriadora do colonialismo interno brasileiro se mantêm até hoje, por meio da constante expropriação e concentração de terras indígenas nas mãos de oligarquias branca europeizadas de séculos anteriores.

Até aqui, foi possível destacar a estrutura do racismo como um sistema de poder total, manifestado por meio de uma supremacia branca que atua tanto no plano material, como no psicocultural. Tal sistema ocasiona uma estrutura pigmentocrática fenotipofóbica e fenotipocêntrica. Em suma, vivemos em sociedades racistas que estão construídas a partir de uma monopolização racial dos recursos. Torna-se um equívoco considerar a condição racial como proveniente das relações classistas (determinação central da classe), tendo em vista que o próprio capitalismo já surgiu a partir de uma monopolização e exploração racial que vitimou tantos africanos como os indígenas americanos.

Apesar de Moore trazer uma interessante reflexão sobre o racismo, ao se pensar as dinâmicas mais atuais do racismo, este autor torna-se defasado, devido sua tentativa de pensar de forma macro através de um sentindo de ampla abrangência histórica. Ao se focar mais na realidade quinhentista para cá, Achille Mbembe (2017) se mostra mais adequado para se pensar algumas particularidades históricas atuais. O conceito mbembiano de necropolítica, que ao ser somado ao de supremacia branca, pode nos oferecer interessantes *insights* sobre a questão Guarani e Kaiowá.

3 O CORPO NOTURNO DA DEMOCRACIA

Para Achille Mbembe (2017), as democracias escondem um corpo noturno. Este corpo noturno consiste no sistema colonial (Império) e o sistema escravagista (Estado), que por sua vez, não atuam como uma antítese da democracia, mas sim como seu corpo fundador e constitutivo do caráter atual da democracia. A base da democracia, por mais que se queira negar, é a instituição do *plantation*.

O *plantation* atuava como uma ordem social, política e econômica hierárquica, em que um pequeno grupo de brancos permanecia no topo, seguido de negros livres e mestiços no intermediário, enquanto a base era formada por escravizados negros e indígenas. Nesta ocasião, o vínculo social de exploração não era definitivamente assegurado, sendo necessário o exercício constante da violência para manter a dominação contra os negros e não brancos no geral. Esta insegurança e violência acabou criando uma instituição paranóica, vivendo sob o regime do medo.

Por outro lado, a colônia aparece no pensamento filosófico moderno, na prática e imaginário europeu como o espaço da soberania exercida como um poder a margem da lei, em que paz significa uma guerra sem fim. Segundo Carl Schmitt (*apud* MBEMBE, 2017), soberania significa o poder de decidir sobre estado de exceção. Na criação da ordem jurídica europeia, testemunhamos a domesticação de guerra, através do *Jus publicum europaeum*, que legitima a colônia como formação do terror. A domesticação da guerra consiste em reconhecer a igualdade jurídica dos Estados, possibilitando o direito de fazer guerra, por meio do reconhecimento que nenhum Estado deveria exercer poder fora de suas fronteiras, além de "civilizar" o assassinato e sua racionalização. Além disso, o *Jus publicum europaeum* territorializa o Estado soberano, fazendo uma distinção entre a Europa e a região disponível para a apropriação colonial. As colônias atuam como fronteiras, espaço de selvagens, da ausência de Estado, do inumano, da desordem, local onde não existe sujeitos soberanos nem a possibilidade de paz, em que o estado de exceção é constantemente necessário.

Para tornar mais compreensível, é interessante retomar à Focault (*apud* MBEMBE, 2017), quando ele afirma que o estado de exceção (constantemente presente no regime colonial) constitui o direito de matar do Estado. Este direito atuaria por meio do biopoder, que divide os humanos entre aquele os que devem viver e os que têm que morrer. Esta divisão sustenta-se por meio do racismo, que para Focault, atua como uma tecnologia que permite o exercício do biopoder, regular a distribuição das mortes (economia do biopoder) e viabilizar a postura criminosa do Estado. Em suma, o direito de matar (*droit de glaive*) e biopoder são elementos constitutivos do Estado (FOCAULT *apud* MBEMBE, 2017).

O corpo noturno da democracia e o direito de matar podem nos guiar para entender por meio das lentes mbembianas a questão indígena local. Mas antes, é interessante adentramos no conceito de necropolítica. Para o pensamento filosófico moderno europeu e consequentemente, as elites brancas europeizadas, como a nossa elite latifundiária, a colônia configura-se como um lugar em que a soberania consiste no exercício de um poder à margem da lei (*ab legibus solutus*) (MBEMBE, 2017). Isso significa que para além do enclausuramento europeu - europeizado - branco, reina o além-mundo, espaço do não direito e da inexistência de leis, sem limites jurídicos para a guerra, espaço de selvagens onde impera apenas o direito do mais forte. Em resumo, este além-mundo configura-se como uma zona fora da humanidade.

> Vem a seguir a questão da tomada de terras e da ocupação. Quanto a isso, o problema sempre foi saber se o outro, o nativo, é um ser humano da mesma forma que os conquistadores de terras e em nome do que ele pode ser espoliado de todo e qualquer direito. No caso do testemunho, afirma-se

> desde o início que os selvagens adoram ídolos. Seus deuses não são deuses verdadeiros. Praticam sacrifícios humanos, canibalismo e outras categorias de crimes desumanos que o homem de bem não cometeria de modo algum ou então que são proscritos pela própria natureza. O selvagem é, pois, aquele que está contra a humanidade e contra a natureza ao mesmo tempo e, logo, é duplamente estrangeiro à condição humana. Desse ponto de vista, o além-mundo equivale a uma zona fora da humanidade, fora do espaço onde se exerce o direito dos homens. É um espaço onde o direito dos homens só pode ser exercido enquanto supremacia dos homens sobre aqueles que afinal, não o são plenamente. Pois se homem houver nessas paragens, há de ser um homem fundamentalmente inumano (MBEMBE, 2018, p. 114).

É considerando o outro desta forma, desumana em um espaço natural, sem razão e ordem, vulgar e inferior, que a necropolítica é posta em prática. O racismo atua como um motor da necropolítica. Para o necropoder, a expressão máxima da soberania atua como a capacidade e poder de dizer quem pode viver e quem deve morrer. Denominado de colônia ou de campo, o além-mundo é um espaço em que seus ocupantes não possuem um estatuto político, presos em uma *conditio inhumana* (AGAMBEM *apud* 2018) em que o estado de exceção é algo constante. A soberania aqui consiste na instrumentalização generalizada da existência humana e sua destruição (MBEMBE, 2018).

Para se compreender a noção de soberania proposta do Mbembe, é preciso abdicar as críticas políticas pós-modernas que tratam de soberania. Tais teorias são bastante normativas e percebem a razão como pilar fundamental da modernidade e soberania. Parte-se de uma perspectiva de que a soberania consiste na produção de normas por homens e mulheres livres, capazes de auto-compreensão, auto-representação e consciência de si mesmo. Portanto, nessa perspectiva, a política seria um projeto de autonomia (MBEMBE, 2017). Mas o nosso caso, com um passado colonial ardentemente presente como uma carne viva, esse discurso não faz sentindo. No nosso além-mundo, a soberania esteve mais ligada ao poder de matar e a política ao trabalho da morte. Era esta a relação desequilibrada no Brasil colonial entre senhores (brancos) e escravizados (negros e indígenas).

4 O ALÉM-MUNDO SUL-MATOGROSSENSSE

Focando no Mato Grosso do Sul, percebemos que alguns conceitos como supremacia branca, pigmentocracia, gestão monopolística, estado de exceção e necropolítica encontram espaço e sentido na realidade indígena, ou melhor, na realidade branca imposta aos indígenas. O Mato Grosso do Sul é marcado por uma economia agrária e uma condição

fundiária ancorada na grande propriedade rural. A acumulação capitalista concentradora de terra tem causando conflitos e disputas por este recurso, ocasionando uma guerra de baixa intensidade promovida pelos latifundiários (JUNIOR, 2008).

O processo de ocupação e colonização ocorrido no Brasil desemboca diretamente na concentração de terras no sul do Mato Grosso do Sul. Com a proclamação da República, o Estado exerceu uma transferência de poder sobre as terras às oligarquias mato-grossenses. A política de ocupação e apropriação concentradora de terra foi e promovida pelo Estado, por meio da venda ou arrendamentos de terras devolutas à empresas e latifundiários. Dessa forma, o Estado é o principal protagonista na estrutura fundiária altamente concentrada (FABRINI, 2008).

Apesar de uma crescente demográfico nos últimos anos, a história indígena no Brasil pode adjetivar como uma história de despovoamento. A visão branca em relação aos indígenas circulava entre posse (escravidão), povos selvagens (a espera da civilização) e empecilhos para o desenvolvimento nacional (VIEIRA, 2013).

O estado do Mato Grosso do Sul destaca-se por ser a segunda maior população indígena do país, estimada com 73. 293 indígenas no Censo de 2010. As etnias aqui presentes são as seguintes: Kaiowá, Guarani (Ñandeva), Terena, Kadiwéu, Ofaié, Guató, Kinikinau, Atikum e Camba. Em especial, os Terenas e Kaiowá e Guarani possuem as maiores populações, com cerca de 65 mil indígenas. No entanto, o estado nutre uma grande contradição, devido ao fato que enquanto 15 % da população indígena do Brasil se encontra no MS, o estado possui apenas 0,6 % das terras indígenas existentes no país. (VIEIRA, 2013).

Em relação ao conflito fundiário, as experiências dos Guarani e Kaiowá são marcadas pelo confinamento e perda sistemática de seus territórios. Além das oito reservas indígenas, somada com as áreas retomadas desde a década de 1980, totalizam-se 22 terras indígenas Guarani e Kaiowá. Em seu território, destacam-se as reservas de Dourados, Amambaí e Caarapó (VIEIRA, 2013).

A primeira frente não indígena em território Guarani e Kaiowá ocorreu posteriormente a Guerra do Paraguai (1864 - 1870) com o estabelecimento da Companhia Matte Laranjeira, o que ocasionou a aceleramento de aldeamentos e o início do confinamento desta etnia (VIEIRA, 2013). Podemos acrescentar ao fato que durante este período, com a colonização pós-guerra, testemunha-se a emergência da violência armada contra os indígenas realizadas por fazendeiros e militares invasores de seus territórios (EREMITES DE OLIVEIRA, 2016).

As oito reservas criadas pelo SPI criadas para os Kaiowá e Guarani culminaram na expulsão destes de áreas estratégicas para o capital. Como Brand e Nascimento (*apud* VIEIRA, 2013) afirmam, estas reservas tiveram como objetivo submeter a população Guarani e Kaiowá à um confinamento. Com um total de 18. 297 há, estas reservas criadas pelo SPI liberou terras para a colonização branca e forçou a população indígena aos projetos de ocupação nacional por meio deste confinamento (BANDUCCI JR; URQUIZA, 2013).

A reserva indígena de Dourados, criado em 1917 pelo SPI, possui cerca de 3475 há para uma população multiétnica de aproximadamente 14 mil pessoas. Em um estado precarizado de superlotação, um alto índice de violência torna-se mais uma das consequências da territorialização do Estado em um contexto de opressão étnicorracial (EREMITES DE OLIVEIRA, 2016).

A ocupação branca definitiva de todo o território indígena Kaiowá e Guarani se dá por meio da política de colonização do Estado Novo, durante o governo de Getúlio Vargas, através da criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) em 1944. Desenvolvida durante a Marcha para o Oeste, a CAND foi fruto de uma política de desenvolvimento que visava ocupar espaços "vazios" e povoar a fronteira. Foi nesse período que ocorreu o início de um desmatamento excessivo na região sul do estado, matando a mata nativa para dar espaço para a pastagem para gado (VIEIRA, 2013). É interessante lembrar que este processo de morte e modificação da natureza é intrínseco ao colonialismo no continente americano, ontem, assim como hoje, testemunha-se a destruição de um ecossistema para a imposição de um agro-sistema, buscando nutrir estruturas fundiárias concentradoras como as *plantations* (MBEMBE, 2017).

Como podemos ver, a constituição do Estado brasileiro e da sociedade nacional foi fundamentada a partir de uma exploração, dominação e tentativa de extermínio dos povos indígenas do Brasil (EREMITES DE OLIVEIRA, 2016). Além disso, o Estado sempre pautou sua política de acordo com um projeto monocultural (BANDUCCI JR; URQUIZA, 2013). Podemos dizer que para além dos moldes monocultural, um latente caráter monorracial se encontra presente na constituição do Estado nacional brasileiro.

No caso dos povos indígenas no Brasil, desde sempre as relações entre eles e os europeus que chegavam foram relações perpassadas por caráter de desigualdade e de tentativas de submetimento. Estas relações foram sendo construídas ao longo desse período de história recente do país, através de um poder político, mas, sobretudo, simbólico, que foi produzindo sujeitos desiguais, fora da normalidade preconizada pela cultura europeia:

branca, católica, individualista, empreendedora, etc (BANDUCCI JR; URQUIZA, 2013, p. 194).

A situação de confinamento, uma violência por si só, tem sido acompanhada pelo agrobanditismo do *establishment* ruralista, contando com certa conivência e participação do Estado, por meio do ataque de grupos armados contra os Guarani e Kaiowás (EREMITES DE OLIVEIRA, 2016) Para além dos Guarani e Kaiowá, este agrobanditismo já derramou muito sangue indígena em terras sul mato-grossenses.

> Um dos resultados disso tudo tem sido o assassinato de centenas de pessoas nos últimos anos, ocorridos durante a retomada das terras indígenas: Marcos Veron, Kaiowá, 72 anos (Juti, 13/01/2013); Genivaldo Verá, 21 anos, e Rolindo Verá, 23 anos, ambos Guarani (Paranhos, 31/10/2009); Oziel Gabriel, Terena, 35 anos (Sidrolândia, 30/05/2013); Nísio Gomes, Kaiowá, 27 anos (Dourados, 01/11/2014); Simeão Fernandes Vilhalba, Kaiowá, 24 anos (Antônio João, 29/082015); Clodioqui Aquileu Rodrigues de Souza, 14/06/2016), Somam-se à lista outros tantos homicídios, como o do Kaiowá Nelson Franco, em 1952, e do Guarani Marçal de Souza, no dia 25/11/1983, em Antônio João. O alvo principal dos pistoleiros, organizados ou não em milícias armadas, tem sido as lideranças indígenas (EREMITES DE OLIVEIRA, 2016, p. 5)

Além da violência direita, o confinamento também mata de forma indireta. As comunidades Guarani e Kaiowá vivem uma situação epidêmica de suicídio. Apesar das diferentes causas e perspectivas internas dentro da cosmologia Guarani e Kaiowá sobre o suicídio, destaca-se em confluência com a de certos pesquisadores, a ideia de que os problemas trazidos pelos "novos tempos" possuem um peso de responsabilidade nas grandes taxas de suícido. Esses "novos tempo" configuram-se pelo confinamento, superlotação e violência, ao ponto de posicionar o Mato Grosso do Sul como o estado onde mais ocorre assassinatos de indígenas no país (PIMENTAL, 2017). O suicídio apresenta-se mais como um sintoma do que como um problema nuclear. Este sintoma revela as consequências negativas na organização cultural e possibilidade de vida Guarani e Kaiowá a partir de um contato traumático com a supremacia branca.

> Em síntese, muitos dos problemas presentes nas aldeias Kaiowá e Guarani têm refletido na organização social, isto é, no seu "modo de ser" (*Teko Porã*). Por conta desse processo histórico desfavorável, surgem sérias dificuldades, que preocupam, como por exemplo, o alcoolismo, o alto índice de desnutrição, a prostituição, a tuberculose, o suicídio, a violência interna, a sobreposição de lideranças nas aldeias, a reordenação da organização familiar, a substituição das práticas religiosas tradicionais pelas crenças religiosas neopentecostais. Todos problemas, que somados à situação de *confinamento*, reduzidas extensões de terra para viver, tendem a inviabilizar o *bem viver* desse povo (VIEIRA, 2013, p. 26).

Direcionando as lentes pós-coloniais de Achille Mbembe e Carlos Moore, percebemos como seus discursos são pertinentes para se pensar o racismo em Mato Grosso do Sul. A concentração agrária neste estado é um exemplo nítido do racismo como um sistema de poder total, construindo uma supremacia branca que se manifesta de forma material (concentração de terra na mão do latifundiários, em detrimento da perda sistemática de terra que marca os Guarani e Kaiowá). A mediocridade projetada sobre os indígenas a partir de uma narrativa branca também mostra o caráter narcísico e racista da dicotomia eu (branco) e outro (indígena).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O corpo noturno da democracia em Mato Grosso do Sul revela-se pela história do construção do Estado nacional nestas terras, fundamentada por fortes estruturas escravagistas e colonialistas. A forma de manejo dos território indígenas feita pelo Estado brasileiro demonstra como o espaço indígena é vista como um além-mundo, realizando cirurgicamente uma biopolítica de controle por meio do confinamento, normatizando o estado de exceção em Mato Grosso do Sul visando concretizar o projeto de ocupação nacional

Logo, ao olharmos a postura do Estado em relação aos povos indígenas, a perspectiva de uma sociedade pigmentrocrática fenotipocêntrica, visivelmente manifestada na contradição população indígena no estado (15% da população indígena nacional) X 0,6 % das terras indígenas no país. Já o seu caráter fenotipofóbico e necropolítico fica visível ao virarmos nossa atenção para os altos índices de violência experimentadas pelos Guarani e Kaiowá, seja pela agrobanditismo no contexto de guerra de baixa intensidade, seja pelos altos índices de suicídio consequentes da vida precarizada.

No Mato Grosso do Sul, o necropoder e a pigmentocracia manifestaram-se desde as primeiras ocupações coloniais até ao colonialismo tardio. Inicialmente por meio do controle do espaço e territorialização, passando para uma rede de atuações disciplinares, biopolíticas e necropolíticas. O Estado colonial brasileiro e sul-matogrossense tira sua legitimidade a partir de suas narrativas históricas e identitárias que inundam os dispositivos discursivos no estado.

O MS mostra-se como um estado em que a principal preocupação da supremacia branca é o monopólio da terra. Por sua vez, o Estado brasileiro se constituiu no Mato Grosso do Sul como principal agente do monopólio racial, atuando por meio de uma tentativa de extermínio e roubo de terras. Além disso, podemos notar a perspectiva colonialista sobre o território indígena como o além-mundo.

Por fim, apesar de tratarem de realidades diferentes, já que tanto Mbembe e Moore pensam a condição negra, seus discursos mostram-se pertinentes para se pensar o racismo anti-indígena no Brasil. Isso ocorre devido ao fato de que os sujeitos vitimizados podem ser diferentes (negros, indígenas, ciganos etc), no entanto, racialmente falando, o sujeito opressor se repete em diferentes situações, já que estruturas e instituições de peso global, como Estados e o capitalismo têm privilegiado o sujeito branco. Esta realidade colonial, que colocou suas mãos no sujeito africano e ameríndio ainda está bastante viva, jorrando sangue em Mato Grosso do Sul.

6 REFERÊNCIAS

BANDUCCI JR, Álvaro; URQUIZA, Antonio H. Aguilera. *Cultura e relações interétnicas. Algumas aproximações conceituais.* In: Cultura e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul / Antonio H. Aguilera Urquiza, organizador. - Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2013. p. 167 - 216.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Conflitos pela posse de terras indígenas em Mato Grosso do Sul. Ciência e Cultura, v. 68, n. 4, p. 4-5, 2016.

FABRINI, João Edmilson. *A posse e concentração de terra no sul de Mato Grosso do Sul.* In: A questão agrária em Mato Grosso do Sul: uma visão multidisciplinar / Rosemeire Aparecida de Almeida, organizadora. -- Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2008. p 53 - 80.

JUNIOR, Francisco José Avelino. *A geografia dos conflitos pela terra em Mato Grosso do Sul.* In: A questão agrária em Mato Grosso do Sul: uma visão multidisciplinar / Rosemeire Aparecida de Almeida, organizadora. -- Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2008. p 113 - 138.

MBEMBE, Achille. Crítica da Razão Negra. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Políticas de Inimizade***.** Lisboa: Antígona, 2017.

MOORE, Carlos. *Racismo & sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo.* Belo Horizonte: Mazza, 2007.

VIEIRA, Carlos Magno Naglis. *Sociodiversidade Indígena no Brasil e em Mato Grosso do Sul.* In: Cultura e história dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul / Antonio H. Aguilera Urquiza, organizador. - Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2013. p. 13 - 52.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. Contra o que protesta o kaiowá que vai à forca? Uma reflexão etnográfica sobre percepções não indígenas frente a interações e sentimentos indígenas. In: ARÁUZ, Lorena Campo; APARICIO, Miguel. (coord.). Etnografías del suicidio en América del Sur. Quito, EC: Abya-Yala, 2017. p. 287-311.

GT 4

Diálogos e intersecções entre antropologia e educação no campo da pesquisa: quais apropriações possíveis?

Comunicação Oral

OBSCURECIDOS: A REPRESENTAÇÃO DOS POVOS NEGROS E INDÍGENAS, AS IDENTIDADES CULTURAIS BRASILEIRAS E O ENSINO DE HISTÓRIA

Evelyn de Souza Santiago Candido da Silva
evelynssantiago@hotmail.com

Pretende-se com o presente trabalho refletir, a partir de teóricos contemporâneos, por meio de pesquisa bibliográfica e documental, algumas definições de cultura, identidade e identidades culturais. Como são formadas, transformadas e representadas no seio da sociedade, dando sentido e significação aos modos de vida, na própria construção imagética de um ideário nacional. A abordagem se pautará, no caso do Brasil, nas contribuições dos povos negros e indígenas na construção da identidade brasileira, para além da miscigenação e suas representações no ensino de História. A Pesquisa discutirá o processo de formação e manutenção dessas múltiplas identidades ou identificações, sem abdicar de uma identidade mestra ou ponto de intersecção de nossas identidades, que chamaremos de identidade brasileira.

Palavras-chave: Identidade; Cultura; História; Negros; Indígenas.

1 INTRODUÇÃO

Analisar o processo de formação e manutenção da identidade de uma sociedade requer, como ponto de partida, a compreensão que identidade não é um fenômeno ou fato concluído e permanente. Embora a definição etimológica atribua a identidade nuances de estabilidade, observa-se que, assim como as demais construções dos relacionamentos humanos, a identidade (ou identidades) possui natureza instável.

Esse processo de formação e transformação identitária tem sido agregada pela globalização, que intensificou o intercâmbio cultural. Notadamente, as noções de culturas híbridas (formadas das trocas entre colonizador e nativo) e especificamente no Brasil, onde houve o acréscimo de mais um elemento na formação social – o negro – constata-se a coexistência de culturas separadas.

Esta coexistência, estabeleceu-se pela conquista e manutenção de relações de dominação ancoradas à supressão das diferenças culturais. Firmadas as premissas, não se pode sustentar a ideia mítica de democracia racial, nem entre os três povos originários da nação brasileira, nem entre estes e os demais povos de origem asiáticos e europeia que aqui se estabeleceram.

Neste contexto, superar a visão eurocêntrica e resgatar as contribuições dos povos negros e indígenas na construção da identidade brasileira, mostra-se necessária, e igualmente, difícil, pois, a própria representação historiográfica de tais sujeitos, além de se

valer de um discurso colonialista, tem se mostrado impregnada de estereótipos que relutam em negar o protagonismo a esses povos no processo de formação da sociedade brasileira para além da miscigenação.

2 IDENTIDADE, IDENTIFICAÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL

Conforme descrito no dicionário Caldas Aulete[55], identidade é "conjunto de características próprias de uma pessoa, um grupo etc., que possibilitam a sua identificação ou reconhecimento". Para Castells (2003, p.3) identidade é "o processo de construção do significado com base num atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados [...]"

O interessante é que, ao mesmo tempo que a identidade nos torna únicos, ela apresenta a capacidade de tornar indivíduos distintos, em sujeitos singulares, por meio da identificação, esta por sua vez, é o elemento que "vai permitir o desencadeamento de um processo de construção de sua identidade ou personalidade coletiva, que serve de plataforma mobilizadora." (MUNANGA, 1999, p.14)

Portanto, podemos inferir que a identificação é um instrumento que possibilita o exercício da alteridade no sujeito, e este exercício conduz à construção de uma imagem de identidade. Segundo Bhabha (2013, p.84) a identificação "é sempre a produção de uma imagem de identidade e a transformação do sujeito ao assumir aquela imagem."

A identidade funciona como um mecanismo que alinha, ou permite, por meio da assimilação[56] e internalização de significados e valores externos ao indivíduo, a conexão do mesmo ao mundo público, conforme afirma Hall (2015, p. 12) "A identidade, então, costura [...] o sujeito à estrutura. Estabiliza tanto os sujeitos quanto os mundos culturais que eles habitam, tornando ambos reciprocamente mais unificados e predizíveis."

É importante destacar que, mesmo que o conceito de identidade nos apresente uma ideia de algo fixo, único, estável, coerente, dando-nos uma sensação de que os indivíduos são integrados, a pós-modernidade, como Hall explica, apresentou-nos o sujeito fragmentado, com múltiplas - e às vezes – contraditórias identidades, e estas são construídas processualmente e estão em constante transformação.

[55] Dicionário online. Disponível em: http://www.aulete.com.br/. Acesso em 29 set. 2019.

[56] Utilizamos o conceito de assimilação na concepção piagetiana, onde assimilação é tomada como a capacidade do sujeito incorporar um novo objeto, ou ideia às estruturas cognitivas ou psicológicas já construídas ou consolidadas.

> [...]o sujeito pós-moderno, conceitualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. (HALL, 2015, p. 12 -13)

A pós-modernidade tornou as fronteiras das identidades bastante tênues, sendo que, transpor esses limites é muito mais simples, do que pensamos. É como um jogo de interesses, à medida que determinada identidade me representa faço uso dela, a partir do momento que esta não cabe a realidade que vivencio, valho-me de outra que melhor me representar na conjuntura.

> [...] à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar - ao menos temporariamente." (HALL, 2015, p.13)

Embora a transposição das fronteiras identitária sejam fluídas, o processo de formação das identidades é contínuo. Hall (2015) afirma que, a identidade está constantemente em construção, não é algo pronto e acabado, mas, um processo em andamento. Para Munanga (1999, p.108) a constituição identitária perpassa por mecanismos mais complexo do que o próprio conceito em si, para ele, "a identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológicos-políticos e as relações de poder."

> Assim, a identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo "imaginário" ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre "em processo", sempre "sendo formada"." (HALL, 2015, p.38)

No caso das identidades nacionais ou étnicas, alguns símbolos como a língua, os costumes, a história, religião e a cultura, podem – e são - considerados elementos de identificação, no entanto, não são fatores determinantes para a construção dessa identidade, por exemplo, com a globalização e as culturas em diáspora outros signos passam a ser símbolos identitário, pois, na maioria das vezes, não são elementos praticados nos novos territórios.

Contudo, mesmo sem a união dos elementos comuns constitutivos das identidades nacionais – língua, história, território, entre outros – o processo de identificação das culturas em diáspora, conforme afirma Munanga (1999, p. 14), têm a habilidade de "contar apenas com aqueles que resistiram, ou que elas conquistaram em seus novos territórios."

Segundo Serra (1995), a cultura, para os grupos étnicos em diáspora, seria como um guarda-roupas onde a bagagem cultural, os símbolos identitários, as tradições e todo arcabouço histórico-cultural daquela sociedade fica preservado para que, quando necessário, mediante às circunstâncias, esse "estoque de bens" seja utilizado da maneira mais conveniente a representá-los.

> A propósito, é significativa sua imagem do guarda-roupa, da bagagem cultural, que, na diáspora, se reduz ao prêt-à-porter: um acervo em quieta disponibilidade, exterior ao sujeito, ao grupo que possui esse estoque de bens e o manipula segundo suas conveniências de cada hora, um instrumental de que as pessoas se servem, adaptando-o aos requisitos da situação. (SERRA, 1995, p.78-79)

A globalização dinamizou e intensificou o intercâmbio cultural, no entanto, sabemos que boa parte dos estados-nações foram formados, sobretudo, na América Latina, por meio da constante troca entre colonizador e nativo, formando culturas híbridas, conforme aponta Canclini, "a hibridez tem um longo trajeto nas culturas latino-americanas." (GARCÍA CANCLINI, 2006, P.326)

Em alguns casos, como por exemplo, no Brasil, ocorreu ainda a integração de um terceiro elemento, o negro africano escravizado. Para Hall, "a maioria das nações consiste de culturas separadas que só foram unificadas por um longo processo de conquista violenta – isto é, pela supressão forçada da diferença cultural." (HALL, 2015, p.59)

A tríade cultural na formação da nação brasileira – europeus, indígenas[57] e negros – num primeiro momento, e depois com inserção dos imigrantes asiáticos e europeus, conduziu o país a uma cultura plural, onde as identidades culturais são representadas por uma gama de possibilidades.

Contudo, não podemos nos apegar a essa efêmera sensação de democracia racial. Sabemos que os povos negros e indígenas, ainda travam árduas batalhas para alcançar o devido reconhecimento de suas contribuições na formação da sociedade brasileira, porém, o que é fato inegável é que a transculturação resultou no que chamamos de identidade brasileira.

> Estamos de acordo que o Brasil é uma nova civilização, feita das contribuições de negros, índios, europeus e asiáticos que aqui se encontraram. Apesar do fato colonial e da assimetria no relacionamento que dele resultou, isso não impediu que se processasse uma transculturação

[57] Utilizamos o conceito indígenas genericamente para fazermos referências aos povos originários. No entanto, é do nosso conhecimento, que "[...]segundo dados do censo do IBGE realizado em 2010, a população brasileira soma 190.755.799 milhões de pessoas. Ainda segundo o censo, 817.963 mil são indígenas, representando 305 diferentes etnias. Foram registradas no país 274 línguas indígenas." Disponível em: http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao. Acesso em 29 set. 2019.

> entre os diversos segmentos culturais como se pode constatar no cotidiano brasileiro. (MUNANGA, 1999, p. 107)

Sendo assim, trataremos de identidade e suas múltiplas manifestações, contudo, ressaltamos que as identidades apresentam elementos recorrentes, ou pontos de intersecção, que muitas vezes, para se formar uma identidade, faz-se necessária outra, ou um elemento de identificação para formá-la.

Com toda esta fluidez e dinamicidade que o conceito de identidade no traz, como tratar de identidades nacionais, ou mais especificamente da identidade brasileira?

Acreditamos que um conceito que consiga abarcar a amplitude desse tema, seja o de identidade cultural. Segundo Hall (2015, p.59) "[...] não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural [...]"

Contudo, o objetivo não será tratar da identidade brasileira como uma condição homogeneizadora, mas sim, como uma identidade resultante do processo de rizoma[58] da união das múltiplas identidades étnicas e culturais, que comungam no Brasil.

Diante disto, trataremos a identidade brasileira como uma identidade mestra, ou ponto de intersecção de nossas identidades culturais, formadas e configuradas por meio de um contínuo processo de hibridação e sincretismo, que resultou, conforme afirma Munanga (1999, p.107), "[...] uma cultura de pluralidades, partilhadas por todos, é identificável a contribuição do índio, do negro, do europeu de origem italiana, portuguesa, alemã, etc... e do asiático."

2.1 CULTURA: ELEMENTO CONSTITUTIVO NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE

A cultura age nas sociedades como um elemento de coesão, para Lévi-Strauss (1982, p.72), "o papel primordial da cultura está em garantir a existência do grupo como grupo [...]". É tão poderosa que é capaz de moldar e influenciar o comportamento, e os modos de vida das pessoas, dando sentido e significação às condutas e procedimentos do cotidiano, segundo Benedict (1934, p. 207) "a cultura fornece a matéria-prima com a qual o indivíduo faz a sua vida." Para Serra (1995, p.79) a cultura atua como um aparelho, "[...] um kit semântico mais ou menos ajustável. Constitui um repertório, um conjunto de elementos

que podem ser selecionados, transformados, com base em uma lógica transcendente a seu arranjo."

Sahlins (2006, p. 139) declara que "[...] a cultura é, fundamentalmente, fonte investidora de poder." Pois, a partir momento que a capacidade simbólica da cultura consegue formatar as necessidades orgânicas dos indivíduos, de maneira com que as ações façam sentido nos sistemas de significação, ela se torna o poder.

É bastante curioso considerar que a cultura permeia desde um simples modo de se vestir, até percepções psicológicas dos indivíduos. Geertz, em sua obra A interpretação das culturas, narra uma situação hipotética, onde dois garotos, um com tique nervoso e outro com intenções conspiratórias piscam um dos olhos, a partir dessa narrativa o autor mostra que o ato é o mesmo, no entanto, a significação dada a cada um dos atos é o que determina sua utilidade social, e isso é possível por meio da cultura e suas estruturas de significados.

> [...] a cultura consiste em estruturas de significado socialmente estabelecidas, nos termos das quais as pessoas fazem certas coisas como sinais de conspiração e se aliam ou percebem os insultos e respondem a eles, não é mais do que dizer que esse é um fenômeno psicológico, uma característica da mente, da personalidade, da estrutura cognitiva de alguém [...] (GEERTZ, 1978, p.23)

Podemos afirmar que, a cultura compõe as identidades, pois, mais do que estruturas de significação, ela é parte constituinte na formação da identidade, é por meio da cultura que se inicia a relação do sujeito com os sistemas de representação.

A cultura, assim como a língua, caracteriza-se como elemento comum aos membros de determinados grupos étnicos, ou de culturas nacionais. A partir desses símbolos, inicia-se a construção da identidade de um povo.

> Desde o nascimento do indivíduo, os costumes da sociedade em que ele nasce moldam sua experiência e seu comportamento. Quando aprende a falar, ele é a pequena criatura de sua cultura, e quando se torna adulto e pode participar das atividades dela, os hábitos, as crenças e as impossibilidades dessa cultura são também os hábitos, as crenças e as impossibilidades dele. (BENEDICT, 1934, p. 16)

A todo momento somos formatados e configurados pela cultura, e nesse processo de construção do "eu" como ser integrante de uma cultura repleta de regras e significações, cria-se o sentimento de pertencimento ao grupo, a noção de identificação. Bhabha (2013, p.84) diz que, "A identificação, [...], é sempre o retorno de uma imagem de identidade que traz a marca da fissura no lugar do Outro de onde ela vem."

> [...]a imensa maioria dos indivíduos nascidos numa sociedade adota o comportamento prescrito por essa sociedade, sejam quais forem as idiossincrasias de suas instituições. Os participantes dessa cultura sempre interpretam que isto se deve ao fato de suas instituições refletirem uma sanidade definitiva e universal. A verdadeira razão é bem diferente. A maioria das pessoas é moldada conforme a sua cultura porque sua bagagem intelectual original é extremamente maleável. Elas são plásticas à força moldadora da sociedade onde nasceram." (BENEDICT, 1934, p. 209)

Desta forma, a cultura compõe o imbricado e contínuo processo de construção das identidades, dando sentido e significação aos modos de vida, atuando como legitimadora dos costumes e práticas sociais. Em um processo dual, onde à medida que a cultura molda o indivíduo, este altera e reifica a cultura, num sistema cíclico, composto de rupturas e continuidades, que resulta nesse "todo complexo" que Tylor classificou como cultura.

3 PARA ALÉM DA MISCIGENAÇÃO

Há muito a se considerar das contribuições povos negros e indígenas no processo de formação do Brasil, no entanto, mesmo com todas as políticas de valorização, com por exemplo, a Lei nº 11.645/2008 – a abordagem dessas culturas como formadoras da história brasileira, nas produções acadêmicas, sobretudo, no material didático utilizado na educação básica[59], ainda são bastante tímidas, restritas a poucas passagens relativas à escravidão, ou à miscigenação, em sua maioria.

> "Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena. § 1o O conteúdo programático a que se refere este artigo incluirá diversos aspectos da história e da cultura que caracterizam a formação da população brasileira, a partir desses dois grupos étnicos, tais como o estudo da história da África e dos africanos, a luta dos negros e dos povos indígenas no Brasil, a cultura negra e indígena brasileira e o negro e o índio na formação da sociedade nacional, resgatando as suas contribuições nas áreas social, econômica e política, pertinentes à história do Brasil. § 2o Os conteúdos referentes à história e cultura afro-brasileira e dos povos indígenas brasileiros serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de educação artística e de literatura e história brasileiras." (BRASIL, 2008)

[59] I - educação básica obrigatória e gratuita dos 4 (quatro) aos 17 (dezessete) anos de idade, organizada da seguinte forma: (Redação dada pela Lei nº 12.796, de 2013) a) pré-escola;(Incluído pela Lei nº 12.796, de 2013) b) ensino fundamental;(Incluído pela Lei nº 12.796, de 2013)c) ensino médio; (Incluído pela Lei nº 12.796, de 2013). Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Art. 4º, inciso I. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm. Acesso em 29 set. 2019.

Por um longo período, esses povos ocuparam um papel subalterno na historiografia brasileira, sendo esta temática abordada como se suas contribuições na construção da nação se limitasse apenas – como vemos no livro Casa-Grande e Senzala, de Gilberto Freyre – conforme aponta Munanga, ao mito originário da formação do povo brasileiro, por meio do cruzamento das três raças[60], negra, branca e índia, dando uma ideia de dupla mistura no campo biológico e cultural, criando uma sensação de democracia racial.

> Se, do ponto de vista biológico e sociológico, a mestiçagem e a transculturação entre povos que aqui se encontraram é um fato consumado, a identidade é um processo sempre negociado e renegociado, de acordo com os critérios ideológico-políticos e as relações de poder. (MUNANGA, 1999, p. 108)

No entanto, afirmar que os negros e indígenas contribuíram na formação da identidade brasileira apenas considerando a miscigenação (fator biológico), resultará na ratificação do discurso colonialista, reforçador do estereótipo de sub-raça, com alto poder discriminatório. Segundo Bhabha (2013, p.124) "o objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista [...]"

Infelizmente, o discurso colonialista ainda é presente no seio da sociedade brasileira, corroborando para perpetuação de estereótipos como do negro degenerado e do indígena preguiçoso, dificultando a integração desses povos como protagonistas na constituição identitária da nação brasileira. Para Bhabha, esse tipo de discurso gera uma rigidez na construção ideológica da representação dos sujeitos, e a ferramenta principal utilizada neste processo é o estereótipo.

> Um aspecto importante do discurso colonial é sua dependência do conceito de "fixidez" na construção ideológica da alteridade. A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca. Do mesmo modo, o estereótipo, que é sua principal estratégia discursiva, é uma forma de conhecimento e identificação que vacila entre o está sempre "no lugar", já conhecido, e algo que deve ser ansiosamente repetido [...] (BHABHA, 2013, p. 116)

Para Munanga, apesar da diversidade étnica e cultural que representa a sociedade brasileira, as misturas de sangue dos povos que aqui se reúnem, como também, as proximidades e trocas culturais ocorridas nesses cinco séculos de Brasil, "[...]os preconceitos

[60] Utilizamos o conceito de raça sob a perspectiva de Fredrik Barth, onde o autor afirma que, "[...] uma raça = uma cultura = uma linguagem [...]" (BARTH, 1998, p.190)

culturais, apesar da mestiçagem, não deixaram de existir como ilustrado hoje pela chamada intolerância religiosa e pelos preconceitos raciais que estão correndo soltos até nos campos de futebol." (MUNANGA, 2015, p. 20)

Esses povos formaram o que chamamos de Brasil. Gersem Luciano (2006, p. 38) afirma que, o reconhecimento dos povos indígenas e negros como pilares na formação da sociedade brasileira, caracteriza-se como o "reencontro com sua história e sua origem". Segundo Munanga (2015, p. 31) "[...] a história de um povo é o ponto de partida do processo de construção de sua identidade [...]"

> [...] os povos indígenas constituem, sim, um dos pilares da sociedade brasileira e é uma referência importante, senão central, da identidade nacional, assim como é o negro, sem os quais o Brasil não é possível ser ele mesmo. Este caminho para o reencontro com sua história e sua origem pode significar um reencontro consigo mesmo, única possibilidade de seu desenvolvimento pleno, justo, democrático e igualitário diante da diversidade ética e cultural de seu povo. (LUCIANO, 2006 p. 38)

É interessante pensarmos o papel da História na segregação e estereotipação desses povos em sua escrita. Para Bergamaschi (2010, p. 154) "[...] as narrativas históricas e as situações de ensino de História, contribuindo para um 'encobrimento', um não existir para os povos indígenas."

No caso do negro, a narrativa histórica sobre a construção da sociedade brasileira tentou apagar a "mancha negra" dessa, visto que, com quase quatrocentos anos de escravidão seria muito complicado agregar o ex-escravo à sociedade nacional, promovendo-o a sujeito da história, sendo que até pouco tempo atrás era tido apenas como coisa, quando muito, como força de trabalho.

Sendo assim, entendemos a importância da abordagem historiográfica com o enfoque na valorização das identidades étnicas e culturas desses povos, como formadoras da identidade brasileira. Porém, o resultado dessa fricção interétnica, não é uma cultura homogeneizada e, sim, uma cultura híbrida, partilhada e de pluralidades.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A valorização das contribuições dos povos negros e indígenas na construção da identidade brasileira passa, indubitavelmente, pelo seu conhecimento. Este exercício deve ser acompanhado da superação do enfoque praticamente exclusivo que se dá, na representação desses povos, ao período de colonização e escravidão, bem como, ao processo de miscigenação.

O fato é que a sociedade brasileira se estruturou em privilégios conferidos a determinados setores sociais e negados a outros, por meio de mecanismos de manutenção e reprodução de desigualdades, embora os crescentes embates suscitados pelo tema façam surgir instrumentos de promoção de reconhecimento das contribuições dos povos negros e indígenas na formação cultural, política e econômica da sociedade brasileira.

Contudo, não podemos nos apegar a essa efêmera sensação de democracia racial. Sabemos que os povos negros e indígenas, ainda travam árduas batalhas para alcançar o devido reconhecimento de suas contribuições na formação da sociedade brasileira, porém, o que é fato inegável é que a transculturação resultou no que chamamos de identidade brasileira.

Nesse contexto, a Lei nº 11.645/2008 surge como uma medida valorativa e de combate ao preconceito e a discriminação racial, da mesma maneira, como forma de desconstrução de estereótipos forjados para justificar a inferiorização representativa dos povos negros e indígenas massivamente reproduzida pelo discurso do colonialismo.

REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União, DF, 1996.

_____. Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei no 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Diário Oficial da União, DF, 2008.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth/ Philipe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart; tradução de Elcio Fernandes. – São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. – (Biblioteca básica).

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Povos Indígenas e Ensino de História: A Lei nº 11.645/2008 como caminho para a interculturalidade – p. 151-168. In. Ensino de história: desafios contemporâneos/ org. Véra Lucia Maciel Barroso ... [et al.]. – Porto Alegre: EXCLAMAÇÃO: ANPUH/RS, 2010.

BENEDICT, Ruth. 1983. Padrões de cultura. Introdução de Franz Boas. Tradução de Alberto Candeias. Lisboa, Edição "Livros do Brasil".

BHABHA, Homi K. O local da cultura/ Homi K. Bhabha; tradução de Myriam Ávila, Eliane Lourenço de Lima Reis, Glaúcia Renate Gonçalves. – 2. ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

CASTELLS, Manuel. A era da informação: economia, sociedade e cultura – O poder da identidade, de Manuel de Castells, foi impressa em offset e brochada para Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 2003.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. Culturas Híbridas: Estratégias para Entrar e Sair da Modernidade/ Néstor García Canclini; tradução Heloísa Pezza Cintrão, Ana Regina Lessa; tradução da introdução Gênese Andrade. 4. ed. 1. reimp. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 12. ed. Rio de Janeiro, RJ: Lamparina, 2015. 58 p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As Estruturas elementares do parentesco; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.

LUCIANO, Gersem dos Santos. O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje/ Gersem dos Santos Luciano – Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra/ Kabengele Munanga. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MUNANGA, Kabengele. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, Brasil, n. 62, p. 20–31, dez. 2015. doi: 10.11606/issn.2316–901X.v0i62p20–31.

PIAGET, Jean. *A equilibração das estruturas cognitivas***.** Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

SAHLINS, Marshall David. História e cultura: apologias a Tucídides. Rio de Janeiro, RJ: Zahar, 2006.

SERRA, Ordep. Águas do Rei/ Ordep Serra. – Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

O PROTAGONISMO DE CRIANÇAS GUARANI/ KAIOWÁ INSERIDAS EM ESCOLA NÃO INDÍGENA

Clotildes Martins Morais
clotildesmm_08@hotmail.com

Antonio Dari Ramos
antoniodariramos@yahoo.com.br

Maristela Aquino Insfram
maristelaakino@gmail.com

Neste trabalho discutimos sobre o protagonismo de crianças indígenas, inseridas em uma escola não indígenas da rede municipal de ensino da cidade de Dourados/MS. Tais discussões tem como referência o trabalho etnográfico, que se encontra em andamento, tendo como protagonistas, crianças das etnias guarani e kaiowá, matriculadas nas séries iniciais do ensino fundamental. Estas crianças, moram em aldeias e em áreas de retomadas, localizadas em torno da cidade, onde vivenciam no seu contexto familiar e nas suas comunidades uma educação tradicional, voltada para os conhecimentos da cultura indígena, no entanto,

inseridas na escola urbana, elas recebem uma educação escolar pautada nas particularidades da cultura não indígena. Neste sentido, a partir da "observação participante" no cotidiano escolar, foi possível perceber como a escola interpreta as diferenças culturais coexistente no seu espaço, ou seja, a visão e a atuação da escola, em relação às crianças indígenas, expressadas nos "discursos" e nas "práticas" da comunidade escolar interna. Com as discussões elencadas neste artigo, esperamos despertar reflexões crítica, acerca das diferenças culturais, em prol da desconstrução de estereótipos e de discriminação da cultura indígena, que historicamente se sustentou em diferentes espaços da nossa sociedade, inclusive nas instituições escolares.

Palavras-chave: Educação escolar; interculturalidade; criança indígena.

INTRODUÇÃO

Neste artigo apontamos reflexões sobre a inserção de crianças indígenas em uma determinada escola não indígena da Rede municipal de ensino de Dourados, MS. As discussões elencadas, referem-se a pesquisa que encontra-se em desenvolvimento através do Programa de Pós-Graduação, Mestrado em Antropologia Social, (PPGant) oferecido pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), cuja temática é ***"Antropologia, Educação e Interculturalidade: uma etnografia da presença de estudantes indígenas em uma escola não indígena na rede municipal de ensino de Dourados, MS "*.**

A pesquisa, trata-se de um "estudo de caso", que está sendo desenvolvido em uma escola pública da rede municipal de ensino de Dourados, MS. Os protagonistas da pesquisa são estudantes indígenas das etnias guarani, kaiowá e terena, que vivem em aldeias e áreas de retomadas e que por diferentes motivações, estudam em uma escola não indígena, localizada na zona urbana da cidade de Dourados/MS.

Na cidade de Dourados/MS, observa-se a presença de uma população indígena, etnicamente diferenciada. Muitas famílias vivem em aldeias, áreas de retomadas/assentamentos ou na zona urbana da cidade. Nas aldeias existem escolas que oferecem a educação escolar indígena, contudo, observa-se que uma significativa demanda de famílias indígenas, que vivem na reserva Indígena tem procurado matricular os seus filhos em escolas não indígenas, localizadas na zona urbana da cidade. Os aspectos culturais presente nas escolas não indígenas, são bastante diferenciados dos aspectos culturais vivenciados pelos estudantes indígenas nas suas famílias e comunidades.

Atuando como coordenadora pedagógica em escolas da rede municipal de ensino de Dourados/MS, vivenciei em diferentes contextos escolares, situações envolvendo estudantes indígenas que me causavam/causam inquietações profissionais e indignação

humana. Tive a oportunidade de trabalhar em uma escola não indígena, onde estudavam muitos alunos indígenas. Chamou-me a atenção a forma como os alunos indígenas e não indígenas se relacionavam. Não existia uma relação de afetividade e socialização em nenhum momento, os alunos formavam grupos isolados, ou seja, os alunos indígenas somente se agrupavam com indígenas e alunos não indígenas, se relacionavam, somente entre si.

Frente ao trabalho pedagógico, os professores não conseguiam entender a escrita dos alunos indígenas, assim, nas atividades propostas como "avaliações de aprendizagem", quase sempre os alunos indígenas não alcançavam a média considerada "satisfatória ", porque não compreendiam os conceitos explicados pelos professores, somente na língua portuguesa, os alunos indígenas, na maioria das vezes, escreviam utilizando-se da língua materna e diante disto, os professores não compreendiam a sua escrita.

No cotidiano escolar, os alunos indígenas eram rotulados como "relaxados e "desorganizados", porque não tinham organização e higiene com os seus materiais escolares. Muitos deles, se evadiam da escola, no decorrer do ano letivo e diante disto, a escola simplesmente, atribuía no final do ano letivo, o conceito "desistente" ou "reprovado por faltas". As famílias dos alunos indígenas, eram consideradas negligentes, pois na visão da escola, não acompanhavam os alunos nas tarefas, na organização dos materiais escolares e na higiene física das crianças.

As experiências pretéritas vivenciadas em diferentes contextos escolares, me motivou a pesquisar sobre o processo de ensino e aprendizagem de crianças indígenas, inseridas na escola não indígena. A escolha da temática da pesquisa, está intimamente relacionada com as questões de discriminação e de marginalização das populações indígenas, assistidas na nossa sociedade, de forma geral e no nosso contexto social local, em particular.

A partir da pesquisa, buscamos observar, refletir, descrever e interpretar, as teias de relações estabelecidas entre os estudantes indígenas, com os estudantes não indígenas, professores, gestores e demais funcionários da escola, desta forma, na pesquisa buscamos interpretar as seguintes questões: Como a escola trabalha as diferenças culturais dos estudantes indígenas e não indígenas, inseridos no mesmo espaço? Como os estudantes indígenas se sentem e se comportam convivendo em um contexto escolar, culturalmente diferenciado do contexto em que vivem? Quais os motivos que levam as famílias indígenas a procurarem por escolas não indígenas? As diferenças culturais presente no contexto escolar, representam implicações/ou não frente ao processo de ensino e aprendizagem dos estudantes indígenas?

Para alcançar os objetivos pretendido, nos apropriamos do método etnográfico. A partir da observação participante em diferentes espaços da escola, durante aproximadamente oito meses, procuramos interpretar a sociabilidade dos estudantes indígenas no ambiente escolar, assim como, evidenciar como a escola conduz o processo de ensino e aprendizagem de estudantes indígenas e não indígenas, com aspectos culturais diferenciados, inseridos no mesmo espaço.

Minayo (2001), afirma que toda investigação nas ciências humanas e sociais, inicia-se com que denominamos de *fase exploratória*, que seria tempo dedicado preliminarmente ao objeto, ajustamento, metodologia adequada, que consequentemente iria ganhar vida com base no trabalho de campo. Mediante isso, a autora enfatiza que o trabalho de campo, seria a fase que "combina entrevistas, observações, levantamentos de material documental, bibliográfico, instrucional, etc.

Para realização da pesquisa, foi de fundamental importância estabelecermos uma relação dialógica com os estudantes, professores, gestores, funcionários da escola e também com algumas famílias indígenas. Neste sentido, antes de iniciar a observação participante na escola, elaboramos um plano de atividades com metodologias diferenciadas, envolvendo: análise documental, observação participante nas salas de aulas e em outros espaços da escola, desenvolvimento de atividades lúdicas, momentos de conversas informais com as famílias indígenas, momento de aplicação de questionários semiestruturados para os estudantes/famílias indígenas e visitas na aldeia Bororó, onde vivem a maioria dos estudantes indígenas, protagonistas da pesquisa.

Damatta (1981), destaca que é fundamental o pesquisador procurar ultrapassar as objeções, onde torna-se possível formular novos conceitos e experimentar novas metodologias, não se restringindo aos conceitos, valores, normas e arranjos arraigados. Tudo isso, no entender do autor, seria um exercício constante que buscaria transformar o nosso ponto de vista e, posteriormente potencializar uma nova visão acerca do indivíduo e da própria sociedade no qual estamos inseridos.

Com a pesquisa, esperamos despertar reflexões que possam contribuir para a desconstrução dos estereótipos construídos historicamente em relação aos indígenas, que tem sido marginalizado, discriminados e excluídos em diferentes espaços da nossa sociedade, inclusive nas instituições educacionais. Esperamos também contribuir para a construção de um modelo de educação escolar, efetivamente intercultural, que contemple o respeito e a valorização das diferenças culturais presente nas escolas do nosso contexto social local.

PERFIL SOCIOCULTURAL DOS ESTUDANTES INDÍGENAS

A pesquisa foi realizada na Escola Municipal Professora Avani Cargnelutti Fehlauer, no município de Dourados, Estado de Mato Grosso do Sul. A escola está localizada na Avenida José Roberto Teixeira. Nº 456, no Jardim Flórida I, é integrante da Rede Municipal de Ensino e mantida pela Prefeitura Municipal de Dourados, através da Secretaria Municipal de Educação. A escola atende cerca de 500 estudantes, que se encontram matriculados na etapa da Educação Infantil e do Ensino Fundamental.

O trabalho etnográfico, iniciou-se na secretaria da escola, onde foi realizado análise das "pastas de matrículas" dos estudantes indígenas, com o intuito de coletar dados sobre a sua situação escolar e sobre o seu contexto sociocultural, informações estas, que julgamos de suma importância para o desenvolvimento do trabalho etnográfico. Neste momento, observou-se a idade, a etnia, o endereço e a situação escolar em que se encontravam os estudantes indígenas, ou seja, se eram aprovados, reprovados, desistentes, ou oriundos de outras escolas.

A partir da pesquisa documental, foi averiguado que no ano letivo de 2019, foram matriculados na escola Avani Cargnelutti Fehlauer 466 estudantes, sendo que desta totalidade, 29 estudantes são indígenas. Em relação à etnia, constatou-se, que da totalidade dos 29 estudantes indígenas matriculados na escola, 22 são da etnia kaiowá, 4 são da etnia guarani e 3 são da etnia terena. Registra-se nas certidões de nascimento que o pai e a mãe da maioria dos estudantes indígenas, são da etnia kaiowá, em alguns casos, o pai é não indígena e a mãe é indígena e em outros casos, não consta nas certidões de nascimento, o nome do "pai", das crianças

Sobre a composição familiar, constatou-se que a maioria das famílias indígenas, protagonistas da pesquisa, vivem em regime matrimonial na condição de casados. A média de filhos que as famílias afirmaram ter, é de dois a cinco filhos, as mães que se autodeclaram solteiras, afirmam ter até três filhos, já as mães que afirmam ser casadas, relatam ter de três a cinco filhos.

Em relação ao trabalho, constatou-se que as famílias dos estudantes indígenas, desenvolvem diferenciadas atividades, para garantir a sobrevivência, tais como: vendas de frutas e verduras produzidas na comunidade, serviços de jardinagem na zona urbana, serviços de limpeza em residências e em instituições públicas (escola, posto de saúde),

ajudante de pedreiro, catadores de materiais recicláveis e gari alguns indígenas responderam que não trabalhavam.

Sobre a religião, a maioria das famílias dos alunos indígenas afirmam frequentar a religião cristã, nas igrejas existentes nas aldeias. Nas respostas das famílias, em nenhum momento, observou-se comentários sobre as práticas religiosas da cultura indígena.

Em relação à moradia, constatou-se a partir dos comprovantes de endereço, que 22 estudantes indígenas moram na aldeia Bororó, 4 moram na zona urbana, 1 mora na aldeia Jaguapiru e 1 em área de retomada, ou seja, a maioria dos estudantes indígenas, protagonistas da pesquisa, são da etnia kaiowá e vivem na aldeia Bororó.

Considerando-se que a maioria dos alunos indígenas, vivem na aldeia Bororó, localizadas na Reserva Indígena de Dourados, na pesquisa procuramos realizar visitas às famílias dos alunos indígenas, com o intuito de conhecer o contexto familiar e sociocultural em que estes alunos estão inseridos, assim como, identificar o trajeto realizado diariamente pelos alunos indígenas, das suas moradias até a escola.

O TRAJETO PERCORRIDO E AS DIFICULDADES ENFRENTADAS

No período em que estive realizando o trabalho etnográfico na escola, foi possível construir uma relação de confiança com alguns estudantes indígenas. Esta relação recíproca de amizade, possibilitou-me a realização de visitas para as famílias de alguns dos estudantes indígenas, que vivem na aldeia Bororó. Nestas visitas, a partir de uma relação dialógica, com os estudantes e com as suas famílias, foi possível conhecer um pouco do contexto sociocultural em que vivem as crianças indígenas, ou seja, o seu modo de viver, as suas dificuldades e as suas perspectivas.

Relato aqui, a minha primeira visita para a família de uma criança indígenas, com o intuito de demonstrar a experiência vivenciada e relatar o trajeto que os estudantes indígenas percorrem diariamente, de suas moradias, localizadas na aldeia Bororó, até chegarem na escola, na zona urbana. Numa determinada manhã, os estudantes foram dispensados mais cedo da aula, no momento de ir embora observei que uma criança indígena, aparentemente com uns sete anos de idade, estava indo sozinha de bicicleta.

Perguntei para ela com quem ela iria embora, visto que eu já sabia que esta criança indígena morava na aldeia Bororó. A menina me respondeu que iria sozinha, porque sua mãe não sabia que ela tinha sido dispensada mais cedo da escola. Então resolvi acompanha-la,

até a sua casa, também de bicicleta, com o intuito de conhecer o trajeto que ela fazia diariamente, da escola até a sua moradia e também conhecer a sua família

Antes de iniciar o percurso, cronometrei a distância e o tempo que levamos para realizar o percurso da escola, até a moradia da criança indígena. A distância percorrida, em área urbana, foi de aproximadamente 5 quilômetros e após este percurso, adentramos na área da Reserva Indígena e percorremos cerca de mais 3 quilômetros, dentro da aldeia Bororó, para chegar até a casa da criança. Considerando o percurso de ida e volta para a escola, verificou-se que esta criança indígena, e outros estudantes, percorrem diariamente, uma distância correspondente a cerca de 16 quilômetros, para chegarem na escola.

Após conhecer o trajeto percorrido pelos estudantes indígenas, que moram na mesma comunidade, pude perceber que as dificuldades enfrentadas por eles, para chegarem até a escola, são diversas. Neste percurso, gastamos cerca de 1h e 20 minutos, visto que, o sol estava muito quente e paramos diversas vezes, em estabelecimentos comerciais, para beber água.

A primeira dificuldade percebida no trajeto, refere-se a questão do perigo no trânsito. Em parte do trajeto percorrido na zona urbana, a circulação de veículo é intensa, devido ser uma avenida de acesso a universidades, hospital e aeroporto da cidade.

Os estudantes atravessam diversas ruas movimentadas por grande fluxo de veículos, inclusive tem que atravessar uma avenida conhecida como “anel viário’ da cidade de Dourados, por onde circulam os transportes de cargas pesadas. Ao adentrarem na aldeia Bororó, os estudantes enfrentam outras dificuldades no trajeto, visto que, as ruas (trilhas) estão em péssimas condições de circulação, ou seja, com muitos buracos, o que obriga os estudantes, em determinados percursos, descerem das suas bicicletas e seguirem a pé. Outra dificuldade enfrentada, refere-se a questão da segurança dessas crianças, pois com a alta vegetação em torno das trilhas, dentro da aldeia os estudantes circulam isolados, sem visibilidade de outras pessoas da comunidade.

No período matutino, os estudantes saem de suas moradias para irem para a escola, por volta das 5h e 40 minutos, para chegarem na aula às 7 horas. No término da aula, no período matutino, os estudantes saem da escola às 11h e 30 minutos e chegam nas suas moradias, por volta das 13 horas. No período vespertino, os estudantes retornam da escola para as suas moradias ás 17h e 30 minutos, horário em que termina a aula, em determinadas épocas do ano, este horário já está escuro, desta forma, as famílias dos estudantes relataram que, vão buscar os seus filhos na entrada da aldeia, com uma lanterna. Dizem ser perigoso

andar a noite dentro da aldeia, porque grupos de indígenas, agem com violência para roubar e agredir de diferentes formas, quem eles encontram nas ruas da aldeia.

Em relação aos meios de transportes, a maioria das famílias se utilizam da bicicleta como principal meio de transporte, outra se utilizam de carroças e a minoria se utilizam de carros e motos. Na escola, observei que alguns pais das crianças indígenas, chegavam com três crianças numa moto (em péssimas condições de uso), isto demostra que, ao vir para a escola, estas crianças também correm risco em relação a segurança no transporte utilizado por algumas famílias (**Figura 5**).

Figura 5: Ilustração do trajeto percorrido da aldeia Bororó até a escola

Cabe ressaltar que, embora as aldeias indígenas de Dourados estejam localizadas praticamente dentro da cidade e as famílias indígenas estarem inseridas no mercado de trabalho, nas universidades e nas escolas e em outros espaços da zona urbana, o município não disponibiliza de ônibus coletivo, para fazer o trajeto entre as aldeias indígenas e a zona urbana da cidade As condições climáticas não favoráveis, chuva, sol e frio, assim como as condições de meio de transporte, são os principais motivos que levam os estudantes indígenas a faltarem nas aulas, perderem conteúdos e avaliações e consequentemente, não alcançarem um desempenho pedagógico satisfatório ao término do ano letivo.

O DESEMPENHO PEDAGÓGICO DOS ESTUDANTES INDÍGENAS

Após a pesquisa documental, foi realizado o trabalho etnográfico nas salas de aulas do 1º ao 5º ano, do ensino fundamental, nas quais havia estudantes indígenas matriculados. Juntamente com os professores das diferentes áreas de conhecimento, foi possível fazer o diagnóstico, acompanhamento e algumas intervenções pedagógicas, especificamente com os estudantes indígenas, que apresentavam dificuldades na aprendizagem. A partir da

observação participante nas salas de aulas, foi possível constatar que a maioria dos estudantes indígenas, apresentam muitas dificuldades na aprendizagem (Figura 2).

Figura 2: Acompanhamento pedagógico dos estudantes indígenas na sala de aula

Ao término do primeiro bimestre, como é de práxis nas escolas, reuniram-se os professores de todas as disciplinas para discutirem coletivamente sobre o processo de ensino e aprendizagem dos estudantes de forma individual. Este momento é nomeado como Conselho de Classe e tem a participação de todos os professores, do Coordenador Pedagógico e da Direção Escolar.

Para realizar o Conselho de Classe, a escola se utiliza de uma Ficha de Acompanhamento Pedagógico, individual para cada estudante, onde alguns itens são comtemplados, sendo, “aprendizagem”, “relacionamento/comportamento” e “organização/ oralidade”, como se observa no modelo abaixo.

Cabe ressaltar que os registros contidos neste modelo de ficha que segue abaixo (**Quadro 1**), não são fictícios, são registros retirados das fichas individuais de acompanhamento pedagógico, referente aos estudantes indígenas, no final do primeiro bimestre do ano de 2019, contudo, pensando na não exposição dos professores e dos estudantes, optamos em enumerar os estudantes, ao invés de nomeá-los.

A partir dos registros dos professores, observa-se que em relação ao item “desempenho e aprendizagem”, a maioria dos estudantes indígenas, apresentam muitas dificuldades de aprendizagem, pois não assimilam de forma satisfatória as explicações dos professores em relação aos conteúdos trabalhados em sala de aula, e, consequentemente, não realizam com autonomia, as atividades propostas, como os demais estudantes não indígenas.

Quadro 1: Ficha individual de acompanhamento pedagógico

Estudante/ Série	**Aprendizagem**	**Comportamento**	**Organização/ Oralidade**
Estudante 1 1º ano	Precisa melhorar muito, é faltoso quando chove, só faz as atividades sobre ameaça	É "*danado*" precisa melhorar	Falta organização com o material escolar, falta acompanhamento da família nas tarefas. Não traz os materiais necessários.
Estudante 2 1º ano	O estudante tem muita dificuldade	Muito quieto. Não apresenta relacionamento satisfatório com os colegas e com os professores.	Falta organização com os materiais escolares, é bastante faltoso em língua inglesa.
Estudante 3 1º ano	Apresenta dificuldade	Muito quieto. Precisa melhorar a socialização	Tem dificuldade na organização dos materiais escolares e na oralidade.
Estudante 4 1º ano	Tem defasagem na aprendizagem, porém é esforçada	Bastante quieta e tímida	Tem dificuldade na oralidade
Estudante 5 2º ano	Tem dificuldades em reconhecer letras e números. Precisa de acompanhamento da família nas tarefas.	Bom comportamento.	Sem registro
Estudante 6 2º ano	Tem muita dificuldade de aprendizagem	Não faz tarefas, não participa da aula na oralidade. Não tem organização com o material, a mãe foi chamada na escola e relatou que em casa em casa conversam na língua guarani.	Tem bom comportamento
Estudante 7 2º ano	Não conhece nem as vogais, tem dificuldades em todas as disciplinas e atividades	Bom comportamento.	Sem registro
Estudante 8 2º ano	Tem bastante dificuldade na aprendizagem, não consegue copiar da lousa, da forma que foi passado.	Bom comportamento	Precisa melhora mais... muito mais.
Estudante 9 2º ano	Está progredindo aos poucos.	Precisa melhorar na higiene pessoal	Melhorar na organização dos seus materiais escolares.
Estudante 10 2º ano	Tem boa aprendizagem	Bom comportamento	Sem registro
Estudante 11 3º ano	Está melhorando. Tem bastante interesse em aprender	Bom comportamento	Sem registro
Estudante 12 3º ano	O estudante apresenta dificuldades relacionado à leitura e escrita, em todas as disciplinas, é copista, copia tudo, porém não lê.	Bom comportamento	É tímido
Estudante 13 3º ano	Estudante com muitas dificuldades em fazer os registros e na leitura e escrita.	Bom comportamento	Sem registro

Estudante 14 3º ano	Tem dificuldades nos registros e na leitura. Precisa sempre da mediação da professora apoio.	O estudante tem laudo (D I) deficiência intelectual	Precisa melhorar a higiene pessoal
Estudante 15 3º ano	Precisa de acompanhamento nas tarefas de casa. Em inglês tem dificuldades. Tem dificuldade na leitura, escrita e em cálculos. Mesmo a professora cobrando e incentivando tem dificuldades em terminar as atividades propostas	Precisa melhorar	Sem registro
Estudante 16 3º ano	Precisa melhorar na aprendizagem, tem muita dificuldade na leitura e escrita, é um estudante muito faltoso desde o começo do ano.	Sem registro	Sem registro
Estudante 17 3º ano	É um estudante mediano na aprendizagem, necessita de mediações	Bom comportamento, é bastante esforçado	Sem registro
Estudante 18 3º ano	Não corresponde os comandos dos professores em relação ao conteúdo. Tem dificuldade em leitura e escrita.	É apático	Sem registro
Estudante 19 3º ano	A estudante não está alfabetizada. Falta muito nas aulas,	Bom comportamento	Não tem caderno de matemática.
Estudante 20 3º ano	Escreve com muitos erros ortográficos, é um estudante mediano na aprendizagem.	Muita conversa nas aulas	Sem registro
Estudante 21 4º ano	Acompanha com dificuldade	Bom comportamento	Mora no IAME / casa feliz
Estudante 22 4º ano	Acompanha bem	Bom comportamento	Sem registro
Estudante 23 4º ano	Avançando	Bom comportamento	Sem registro
Estudante 24 5º ano	Tem potencial, precisa se esforçar mais nas aulas.	Conversa nas aulas, atrapalha.	Sem registro
Estudante 25 5º ano	Tem dificuldade na leitura e registro	Bom comportamento	Sem registro
Estudante 26 5º ano	Tem dificuldade na leitura, interpretação e raciocínio	Bom comportamento	Falta muito nas aulas
Estudante 27 5º ano	Tem dificuldade na aprendizagem, precisa de mediação nas aulas	Bom comportamento	Falta bastante nas aulas
Estudante 28 5º ano	Não faz todos as atividades, falta muito nas aulas	Sem registro	É tímido
Estudante 29 5º ano	Sem registro	Sem registro	Sem registro

Os professores, registram ainda, que os estudantes indígenas são faltosos nas aulas e isto faz com que as dificuldades na aprendizagem se acentue, pois, os estudantes estão em fase de alfabetização, e nesta fase, a sequência didática, é de fundamental importância, para

que os estudantes possam assimilar os conteúdos explicados pelos professores. Na ótica dos professores e coordenação pedagógica, a ruptura destas sequências didáticas, é um dos principais fatores que interferem na aprendizagem dos estudantes, pois os estudantes indígenas não conseguem acompanhar de forma satisfatória, os conteúdos ensinados, como os demais estudantes que são assíduos nas aulas.

A leitura e escrita são os principais pontos, discutidos por todos os professores. Ou seja, a maioria dos estudantes indígenas, segundo os professores, não realizam todas as atividades pedagógicas de forma independente, precisam de intervenções individualmente, pois não compreendem as explicações. Em outros momentos, alguns professores, relatam na coordenação pedagógica, que, é muito difícil saber o que os estudantes indígenas "sabem", ou "deixam de saber", porque eles não se expressam em sala de aula, para pedir ajuda, quando não estão compreendendo as explicações, como os demais estudantes fazem.

Outro fator observado nos registros da pasta de conselho de classe, diz respeito a falta de compromisso e acompanhamento das famílias dos estudantes indígenas nas tarefas e trabalhos avaliativos, propostos para serem realizados em casa, que geralmente, não são feitos.

Segundo registro dos professores, a maioria dos estudantes indígenas são desorganizados e faltam com a higiene pessoal e com os seus materiais escolares e isto, aos olhos dos professores, se caracteriza como uma irresponsabilidade dos pais, tendo em vista que os estudantes são crianças. Por estes e outros motivos, percebe-se que a maioria das famílias indígenas, no contexto escolar não indígena, são interpretadas e rotuladas como irresponsáveis e descompromissadas, frente ao processo de escolarização dos seus filhos.

O COMPORTAMENTO DOS INDÍGENAS NAS SALAS DE AULAS

A partir do trabalho de campo, realizado durante seis meses no ambiente escolar, foi possível observar que a organização pedagógica e administrativa se repete praticamente todos os dias e em todas as salas de aulas. Descrevemos a rotina desenvolvida pela maioria dos professores e funcionários da escola.

Ao chegarem na escola, os estudantes são deixados no portão, os pais não podem adentrarem à escola, para levarem seus filhos até ás salas de aulas. O início das aulas é às sete horas, caso os estudantes cheguem após este horário, é preciso que os pais se dirijam até à coordenação escolar para justificar o atraso. Quando bate o sino sinalizando o início das

aulas, os estudantes precisam fazer “filas”, porque quando o professor chegar na porta da sala, todos os estudantes devem estar organizados desta forma.

Ao entrar para as salas de aulas, todas as carteiras dos estudantes encontram-se organizadas, também, em filas e cada estudante tem o seu lugar certo de sentar, ficando proibidos de trocarem de carteira, a não ser que seja uma ordem do professor. Na organização das salas de aulas, geralmente as filas são definidas em função do nível de aprendizagem e do comportamento dos estudantes, onde os estudantes com dificuldades de aprendizagem, estão em carteiras próximas, de certa forma, para poder facilitar a intervenção dos professores, de forma coletiva.

Outras vezes foi possível observar que os lugares dos estudantes nas salas de aula, são determinados pelo seu comportamento, ou seja, os estudantes que considerados “indisciplinados” ou “bagunceiros”, sentam-se geralmente no fundo da sala de aula, a mando dos professores, como forma deles “não atrapalharem os demais estudantes que tem interesse em estudar” (fala de uma professora). Durante as aulas, as regras são: ficarem sentados, manterem o silêncio, prestarem atenção nas explicações e executarem o que foi determinado pelos professores. Aos estudantes que não cumprem com estas regras, algumas penalidades são advertidas e atribuídas, como por exemplo, “ficarem sem recreio”, ou sem fazer “educação física”, que são momentos que os estudantes indisciplinados gostam, assim, privando-os destes momentos prazerosos, seria uma forma de punição pelo seu mal comportamento em sala de aula.

Sobre a interação dos estudantes em sala de aula, observou-se que durante a realização das atividades pedagógicas, cada estudante tem que ouvir as explicações dos professores e depois fazer o que lhes foi mandado, de forma individual. O contato com outro colega, para fazer as atividades propostas, só é permitido, caso sejam solicitados pelos professores, que façam atividades em grupos, porém este tipo de metodologia não é muito apreciado pelos professores, pois segundo relatos de alguns professores, causa muita bagunça na sala de aula, e o trabalho pedagógico não tem rendimento.

Observamos que os estudantes indígenas, não se comunicam com os demais estudantes, nem com os professores em sala de aula. Quando compreendem as atividades propostas, realizam tais atividades, sozinhos, não se agrupam com outros estudantes e tem pouca comunicação verbal. A não compreensão dos conteúdos ensinados, podem representar os motivos alguns dos motivos pelos quais os estudantes indígenas se submetem ao “silenciamento” e ao “isolamento”, em suas carteiras, que geralmente, são escolhidas por eles, no fundo da sala de aula.

AS REPRESENTAÇÕES DOS INDÍGENAS NO CONTEXTO ESCOLAR

A construção da identidade das pessoas e grupos é determinada por uma multiplicidade de elementos socioculturais presente no seu dia a dia. Mesmos a diversidade cultural, sendo a principal característica da nossa sociedade, observa-se que ao longo do processo histórico, sustentou-se um modelo de cultura etnocêntrica, cujo, ideário difundido foi a representação da cultura não indígena, como superior às outras culturas e isto se manifesta através de diferentes mecanismos sociais como: religião, política, mercado de trabalho, meios de comunicação e principalmente através da formação ideológica transmitida pela educação escolar.

No nosso contexto social local, os indígenas são representados como pessoas que não gostam de trabalhar, como alcoólatras, viciados, mendigos, e que por estes motivos, vivem em péssimas condições de vida. Eles não são vistos como bandidos ou agressores, não são temidos pela sociedade, em termos de serem violentos, pelo contrário, são conceituados como "coitados", que não tem capacidade de conviver socialmente, nem de escrever uma nova história de vida.

Estes estereótipos sociais sobre os indígenas, também refletem nos espaços escolares e influenciam no processo de ensino e aprendizagem dos estudantes indígenas. As "falas" de professores, coordenadores, estudantes não indígenas e demais funcionários, foram de fundamental importância, para compreensão dos fenômenos socioculturais, presente no contexto escolar, pois acreditamos que as manifestações comportamentais espontâneas, são expressões de situações reais, que muitas vezes se apresentam camufladas, por diferentes motivações.

Oliveira (2002), concebe as representações sociais, enquanto processo de significação histórica, resultantes de um conjunto de relações de poder, que são capazes de produzir e reproduzir identidade sobre o outro, que possibilita a discriminação e a marginalização das minorias sociais.

Neste sentido, atentei-me, em diferentes espaços da escola, para os discursos verbais direcionados aos estudantes indígenas e ás suas famílias. Descrevo a seguir, de forma autêntica, algumas "falas" ouvidas no cotidiano escolar, que ao nosso ver, demonstram o conceito que a escola tem, em relação aos estudantes indígenas e às suas famílias.

"As famílias dos estudantes indígenas são bem diferentes da gente, quando acontece alguma coisa com nossos filhos na escola, largamos tudo e

> *saímos correndo para ir buscar eles, aqui, quando ligamos para os pais dos estudantes indígenas, quando estão doente ou se machucaram, a sua família fala para mandar ir embora, que elas sabem ir sozinhas" (fala da coordenadora)*
>
> *"Os indígenas são bonzinhos, não brigam, ficam sempre no canto deles, não se metem em confusão como os outros estudantes, na hora do recreio, eles não dão trabalho" (fala da inspetora de pátio)*
>
> *"Os indígenas faltam muito, tem muitas dificuldades na aprendizagem, mais são bons alunos de comportamento, eu sei das dificuldades deles, por isto não cobro muito nas atividades, nem coloco todas as faltas para eles" (fala de uma professora)*
>
> *"Os indígenas interagem muito bem com os demais alunos. Nas minhas aulas, eles são os melhores na realização das atividades" (professora de educação física)*
>
> *"Nós na escola não temos como saber nada da vida dos estudantes indígenas, só sabemos o que tem na ficha de matrícula, eles não trazem o endereço completo, apenas dizem "moro na aldeia", acho que nem eles sabem o endereço deles" (funcionária da secretaria)*
>
> *"Quando alguma criança se machuca ou não está bem de saúde na escola, tentamos contato com as famílias delas por telefone, geralmente não conseguimos, levamos no posto de saúde, ou chamamos o SAMU, as famílias deles não se preocupam muito com eles" (secretária)*

A partir dos diferentes discursos ouvidos, percebe-se que no cotidiano escolar sustenta-se uma visão em relação aos indígenas, herdada do colonialismo ocidental que os definem como pessoas com uma cultura diferenciada, contudo, inferiorizada a cultura não indígena, que os limitam a ter a mesmas capacidades dos não indígenas tanto na aprendizagem, quanto na inserção social.

Candau (2002), afirma que as teias de relações construídas entre grupos com diferentes culturas, são marcadas violentamente por representações sociais, que sustentam o ideário dos grupos dominantes, que marginalizam de forma física e ideológica, as minorias, através da negação de sua alteridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do trabalho etnográfico, foi possivel observar diferentes as práticas pedagógica e administrativas, assim como, as teias de relações estabelecidas no ambiente escolar, que nos possibilitaram a interpretação de que o contato das crianças indígenas, em um ambiente escolar não indígena, influencia de forma significativa no seu comportamento e na sua aprendizagem. Os diferentes elementos culturais, são manifestados, no jeito de ser

e de viver dos indígena e não indígena e muitas vezes, as práticas, ideologias e discursos, são reproduzidas no ambiente escolar de forma inconsciente, no ambiente escolar.

Na escola não indígena, indígena, os professores não estão capacitados para atender as particularidades culturais dos alunos indígenas, principalmente em relação à sua língua materna. Ao iniciar a educação escolar, muitas crianças indígenas não tem domínio total do uso da língua portuguesa, pois, no seu grupo familiar, geralmente fazem o uso da língua indígena, assim, muitos acabam tendo dificuldades em compreender as explicações dos professores e os enunciados das atividades, escritas na lousa e nos livros didáticos.

As metodologias de ensino, usadas na maioria das salas de aulas, são homogêneas e generalizadas. Na maioria das salas de aulas, os estudantes indígenas demonstravam não entender as explicações dos professores, desta forma, geralmente ficavam em suas carteiras, observando as ilustrações dos livros didáticos, ou brincando com algum material escolar e após a correção das atividades na lousa, eles apenas copiavam as respostas.

As condições socioculturais vivenciadas pelos alunos indígenas nas suas comunidades, também influenciam na sua aprendizagem, tendo em vista as dificuldades enfrentadas: a distância entre a escola e a sua moradia, falta de meio de transporte para irem à escola nos dias chuvosos e de frio, condições financeiras para garantir as necessidades referentes aos os materiais escolares, alimentação, saúde, moradia, etc.

Na pesquisa, outro elemento interpretado como implicação para o processo de ensino e aprendizagem dos estudantes indígenas, refere-se a ideologia estereotipada que historicamente se construiu na nossa sociedade em relação aos indígenas, ou seja, a ideia de que eles são incapazes de aprender e conviver no mesmo nível de sociabilidade das pessoas não indígenas. Estes estereótipos foram presenciados no cotidiano escolar, nos discursos ouvidos e em algumas práticas realizadas, muitas vezes, de forma inconsciente, pela comunidade escolar.

A partir das práticas pedagógicas que tem sido desenvolvida, observamos que a escola continua contribuindo para o branqueamento dos alunos indígenas, porque a criança indígena vai para a escola com os conhecimentos tradicionais recebidos da sua família, no entanto, quando ela está inserida na escola, por diferentes motivações, ela quer esquecer os elementos da sua cultura, principalmente a língua materna, porque na escola elas são produzidas por uma cultura escolar etnocêntrica, a cultura não indígena, que não respeita e valoriza a sua cultura.

Para a criança indígena, o processo de educação escolar é árduo, tendo em vista que, antes de ir para a escola criança indígena vivencia na sua família e na sua comunidade,

práticas de atividades realizadas pelos mais velhos, que lhes dão autonomia. Convivendo na família e na comunidade, a criança indígena se sente livre para correr, brincar, andar sem sapatos, subir em árvores, conviver com os animais, plantas e com outros elementos da natureza. Ao iniciar a educação escolar, a criança indígena recebe um choque cultural, porque inseridas na escola, elas já não podem se comportar da mesma forma, ou seja, elas precisam mudar todo o seu jeito de ser vivenciado na sua família.

Devemos pensar no que a escola tem feito em relação as produções culturais, é preciso pensar nas crianças e infâncias indígenas, que a todo momento são atravessadas por diferentes práticas pedagógicas que contribuem para a desconstrução da sua identidade cultural indígena. Na maioria dos contextos escolares, não percebemos a efetivação de uma educação escolar intercultural, conforme estabelecida na legislação brasileira, porque não se valoriza a língua, a arte, ritos, cosmologia, o modo de ser e de viver dos estudantes indígenas. Em diferentes contextos escolares, os indígenas ainda são percebidos como seres folclorizados, como aparecem nos livros didáticos e nos discursos herdados dos nossos colonizadores ocidentais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CANDAU, V. M. F. Sociedade, cotidiano escolar e cultura (s): uma aproximação. *Educação & Sociedade*, v. 23, n. 79, p. 125-161, 2002.

DAMATTA, R. da. *Relativizando uma introdução à antropologia social.* Digressão: A fábula das três raças, ou o problema do Racismo à Brasileira, 1981.

MINAYO, M. C. S. *Ciência, técnica e arte:* o desafio da pesquisa social. In: MINAYO, Maria. C. S (Org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 51-56.

OLIVEIRA, T. S. de. *Olhares que fazem a "diferença": o índio em livros didáticos e outros artefatos culturais.* Revista Brasileira de Educação. 2002 Nº 22.

GT 5

Diálogos Farpados: Etnografia, Interações Metodológicas e Fazer Antropológico

Comunicação Oral

NOTAS SOBRE ÉTICA E "CONSENTIMENTO ESCLARECIDO" NA ETNOGRAFIA COM PESSOAS EM SITUAÇÃO DE RUA NA ANTIGA RODOVIÁRIA

Vladimir Eiji Kureda
eijikureda@gmail.com

Tendo em vista os dilemas contemporâneos em torno da ética no fazer antropológico (Schuchz, Vieira, Steffen, Peters, 2010), especialmente, no que diz respeito às discussões sobre "consentimento esclarecido" (Fonseca, 2010), que, propõe-se neste trabalho, refletir alguns aspectos de minha experiência etnográfica com pessoas em situação de rua nas imediações da antiga rodoviária de Campo Grande – MS. Para tanto, será tomado como objeto de análise a própria construção de minha etnografia, desde o diálogo com os (as) interlocutores e as observações etnográficas, até a produção textual. Nesse sentido, objetiva-se analisar como o contexto dos "nativos", conduziu-me para um fazer etnográfico marcado por uma dimensão ética cujo o "consentimento" se traduziu mais de maneira político-afetiva do que formal-convencional.

1 - INTRODUÇÃO

O presente artigo apresenta-se como uma primeira reflexão acerca de minha pesquisa etnográfica sobre pessoas em situação de rua na antiga rodoviária de Campo Grande – MS. Nesse sentido, será tomado como objeto de análise antropológica, as fases do fazer etnográfico, isto é, desde a negociação e diálogo com os interlocutores, os registros do caderno de campo, até a produção textual.

Salienta-se que o norte do texto irá girar em torno da discussão sobre ética e consentimento, onde, a partir da "experiência-próxima" e da "experiência-distante" (Geertz, 2009), isto é, da realidade "nativa" com seus sentidos particulares e das categorias interpretativas presentes na análise antropológica, irei refletir, parcialmente, as nuances que envolveram essa etnografia.

Estudar a própria feitura da etnografia com pessoas em situação de rua no contexto da antiga rodoviária, para além de uma reflexão metodológica, suscita-me inúmeras inquietações que perpassam o campo da ética e da política, pois, tanto os estranhamentos iniciais advindos dos sujeitos para com a minha figura, quanto as relações de poder que esses sujeitos estão imersos, ou seja, o contexto "nativo", tornou esse exercício reflexivo, teórico e metodologicamente, importante.

Por conseguinte, espera-se, nesse artigo, tecer uma análise, ainda que parcial, sobre o lugar da antropologia no universo simbólico dos interlocutores da pesquisa, bem como as

formas de interlocução permitida através da identidade de antropólogo em junto com identidades outras, tal como a de "povo da saúde".

Para tanto, discutirei com os pressupostos levantados por Luis R. Cardoso de Oliveira (2004, 2010) em torno das relações entre pesquisador e "nativo" nas pesquisas em ciências humanas comparadas com as biomédicas, onde, segundo o autor, haveriam diferenças significativas entre ambas. Por fim, irei tratar das implicações éticas e políticas que atravessam a descrição densa (Fonseca, 2008), especialmente, quando envolve pessoas em situação de rua, onde comumente se lançam uma série de "projeções estigmatizantes"[61] (Frangella, 2004, p.275) sobre suas vidas.

Em suma, assim como a descrição densa sobre esse grupo, pode revelar uma gramática de relações dotada de agenciamentos cuja a contribuição é valiosa para tensionar os estereótipos de sujeitos "degradados", do mesmo modo, dedicar-se a analisar o processo da produção antropológica, colabora para que, ao menos, seja possível lançar notas acerca do lugar do antropólogo e das suas (im)possibilidades nesse campo.

2 - NUANCES DO "ESTAR LÁ": JOGO DE IDENTIDADES E IDENTIFICAÇÃO NAS RUAS DA ANTIGA RODOVIÁRIA

Desde os seus primórdios que a antropologia tem feito reflexões sobre si mesma. Dentre os processos de repensar a si mesma, a etnografia na fase do trabalho de campo, isto é, o "estar lá" (Geertz, 2009), foi amplamente (re)discutido. Estranhamentos com a língua e os sistemas culturais, estratégias de interlocução e a inserção na vida "nativa", bem como a teorização, foi alvo de inúmeras considerações feitas por vários autores (as) como Malinowski, Evans Pritchard, Margareth Mead, Clifford Geertz, entre outros (as).

Compartilhando com Clifford Geertz (2008) de que a etnografia constitui-se como uma versão, isto é, interpretação da interpretação[62] de uma determinada realidade, visa-se, no presente artigo, esboçar uma análise parcial em torno do seu fazer. Para tanto, nesse subtítulo, serão dispostas, inicialmente, considerações sobre o contexto das relações de poder na antiga rodoviária. Em seguida, tratarei mais detidamente dos sujeitos da pesquisa: sua constituição enquanto população e algumas de suas redes de relações no local. Também refletirei sobre a construção do processo de interlocução com os "nativos". Por fim, irei tratar

[61] É comum que as pessoas em situação de rua que usam a antiga rodoviária, sejam corriqueiramente retratadas como: usuários de drogas, "mendigos", incentivadores do tráfico, sujeitos que "sujam o lugar etc.

[62] Aqui Geertz rompe com o paradigma positivista da antropologia, enquanto ciência que explica a realidade nativa, para um fazer assegurado na interpretação de relações já carregadas de interpretação pelos próprios nativos.

da experiência de conhecer e ser reconhecido através do jogo de identidades, no qual minha figura pendeu entre o antropólogo e o "povo da saúde", que ocorreu por conta do acompanhamento das atividades da equipe do Consultório na Rua na antiga rodoviária.

Salienta-se que a antiga rodoviária, inaugurada como terminal rodoviário da cidade em 1973, também conhecida como "Rodô" por alguns de seus frequentadores, teve seu "tempo de ouro" (Kureda, 2017) até meados da década de 1990. Considerada um ponto de embarque e desembarque de viajantes de vários estados da federação e de usuários do transporte coletivo da cidade, além de um espaço de consumo e lazer (Messias, Castelhano,), a "Rodô" desempenhou um papel econômico, social e político importante para Campo Grande – MS.

No entanto, com o processo de expansão da malha urbana da cidade, com maior destaque para o início do século XXI, muitos empreendimentos se transferiram do local. Instalações públicas, lojas de departamento, cinemas, e, por fim, os serviços rodoviários, em 2010, deixaram a "Rodô". Assim, a desvalorização econômica devido à ausência de clientes, marcou a transformação do lugar em antiga rodoviária.

Esse processo deixou marcas na memória de certos lojistas remanescentes, que acompanharam o processo de arrefecimento comercial do local. Acrescido disso, a concentração, cada vez mais visibilizada, de pessoas em situação de rua nas imediações do antigo terminal rodoviário, tem gerado, na visão de alguns "atores" ligados a esse segmento, uma série de "desconfortos". Tais desconfortos traduzem-se no impacto que a presença que os sujeitos em situação de rua ocasionam na imagem da "Rodô", bem como de suas possíveis práticas concebidas como "degradantes", tais como o uso de drogas, mendicância e até delitos, seriam responsáveis por afastar os potenciais clientes dos estabelecimentos comerciais.

Assim, se estabeleceu no presente universo, um campo relacional marcado por um certo antagonismo entre aqueles que desejam reaquecer a economia local, para com os habitantes das ruas que usam as imediações da antiga rodoviária. Por conseguinte, sob esse conjunto de ingerências, que os sujeitos da presente pesquisa, subjetivam-se no universo da antiga rodoviária, e, mais do que isso, é sob essas relações de poder que eles(as) passam a agenciar suas redes de relações locais.

Não obstante, refletir sobre pessoas em situação de rua no Brasil, é discorrer sobre sujeitos que tiveram uma série de experiências de traumáticas, tais como a perda do emprego e/ou a desvinculação sociofamiliar (Escorel, 2000), além de serem pessoas que comungam um estado de pobreza absoluta (Costa, 2005 *apud* Silva, 2010). Outrossim, quando tomaram

proporções significativas e passaram a ser lidos enquanto população, constituíram-se enquanto uma questão social no país, que mobiliza uma série de atores e instituições que intervém em suas vidas (De Lucca, 2007).

Por conseguinte, dentre as diversas instituições que se fazem presentes no universo daqueles que habitam as ruas, encontram-se os grupos caritativos, cujo o protagonismo de igrejas cristãs se faz presente em diversas cidades do país (Silva, 2010; De Lucca, 2007). Essa modalidade de intervenção baseada, geralmente, na distribuição de alimentos, mas que também pode envolver outros serviços junto com práticas de evangelismo, demarcam um campo de relações entre esses sujeitos e os espaços urbanos nos quais essa população costuma se concentrar.

Outra instituição que atua diretamente com esse segmento em âmbito nacional, é o Consultório na Rua. Este, por sua vez, é uma instituição estatal federalizada, vinculada à Rede de Atenção Básica, que tem como objetivo promover o acesso aos direitos de assistência e cuidado para a população de rua (Hallais e Barros, 2015). A equipe é formada por um quadro multiprofissional, composta por enfermeiras, assistentes sociais, psicólogas etc. Ressalta-se que a intersetorialidade junto com a produção de afeto aos sujeitos atendidos, revelam-se como uma das características dessa política pública.

Ambas instituições se fazem presentes no universo da antiga rodoviária. Igrejas evangélicas e o Consultório na Rua tem a "Rodô" como um dos pontos da cidade, onde realizam suas intervenções junto às pessoas em situação de rua (Kureda, 2017). Do outro lado da moeda, operações policiais, batidas e monitoramento, também se cotidianizaram sobre esse conjunto de sujeitos nas imediações dessa área.

Nesse contexto, que eu, na figura de pesquisador em antropologia, busquei durante o ano de 2018 e parte de 2019, introduzir-me nesse "universo nativo", marcado por uma certa diversidade de sujeitos que fazem parte da vida cotidiana da antiga rodoviária. Clientes dos estabelecimentos comerciais, passageiros dos transportes de vãs para o interior do estado, profissionais do sexo, vizinhança, trabalhadores do entorno, mototaxistas, clientes da prostituição, pessoas que moram nas ruas, usuários e vendedores de drogas, agentes da saúde, policiais, evangélicos etc, são, os principais grupos, identificados etnograficamente, que compõe a vida social da "Rodô" e suas imediações.

Nesse rol de sujeitos, com suas respectivas funções que ordenam a lógica local, a minha figura enquanto antropólogo, destoava, e, não obstante, era rapidamente associada a alguns desses grupos citados acima. Nos contatos iniciais, pude perceber que ocupar esse

lugar de “cientista da vida social” cujo o objetivo é “decodificar relações”, dificultava a operacionalidade da pesquisa.

Portanto, um primeiro estranhamento advindo do campo, veio de dois “nativos” que olhavam-me desconfiados, como se eu estivesse “espionando” ou realizando algo que gerasse alguma suspeita. Um passou por mim desconfiado enquanto caminhava dentro do prédio da antiga rodoviária e me encarou. Já o outro, quando fui me aproximar para realizar os primeiros contatos, logo indagou as razões de meu interesse, e, quando expliquei a ele sobre minha intenção em “pesquisar as ‘vivências’ dos moradores de rua”, o mesmo perguntou-me “para que?”

Essas indagações fizeram-me repensar o método pelo qual estava tentando “conhecer” os sujeitos da pesquisa. Nesse sentido, despontavam-me algumas possibilidades para a consecução da pesquisa: a primeira consistia em inserir-se entre os sujeitos através da “economia subterrânea” das drogas (Bourgois, 2015) na posição de comprador e/ou usuário de drogas; a segunda estava em minha associação com os membros de uma igreja evangélica[63]; e a terceira estava em tentar “fazer campo” com as *executoras* das políticas públicas a nível de rua (Barbosa, 2018), neste caso, acompanhando os atendimentos da equipe do Consultório na Rua na antiga rodoviária.

Ressalta-se que a escolha foi orientada tanto por princípios éticos, especialmente, o de garantir “que a colaboração prestada à investigação não seja utilizada com o intuito de prejudicar o grupo investigado” (Código de Ética do Antropólogo, ABA)[64], quanto por uma possibilidade de tornar a realização da pesquisa antropológica viável.

Nesse sentido, optei pela realização da pesquisa através do acompanhamento das atividades do Consultório na Rua, pois, pude perceber, que suas relações com os “nativos” eram asseguradas por um grau de afetividade, que me ajudou a estabelecer aproximações com os mesmos, bem como permitiu-me apreender um campo semântico que desestabilizam, do ponto de vista analítico, algumas representações estigmatizantes que se tem sobre esse conjunto de sujeitos.

Suas intervenções nos corpos dos sujeitos, orientadas, na maioria das vezes, por um saber biomédico, permitiam o desenvolvimento de uma interlocução diferenciada, onde a própria afetividade era construída nas práticas de cuidado e nos diálogos desenvolvidos entre as agentes e seus atendidos. Assim, por exemplo, era corriqueiro apreender durante o trabalho da equipe nas imediações antiga rodoviária, as chamadas “conversas de cantinho”,

[63] A igreja em questão realiza atendimentos caritativos semanais na antiga rodoviária, oferecendo marmitas, roupas e banhos, além de práticas de evangelismo.
[64] http://www.portal.abant.org.br/codigo-de-etica/

expressão utilizada por uma assistente social, onde os atendimentos se davam de maneira individualizada, por conta do "peso" que tal assunto envolvia para a pessoa que o narrava.

Além disso, antes e depois das agentes realizarem qualquer tipo de serviço, expressões de afeto-positivo advindas de homens e mulheres de rua, também se faziam presentes. Chamá-las de "anjos", abraça-las e beija-las, como se expressassem um certo tipo de carinho para com as agentes, eram potencializados pelos tratamentos e serviços oferecidos pelas mesmas, pois, estes, operam como técnicas do poder que induzem, de maneira positiva (Foucault, 1998), os sujeitos a se tratarem.

Por outro lado, a tentativa de estabelecer relações dialógicas com os sujeitos da pesquisa, através da proposta antropológica de somente estudá-los em suas relações, se mostrou dificultosa. Além disso, o fato desses potenciais interlocutores estarem imersos em relações de poder que os assujeitam em termos morais, políticos e econômicos, tornavam as fronteiras e desconfianças difíceis de serem rompidas.

Salienta-se que essa ponte poderia ser tecida, de maneira mais rápida, pela minha não identificação enquanto pesquisador de antropologia, e, sim, de minha apresentação enquanto potencial cliente/usuário de drogas, que me possibilitaria estabelecer algum nível de relação através da "economia subterrânea", mas que, do ponto de vista ético, poderia causar prejuízos diversos aos interlocutores, principalmente, criminalizando-os e reforçando o imaginário negativo que se tem sobre essa população.

Pois, tratar dessa economia da venda e do consumo de drogas, que pode envolver em maior ou menor proporção, de maneira direta ou indireta, alguns sujeitos que moram nas ruas, implica numa hierarquia de relações de poder, cuja a abrangência analítica seria impossível, metodologicamente, de se registrar, já que a circulação da droga na rua, constitui-se como uma pequena parte da estrutura dessa economia, que envolve outros atores sociais de camadas sociais mais elevadas (Rui, 2014).

Com isso, não objetiva-se negar a existência de redes de relações entre pessoas em situação de rua e o tráfico de drogas na antiga rodoviária, mas sim, evitar a realização de uma análise reducionista sobre a relação desses sujeitos nessa modalidade, tendo em vista, o limite da apreensão de dados enquanto usuário/comprador de drogas. Além disso, esse jeito de pesquisar me impediria de assumir a identidade de "antropólogo", tornando-me quase uma espécie de detetive policial (L. Oliveira, 2010), caminho antiético, no qual não cabe ao antropólogo realizar (*Idem*).

Voltando para a escolha metodológica assumida, que foi acompanhar as atividades do Consultório na Rua, ressalta-se que esse caminho permitiu-me, num primeiro momento,

construir relações de confiança asseguradas na afetividade, através da representação de minha figura para os "nativos" enquanto alguém ligado ao "povo da saúde", bem como, posteriormente, possibilitou-me falar sobre a natureza da pesquisa antropológica para aqueles nos quais troquei maiores interlocuções.

Entretanto, postula-se que somente através de minha associação direta com o "povo da saúde", lugar na qual passei a ser identificado inicialmente, que me permitiu acionar, posteriormente, minha identidade de antropólogo. Por conseguinte, somente através dessas práticas, em grande medida biomédicas, caraterizada pela intervenção, e, que, tratariam os sujeitos, em contextos de pesquisa, como *cobaias* (L. Oliveira, 2004), que pude estabelecer interlocuções mais próximas com os sujeitos.

Sendo assim, se a pesquisa nas áreas de humanidades, em especial na antropologia, teria como pressuposto a construção do diálogo com o seu objeto de pesquisa, que adquiriria o estatuto de interlocutor, onde a produção do conhecimento teria um caráter "esclarecido", diferentemente das áreas biomédicas cujo o consentimento com os sujeitos seria "informado", lanço a seguinte pergunta: como que a identidade "povo da saúde" se sobressaiu, em termos de afetividade e interlocução no presente universo, à do antropólogo?

Esboço essa tentativa de resposta através do conceito "experiência-próxima" (Geertz, 2009), isto é, as formas êmicas de sentir, representar e agir dos sujeitos, que, selecionadas e interpretadas, esboçam um contexto "nativo". Logo, quando as pessoas em situação de rua na antiga rodoviária, expressam, no contexto de relação com as agentes do Consultório na Rua, sentimentos de afetividade e confiança, mas em contrapartida, desconfiam de uma pessoa de fora cujo o objetivo é analisar suas relações interpessoais, evidencia-se um quadro semântico da vida nas ruas da antiga rodoviária.

Neste quadro semântico, o Consultório na Rua e algumas igrejas, situam-se como "parceiros" para aqueles que moram nas ruas e usam a antiga rodoviária, já que colaboram diretamente para que suas vidas sejam vivíveis. Assim, desse lugar de confiança que minha imagem foi construída junto aos "nativos", onde aciono, junto aqueles que estabeleci relações mais estreitas, minha identidade de antropólogo e "esclareço" a natureza da pesquisa, bem como para outros, especialmente para aqueles que não tenho tantas interlocuções, utilizo-me da identidade "povo da saúde", no intuito de evitar que minha pessoa seja associada a alguém ligado à polícia ou até mesmo ao tráfico e/ou consumo de drogas.

Por fim, esse é o jogo de identidades (L. Oliveira, 2010) que utilizo na presente pesquisa. As perguntas que sucedem após essas reflexões, são: como garantir a prática do

consentimento através dessa metodologia de pesquisa? Que tipo de ética vigora através desse jeito de produzir a etnografia?

Tentarei, através da discussão acerca das implicações éticas e políticas da descrição densa (Fonseca, 2008), bem como do aprofundamento da "experiência-próxima" etnografada, ou seja, da apreensão das interlocuções e das situações sociais observadas durante o trabalho de campo, articulado com o processo de seleção dos registros e da interpretação dos dados, isto é, da "experiência-distante", demonstrar como o consentimento traduziu- no campo político-afetivo, assegurado por uma ética com os sujeitos da pesquisa.

3 –A PRODUÇÃO DO CONSENTIMENTO: REFLEXÕES PARCIAIS

Em seu texto intitulado *O anonimato e o texto antropológico* (2008), a antropóloga Claudia Fonseca destitui o lugar romântico da antropologia, especialmente do método etnográfico, de ciência eticamente exemplar com os pesquisados. Não obstante, além de apontar os problemas éticos que vigoram na prática antropológica, a autora, também, debruça-se em *Que ética? Que ciência? Que sociedade?* (Fonseca, 2010) sobre os procedimentos antiéticos em pesquisas nas áreas das ciências, demonstrando como a própria prática científica encontra-se distante de um modelo ideal de ética.

Suas considerações mais pertinentes a esse artigo, se dão em torno das implicações da chamada descrição densa, categorizada por Clifford Geertz (2008) como a própria etnografia, que consiste, de maneira simplória, na identificação e análise, tanto dos significados contidos nas ações sociais dos sujeitos, quanto das estruturas conceptuais complexas (contexto) no qual essas ações são percebidas e produzidas (*Idem*, p.5). Do ponto de vista ético, embora o recurso do anonimato, utilizado pelos antropólogos para não permitir a identificação dos sujeitos da pesquisa, quando estes não querem ser identificados, para Fonseca (2008), o exercício da descrição densa, por si só, pode vir revelar a identidade dos mesmos.

Assim, apesar das pessoas em situação de rua na antiga rodoviária serem facilmente identificadas, por conta do monitoramento policial realizado sobre essa população no local, e, também, pela vigilância feita por câmeras de segurança e por alguns vizinhos (Kureda, Passamani, 2019), ao realizar uma descrição densa de suas relações locais, exige-se um certo nível de cuidado, tendo em vista, o contexto de relações de poder e assujeitamento na qual eles estão imersos.

Reconfigurações de indivíduos ligados ao tráfico de drogas, intervenções policiais constantes, práticas de violência, vigilância da vizinhança e do comércio local, interesses de certos atores em expulsá-los da área, são alguns dos elementos que os envolvem direta ou indiretamente. Por isso, aponto a necessidade de identificar essas nuances do campo, para que a etnografia não seja usada indevidamente (L. Oliveira, 2010) para prejudica-los.

Para tanto, a construção da "experiência-próxima", possibilitada através do acompanhamento dos serviços prestados pelas agentes do Consultório na Rua, foi fundamental para eu identificar essas nuances que constituem suas formas de ser e estar no contexto da antiga rodoviária, bem como foi de suma importância na construção de um texto antropológico que tenha a ética como fundamento.

No que tange às relações desenvolvidas após a sedimentação de minha imagem de "parceiro" no campo, a maioria dos sujeitos passaram a me incorporar como um *habitue* local, isto é, um não estranho. Assim, muitas narrativas de sofrimento e de situações sociais passadas, que eram transmitidas somente para as agentes de saúde, passaram a ser transmitidas em minha presença.

Além disso, em algumas situações, quando passei a conversar mais profundamente com alguns sujeitos sobre a pesquisa, obtive sinais positivos dos mesmos que colocavam-se como potenciais colaboradores da mesma. Nesse sentido, algumas mulheres de rua e dois rapazes, conversavam comigo acerca de experiências de suas vidas e de suas razões de chegarem na antiga rodoviária e também de permanecerem no local.

Ademais, também eram narrados pelos sujeitos, suas preocupações para com situações de risco e violência vivenciadas por eles, bem como suas conquistas e agenciamentos junto às suas redes de relações de "parceiros", que envolveram, por exemplo, melhoria na saúde promovido em tratamentos mediados pelo Consultório na Rua, visita de pessoas próximas a eles (as), conquista de objetos de uso cotidiano, interlocuções positivas com outros "parceiros", resolução de pendências judiciárias, formação de parentela e redes de amizade, controle sobre o uso abusivo de drogas etc, ou seja, dimensões da vida de sujeitos vistos como abjetos (Rui, 2014; Frangella, 2004; De Lucca, 2016) que são comumente invisibilizadas.

Por conseguinte, quando o pesquisador não procura compreender o contexto dos sujeitos de sua pesquisa e as relações de poder que os atravessam, tendo como objetivo promover o exercício da reflexividade (Fonseca, 2008) que desestabiliza imaginários e pré-noções estigmatizantes sobre determinados grupos, o texto antropológico pode vir a incorrer

em reproduções desses mesmos imaginários, assim como ser utilizado como "arma científica" por outros atores sociais, para justificar políticas anti-democráticas e repressivas.

Logo, a prática etnográfica balizada pelo compromisso assumido pelo pesquisador, quando este informou e/ou "esclareceu" os "nativos" sobre a natureza da pesquisa, junto com a busca pela produção de textos antropológicos embasados em dados verossímeis, constitui-se como um caminho de elaboração de uma etnografia dotada de uma certa ética.

Todavia, é claro que, tal como atestou Claudia Fonseca (2008, 2010), os referenciais teóricos que norteiam a pesquisa e que vão orientar a seleção e a interpretação dos dados etnográficos, são desconhecidos pelos "nativos", haja vista, que muitas das vezes, o quadro teórico pode vir a mudar de acordo com os dados adquiridos no trabalho de campo.

Seguindo esse raciocínio, postula-se que a construção da "experiência-próxima" está diretamente associada à "experiência-distante", isto é, os conceitos e pressupostos teóricos (Geertz, 2009), onde, se por um lado, a produção de dados etnográficos, passa pelo processo de seleção e pelo crivo do olhar treinado, que são norteados pelos referenciais teóricos e objetivos científicos, por outro lado, a pesquisa etnográfica através do contato com os "nativos", onde, estes, em suas performances para com o pesquisador, controlaria, num certo nível, a qualidade da apreensão de dados, podendo influenciar a mudança do quadro teórico que norteará a análise.

Em suma, como explanado, a feitura da etnografia cuja a expressão final é o texto, passa por uma série de processos e atravessamentos que vão dando à ela uma face peculiar. Nesse movimento, cabe ao pesquisador assumir posturas éticas, tanto no nível do trabalho de campo – informando, sempre que possível, o caráter da pesquisa, identificar as relações assimétricas que os assujeitam, cumprir os compromissos assumidos na negociação da pesquisa - quanto na elaboração do texto antropológico – desestabilizar imaginários negativos lançados sobre o grupo, caso, principalmente, sejam populações vulneráveis que são corriqueiramente estigmatizadas, onde se faz necessário o cuidado para não vulnerabilizar mais ainda o grupo através da descrição densa.

A ética, neste caso, ultrapassaria o campo da assinatura de um documento burocrático ou de uma visão romântica acerca da construção da pesquisa mediante a "colaboração dos nativos" em todas as etapas da mesma, onde a primeira, obedeceria a procedimentos formais, largamente adotados em diversas áreas científicas, que serve para informar os sujeitos acerca da natureza da pesquisa, onde o mesmo assinaria, atestando seu consentimento, já, o segundo, refere-se a um modelo idealizado de consentimento esclarecido, onde a pesquisa se daria *com* os sujeitos, em que estes seriam "esclarecidos"

sobre a pesquisa, bem como teria "esclarecimento" para dialogar com o antropólogo para que ambos, juntos, tratem de seu processo de construção.

Desassociando-me de ambas as perspectivas de consentimento, aproximo-me novamente de Claudia Fonseca (2010, 2008), que vai demonstrar que, em primeiro lugar, a modalidade de consentimento informado através da assinatura de um documento pelo sujeito da pesquisa, serve, objetivamente, para proteção do próprio pesquisador, tendo em vista, que o nativo, desconhece dos usos que serão feitos dos dados por ele fornecidos (Fonseca, 2008). Num segundo momento, a proposição do consentimento esclarecido, toma o antropólogo e o nativo em posições de equidade, ocultando as relações de poder que constitui essa relação, pois "... ainda existe no encontro etnográfico uma inevitável assimetria política – entre quem descreve e quem é descrito" (*Idem*, p.50).

Ademais, a autora ao abordar os impactos negativos que algumas pesquisas sobre determinadas populações causaram nos próprios pesquisados, que tinham como característica comum, um estado de vulnerabilidade (Fonseca, 2010, p.45), nos apresenta a seguinte questão: os indivíduos que "consentiram" com a pesquisa estavam em condições de "... negociar os termos de sua participação na pesquisa acadêmica? Tornou-se evidente que existiam situações em que a questão ética ia muito além do simples consentimento livre ou esclarecido" (*Idem*).

Embora eu não desacredite que as pessoas em situação de rua nas imediações da antiga rodoviária tenham condições de negociar suas participações na presente pesquisa, saliento, que, inúmeros pressupostos analíticos e objetivos, não fizeram sentido para os mesmos. Por exemplo, tratar de gentrificação ou agenciamentos ético-morais, em alguma medida, tornava minhas interlocuções com os sujeitos dificultosa, à medida que ia me distanciando do campo de inteligibilidade dos mesmos.

Assim, o exercício que tentei realizar para "esclarecer" sobre a pesquisa com aqueles que desenvolvi interlocuções mais aprofundadas, foi o de traduzir algumas questões que orientavam meu olhar. Por conseguinte, perguntei em algumas ocasiões, como eles viam as igrejas, as agentes ou mesmo a vizinhança, ou, se tiveram intervenções policiais e se já tentaram expulsá-los de lá, etc.

Outros dados foram apreendidos em observações de acontecimentos que iam decorrendo enquanto estava em campo, onde, o consentimento acerca do registro de tais situações não era informado, mas, a própria abertura para mim, propiciada pelos sujeitos através da confiança estabelecida em nossa relação, pode ser lida como um certo "consentimento" traduzido numa linguagem relacional.

Por fim, o que tentei desenvolver no presente artigo foram reflexões iniciais, a partir de minha experiência no campo, de como a produção de consentimento é atravessada pela particularidade do grupo estudado, do contexto das relações de poder que eles estão imersos e na minha posição perante o grupo. Logo, o consentimento, no meu caso, traduziu-se no campo da afetividade e da confiança, bem como do compromisso ético-político para com essa população.

4 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por fim, como colocado por José Guilherme Magnani (2009), citando Fravet-Saada (Favret-Saada, 1990 *apud* Magnani, 2009), o processo de "afetamento" promovido pela experiência etnográfica, após uma certa maturação dos dados decorrente do trabalho de campo, permite ao antropólogo acessar, num certo nível, acessar aquilo que efetivamente "afeta" os sujeitos da pesquisa.

Esse movimento de apreender aspectos sensíveis da vida social "nativa", a partir da perspectiva dos mesmos, abre margens para compreender as razões nas quais as "desconfianças", bem como as relações positivas de afeto se estabelecem entre esses sujeitos e outros grupos, a exemplo do Consultório na Rua, onde a complexidade da vida social dos sujeitos da pesquisa, passa a ganhar contornos mais definidos.

Logo, a partir desse olhar de cunho antropológico, em termos teórico-metodológicos, que a prática do "consentimento" toma proporções sócio-políticas, onde a sua tradução, extrapola o mecanismo da assinatura burocrática de um documento e assume caráter afetivo-político.

Em suma, mesmo que as intervenções de caráter biomédico, que corroboram na produção dessa afetividade, operem numa relação de saber-poder, seu lugar no campo social, do ponto de vista simbólico dos sujeitos, se constitui como um mecanismo fundamental na consecução de redes de relações de amizade a nível local, que, permite a subsistência de vidas precárias (Butler, 2011) em vidas vivíveis.

5 – REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARBOSA, Aline. *Vida nua*: a gestão da população de rua. Tese de doutorado. FFC/Unesp, 2017.

BOURGOIS, Philippe. *Em busca de respeto*: vendiendo crack em harlem. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores Argentina, 2015.

BUTLER, Judith. Vida precária. In: *Revista Contemporânea*, nº1, 2011, p.13-33.
COSTA, Ana Paula. População em situação de rua: contextualização e caracterização. In. *Revista Virtual Textos e Contextos*, v.4, n.1, 2005.

DE LUCCA, Daniel. *A rua em movimento*: experiências urbanas e jogos sociais em torno da população de rua. Tese de dissertação. FFLCH/USP, 2007.

_____._____ . Morte e vida nas ruas de São Paulo: a biopolítica vista do centro. In: RUI, Taniele; MARTINEZ, Mariana; FELTRAN, Gabriel (Orgs.) *Novas faces das vidas nas ruas*. São Carlos – SP: EdUFSCAR, 2016.

Favret-Saada, J. Être affecté. *Gradhiva*, nº8, p.3-10, 1990.

FRANGELLA, Simone Miziara. *Corpos urbanos errantes:* uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo. Tese de doutorado. IFCH/Unicamp, 2004.

FONSECA, Claudia. O anonimato e o texto antropológico: dilemas éticos e políticos na etnografia 'em casa'. In: *Revista Teoria e Cultura*, nº39, 2008.

_____._____. Que ética? Que ciência? Que sociedade? In: FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice (Orgs.). *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: EdUNB, 2010.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. EdGraal, 1998.

GEERTZ, Clifford. *Saber Local*. Rio de Janeiro: EdVozes, 2009.

_____._____. *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

HALLAIS, Janaína; BARROS, Nelson. Consultório na rua: visibilidades, invisibilidades e hipervisibilidade. In: *Cad. Saúde Pública*, nº31, 2015.

KUREDA, Vladimir. *A "Rodô" de Campo Grande – MS*: as relações entre sujeitos, territórios, diferenças e mudança social. Trabalho de conclusão de curso. FACH/UFMS, 2017.

_____. _____; PASSAMANI, Guilherme. *Práticas de biopolítica sobre pessoas em situação de rua na antiga rodoviária de Campo Grande – MS: entre a assistência e a repressão*. XIII Reunião de Antropologia do Mercosul: Porto Alegre – RS, 2019.

OLIVEIRA, Luís. R. C. A antropologia e seus compromissos ou responsabilidades éticas. In: FLEISCHER, Soraya; SCHUCH, Patrice (Orgs.) *Ética e regulamentação na pesquisa antropológica*. Brasília: EdUNB, 2010.

_____._____. Pesquisas em versus Pesquisas com seres humanos. In: VICTORA, Ceres; OLIVEN, Ruben George; MACIEL, Maria Eunice; ORO, Ari Pedro (Orgs.). *Antropologia e ética:* o debate atual no Brasil. Niterói – RJ: ABA, 2004.

MAGNANI, José. Etnografia como prática e experiência. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, nº32, 2009, p.129-156.

RUI, Taniele. *Nas tramas do crack:* etnografia da abjeção. São Paulo: Terceiro Nome, 2014.

SILVA, Tiago. A rua como espaço de interação social: um estudo antropológico das relações entre população em situação de rua e grupos caritativos. In: *Revista Antropolítica*, nº29, 2010.

MOKOI TEKOÁ PETEI JEGUATÁ: EXPERIMENTO ETNOGRÁFICO COM A TEORIA ANTROPOLÓGICA E O CINEMA MBYA

Samuel Douglas Farias Costa
samuelfariascosta@gmail.com

Mokoi Tekoá Petei Jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada (2008) é um filme realizado por sujeitos Guarani Mbya em parceria com o projeto Vídeo nas Aldeias (VNA). O filme torna visível questões pertinentes à vivência dos Mbya em duas aldeias no Rio Grande do Sul, como territorialidade, mobilidade, memória e história. O presente artigo assume a narrativa cinematográfica como espaço para o trabalho de campo, do qual o pesquisador elege o material a ser conectado à bibliografia etnológica, especificamente sobre populações Guarani, produzindo assim um experimento etnográfico. O efeito esperado é que tal encontro, entre campo e teoria, possibilite realizar conexões entre ambos os materiais e refletir tanto sobre as narrativas mbya quanto sobre o fazer etnográfico e antropológico.

Palavras-chave: cinema; etnografia; Guarani Mbya.

1. INTRODUÇÃO

Memória, história, território, relação com os *brancos*[65], artesanato, metalinguagem. Estes são alguns elementos que aparecem no filme *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá – Duas aldeias, uma caminhada*, realizado no ano de 2008 pelos Guarani Mbya[66] Jorge Ramos Morinico, Germano Beñites e Ariel Duarte Ortega em parceria com o projeto Vídeo nas

[65] Este é o modo como os Guarani Mbya se referem aos não-indígenas no filme aqui trabalhado.

[66] A estimativa do Censo Demográfico de 2010 do IBGE é de que 67.523 pessoas Guarani habitem o território brasileiro - 7.500 Guarani, 8.026 Guarani Mbya, 8.596 Guarani Nhandeva e 43.401 Guarani Kaiowa (cf. IBGE, 2012). Na literatura etnológica sobre os Guarani no Brasil, estes povos são diferenciados segundo três principais etnônimos: os Mbya, os Kaiowa e os Nhandeva. Segundo Egon Schaden (1974), essa distinção pauta-se, sobretudo, em critérios linguísticos, mas também de cultura material e imaterial. Contudo, estudos contemporâneos demonstram que estas três categorias não bastam para compreender os modos de autodenominação coletiva dos povos Guarani. Para Valéria Assis e Ivori Garlet (2004), não há um consenso entre os pesquisadores sobre como é realizada essa classificação, sabe-se que todos são Guarani, mas há dúvidas em defini-los como subgrupos, etnias, parcialidades e afins. Ainda, existem diversas etnografias com povos Guarani que se autodenominam de outros modos, como Tupi-Guarani, Xiripá, Avá, etc.

Aldeias (VNA)[67]. Este foi o primeiro filme do projeto realizado com populações Mbya e trata de duas aldeias no Rio Grande do Sul conectadas por uma história comum. A sinopse oficial do filme diz o seguinte:

> Sem matas para caçar e sem terras para plantar, os Mbya-Guarani dependem da venda do seu artesanato para sobreviver. Três jovens Guarani acompanham o dia-a-dia de duas comunidades unidas pela mesma história, do primeiro contato com os europeus até o intenso convívio com os brancos de hoje[68].

Para além desta apresentação geral do filme, proponho aqui destacar alguns aspectos da obra para realizar um experimento etnográfico assumindo o filme como o lugar de pesquisa de campo. Em *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*, cuja tradução é "Duas aldeias, uma caminhada", os Mbya fazem aparecer uma série de questões pertinentes à vivência mbya. Para o experimento aqui proposto destaco a questão da territorialidade, mobilidade, memória e história. Estes pontos nos permitem profícuas conexões entre o filme (como campo) e a bibliografia específica sobre os povos Guarani, além de reflexões sobre os sentidos da história na perspectiva mbya.

Em síntese, a proposta deste artigo é refletir sobre a territorialidade, mobilidade, memória e história mbya, colocando o filme *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*, entendido como campo do qual emergem as questões aqui tratada, em relação com a bibliografia sobre os povos Guarani. Para esta tarefa, lanço mão de algumas alianças metodológicas apresentadas no tópico a seguir.

2. O CINEMA COMO CAMPO: UM EXPERIMENTO ETNOGRÁFICO

A relação entre antropologia e cinema não é de hoje. Como nos lembra Silvya Caiuby (2009), ambas possuem praticamente a mesma idade e partilharam de alguns interesses comuns em seu início, especificamente o registro e a observação da experiência humana. No início do século XX, houveram diversas experiências cinematográficas que dialogavam com o fazer etnográfico. Contudo, estas eram produzidas especialmente por cineastas não antropólogos e muitos filmes se posicionavam no limiar entre o registro

[67] De acordo com a página *online* do projeto, o mesmo foi "criado em 1986, Vídeo nas Aldeias (VNA) é um projeto precursor na área de produção audiovisual indígena no Brasil. O objetivo do projeto foi, desde o início, apoiar as lutas dos povos indígenas para fortalecer suas identidades e seus patrimônios territoriais e culturais, por meio de recursos audiovisuais e de um[a] produção compartilhada com os povos indígenas com os quais o VNA trabalha". Disponível em: http://www.videonasaldeias.org.br/2009/vna.php?p=1. Acesso em 04 de julho de 2017.

[68] Disponível em: http://www.videonasaldeias.org.br/2009/video.php?c=25. Acesso em 22 de junho de 2018.

documental e a ficção, sendo precursores de gêneros como o documentário, o docudrama, a docuficção e o filme etnográfico. Dois importantes cineastas nessa perspectiva foram Edward Curtis e Robert Joseph Flaherty.

Ainda de acordo com Caiuby (2009), foi apenas na segunda metade do século XX que a antropologia trouxe contribuições mais detidas e contudentes para a filme etnográfico. Margaret Mead e Gregory Bateson foram dois antropólogos de destaque nessa área, juntos realizaram os filmes *A Balinese Family* (1951), *Trance and Dance in Bali* (1952), *Karba's First Years: A Study of Balinese Childhood* (1952), *First Days in the Life of a New Guinea Baby* (1952), *Bathing Babies in Three Cultures* (1954), *Childhood Rivalry in Bali and New Guinea* (1954) e *Learning to Dance in Bali* (1978). A partir desse momento, toma força um campo de produção e reflexão específico que ficou conhecido como antropologia visual (cf. Hockings, 1975) e no qual destacou-se nomes como a própria Margaret Mead (1975), Jean Rouch (1975), David Mac Dougall (1975), Faye Ginsburg (1975), entre outros.

O campo de debate da antropologia visual tem assumido diversos enfoques e abordagens acerca do cinema, assim como da fotografia. Um fenômeno relativamente recente que vem sendo alvo de reflexões é a realização de filmes por povos indígenas de vários lugares do mundo (cf. GINSBURG, 2016). É neste contexto que se insere o filme *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*. Frente a amplitude de abordagens da antropologia visual, a proposta metodológica aqui não é de se vincular a uma abordagem ou outra, mas de realizar um experimento que coloque em diálogo a narrativa audiovidual mbya com elementos da bibliografia etnológica acerca dos povos Guarani.

Para realizar o experimento aqui proposto, considero necessárias algumas considerações teórico-metodológicas sobre a escrita, aspecto primordial no trabalho do pesquisador acadêmico[69]. Aliado a aspectos do pensamento de Marilyn Strathern (1991) e Bruno Latour (2012), entendo a confecção do texto como um trabalho de tecer "conexões". Ao propor uma sociologia das associações (chamada de associologia), Latour sugere o pesquisador a seguir os atores e rastrear as "conexões sociais". Estas "[...] não significa 'conexões feitas de social', mas novas associações entre elementos não sociais" (p. 341). Neste sentido, o social não é entendido como um tipo substância ou conteúdo que qualifica entidades abstratas, como "grupos" ou "sociedade", mas sim como a própria relação. Esta abordagem nos possibilita pensar as conexões entre atores no mundo, no caso, como os Mbya criam relações entre si e o cinema. Contudo, Strathern (1991) é quem instiga a reflexão sobre

[69] Esta reflexão metodológica é aprofundada e melhor desenvolvida em minha dissertação de mestrado, cf. Costa (2016).

as conexões que os pesquisadores (especificamente os etnógrafos) criam textualmente na artesania de seus trabalhos acadêmicos.

Na perspectiva de Strathern (1991), "conexões parciais" são criadas pelos pesquisadores (etnógrafos) no momento de organização do material obtido em campo (no caso desta pesquisa, a partir da narrativa audiovisual mbya). Segundo a autora, "o efeito relativizante de múltiplas perspectivas fará tudo parecer parcial; a recorrência de proposições similares e pedaços de informações fará tudo parecer conectado" (1991, p. xx, minha tradução). Assim, Strathern estimula a produção de comparações que não assumam que o material que emerge do campo constitua um todo, mas sim parcialidades conectadas por meio da escrita etnográfica. Dentre os elementos em conexão, as teorias estão sempre presentes – no caso, a antropologia – não como uma unidade explicativa, mas como perspectivas a serem comparadas e conectadas com as perspectivas do campo. Assim, nesta proposta, as teorias não explicam o campo ou as fontes (para usar uma expressão da história), mas ambas de contrastam e deslocam de modo a criar conexões parciais criativas, uma "ficção controlada" (STRATHERN, 2006).

A noção de ficção controlada de Strathern (2006) é inspirada na reflexão sobre o conceito de cultura de Roy Wagner (2010). Para este, a cultura é uma dialética sem síntese entre convenção (controle) e invenção (criatividade). Assim, as criações das pessoas no mundo seriam extensões criativas de significado baseadas em certas convenções compartilhadas dentro de certas coletividades (os mbya, os cineastas, os antropólogos, etc.). Assim, os textos produzidos por pesquisadores também seriam extensões de significado, visto que assim como os interlocutores de nossas pesquisas, também somos pessoas agindo no mundo. Nossos textos seriam exemplos dessas extensões criativas, no caso, controladas pelas teorias e produções de nossos pares e demais convenções com as quais estamos em diálogo (as dos interlocutores, por exemplo).

Tal postura nos permite ocupar uma posição comparativa na qual uma perspectiva (a teórica) não "sobrecodifique" a outra (o material analisado, as fontes) com em um decalque, um modelo reprodutível e explicativo (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Assim, podemos assumir a perspectiva de uma objetividade relativa, como diz Wagner (2010):

> O estudo da cultura é cultura, e uma antropologia que almeje ser consciente e desenvolver seu senso de objetividade relativa precisa se avir com esse fato. O estudo da cultura é na verdade nossa cultura: opera por meio das nossas formas, cria em nossos termos, toma emprestados nossas palavras e conceitos para elaborar significados e nos recria mediante nossos esforços (p. 68).

Assim, ao encarar o exercício de conectar a narrativa cinematográfica mbya com textos bibliográficos etnológicos estou produzindo primordialmente antropologia e não qualquer "verdade" ou "fato" sobre a vivência mbya de cinema ou de mundo em geral.

Segundo a antropóloga Diana Pala Gómez Mateus (2013), que estudou a violência a partir de dois filmes colombianos, o cinema não é apenas um meio de representação da violência, mas ele próprio participa da construção da violência[70]. O mesmo ocorreria com o seu texto etnográfico, que descreve, questiona e reflete sobre o fenômeno por ela estudado. Pensando com a autora, podemos entender que o cinema mbya produz questões como território, mobilidade, memória e história, assim como a bibliografia etnológica. Contudo, inspirado em Wagner (2010), entendo que o cinema mbya e a bibliografia acadêmica constroem estas questões com base em estilos de criatividade distintos que, portanto, não podem ser subsumidos a um mesmo rol de compreensão. Assim, entendo meu texto como uma ficção, controlada pela perspectiva cinematográfica mbya e pela etnologia guarani, e que produz, acima de tudo, antropologia.

Feito estas considerações metodológicas, destaco uma primeira conexão entre este trabalho e o filme *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*: a metalinguagem. Como busquei mostrar, a abordagem aqui escolhida se esforça em tornar visível as suas ferramentas (as conexões que compõem a escrita) e pensar o fazer etnográfico. De modo semelhante, uma das principais características do filme aqui trabalhado é a reflexão sobre o fazer cinematográfico.

Figura 1. Cena do filme em que Ariel Duarte Ortega, um dos realizadores, filma um ritual matutino.

[70] Sobre este assunto, vale mencionar aqui o trabalho de Rose Satiko Gitirana Hikiji (2012), que realizou uma etnografia com filmes de ficção que apresentam imagens da violência e, ao mesmo tempo, são imagens violentas. Para tal feito, a pesquisadora criou o conceito de imagem-violência. Este trabalho de Hikiji é fruto de sua dissertação de mestrado defendida em 1999 e é considerado um dos principais trabalhos da antropologia visual feita no Brasil com relação a assumir o cinema como campo de pesquisa etnográfica.

As imagens do filme foram registradas por várias câmeras e, em algumas sequências, simultaneamente. Assim, em várias cenas aparecem os realizadores mbya manuseando a câmera e dialogando com aqueles que são filmados. Em uma sequência, dois Mbya, um deles o realizador Ariel Duarte Ortega, conversam sobre o filme, como filmar as pessoas na aldeia e construir uma narrativa. O realizador conta sobre como foi filmar a história de duas meninas mbya que ganharam dinheiro para comprar sacolé, mas no meio da filmagem ele encontrou o seu o seu interlocutor (este com quem conversa) que seguia para o caminho oposto das meninas. Ele explica se ele o seguisse com a câmera, não conseguiria terminar de contar a "história do sacolé". O mais interessante deste diálogo é que enquanto Ariel conta, as imagens que aparecem são as da "história do sacolé", incluindo o encontro com seu interlocutor. Percebe-se a preocupação na construção do filme de unir forma e conteúdo e refletir sobre o fazer cinematográfico[71]. Destaco aqui essa preocupação com a forma e conteúdo na construção deste texto.

3. *MOKOI TEKOÁ PETEI JEGUATÁ*: TERRITÓRIO, MOBILIDADE, HISTÓRIA E MEMÓRIA

Mokoi Tekoá Petei Jeguatá é dividido em duas partes que correspondem às duas aldeias do título (*Mokoi Tekoá*). A primeira parte é *I. Tekoá Anhetenguá*, que significa "Aldeia Verdadeira" e corresponde a uma comunidade guarani mbya que habita a Terra Indígena (TI) Lomba do Pinheiro, na cidade de Porto Alegre (RS). A segunda parte é *II. Tekoá Koenju*, que significa "Aldeia Alvorecer", que é uma comunidade guarani mbya localizada em São Miguel das Missões (RS), na Reserva Indígena Inhacapetum. A *priori*, não separarei a reflexão de acordo com as partes do filme. Contudo, em analogia à narrativa cinematográfica aqui trabalhada, separarei este tópico em dois momentos que tratam de questões comuns abordadas em ambas as partes do filme: território/mobilidade e história/memória.

3.1. TERRITÓRIO E MOBILIDADE MBYA

[71] Vale destacar que o filme é permeado de diversas sequências, além das apontadas aqui, nas quais a metalinguagem aparece. Há cenas, por exemplo, em que aparecem os Mbya assistindo e reagindo a trechos do próprio filme, outras em que os sujeitos falam com a câmera e outras em que aparece uma tomada e depois os Mbya filmando aquela tomada.

O território é uma questão que atravessa todo o filme *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*. A primeira tomada do filme é justamente de três Guarani caminhando a beira de uma estrada, seguida pela imagem da entrada da TI. Em outra cena, vemos alguns jovens e crianças mbya explorando a mata, procurando por animais e madeira (corticeira) para fazer *bichinhos de madeira*, artesanato que vendem aos *brancos* para gerar renda. Contudo, a mata é escassa e precisam buscar madeira em uma propriedade privada. Em um trecho nesse incurso pela mata, a câmera capta a aldeia vista de longe, um jovem mbya aponta para a aldeia e diz em língua guarani[72]:

> Aquela é a aldeia. [A imagem corta para uma visão aproximada de Tekoá Anhetenguá]. Lá só tem 10 hectares. Por isso as roças são pequenas. Eles plantam milho, melancia, essas coisas. [A câmera se movimenta e filma a cidade ao redor da aldeia]. Aqui estamos no meio dos brancos, no meio da cidade. A aldeia não é grande. Eles [os Guarani Mbya] vendem bichinhos de madeira, só assim eles comem. Se não a comida não vem. A cidade cresce cada vez mais. Estão nos cercando.

Esta cena logo no início do filme é permeada de reflexões sobre a territorialidade. O mesmo jovem da fala acima diz: "Tem muita coisa pra comer na mata. Essa terra aqui é boa, só que já é propriedade dos brancos. Essa mata já não é mais nossa". Quando encontram a madeira para fazer artesanato, um outro diz à câmera: "É com essa árvore que a agente trabalha, para fazer bichinhos e comprar comida. E agora estamos roubando madeira". O filme torna visível tanto a relação dos mbya com o território (no qual buscam alimento e materiais para artesanato), quanto a condição na qual se encontram de não conseguir viver do mesmo. A falta de território implica na falta de caça e vegetais que fazem parte das relações guarani naquela comunidade e, para usar o termo de um velho mbya no filme, da *cultura*: "É verdade que hoje estamos quase dominados pelos brancos, mesmo assim, não podemos esquecer a nossa cultura. Não podemos nos esquecer de tudo".

[72] O filme é falado em sua maior parte em guarani. Apenas quando os Mbya conversam com *brancos* é que falam em português, o que corresponde há poucas cenas do filme. As transcrições das falas dos Mbya neste artigo segue a legenda em português realizada por Ariel Ortega, Jorge Morinico, Patricia Ferreira e Ernesto Ignacio de Carvalho.

Figura 2. Cena em que os Mbya buscam madeira na mata.

Há diversas referencias à territorialidade ao longo do filme, mas uma questão em específico é interessante para pensarmos a relação dos Guarani com o território e o processo de demarcação das terras. O elemento em questão aparece pela primeira vez no filme em uma tomada, também na sequência da incursão na mata, na qual um Mbya segura uma colmeia de abelhas e dialoga com a câmera:

> – Isso também dá mel. Só que agora as abelhas deixaram suas casas. Você sabe porque deixaram suas casas?
> – Porque elas deixaram? [pergunta o câmera].
> – Elas deixaram porque algo estava incomodando elas. E elas não gostam disso, por isso se mudaram. São que nem os Mbya-Guarani. Elas não foram embora porque queriam ir. Às vezes os Mbya se mudam porque tem alguém incomodando. Por isso elas foram tentar viver melhor em outro lugar. Os Mbya-Guarani também são assim.

Figura 3. Cena que em aparece a analogia entre os Mbya e as abelhas.

A analogia entre os Mbya e as abelhas traz uma das questões mais trabalhadas na literatura etnológica sobre as populações Guarani, especificamente os Mbya: a mobilidade[73]. No decorrer do século XX, a principal chave interpretativa para a movimentação espacial das populações Guarani foi a de "migração". No ano de 1914, na obra clássica *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, Curt Nimuendajú (1987) propõe a hipótese de que os Guarani migravam em direção ao mar à procura de um lugar livre da maldade desta terra em que vivemos, que seria caracterizada como efêmera, frágil e instável. Segundo esta teoria, o lugar almejado pelos Guarani corresponderia à Terra Sem Mal (*Yvy Marã'ey*), que foi um dos assuntos mais recorrente em pesquisas posteriores com populações Guarani. Sob essa mesma chave interpretativa, Alfred Métraux (1927), por exemplo, pautou-se em relatos de missionários e viajantes do século XVI e XVII para analisar as migrações de diversos povos Tupi e Guarani do passado. Bartomeu Melià (1990), afirma que Métraux fez da hipótese de Nimuendajú uma "prova histórica" ao realizar uma leitura na "chave Apapocúva" ou "chave Nimuendajú" sobre outros indígenas de matriz Tupi-Guarani.

[73] A revisão bibliográfica sobre a mobilidade guarani que é desenvolvida a partir deste ponto do texto é uma versão adaptada de uma revisão feita em minha dissertação de mestrado (cf. COSTA, 2016). Naquele momento, a discussão sobre mobilidade me permitia pensar questões como os caminhos guarani entre aldeias, cidades e organizações no norte do Paraná. Busquei realizar analogias e contrastes entre as vivências de meus interlocutores guarani e a bibliografia específica. Aqui, a discussão sobre mobilidade é interessante por outros motivos: uma analogia entre a bibliografia e a narrativa cinematográfica mbya possibilita reflexões sobre as implicações da delimitação do território entre populações Mbya. Destaco como a bibliografia não deve ser mobilizada como arcabouço explicativo para os eventos no mundo, mas sim como partes de um diálogo múltiplo e aberto a conexões criativas.

Na segunda metade do século XX, os trabalhos de Egon Schaden (1974), Pierre Clastres (1990) e Hélène Clastres (1978) também trazem a leitura de que as "migrações" eram motivadas pela "religião" e, já no final deste século, a pesquisa de Maria Inês Ladeira (1992) com os Guarani Mbya do litoral ganhou evidência com uma abordagem neste mesmo caminho. Ainda no final do século XX, por volta da década de 1990, apareceram algumas críticas e propostas alternativas a essa leitura via "religião". Para Melià (1990), por exemplo, a busca pela Terra Sem Mal estaria relacionada à manutenção do "*tekoha*", que corresponderia a um "modo se ser" caracterizado por uma economia de reciprocidade e não somente por um impulso profético. Segundo o autor, "o *tekoha* significa e produz ao mesmo tempo relações econômicas, relações sociais e organização político-religiosa essenciais para a vida guarani [...]" (*apud* MELIÀ, 1990, p. 36).

Outra proposta de leitura sobre a movimentação espacial guarani que ganhou destaque foi a de Ivori Garlet (1997), que realizou um estudo étno-histórico com os Guarani Mbya no Rio Grande do Sul. Uma das contribuições do autor é que ele propõe a noção de "mobilidade" ao invés de "migração", o que representou um marco teórico nos estudos com populações Guarani. De acordo com Garlet, o deslocamento dos Mbya estaria associado a um processo de expansão de um território original localizado no Paraguai Oriental. Contudo, as frentes de expansão colonialistas em direção aos territórios indígenas teria acarretado em um processo de "desterritorialização" e "reterritorialização"[74] que caracterizaria as dinâmicas da mobilidade mbya na história recente do Rio Grande do Sul. Valéria Assis (2009), antropóloga que acompanhou de perto o trabalho de Garlet, em um texto publicado após o falecimento do autor, afirma que o mesmo,

> [...] apresentou dois conceitos importantes para compreender a dinâmica socioespacial Mbyá, o de *desterritorialização* e *reterritorialização*, posteriormente os reviu, sem, contudo, ter tido tempo de publicá-los. Essa revisão consiste na substituição de desterritorialização por desespacialização. A alteração se deve ao fato de que a desterritorialização sugere que uma dada região ou local ocupado no passado é abandonado, deixando de pertencer ao conjunto espacial entendido como seu território. Garlet rebatizou o termo para *desespacialização* porque, embora muitos desses lugares não sejam mais ocupados pelos Mbyá do presente e, para alguns não haja o desejo de um dia voltar a ocupá-los fisicamente, tais lugares continuam a fazer parte do território Mbyá ao se manter em sua memória coletiva [...].
>
> O conceito de reterritorialização se manteve para compor a compreensão dessa dinâmica. A reterritorialização vem a ser a ação contínua do grupo de incorporar novos espaços ao seu território. E essa reterritorialização acontece na maior parte das vezes em reação aos processos de desespacialização. Assim, levando em consideração essas premissas é que

[74] Leitura inspirada em Deleuze e Guattari (1995).

> se entende os movimentos seguintes da história recente dos Mbyá no Rio Grande do Sul (p. 95-96, grifos da autora).

Deste modo, a noção de território mbya apresentada por Garlet seria a de um espaço descontínuo e fragmentado relacionado não apenas a um ideal de profetismo, mas, sobretudo, a um potencial ecológico do ambiente. A abertura para a incorporação de novos espaços é uma das características diacríticas da mobilidade mbya dentro desta abordagem[75]. Em *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*, não há menções às "migrações proféticas" ou à chamada Terra em Mal, contudo, há elementos que se assemelham à perspectiva de Garlet e Assis. Quase no final do filme, há um diálogo entre dois Mbya que é pertinente com relação à noção de mobilidade e territorialidade:

> – Depois dos brancos é que começamos a falar em "Brasil". Nossos avós não chamavam de Paraguai, Argentina, nem Brasil. Só se referiam às terras entre os rios. Essa era a referência. Era só assim que chamavam.
> – Os Guarani não ficavam num lugar só. Eles ficavam num lugar 5 anos, depois se mudavam. Eles andavam livres. Não imaginavam que um dia os brancos acabariam com as matas. Limpavam um pouquinho pra plantar, depois se mudavam.
> – É por isso que agora, nós somos vistos como nômades. Mas só estamos seguindo o jeito dos nossos avôs.
> – Eles somente queriam andar livremente. Viam a terra como sendo de todo mundo. Os brancos é que dividiram em propriedades, em governos. Antes podia ficar na fronteira com a Argentina... Nós, os Mbya, não falamos "Essa terra é minha". Os brancos não, cada um tem a sua propriedade...

A perspectiva da mobilidade apresentada pelos Mbya no filme, assim como a teoria de Garlet e Assis, apontam para um conflito com a perspectiva estatal de demarcação de TI. Esta, quando realizada, impõe fronteiras e limites aos territórios indígenas, aos moldes da organização dos Estados Nacionais. Enquanto os Mbya empreendem uma lógica relacional com o território, o Estado trata o mesmo como propriedade. Em uma outra cena do filme, essa crítica mbya fica evidente. Vendedores de frutas passam com um automóvel anunciando

[75] Entre pesquisas sobre a mobilidade guarani publicadas após os anos 2000, o trabalho de Elizabeth Pissolato (2007) ganha destaque. A autora trabalhou, sobretudo, com os Guarani Mbya no litoral do Rio de Janeiro e enfatiza uma perspectiva crítica aos estudos pautados na ideia de "ética religiosa" e "modo de ser" como categorias essencialistas. Para Pissolato, a mobilidade mbya está ligada a uma cosmologia sobre a duração da pessoa. Quando criança, cada Mbya recebe o *nhe'e*, o princípio vital de origem celeste que a autora associa a uma sabedoria xamânica essencial à condição de humano. A vida humana seria entendida como imperfeita e, nesse sentido, os Mbya estariam continuamente em busca das melhores condições de durabilidade na condição de vivente, por exemplo, expandindo relações em várias localidades numa dinâmica de fabricação e atualização de parentesco. Deste modo, nessa leitura, múltiplos caminhos e experiências pessoais em busca de saberes e capacidades para a vida compõem a dinâmica da mobilidade. Estas experiências seriam intrínsecas a uma cosmologia acerca da condição ambígua de humano – de ascendência divina, porém vivida no mundo terreno imperfeito.

seus produtos dentro da aldeia. Uma criança vai até o carro para comprar maçã. Ela compra a fruta e a imagem corta para um Mbya que diz em para a câmera:

> Os brancos sempre nos olham mal, mas eles mesmo nos colocaram num chiqueiro. Estamos como bichinhos alí cercados, que alguém vai e coloca um pedaço de pão. E se ninguém der nada a gente não come. Mas por que isso? Porque eles mesmos tiraram tudo. Eles mesmos, com a FUNAI [Fundação Nacional do Índio], demarcaram o nosso território. Colocaram limites. Aí ficamos mal-acostumados. E a gente diz: "aqui é o limite, aqui não é mais nosso". Os brancos colocaram essa cerca para a gente respeitar.

A montagem neste trecho do filme é crítica ao mostrar que, além de comprarem mercadorias devido à falta de um território e espaço adequado para produzirem seu próprio alimento, o Estado lhes coloca uma lógica que conflita com a lógica da mobilidade. Contudo, deve-se destacar duas ponderações com relação a este contraste entre a perspectiva estatal e a mbya. Primeiro é que a crítica mbya à lógica do Estado não quer dizer que os Mbya não queiram a demarcação de um território. Pelo contrário, o que o filme nos mostra é que eles querem a expansão e garantia legal de suas terras[76]. O segundo ponto é que diversas pesquisas com populações Guarani em diferentes localidades tem mostrados como a lógica da demarcação, por mais que não seja uma aliada à mobilidade guarani, não tem impedido que a mesma aconteça. Há sim outros modos como essa mobilidade ocorre, como por exemplo, nos caminhos percorridos pelos Guarani entre diferentes aldeias e cidades, espaços considerados como "rurais" e "urbanos" (cf. PISSOLATO, 2007; SILVA, 2007; COSTA, 2016).

Nota-se como o território está associado à mobilidade na perspectiva mbya e tanto o filme quanto a literatura acadêmica específica, de diferentes modos, tornam esta conexão visível. A mobilidade, a partir da narrativa cinematográfica mbya, é apresentada como uma extensão do modo como viviam os Guarani do passado, como disse um dos Mbya no filme: "só estamos seguindo o jeito dos nossos avôs". A referência ao passado e o modo como viviam os ancestrais é comum ao longo do filme. Torna-se evidente uma outra questão importante, a elaboração da memória e da história.

3.2. MEMÓRIA E HISTÓRIA MBYA

[76] No momento em que o filme foi realizado, a TI Lomba do Pinheiro continha 10 hectares. Atualmente os Guarani conquistaram mais 15 hectares adquiridos pelo munícipio como área de interesse cultural. O território ainda está em processo de identificação para que seja realizada a demarcação (cf. http://www.correiodopovo.com.br/Noticias/Geral/2017/4/615502/Aldeia-indigena-na-Lomba-do-Pinheiro-reune-16-familias. Acesso em 24 de junho de 2018).

Refletir sobre a memória e a construção da história implica em pensar a formulação de um passado no tempo presente. Esta é uma característica que é comum tanto à história na perspectiva dos povos indígenas (convencionalmente pautada na oralidade) quanto à história na perspectiva estatal e/ou acadêmica (pautada na escrita). Apesar de não trazer aqui uma abordagem identitária para pensar a memória, como faz Michael Pollak (1992), a reflexão deste autor sobre a história oral aqui se faz pertinente:

> Se a memória é socialmente construída, é óbvio que toda documentação também o é. Para mim não há diferença fundamental entre fonte escrita e fonte oral. A crítica da fonte, tal como todo historiador aprende a fazer, deve, a meu ver, ser aplicada a fontes de tudo quanto é tipo. Desse ponto de vista, a fonte oral é exatamente comparável à fonte escrita. Nem a fonte escrita pode ser tomada tal e qual ela se apresenta (p. 207).

Nesse sentido, assume-se aqui uma simetria metodológica entre a construção da memória e história na perspectiva mbya (oral) e a história na perspectiva estatal e acadêmica (escrita). Contudo, se considero uma simetria metodológica para pensar a memória mbya e a história escrita, considero também uma assimetria de poder nos lugares que ocupam essas histórias, como é evidenciado em *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá.*

A história mbya é um ponto que une as duas partes do filme. Essa história é marcada pelo encontro dos Mbya com os *brancos* e o filme trata de efeitos contemporâneos que se associam a este encontro (escassez de terra, comércio de artesanato nas cidades, consumo de mercadorias que poderiam ser produzidas em um território adequado, etc.). Essa história mbya é marcada por um esforço de "não esquecer". Como destaquei anteriormente, "não podemos esquecer a nossa cultura. Não podemos nos esquecer de tudo", diz um velho Guarani em uma das primeiras cenas do filme. Neste sentido, no último quarto do filme, somos apresentados à uma interessante montagem e composição de histórias sobre o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo – popularmente conhecido como Ruínas de São Miguel das Missões. De um lado a perspectiva dos *brancos*, de outro, a perspectiva mbya.

Figura 4. Cena da venda de artesanato.

Nesta sequência do filme, vários Mbya de Tekoá Koenjú vão para as Ruínas de São Miguel das Missões para vender artesanato aos *brancos* que visitam o local, em geral alunos(as) do ensino básico e professores(as). Acontece que nesta parte do filme são contadas histórias sobre a redução e imagens de *brancos* (provavelmente professoras ou guias de visita do sítio arqueológico) narrando suas versões aos alunos(as) são intercaladas com com trechos de Guarani narrando suas versões à câmera e outros Guarani. *Brancos* e Guarani contam e escutam em meio as ruínas. Apresento abaixo, na ordem como aparece no filme – por vezes intercaladas por cenas não relacionadas –, as narrativas históricas acerca da redução que compõem a sequência filmada no Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo:

> **Mbya 1:** Por aqui andaram os nossos parentes, mas os brancos tiraram tudo da gente, e se apropriaram dessas ruínas que nossos parentes fizeram. Agora eles não querem dar pra gente o que é nosso. Eles têm ciúmes desse espaço. Nossos parentes construíram isso forçados pelos brancos, os padres jesuítas. Eles forçaram os índios a trabalhar nisso.
> **Não indígena 1**: Então, a partir do Tratado de Tordesilhas, de 1494, que começa o desenvolvimento, onde ambas as terras são divididas. Tanto os espanhóis quanto os portugueses queriam garantir a posse das terras. Utilizaram então principalmente o Guarani, que ele é considerado mais dócil, extremamente curioso, para o trabalho escravo. E ele não estava preparado para isso.
> **Não indígena 2**: A Espanha achou por bem, então, para civilizar a população que estava vivendo neste território, neste continente, onde eram milhares e milhares de índios, se utilizar dos padres jesuítas. Em 1609, eles iniciaram então com a primeira redução. O quê que é a redução? Seria reunir o povo, fixá-los na terra e a partir dali tirar o seu sustento.

Não indígena 1: Então unindo esses três objetivos, que era ocupar as terras, expandir o catolicismo e proteger os índios, começou uma nova civilização, uma nova cultura, uma nova forma de viver.
Mbya 2: Foi aqui que os nossos parentes trabalharam. Traziam as pedras de muito longe. Com a força dos braços. Eles traziam sozinhos. O que hoje a gente nem conseguiria levantar. Eles carregavam pedras por 3 km.
Mbya 1: É verdade, nossos parentes sofreram muito. Nossos parentes trabalharam, enfrentaram sofrimento, pra deixar isso aqui aqui na terra. Deixaram isso e trabalharam tanto para que depois os brancos os matassem todos. Os brancos brigaram por cauda disso aqui. Até das crianças eles cortavam os pescoços, foi assim. Os brancos fizeram isso com os nossos parentes. Tudo isso é doloroso pra nós. Se pensarmos, dói até hoje,
Não indígena 2: No auge em que estava o desenvolvimento, as reduções, tudo dando certo, o quê que aconteceu? Um novo tratado. O chamado Tratado de Madrid, aonde novamente Portugal e Espanha resolveram então, de novo, traçar os limites das suas terras. Quando essa notícia chegou aqui nas missões, os índios não aceitaram. Aí aconteceu então, em 1754, a Guerra Guaranítica e depois em 1756 a Batalha de Caiboaté. Nessa batalha, em torno de 1500 índios acabaram morrendo. Então, eu costumo dizer que não houve guerra, é um massacre mesmo que houve.
Mbya 3: Os Guarani foram os protagonistas dessa história. Mas agora eles estão alí daquele jeito. A morte deles só tem valor na História... Ainda existimos e os turistas vêem os Guarani tentando vender no museu. Essa é a nossa realidade.
Mbya 1: A gente não quer isso aqui de volta, não é. Não estamos aqui porque gostam da gente. Se a gente tomasse isto de volta, certamente nos matavam de novo.
Mbya 1: Depois, os nossos parentes foram levados pelos bandeirantes, como chamam agora. Eles nos levavam quando não nos matavam e faziam a gente trabalhar sem comer. Se a gente adoecia, eles matavam, e nem enterravam. Foi isso que eles fizeram com os que sobreviveram. Mas uma pessoa escapou e eles não conseguiram pegar. Quando já não e ouvia mais nada por aqui, ele voltou pra cá. E ficou sentado no pátio com algumas crianças. [– Foi aí que apareceu a cobra grande né? – pergunta outro Guarani]. Ah, ela estava lá encima. Naquela época o sino não tinha caído ainda. Estava tudo tomado de mato, como na foto lá do museu. Era tarde, quase escuro, quando um dos sinos tocou. Então ele pensou que ainda tinha gente lá. E entrou. Lá dentro uma das crianças desapareceu. [– A criança que ela levou? – uma Guarani pergunta e o narrador confirma com a cabeça]. Era a cobra grande que estava tocando o sino com o rabo. Foi ela que comeu a criança. Mas quando nosso Deus Tupã vê algo errado acontecendo, ele se transforma em tempestade. Então um raio explodiu o sino e fez a cobra cair. O sangue e a gordura da cobra mancharam as paredes. A gordura da cobra se misturou com o sangue. É aqui, olha as manchas lá. Algumas vezes, quando você olha, A gordura fica mais visível. Quando o raio bateu, o sino que está no museu caiu. Primeiro ele ficava aqui, antes dos brancos mexerem.

Figura 5. Cena em que a câmera acompanha o olhar dos Mbya para conferir as manchas nas paredes da redução.

Percebe-se como as narrativas dos *brancos* e dos mbya divergem em conteúdo, enfoque e estilo narrativo. Os *brancos* evidenciam grandes eventos como tratados, datas e guerras. Os Guarani falam dos seus *parentes*, se associam à experiência dos seus antepassados e contam detalhes de eventos que ocorreram na redução, como a criança que foi comida pela cobra gigante, a reação de Tupã e a queda do sino. São diferentes também os sujeitos que permeiam e protagonizam as histórias. No caso dos *brancos*, portugueses e espanhóis são protagonistas enquanto os Guarani são reduzidos à condição de escravos, passivos na construção da vivência jesuítica e massacrados. Na perspectiva mbya, os Guarani são protagonistas na construção das reduções e permeiam a história os Guarani, *brancos*, Tupã, a cobra gigante, entre outros.

A questão da agência e passividade guarani na construção das reduções jesuíticas é um tema presente na bibliografia etnológica. Nos escritos de missionários jesuítas e na historiografia clássica sobre as relações entre os Guarani e os missionários ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, destaca-se a interpretação de uma passividade e a aceitação dos Guarani frente aos ensinamentos cristãos. Esta perspectiva é amplamente problematizada e revisada pela bibliografia contemporânea (cf. MONTEIRO, 1992; FAUSTO, 2005; WILDE, 2003, 2009).

Segundo Carlos Fausto (2005), nas últimas décadas tem surgido novas abordagens históricas e antropológicas acerca das missões religiosas entre os indígenas na América do Sul, o que têm permitido retomar a complexidade do tema e relativizar o mito das reduções

jesuíticas (cf. WRIGHT, 1999; POMPA, 2003; WILDE, 2003, 2009). Guillermo Wilde (2009), por exemplo, afirma que os Guarani participaram ativamente no processo de construção das reduções jesuíticas. O autor empreende a noção de "agência indígena" e sua hipótese é de que "os líderes indígenas e seus seguidores foram a base da organização política missioneira e o fundamento de sua continuidade e dinamismo" (p. 23, minha tradução). Wilde mobiliza o conceito de "etnogênese missionária" para pensar a agência dos Guarani nas missões. Através de uma racionalidade particular, os Guarani teriam construído singularidades, dinâmicas de tempo e espaço a partir de seus conhecimentos e experiências próprias e do contexto no qual se encontravam. Nesse processo de "etnogênese", o líder indígena teria desempenhado uma grande importância por ser o mediador legítimo entre indígenas e jesuítas.

Aqui, na reflexão sobre o filme *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá*, não seria apurado falar em "etnogênese". Contudo, trazer este debate acadêmico sobre a agência guarani é pertinente para notarmos que nem toda narrativa construída por não indígenas é idêntica ou parte dos mesmos pressupostos. Muitas narrativas acadêmicas contrastam e conflitam com a chamada "história oficial", esta, geralmente associada aos Estados Nações e espaços de poder. Ainda assim, ainda que nossas narrativas acadêmicas estejam em contínuo processo de revisão e atualização, as narrativas indígenas é que devem ser protagonistas de suas histórias.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

É sempre interessante e importante pensarmos o que uma narrativa torna visível e o que ela oblitera. A narrativa histórica dos não indígenas sobre o Sítio Arqueológico de São Miguel Arcanjo, por exemplo, oblitera a chamada "agência indígena". *Mokoi Tekoá Petei Jeguatá* é uma narrativa cinematográfica sobre os Mbya construída pelos próprios Mbya que torna visível, entre outras coisas, a territorialidade, a mobilidade, a história e a memória mbya. Eleger estas questões em detrimentos de outras (como a venda de artesanato, por exemplo), faz parte do que eu busquei tornar visível para dialogar com a bibliografia e produzir este experimento etnográfico.

É pertinente destacar que a realização de filmes pelos Mbya é um caminho para o protagonismo na construção e comunicação de suas histórias. Comunicação esta que é voltada tanto para os próprios Guarani Mbya, quanto para os não indígenas. Um dos realizadores conversa com outro Mbya e afirma: "Esse filme que estamos fazendo vai ficar

legal. Eu não sei quanto tempo vai ter, mas todos os Guarani vão poder ver. A gente tem que mostrar o que é importante [...]". O outro Mbya, no decorrer da conversa, diz:

> "Então nós temos que mostrar pros brancos como a gente vive. Mostrar a verdade. Não somente para enganar. Porque nós estamos assim perto da cidade. Porque não temos matas, e estamos com essas casas... Para que não só os brancos falem por nós, e vocês mesmos filmem o que nós realmente temos que mostrar".

Este duplo caminho de comunicação, voltado para a comunidade e para os *brancos*, é marcado pela potência do cinema como meio para construir e narrar aspectos da memória, história, mobilidade, territorialidade entre outros aspectos da vivência mbya que aparecem no filme. Aqui, busquei destacar esta potência a partir de elementos que dialogam com a própria antropologia, especificamente a etnologia feita com povos Guarani.

Atribuí primazia à perspectiva cinematográfica mbya e a coloquei em diálogo com narrativas antropológicas. Contudo, desenvolvo aqui mais narrativa antropológica. Se alcancei alguma potência nestas reflexões, elas são de cunho etnográfico e antropológico. Para conhecer e valorizar o protagonismo mbya na construção de suas narrativas, aponto para um caminho: estimulo o leitor e a leitora que assistam aos seus filmes.

5. REFERÊNCIAS

ASSIS, Valéria S. de; GARLET, Ivori J. Análise sobre as populações Guarani contemporâneas: demografia, espacialidades e questões fundiárias. *Revista de Índias*, Madrid, v. LXIV, p. 35-54, 2004.

ASSIS, Valéria S. de. A invenção do território guarani: do *teko'a* à T.I. In: MOREIRA, Luiz Felipe V.; GONÇALVES, José H. R. (org.). *Etnias, espaços e ideias*: estudos multidisciplinares. Curitiba: Instituto Memória, 2009.

CAIUBY, Sylvia Novaes. Entre a harmonia e a tensão: as relações entre Antropologia e imagem. *Revista AntHropológicas*, Recife, ano 13, vol. 20(1+2), p. 9-26, 2009.

CLASTRES, Hélène. *Terra sem mal:* o profetismo Tupi-Guarani. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CLASTRES, Pierre. *A fala sagrada:* mitos e cantos dos índios Guarani. Campinas: Papirus, 1990.

COSTA, Samuel D. F. *Nos caminhos da cultura e dos dons: os Guarani e instituições no norte do Paraná.* Dissertação de mestrado. Universidade Federal de São Carlos. Pós-graduação em Antropologia Social. São Carlos, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs:* capitalismo e esquizofrenia 2. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

FAUSTO, Carlos. Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana,* Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 385-418, 2005.

GARLET, Ivori José. *Mobilidade mbya:* história e significação. Dissertação de Mestrado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Curso de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1997.

GINSBURG, Faye. Ethnographies on airwaves: the pesentation of anthropology on american, british, belgian and japanese television. In: HOCKINGS, Paul (org.). *Principles of Visual Anthropology*. Haia e Paris, Mouton Publishers, 1975.

_____. Indigenous Media from U-Matic to YouTube: media sovereignty in the digital age. *Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 3, p. 581-599, 2016.

GÓMEZ, Diana. Tejido de Fragmentos. Migrações entre a antropologia e o cinema. In: DAWSEY, John; MÜLLER, Regina; HIKIJI, Rose Satiko; MONTEIRO, Mariana F.M. (orgs). *Antropologia e Performance:* ensaios Napedra. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

HIKIJI, Rose S. G. *Imagem-violência:* etnografia de um cinema provocador. São Paulo: Terceiro Nome, 2012.

HOCKINGS, Paul (org.). *Principles of Visual Anthropology.* Haia e Paris, Mouton Publishers, 1975.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2010:* características gerais dos indígenas. Resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

LADEIRA, Maria Inês. *O caminhar sob a luz:* território mbya à beira do oceano. Versão Online. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, 2014.

LATOUR, B. *Reagregando o social:* uma introdução à teoria do ator-rede. Salvador: Edufba, 2012.

MAC DOUGALL, David. Beyond observational cinema. In: HOCKINGS, Paul (org.). *Principles of Visual Anthropology.* Haia e Paris, Mouton Publishers, 1975.

MEAD, Margaret. Visual anthropology in a discipline of words. In: HOCKINGS, Paul (org.). *Principles of Visual Anthropology.* Haia e Paris, Mouton Publishers, 1975.

MELIÀ, Bartolomeu. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. *Revista de Antropologia,* São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

MÉTRAUX, Alfred. Migrations historiques des Tupi-Guarani. In: *Journal de la Société des Américanistes.* Paris, tome 19, p. 1-45, 1927.

MONTEIRO, John Manuel. Os Guarani e a história do Brasil meridional: séculos XVI-XVII. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Cia. das Letras/FAPESP/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

NIMUENDAJÚ, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1987.

PISSOLATO, Elizabeth. *A duração da pessoa:* mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Editora da UNESP, 2007.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. In: *Estudos Históricos:* teoria e História. nº 10, vol. 05. Rio de Janeiro: APDOC, 1992, p. 200-215.

POMPA. Cristina. *Religião como tradução:* missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial. Bauru: EDUSCANPOCS, 2003.

ROUCH, Jean. The camera and man. In: HOCKINGS, Paul (org.). *Principles of Visual Anthropology*. Haia e Paris, Mouton Publishers, 1975.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

SILVA, Evaldo Mendes da. *Folhas ao vento:* a micromobilidade de grupos *Mbya* e *Nhandéva* (Guarani) na Tríplice Fronteira. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2007.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections.* Walnut Creek, CA: Altamira Press - Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

_____. *O gênero da dádiva:* problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

VNA. *Vídeo nas aldeias*. Disponível em: http://www.videonasaldeias.org.br. Acesso em 04 de julho de 2017.

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

WILDE, Guillermo. *Antropología histórica del liderazgo Guarani misionero (1750-1850).* Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofia y Letras. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 2003.

_____. *Religión y poder en las missiones de guaraníes*. Buenos Aires: SB, 2009.

WRIGHT, Robin (org). *Transformando os deuses:* os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: CAPESP/Unicamp, 1999.

DISCURSOS E PRÁTICAS COMO REPRESENTAÇÕES SOCIOCULTURAIS: EXPERIÊNCIAS COM CRIANÇAS INDÍGENAS EM ESCOLA NÃO INDÍGENA

Clotildes Martins Morais
clotildesmm_08@hotmail.com

Maristela Aquino Insfram
maristelaakino@gmail.com

No contexto educacional da cidade de Dourados observa-se que muitas famílias indígenas que vivem nas aldeias ou nas áreas de retomadas, tem procurado matricular os seus filhos

em escolas urbanas. Atuando como profissional da educação, as experiências vivenciadas em diferentes contextos escolares, onde as diferenças culturais de alunos indígenas e não indígenas geravam conflitos pessoais e consequentemente, implicações no processo de ensino e aprendizagem, nos motivaram a pesquisar sobre a inserção de alunos indígenas, em uma escola não indígena, localizada na periferia da cidade de Dourados/MS. Neste sentido, descrevemos a trajetória do trabalho etnográfico, ou seja, as experiências vivenciadas a partir da observação participante no cotidiano escolar. Os interlocutores da pesquisa são crianças guarani/kaiowá que vivem em comunidades indígenas e que por diferentes motivações estão estudando em uma escola não indígena. Discutiremos sobre as teias de relações estabelecidas entre as crianças indígenas com as crianças não indígenas, professores, gestores e demais funcionários da escola. Com as reflexões e discussões abordadas a partir da pesquisa, esperamos contribuir para a construção de projetos educacionais e para a efetivação de práticas pedagógicas que respeitem as diferentes culturas coexistentes nos contextos escolares e em outros espaços da nossa sociedade.

Palavras-chave: Educação escolar; práticas pedagógicas; interação.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, descrevemos a trajetória do trabalho etnográfico, que se encontra em desenvolvimento através do Programa de Pós-Graduação, Mestrado em Antropologia Social, (PPGant) oferecido pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), cuja temática é **"*Antropologia, Educação e Interculturalidade: uma etnografia da presença de estudantes indígenas em uma escola não indígena na rede municipal de ensino de Dourados, MS*".**

A pesquisa, trata-se de um "estudo de caso", realizado em uma escola pública da rede municipal de ensino de Dourados, MS. Os protagonistas da pesquisa são estudantes indígenas das etnias guarani, kaiowá e terena, que vivem em aldeias e áreas de retomadas e que por diferentes motivações, estudam em uma escola não indígena, localizada na zona urbana da cidade de Dourados/MS.

No contexto social da cidade de Dourados/MS, assiste-se a presença de famílias indígenas etnicamente diferenciadas, vivendo em aldeias, áreas de retomadas e na zona urbana. A reserva indígena de Dourados/MS, é formada por quatro aldeias indígenas: Jaguapiru, Bororó, Panambizinho e Passo Pirajuí, além das áreas de áreas retomadas. É considerada o segundo maior contingente populacional indígenas do País, com cerca de 15 mil indígenas, ocupando uma área de 3.500 hectares.

Devido a vários fatores político, econômicos e socioculturais, presenciou-se no decorrer do processo histórico, uma formação populacional na região de Dourados,

constituída por diferentes grupos étnicos[77]. O processo de aldeamento, ocorrido no Estado de mato Grosso do Sul, gerou/gera conflitos entre grupos de indígenas e não indígenas, assim como, condicionou a população indígena que vive nas aldeias de Dourados, a uma condição de vulnerabilidade social. Muitas famílias, atualmente vivem/convivem em um cenário de violência, droga, alcoolismo, disputa territorial, intrigas entre famílias/lideranças e outras formas de violências físicas e ideológica

As problemáticas sociais vivenciadas pelos indígenas, estão refletidas em diferentes espaços do nosso contexto social local, inclusive nas escolas não indígenas, onde assiste-se a presença de um significativo percentual de estudantes indígenas matriculados. Cabe ressaltar mesmo havendo na Reserva Indígena de Dourados, escolas que oferecem a educação escolar intercultural indígena, muitas famílias indígenas têm procurado matricular as crianças, logo no início da escolarização, em escolas não indígenas. Estas famílias percorrem diariamente uma grande distância e enfrentam muitas dificuldades para levarem os seus filhos em escolas localizadas na zona urbana da cidade.

OBJETIVOS

A partir da pesquisa, buscamos observar, refletir, descrever e interpretar, as teias de relações estabelecidas entre os estudantes indígenas, com os estudantes não indígenas, professores, gestores e demais funcionários da escola, desta forma, na pesquisa buscamos interpretar as seguintes questões: Como a escola trabalha as diferenças culturais dos estudantes indígenas e não indígenas, inseridos no mesmo espaço escolar? Como os estudantes indígenas se sentem e se comportam convivendo em um contexto escolar, culturalmente diferenciado do contexto em que vivem? Quais os motivos que levam as famílias indígenas a procurarem por escolas não indígenas, visto que em suas comunidades existem escolas indígenas? As diferenças culturais presente no contexto escolar pesquisado, representam/ou não implicações frente ao processo de ensino e aprendizagem dos estudantes indígenas?

JUSTIFICATIVA

A escolha da temática da pesquisa, está intimamente relacionada às questões de exclusão social, referenciado aos povos indígenas, que historicamente presenciamos na

[77] Grupos indígenas das etnias guarani, kaiowá, terena e também os não indígenas, que se agregaram às famílias indígenas por casamento ou por outras motivações.

nossa sociedade, em geral e no nosso contexto educacional local, em particular. Enquanto educadora, tive a oportunidade de trabalhar em uma escola considerada não indígena, onde estudavam muitos alunos indígenas. Chamou-me a atenção a forma como os alunos indígenas e não indígenas se relacionavam. Não existia uma relação de afetividade e socialização em nenhum momento, no cotidiano escolar os alunos formavam grupos isolados, ou seja, os alunos indígenas somente se agrupavam com indígenas e alunos não indígenas, se relacionavam, somente entre si.

Frente ao trabalho pedagógico, os professores não conseguiam entender a escrita dos alunos indígenas, assim, nas atividades propostas como "avaliações de aprendizagem", quase sempre os alunos indígenas não alcançavam a média considerada "satisfatória ", porque não compreendiam os conceitos explicados pelos professores, somente na língua portuguesa, os alunos indígenas, na maioria das vezes, escreviam utilizando-se da língua materna e diante disto, os professores não compreendiam a sua escrita.

No cotidiano escolar, os alunos indígenas eram rotulados como "relaxados e "desorganizados", porque na ótica dos professores, eles não tinham organização e higiene com os seus materiais escolares. Vivenciando este contexto de marginalização e exclusão, muitos deles, se evadiam da escola e diante disto, a escola simplesmente, atribuía no final do ano letivo, o conceito "desistente" ou "reprovado por faltas".

As famílias dos alunos indígenas, eram consideradas na escola como negligentes e irresponsáveis, pois, na ótica da escola, elas não acompanhavam e ajudavam os seus filhos nas tarefas, na organização dos materiais escolares e não cuidavam da higiene física das crianças, que muitas vezes chegavam na escola, sujas, com os cabelos despenteados e sem escovar os dentes, enfim, iam para a escola, aparentemente, de forma diferente dos outros alunos não indígenas. Sobre as representações sociais, Oliveira (2002) enfatiza que, estas, são capazes de produzir e reproduzir identidades sobre o "outro", resultante de um conjunto de relações de poder, que possibilita hierarquizar socialmente o grupo mais fragilizado.

METODOLOGIA

Para alcançar os objetivos pretendidos na pesquisa, nos apropriamos do método etnográfico. A partir da observação participante em diferentes espaços da escola, procuramos evidenciar como a escola conduz o processo de ensino e aprendizagem de estudantes indígenas e não indígenas, com aspectos culturais diferenciados, inseridos no mesmo espaço, assim como, buscamos interpretar a sociabilidade dos estudantes indígenas no ambiente

escolar, a partir das relações estabelecidas com os professores, gestores, colegas indígenas e não indígenas e demais funcionários da escola.

Na pesquisa, foi de fundamental importância estabelecermos uma relação dialógica com os interlocutores, neste sentido, procuramos estabelecer momentos de conversas informais com professores, coordenadoras pedagógicas, direção escolar, famílias indígenas e com os demais profissionais da escola, que de forma indireta ou indireta, estão em contato diário com os estudantes: merendeiras, secretária, inspetora de pátio, professor apoio, serventes de limpeza e porteira.

Minayo (2001), afirma que, toda investigação nas ciências humanas e sociais, inicia-se com que denominamos de *fase exploratória*, que seria tempo dedicado preliminarmente ao objeto, ajustamento, metodologia adequada, que consequentemente iria ganhar vida com base no trabalho de campo. Mediante isso, a autora enfatiza que o trabalho de campo, seria a fase que "combina entrevistas, observações, levantamentos de material documental, bibliográfico, instrucional, etc.

Para iniciar a observação participante no contexto escolar, foi elaborado um plano de atividades com metodologias diferenciadas, envolvendo: análise documental, observação participante e intervenções pedagógicas nas salas de aulas, desenvolvimento de atividades lúdicas, momentos de conversas informais, aplicação de questionários semiestruturados e visitas nas casas de alguns estudantes indígenas que vivem na aldeia Bororó.

Damatta (1981), destaca que, no trabalho etnográfico, é fundamental o pesquisador procurar ultrapassar as objeções, onde torna-se possível formular novos conceitos e experimentar novas metodologias, não se restringindo aos conceitos, valores, normas e arranjos arraigados. Tudo isso, no entender do autor, seria um exercício constante que buscaria transformar o nosso ponto de vista e, posteriormente potencializar uma nova visão acerca do indivíduo e da própria sociedade no qual estamos inseridos.

Por se tratar de um trabalho etnográfico, cujos principais protagonistas são crianças indígena e não indígenas, fez-se necessário, em algumas etapas da pesquisa, o desenvolvimento de atividades lúdicas, produções textuais a partir desenhos e análise/ interpretação dos desenhos realizados pelas crianças indígenas. Esta técnica, é utilizada no campo da antropologia da criança e da educação, por Clarice Cohn (2005), entre outros, para interpretar situações vivenciados pelas crianças indígenas, tanto no contexto escolar, quanto no contexto sociocultural, em que elas estão inseridas.

ETAPAS DO TRABALHO ETNOGRÁFICO

Iniciamos o trabalho de campo, realizando uma análise documental na secretaria da escola. Neste momento, fez-se a análise das pastas de matriculas dos estudantes indígenas, cujo objetivo foi coletar informações sobre a situação escolar, assim como, sobre o contexto familiar e sociocultural dos estudantes indígenas.

Na coordenação pedagógica, foi realizado uma análise dos documentos que norteiam o trabalho pedagógico e administrativo na escola, com o intuito de evidenciar teoricamente, o modelo de educação intercultural contemplado pela escola.

Oliveira (2010), afirma que, a pesquisa documental refere-se aos estudos em documentos produzidos pela humanidade, sem caráter cientifico ou epistemológico, entretanto, refletem relações de poder na estrutura da sociedade "Não são, portanto, produções isentas, ingênuas; traduzem leituras e modos de interpretação do vivido por um determinado grupo de pessoas em um dado tempo e espaço. O autor corrobora para diferenciarmos fontes documentais primárias e secundárias: fontes primárias, refere-se aos documentos produzidos no âmbito do poder executivo estadual e federal, neste caso, nos utilizamos na pesquisa de alguns documentos como Constituição Federal, a LDB, o Plano Nacional de Educação, o Estatuto da Criança e do Adolescente, os Referenciais Curriculares Nacionais e toda a Legislação que rege o Sistema Educacional Brasileiro.

As fontes secundárias, caracterizam-se como toda produção científica realizada por outros pesquisadores e que servem de fundamentação teórica frente a elaboração e efetivação das propostas educacionais, contidas no projeto político pedagógico, no regimento escolar, nos projetos de ensino interdisciplinares, nos planejamentos de aula dos professores, currículo escolar.

Após a pesquisa documental, foi realizado a observação participante nas salas de aulas do 1º ao 5º ano, do ensino fundamental, nas quais havia estudantes indígenas matriculados. Juntamente com os professores das diferentes áreas de conhecimento, foi possível fazer o diagnóstico, acompanhamento e algumas intervenções pedagógicas, especificamente com os estudantes indígenas, que apresentavam dificuldades na aprendizagem. Neste momento, procuramos interpretar a interação dos estudantes indígenas com os estudantes não indígenas, com os professores e com os conteúdos e metodologias trabalhadas, especificamente nas salas de aulas.

Para interpretarmos as situações vivenciadas com as crianças indígenas no ambiente escolar, procuramos conhecer o contexto familiar e sociocultural em que elas estão inseridas.

Desta forma, em diferentes momentos da pesquisa, mantivemos contato com algumas famílias indígenas, através de visita a fim de estabelecermos um diálogo entre iguais (pesquisador e pesquisado), para melhor compreensão dos fenômenos socioculturais vivenciados por estas famílias. Cardoso (1996), nos aponta que:

> "Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo ou no campo, esteja na domesticação teórica do seu olhar. […] Desde que o pesquisador tenha a habilidade de ouvir o nativo e por ele ser igualmente ouvido, encetando um diálogo teoricamente de "iguais", sem receio de estar, assim, contaminando o discurso do nativo com elementos de seu próprio discurso. […] O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, numa outra, de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação".

1. PERFIL SOCIOCULTURAL DOS ESTUDANTES INDÍGENAS

O trabalho etnográfico, iniciou-se na secretaria da escola, onde foi realizado análise das "pastas de matrículas" dos estudantes indígenas, com o intuito de coletar dados sobre a sua situação escolar e sobre o seu contexto sociocultural, informações estas, que julgamos de suma importância para o desenvolvimento do trabalho etnográfico. Neste momento, observou-se a idade, a etnia, o endereço e a situação escolar em que se encontravam os estudantes indígenas, ou seja, se eram aprovados, reprovados, desistentes, ou oriundos de outras escolas.

A partir da pesquisa documental, foi averiguado que no ano letivo de 2019, foram matriculados na escola Avani Cargnelutti Fehlauer 466 estudantes, sendo que desta totalidade, 29 estudantes são indígenas. Em relação à etnia, constatou-se, que da totalidade dos 29 estudantes indígenas matriculados na escola, 22 são da etnia kaiowá, 4 são da etnia guarani e 3 são da etnia terena. Registra-se nas certidões de nascimento que o pai e a mãe da maioria dos estudantes indígenas, são da etnia kaiowá, em alguns casos, o pai é não indígena e a mãe é indígena e em outros casos, não consta nas certidões de nascimento, o nome do "pai", das crianças

Sobre a composição familiar, constatou-se que a maioria das famílias indígenas, protagonistas da pesquisa, vivem em regime matrimonial na condição de casados. A média de filhos que as famílias afirmaram ter, é de dois a cinco filhos, nenhuma família afirmou não ter filhos, sendo que, as mães que se autodeclaram solteiras, afirmam ter até três filhos, já as mães que afirmam ser casadas, relatam ter de três a cinco filhos.

Em relação ao trabalho, constatou-se que as famílias dos estudantes indígenas, desenvolvem diferenciadas atividades, para garantir a sobrevivência, tais como: vendas de frutas e verduras produzidas na comunidade, serviços de jardinagem na zona urbana, serviços de limpeza em residências e em instituições públicas (escola, posto de saúde), ajudante de pedreiro, catadores de materiais recicláveis e gari alguns indígenas responderam que não trabalhavam.

Sobre a religião, a maioria das famílias dos alunos indígenas afirmam frequentar a religião evangélica, nas igrejas existentes nas aldeias, um número expressivo de famílias respondeu que não tem religião e a minoria das famílias afirmaram que são católicos. Nas respostas das famílias, em nenhum momento, observou-se comentários sobre as práticas religiosas da cultura indígena.

Em termos de percentuais, constatamos que cerca de 70% dos estudantes indígenas matriculados na escola, são da etnia kaiowá, cerca de 17% são da etnia guarani e pouco mais de10% são da etnia terena (**Figura 1**).

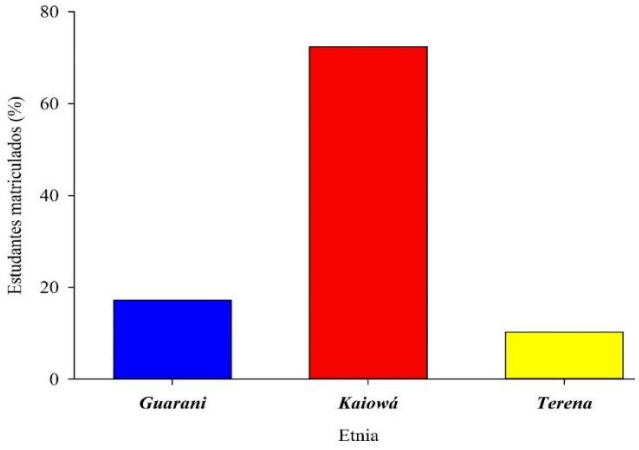


Figura 1. Percentual das etnias dos indígenas matriculados na escola no ano de 2019.

Em relação à moradia, constatou-se a partir dos comprovantes de endereço, que 22 estudantes indígenas moram na aldeia Bororó, 4 moram na zona urbana, 1 mora na aldeia Jaguapiru e 1 em área de retomada, ou seja, a maioria dos estudantes indígenas, protagonistas da pesquisa, são da etnia kaiowá e vivem na aldeia Bororó.

2. SITUAÇÕES VIVENCIADAS NAS SALAS DE AULAS

A partir da do acompanhamento pedagógico dos estudantes indígenas nas salas de aulas, foi possível interpretar o processo de ensino e aprendizagem dos estudantes indígena.

Neste momento da pesquisa, buscamos perceber como os estudantes indígenas se relacionam com os professores e com os outros estudantes indígenas e não indígenas, nas salas de aulas.

Procuramos também, observar as práticas pedagógicas desenvolvidas pelos professores e a interação dos estudantes indígenas com os conteúdos, metodologias e avaliações de ensino, contempladas na escola (**Figura 1**).

Figura 1. Acompanhamento pedagógico dos estudantes indígenas na sala de aula

Estudantes indígenas: 7 e 8 anos

Nesta sala de aula, os estudantes estão cursando o 2º ano. Observa-se a presença de duas estudantes indígenas. Em conversa com a professora, ela relata que as estudantes indígenas têm bastante dificuldades na aprendizagem. Se socializam pouco com os colegas e são retraídas com os professores. Segundo relato da professora, a família das estudantes indígenas, não fazem acompanhamento escolar e não ajudam nas tarefas escolar, " os cadernos vêm sempre sujos de casa, quando vem"! (*Fala da professora*)

Observou-se, que a estudante em sala de aula, não se expressa oralmente, não se levanta da sua carteira de forma espontânea, somente se a professora solicitar. Neste dia de aula, a professora convidou uma das estudantes indígena para ser a "ajudante do dia", ou seja, combinado entre a professora e os estudantes, de forma que cada dia, um estudante é escolhido pela professora, para desenvolver algumas atividades solicitadas pela professora, tais como: entregar os cadernos aos colegas, cuidar da sala de aula, caso a professora precise

se ausentar, dar recados da professora para outros funcionários, em outros espaços da escola, etc.

Embora a estudante tenha sido escolhida como “ajudante do dia”, ela não demonstrou muito entusiasmo, ao ser convidada pela professora, a estudante continuou sentada na sua carteira, com o olhar fixo na professora, até que a professora disse outra vez, “venha, você é a ajudante hoje”! Neste momento, observei um certo constrangimento da estudante, no entanto a professora não perguntou se ela gostaria de ser a ajudante do dia, ou não, apenas anunciou que ela seria.

De certa forma, ficou nítido que, se para a maioria dos estudantes não indígenas ser ajudante do dia, representasse um mérito, para a estudante indígena, parecia apenas uma “ordem” da professora, o silêncio e a expressão facial, não expressava nenhum entusiasmo da aluna em ser a ajudante do dia.

Em relação ao processo de ensino e aprendizagem, observei que as estudantes indígenas, não sabiam ler ainda, porém a maioria dos estudantes, nesta sala de aula, também se encontravam no mesmo nível de conhecimento.

No desenvolvimento das atividades propostas, nesta aula, observei que as estudantes indígenas copiavam todas as atividades da lousa, porém não conseguiam dar as respostas de forma autônoma, ficavam esperando a professora corrigir as atividades na lousa, para elas depois completar nos seus cadernos.

Percebi que estas estudantes indígenas, não estavam muito à vontade, com a minha presença, sentada ao lado das suas carteiras. Diante disto, retirei-me e procurei observá-la de forma mais indireta, sentada numa carteira distante das suas. No final da aula, pedi para que elas desenhassem as suas famílias e o local onde elas moram.

A partir dos seus desenhos, observei que as suas famílias eram formadas por muitas pessoas, sendo: mãe, avós, tios (as), primos (as), sobrinhos (as), O espaço que elas representaram como moradia, apresentavam muitas árvores e diversas casas juntas, sendo uma casa maior e outras casas menores, bem próximas umas das outras (**Figura 1 e 2**). Nas fichas de matrículas, destas estudantes, consta que elas possuem vínculo de parentesco e que moram na aldeia Bororó

3. A INTERAÇÃO NO MOMENTO DO RECREIO

Buscamos desenvolver as atividades lúdicas no momento do recreio, em diferentes espaços do pátio da escola, em diferentes espaços: na quadra de esporte, embaixo das árvores, no saguão, no parque de diversões etc. No desenvolvimento das atividades lúdicas,

fez-se necessário propormos metodologias diferenciadas, a partir do envolvimento ou não, dos estudantes, considerando sempre, as experiências e as preferências de todos os estudantes, em relação às brincadeiras e aos jogos propostos.

As brincadeiras e jogos propostos no plano de ação, desenvolvidas durante o período do recreio foram: corre-cutia, batata-quente, coelho sai da toca, escravo de Jó, cai no poço e passar o anel, "*contação*" de história; pega-pega, corrida no saco, equilíbrio de ovos na colher, caça ao tesouro, esconde-esconde; queimada, futebol, amarelinha, cabo de guerra, brincadeiras com bambolê, ouvir música e dançar, desenho e pintura de livre escolha.

Figura 1. Ilustração da interação entre crianças indígenas e não indígenas no recreio

Antes de iniciar o desenvolvimento das atividades, foi feito a apresentação do plano de ação, na sala dos professores, no período matutino e no vespertino. A diretora da escola juntamente com as coordenadoras, apresentou o plano de ação, dizendo que seria uma forma da pesquisadora, contribuir com a escola, realizando os recreios dirigidos, pois com certeza, os estudantes iriam gostar das brincadeiras e jogos e consequentemente, poderia diminuir o índice de crianças machucadas, no recreio. Os professores acolheram a ideia e se comprometeram em estar divulgando para os estudantes, nas salas de aulas, sobre o recreio com atividades dirigidas. Os estudantes foram informados nas salas de aulas, que em determinados espaços do pátio da escola, durante o momento do recreio, estaria sendo propostas atividades lúdicas e que todos estavam convidados a participar.

Na realização das atividades, cada dia eram formadas equipes, e nestas equipes, eram elegidos líderes, que iriam conduzir e serem responsáveis pelas diferentes brincadeiras propostas. Procurou-se integrar os estudantes maiores com os menores, de forma que os maiores conduzissem as brincadeiras e ficassem responsáveis pelos estudantes menores. No recreio, durante trinta dias, foram desenvolvidas brincadeiras em diferentes espaços da escola. Não havia obrigatoriedade para participação em grupos específicos, ficava a critério

dos estudantes sua escolha, que de certa forma, acontecia de acordo com as suas preferências e/ou afinidades com os grupos formados.

No recreio, foi realizado também, a observação indireta, em diferentes momentos e espaços da escola, sem que os estudantes percebessem, cujo objetivo, foi perceber como os grupos eram formados, quais brincadeiras eram por eles escolhidas, quais as falas ou assuntos eram por eles trocados, quais os gestos corporais e faciais eram desenvolvidos, enfim, interpretar os comportamentos espontâneos dos estudantes, nos momentos em que eles se sentiam livres no cotidiano escolar.

Frente à realização das atividades, foi possível contar com a colaboração dos estudantes, das inspetoras de pátio, dos estagiários e dos professore apoio, que acompanhavam alguns estudantes com "necessidades especiais", ou seja, estudantes com algum tipo de deficiência física ou intelectual. Dentre os estudantes com necessidades especiais, constatou-se que um estudante é indígena. Este estudante também tem o acompanhamento de um professor apoio nas atividades pedagógicas desenvolvidas em sala de aula, assim como, nas atividades lúdicas, no momento das aulas de Educação Física e no recreio.

Os estudantes não indígenas com idade acima de dez anos, geralmente se agrupam no pátio, em espaços onde os estudantes menores não estão brincando, esta era uma regra da escola, imposta para os estudantes maiores, já o início do ano letivo, como forma de organização da escola, para evitar possíveis situações de brigas ou para evitar que os estudantes maiores, machucassem os estudantes menores, nas brincadeiras, que geralmente eram brincadeiras de correr. Neste sentido, os espaços do pátio, eram subdivididos, como "lugar dos pequenos" e "lugar dos grandes".

As atividades realizadas pelos estudantes aparentemente acima de dez anos, geralmente eram conversar em grupos, ouvir músicas ou jogar no celular. Nestes grupos, raramente se presenciava a participação de estudantes indígenas. Os estudantes indígenas maiores, ou seja, aparentemente na fase da adolescência, na hora do recreio ficavam nos espaços onde estavam os estudantes indígenas menores e mesmo que eles não participassem das brincadeiras com as crianças, eles estavam sempre por perto dos seus irmãos, sobrinhos ou primos, observando e cuidando-os de forma bastante discreta.

Neste sentido, constatou-se que embora os estudantes indígenas estejam inseridos em um contexto escolar, onde os costumes e modos de vida são culturalmente diferenciados dos não indígenas, os aspectos da sua cultura, do modo de ser e de viver transmitidos pela família e/ou pelo grupo em que vivem, são manifestados nos seus comportamentos.

Em relação às brincadeiras, chamou-me a atenção, o fato dos estudantes indígenas gostarem de subir nas árvores (**Figura 2**), em torno da escola. Este comportamento não era comum entre as crianças não indígenas. Diante disto, a inspetora de pátio, sempre estava a cobrar dos estudantes indígenas, para não brincarem de "subir nas árvores", pois se fizessem isto, seriam levados para conversar na coordenação ou direção escolar, como forma de punição.

Figura 2. As brincadeiras dos indígenas como manifestação cultural

Em relação ao comportamento das crianças indígenas e não indígenas, no momento do recreio, observou-se que as crianças se comunicam, brincam e interagem muito bem. Não se percebeu uma separação de grupos determinado pela condição étnica de "ser indígena ou não ser indígena", todas as crianças, frente às brincadeiras ou outras atividades lúdicas, expressavam comportamentos de muita satisfação e descontração. Em relação às crianças indígenas, isto demonstra que, as suas particularidades culturais, não são implicações ou motivos da não interação com os demais estudantes, no contexto escolar pesquisado

Além da realização de atividades lúdicas dirigidas em diferentes espaços e momentos, foi feito observações indiretas, do cotidiano escolar, sem que os estudantes percebessem que estavam sendo observados, em diferentes espaços e momentos, ou seja, antes de bater o sino para o início das aulas, no momento dos intervalos de uma aula para outra, no recreio e após o sino para término das aulas, quando os estudantes ficavam brincando no pátio da escola.

Nestes momentos, ao analisar o comportamento, as falas e as brincadeiras que aconteciam de forma espontânea entre os estudantes indígenas e não indígenas, foi possível perceber que, não existe por parte dos estudantes não indígena, uma rejeição ou restrição à

participação dos indígenas, nos grupos formados ou nas atividades lúdicas, por eles escolhidas e realizadas no cotidiano da escola.

Por parte dos estudantes indígenas, foi possível observar que, embora eles demonstrassem interesse espontâneo, em participar das brincadeiras não dirigidas, nos momentos em que não estavam acompanhados por um adulto, ficou nítido, que as crianças indígenas, também mantinham um certo receio em estar inseridos nos grupos, onde a maioria dos estudantes, eram não indígenas.

Foi possível perceber que todas as crianças indígenas sempre brincavam em grupos que haviam outros indígenas, nas brincadeiras de esconde-esconde, pega-pega ou em outras brincadeiras, cuja participação era de livre escolha, quando a maioria das crianças indígenas, se retiravam de uma determinada brincadeira e/ou se deslocasse de um determinado espaço para outro, geralmente, os demais indígenas, também saíam do grupo em que estavam e iam para outros grupos, onde tivesse a participação dos demais colegas indígenas (**Figura 3**).

Figura 3. Crianças indígenas interagindo entre si em brincadeiras durante o recreio

Diante destas manifestações de comportamento, acreditamos que, a participação dos estudantes indígenas, em grupos que tinham a presença de outros colegas indígenas, de certa forma, proporcionava a eles, confiança e uma sensação de integração nos grupos, talvez, por estarem interligados por grau de parentescos ou por afinidades em relação às particularidades dos seus modos de ser e de viver na cultura indígena.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da observação participante nas salas de aulas e dos registros dos professores, nas pastas de conselho de classe, constatou-se que a maioria dos estudantes indígenas, matriculados na escola pesquisada, apresentam muitas dificuldades na aprendizagem. Estes alunos, segundo registros dos professores, não assimilam de forma satisfatória os conteúdos trabalhados e não realizam com autonomia as atividades propostas, como os demais estudantes não indígenas

Na ótica dos professores e coordenação pedagógica, os estudantes indígenas faltam muito nas aulas e isto faz com que as dificuldades na aprendizagem se acentue, pois, os estudantes estão em fase de alfabetização, e nesta fase, a sequência didática, é de fundamental importância, para que os estudantes possam assimilar os conteúdos explicados pelos professores. A ruptura das sequências didáticas trabalhadas em sala de aula é um dos principais fatores que interferem na aprendizagem dos estudantes, pois os estudantes indígenas, por faltarem nas aulas, não conseguem acompanhar de forma satisfatória, os conteúdos ensinados, como os demais estudantes que são assíduos nas aulas.

Na ótica dos professores, a maioria dos estudantes indígenas, não realizam as atividades pedagógicas de forma independente, precisam de intervenções individualmente, pois não compreendem as explicações. Os professores que, é muito difícil "saber" o que os estudantes indígenas "sabem", porque eles não se expressam em sala de aula, para pedir ajuda, quando não estão compreendendo as explicações, como os demais estudantes fazem.

Outro fator observado nos registros da pasta de conselho de classe, diz respeito a falta de compromisso e acompanhamento das famílias dos estudantes indígenas nas tarefas e trabalhos avaliativos, propostos para serem realizados em casa, que geralmente, não são feitos.

Segundo registro dos professores, a maioria dos estudantes indígenas são desorganizados e faltam com a higiene pessoal e com os seus materiais escolares e isto, aos olhos dos professores, se caracteriza como uma irresponsabilidade dos pais, tendo em vista que os estudantes são crianças. Por estes e outros motivos, percebe-se que a maioria das famílias indígenas, no contexto escolar não indígena, são interpretadas e rotuladas como irresponsáveis e descompromissadas, frente ao processo de escolarização dos seus filhos.

Em relação ao comportamento, a maioria dos estudantes indígenas são considerados "bons estudantes" em sala de aula. Na ótica dos professores, eles são quietos, não atrapalham as aulas, não se metem em confusão com outros colegas e não desrespeitam os

professores. Isto nos faz refletir sobre o modelo tradicional de Educação Escolar, que ainda se faz presente nos dias atuais.

Na maioria das salas de aula observadas, os estudantes só podiam se comunicar, quando solicitados e autorizados pelo professor, conversa espontânea, levantar da carteira, andar pela sala de aula, tirar a carteira do lugar, fazer uma brincadeira com um colega, são práticas consideradas como "indisciplina, como um comportamento inadequado, que atrapalha a aprendizagem, e não como um fator positivo de socialização e interação entre os estudantes.

Embora a maioria dos estudantes indígenas sejam considerados estudantes com bastante dificuldades na aprendizagem, ao mesmo tempo, eles são vistos como bons estudantes de "comportamento".

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COHN, Clarice. *Antropologia da criança.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2005.

DAMATTA, R. da. *Relativizando uma introdução à antropologia social.* Digressão: A fábula das três raças, ou o problema do Racismo à Brasileira, 1981.

MINAYO, M. C. S. *Ciência, técnica e arte:* o desafio da pesquisa social. In: MINAYO, Maria. C. S (Org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001, p. 51-56.

OLIVEIRA, T. S. de. *Olhares que fazem a "diferença": o índio em livros didáticos e outros artefatos culturais.* Revista Brasileira de Educação. 2002 Nº 22.

OLIVEIRA, Maria Marly de. *Como fazer pesquisa qualitativa.* Rio de Janeiro. 3ª edição. Editora Vozes, 2010.

OLIVEIRA, R. C. de. *O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever.* In: Revista de Antropologia. São Paulo, USP, 1996. v. 39 nº 1.

ALDEIA LARANJEIRA ÑANDERU: ETNOGRAFIA DAS CRIANÇAS KAIOWÁ

Jéssica Maciel de Souza
jessicamaciel14@gmail.com

Antonio Hilario Aguilera Urquiza
hilarioaguilera@gmail.com

Este trabalho é resultado da pesquisa feita durante o mestrado em Antropologia pela Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD, entre 2016 e 2018, na qual, foi realizada uma etnografia das crianças kaiowá na comunidade indígena Laranjeira Ñanderu, localizada no município de Rio Brilhante/MS. As famílias desse território passaram por um longo processo transitório desde a expulsão do *tekoha,* em meados do século XX, até a retomada de partes do *tekoharã,* em 2009. Durante aproximadamente 80 anos, viveram perto do local de origem, em reservas indígenas ou trabalhando em fazendas próximas. Assim, a pesquisa teve como objetivo a observação e análise de como acontece a fabricação dos corpos; o produzir e reproduzir das crianças kaiowá inseridas numa organização social, mais especificamente, na aldeia Laranjeira Ñanderu. Enfatizando, que essa construção do corpo se dá entre os seres humanos e não humanos, entre rituais, natureza, cosmologia alimentação, relação com o território tradicional e com as práticas culturais. Para coleta de dados, a pesquisa teve como metodologia a observação participante.

Palavras-chave: território; corporalidade; criança kaiowá; Laranjeira Ñanderu.

1 INTRODUÇÃO

O corpo produz e reproduz, constituindo-se como um "eu" individual em meio ao coletivo. Por isso, a formação do sujeito é um dos alicerces que fundamentam uma sociedade. Em meio à aldeia Laranjeira Ñanderu, há muitos elementos simbólicos envolvidos no processo de aprendizagem de seus respectivos membros: a alimentação, os rituais, as brincadeiras, as relações de parentesco, a relação com a natureza, entre outros.

Vale lembrar que o *teko* (modo de ser guarani) envolve toda a organização política, religiosa e territorial dos Guarani e Kaiowá. Tal como explana Morais (2015, p. 6), esses povos vivenciam uma *natureza de transformações* que "(...) transmuta o cosmos em corpo, o corpo em terra, e a terra em território".

Atualmente, os Kaiowá de Laranjeira Ñanderu[78] ocupam uma área de 30 hectares em uma mata ciliar de preservação ambiental do Rio Brilhante, este espaço, cujas estruturas física e espiritual viabilizam o seu modo de vida. Dessa forma, a retomada de partes do *tekoharã*[79] representa um resgate cultural para essa comunidade, pois o retorno às suas terras possibilita a continuidade de muitas práticas ritualísticas inviabilizadas no período em que os seus membros foram realocados em outros territórios. Sob a perspectiva indígena, a retomada territorial significa um renascimento do corpo, das relações pessoais e da produção e reprodução Kaiowá.

[78] Encontra-se na região sul do Estado de Mato Grosso do Sul (MS), localizada na altura do Km 08 da BR 163, a 11 km da cidade Rio Brilhante/MS e a alguns metros da ponte do Rio Brilhante/MS.

[79] De acordo com Lima (2012), essas áreas de acampamento, denominadas como "*tekoaharã*" ou "partes do *tekoha* ocupado" (o sufixo "*rã"* promove o sentido de "futuro *tekoha"*), são os espaços nos quais os povos indígenas aguardam pelo resultado final dos processos judiciais relacionados à demarcação de seus respectivos *tekoha*.

De acordo com Morais, os povos tradicionais mantêm uma ligação com os seus antepassados por meio do território com o qual estabelecem uma relação de pertencimento, "como se as relações que possibilitam erguer um *tekoha*[80], uma aldeia, uma parentela, um corpo, só pudessem ser firmadas a partir dali, e revivendo alianças mais antigas e fundamentais daquela gente e daquele local" (2015, p.151).

Vale contextualizar, aqui, o lugar do qual observei e analisei a aldeia. A comunidade é atualmente composta por três grandes parentelas. Fui acolhida pela família coordenada por Adelina, viúva de Zezinho, líder Kaiowá atropelado na BR 163, em uma rotatória de acesso a Rio Brilhante. Após a morte de Zezinho, seu irmão, Adalto, assumiu o posto de liderança da aldeia.

Adelina mora com quatro filhas, dois filhos e uma neta. Das oito pessoas que vivem em sua residência, três são crianças: a neta (5 anos), um filho (9 anos) e uma filha (12 anos). Instalados em duas extensões da casa, os familiares distribuem-se em três cômodos: no primeiro, Adelina vive com Genieli e Mannio[81]; no segundo, Mari reside com Uemer e Eliza[82]; e no terceiro, Lucine convive com Lara, sua filha[83]. Com mais de cinco crianças – três de 9 anos, uma de 6 anos e outra de 9 meses –, os filhos casados de Adelina formaram outros dois fogos domésticos próximos de sua casa.

Esses três fogos domésticos são conectados pelos pátios de suas respectivas edificações. Entre as moradias de Adelina e Liléia,[84] situa-se a casa de reza da comunidade, um espaço utilizado pelas crianças para transitar entre essas residências e/ou para brincar de escolinha, pois há neste ambiente alguns objetos a serem utilizados quando houver o funcionamento da escola da aldeia: uma pequena lousa, giz, cadeiras e mesas.

Sendo assim, convivi a maior parte do tempo com as crianças Kaiowá em meio a esses três fogos domésticos, acompanhando-as enquanto desenvolviam as suas respectivas atividades. Vale notar que as brincadeiras, as refeições, as conversas, as festas e os rituais da comunidade costumavam ser realizados em meio aos pátios, ao córrego arrojo e aos caminhos da mata que conectam as casas da aldeia. Foi a partir desta perspectiva, portanto, que o trabalho de campo desta pesquisa foi realizado.

---

[80] *Teko* é o sistema de valores éticos e morais que orientam a conduta social, ou seja, tudo o que se refere à natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder kaiowa. *Ha*, por sua vez, é o sufixo nominador que indica a ação que se realiza. Assim, tekoha pode ser entendido como o lugar (território) onde uma comunidade Kaiowa (grupo social composto por diversas parentelas) vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural, isto é, segundo seus usos, costumes e tradições (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA 2009 p. 34).

[81] Genielli e Mannio são filhos de Adelina.

[82] Idem 1.

[83] Lucine é filha e Lara neta de Adelina.

[84] Idem 1.

2. APRENDER BRINCANDO

O processo de aprendizagem indígena transcende todas as noções de ensino pré-estabelecidas em meio à cultura ocidental. Desenvolvida dentro e fora da aldeia, a metodologia de ensino dos povos tradicionais dificilmente é compreendida em meio aos modelos convencionais de educação, pois as suas formas de aprendizagem, ações e pensamentos são alicerçados em uma outra lógica cultural.

Nas sociedades indígenas, os conhecimentos são adquiridos ao longo da vida, respeitando-se o gênero, o estado civil e a idade de cada membro da comunidade. Na aldeia, as crianças Kaiowá vivenciam um processo de aprendizagem independente, amplo e corresponsável, sem permanecer o tempo todo no colo dos pais e/ou dentro de uma sala de aula.

Os rituais, as brincadeiras, a alimentação, os cantos, as danças, o contato com a natureza, os conteúdos escolares e a luta pelo *tekoha*, com toda a sua simbologia, são alguns dos elementos envolvidos na aprendizagem das crianças Kaiowá. Ao observar e interagir com algumas delas, durante a realização do meu trabalho de campo, puder notar que essas atividades não são meras "brincadeiras": ao correrem, pularem, sentarem e tocarem umas às outras, essas crianças reproduzem a cosmologia indígena de sua comunidade.

Os pátios da aldeia, os caminhos da mata, o córrego *kakrajá arogho'iy* e o campo de futebol são os espaços onde as brincadeiras acontecem. Ao interagirem com esses ambientes, as crianças respeitam todos os seus elementos vivos, pois cada um desses corpos possui o seu próprio dono e espírito.

Frequentemente ouço as crianças dizerem "*nós vamos sujar, mas depois tomar banho*". "Ficar sujo", no entanto, é uma noção ocidental recentemente introduzida nas aldeias. Para os indígenas, a terra é compreendida como algo sagrado, pois além de produzir o alimento, "*sem tekoha não há teko* – sem terra não há cultura" (LITAIFF, 2008, p. 117). Por tudo isso, as crianças passam a maior parte do tempo em contato com a natureza, onde aprendem, brincam e sujam-se. Para melhor compreendermos esta relação indígena com a terra, leiamos a seguir uma passagem do texto de Morais (2015), na qual o autor propõe uma reflexão sobre o modo de vida Guarani:

> Otoniel é uma liderança kaiowá, que assumiu a frente do movimento de retomadas tomando cadeira como conselheiro da Aty Guasu. Se bem o entendo, ele estava me explicando que durante a vida as atividades da pessoa vão sediando o corpo no terreno, vão mesclando-o com a terra, até o ponto em que ele se confunde com ela mesma. O corpo "faz parte do local", ao mesmo tempo que seu pó escatológico, sua poeira, se mistura com a terra, e em alguma dimensão é a terra ela mesma. A princípio, essa confusão material da pessoa com o espaço só está dada na relação com os parentes e familiares –o avô, o tio, o primo–, mas vivendo, comendo,

> dormindo, casando, fazendo filho e, principalmente, morrendo, a pessoa vai se misturando progressivamente ao terreno (MORAIS, 2015, p. 213;214).

Na cultura Kaiowá, a brincadeira e a aprendizagem fazem parte de um mesmo processo, desenvolvido por meio do contato do corpo com a terra: é brincando que se aprende, é aprendendo que se brinca. Sendo assim, a ideia ocidental relacionada a "estar sujo" apresenta-se inadequada em meio a este contexto sociocultural indígena.

Na aldeia, a aprendizagem acontece quando a criança está brincando no córrego e diz: "*o curimba come o peixe, é tipo aquele peixe, peixe pacu!".* Ou ainda, quando começo a armar a minha barraca, para esconder-me da chuva, e as crianças dizem: "*Cuidado com o bicho daqui, cuidado com o Saci! Cuidado com o porco do mato e com a onça!".* Sendo assim, as brincadeiras infantis podem ser compreendidas como uma forma de aprender e reproduzir a cosmologia Kaiowá.

2.1 Relações de gênero entre as crianças Kaiowá de Laranjeira Ñanderu

Os rituais de passagem fazem parte da rotina de diversas sociedades. Em meio aos Kaiowá, esses eventos interferem tanto na organização social quanto na formação pessoal de suas crianças. Para melhor compreendermos esta questão, vale lembrarmos que os afazeres e os rituais costumam ser divididos entre as meninas e os meninos da aldeia Laranjeira Ñanderu.

No início de suas vidas, os meninos e as meninas aprendem juntos, em seus respectivos fogos domésticos, os primeiros ensinamentos da cultura Kaiowá. Como na aldeia Laranjeira Ñanderu a figura masculina costuma ser responsável pelo sustento da família – ainda que esta realidade esteja mudando e haja mulheres trabalhando fora de casa –, os meninos aprendem, posteriormente, a pescar, a caçar e a desenvolver diversas outras atividades fora do ambiente doméstico, sob a orientação de seus respectivos pais. A maioria das mulheres, por sua vez, responsabiliza-se pelos afazeres domésticos, pela horta, pela criação das crianças e dos animais de pequeno porte.

Além de todas as representações, produções e reproduções culturais envolvidas na linguagem corporal indígena, os Kaiowá passam, desde a infância, por rituais especificados de acordo com o gênero de cada pessoa.

É importante ressaltar que, desde o momento em que a mulher e o homem descobrem que estão "grávidos"[85], o casal passa a zelar pelo bem-estar do bebê, pensando

[85] Os Kaiowá falam que não é apenas a mulher que engravida, o homem também. Os dois tem que passar por cuidados específicos durante o período de gestação da mulher, então falam que estão "grávidos".

constantemente em questões alimentares e cosmológicas, para que a criança não sofra sequelas no futuro. Sendo assim, os pais cuidam de seus respectivos bebês desde a gestação, para que eles não sintam qualquer consequência maléfica durante a vida adulta.

Ainda que os rituais sejam diferenciados de acordo com o gênero, há momentos que esses eventos assemelham-se entre si: desde pequenos, as meninas e os meninos dedicam-se a alguns cuidados especiais para que estejam aptos a participar de seus rituais de passagem para a vida adulta. Além de vivenciarem temporariamente uma dieta alimentar restrita, na qual a carne é proibida (mas o peixe é permitido), as crianças são autorizadas a conversar apenas com os seus respectivos pais durante esses rituais de passagem.

Desde a infância, os Kaiowá vivenciam restrições que são gradualmente intensificadas conforme o gênero e a idade de cada membro da aldeia. De acordo com duas mães da comunidade, a mulher grávida não deve comer dourado e/ou curimba, pois essas espécies de peixe podem trazer problemas para o bebê. Apesar desta pesca ser permitida ao pai, o casal deve vivenciar junto uma dieta especial durante a gravidez, para que o filho não sofra consequências negativas no decorrer de sua vida. Além dessas restrições alimentares, o casal grávido deve abster-se de algumas atividades, como: tampar a panela, pregar objetos e costurar. Segundo Mari, para prevenir a gravidez de gêmeos, a mulher deve evitar a ingestão de bananas duplas (duas bananas nascidas na mesma unidade):

> Sabe para gêmeos, sabe aquela banana quando tem junto, tem dois, você não pode comer, é capaz de ter gêmeos. A Liléia gosta daquela dali, e quando ela ficou grávida da Manu e da Dani, eu fiquei pensando nisso. (Entrevista realizada pela autora no dia 01/07/2017. Sic).

Desse modo, podemos compreender que há peculiaridades e semelhanças entre os rituais vivenciados pelos homens e mulheres Kaiowá de Laranjeira Ñanderu, tais como os processos de aprendizagem vivenciados pelo casal durante a gravidez e a experiência de reclusão e restrição alimentar no decorrer dos rituais de passagem para a vida adulta.

Especificadas de acordo com o gênero sexual, essas práticas culturais são muito importantes para a formação pessoal de cada membro da comunidade. No entanto, um dos rituais mais significativos para esse povo deixou de ser praticado devido à carência de diversos elementos na aldeia: rezadores específicos, espaços sagrados e utensílios que deveriam ser retirados das matas (atualmente devastadas). O *Kunumi pepy* é um ritual que interfere na organização social da aldeia, mas só pode ser realizado se determinadas regras forem seguidas. Como aldeia não possui as condições necessárias para obedece-las, este ritual de iniciação foi inviabilizado. As meninas, no entanto, devem permanecer seguindo os rituais tradicionais, para que não sofram problemas de saúde futuramente.

Sendo assim, a formação da criança Kaiowá envolve o “Eu”, o fogo doméstico, a comunidade, a natureza e o mundo não humano. Sob a perspectiva indígena, todos esses elementos encontram-se vinculados: o corpo tem sua continuidade nos objetos e nos demais seres que habitam a terra. A terra, por sua vez, é compreendida como um corpo cujos órgãos permanecem constantemente em harmonia, produzindo e reproduzindo o *teko*.

2.2 Corporalidade, cosmologia e a criança Kaiowá

Desde a gestação, os bebês Kaiowá experimentam diversos rituais através dos corpos de seus pais. Pensando no futuro da criança, os pais dedicam-se a alguns cuidados especiais relacionados à alimentação, à rotina e às rezas durante a gravidez. Para melhor compreendermos esta questão, leiamos um trecho do discurso de Daniel, outrora discente do curso de licenciatura intercultural (UFGD), citado por Morais (2015):

> Sua versão reelabora, pondo um tanto de ordem, a bipartição clássica da duplicidade da pessoa guarani. Mais do que uma diametria entre uma alma humana e uma animal; uma alma divina e uma terrena; uma alma de pássaro e uma sombra, a oposição que aparece em suas reflexões sobre a produção da pessoa é uma distinção elementar entre corpo e alma. O primeiro componente da pessoa, diz ele, surge no ventre da mulher a partir da fecundação; e, até o momento do parto, só há corpo. No nascimento e nos momentos que o precedem é que se assenta no corpo, na altura da cervical, essa “alma divina” que vem das moradas celestes enviadas pela divindade. Essa alma é a que permite que a criança erga-se, ganhe postura, fale, e se desenvolva como sujeito. No momento do batismo, que é um segundo limiar de produção da pessoa, o rezador trata com a divindade o termo de vida, e o firma na pessoa a partir da nominação (MORAIS, 2015, p. 190).

De acordo com os Kaiowá, a lei da natureza é poderosa porque não a vemos. Pensando desta maneira, seus rezadores entram em contato com os seres não humanos durante o batismo do milho visando o estabelecimento de negociações que ajudem a organização social da comunidade. Afinal, nesta perspectiva, cada ser vivo tem o seu próprio dono e cabe ao humano rogar à natureza pelo alinhamento harmonioso de seus respectivos elementos.

Segundo os indígenas, a natureza ajuda as pessoas que a respeitam. Sendo assim, ao pedir aos espíritos da natureza licença para caçar, a comunidade costuma encontrar um animal a dois ou três metros de distância. Como a circunstância foi preparada pelo meio-ambiente, o bicho fica perdido e os caçadores conseguem fisgá-lo sem dificuldades.

Ao realizarem a primeira retomada, em 2011, os Kaiowá rezaram e pediram aos guardiões da natureza licença para entrar naquele lugar. Desde então, a comunidade vale-se

dessas orações para permanecer no local "(...) ecoa na justificativa dos xamãs para as rezas que precedem o movimento de retomada: o *mbaraká* faz memória, e "desperta" as entidades protetoras e os antepassados sepultados no local, os *tekojara*, adormecidos em razão da ausência dos índios na área" (MORAIS, 2015, p. 230).

Ao retomarem o *tekoha*, os indígenas permaneceram próximos da área na qual encontra-se a atual casa de reza. De acordo com os Kaiowá, haviam muitas cobras naquele espaço, no entanto, ao rezarem e conversarem com o tutor espiritual do animal, as serpentes deixaram de enxergar o caminho da aldeia, seguiram outros caminhos e desapareceram.

Para os indígenas, *Kurupi katuey* é uma figura brava que provoca doenças e não tem piedade dos seres humanos. Como Nhanderu é o único ser que pode detê-lo, a comunidade roga-lhe para condená-lo, pois dessa maneira a transmissão de doenças pode ser evitada na aldeia.

De acordo com essa comunidade, apesar de haver proteção para tudo, a oração é necessária. Sendo assim, a comunidade reza pela proteção de todos os elementos que compõem o universo, inclusive do sol e da lua. Os indígenas rogam para que não haja um eclipse, pois a lua interfere no cultivo das plantas e se o sol for obscurecido de 15 a 20 minutos, inicia-se o fim do mundo.

Partindo da ideia de que o corpo e a natureza não separam-se, os indígenas narram que uma moça da aldeia (menina que passou há pouco tempo pelo processo de reclusão para "virar moça") tinha o hábito de brincar diariamente no rego próximo da casa do S. Olimpio. Por gostar da menina, o tutor das águas aumentou o fluxo fluvial daquele canal.

Segundo Mari, a moça não deve tomar banho no rio durante a sua cólica menstrual porque a mãe d'água pode desejá-la como filha. Caso a menina veja a mãe d'água neste período, poderá enxergá-la como uma casa atraente:

> Tem uma menina que agora está grande, ela foi pescar com a mãe dela na lagoa, que tem atrás da casa dela lá, uma lagoa bem grande mesmo, aí disque foi pescar lá, só que ela sentiu o encanto, viu uma casa, ela desceu na água só que a mãe dela viu que ela pulou na água, mas não, disque ela desceu na água porque tinha uma casa lá. Isso acontece porque é menina ainda, quando você está menstruada é pior ainda, capaz de não te mandar mais. Dependendo de quando estiver adulto você vê mesmo, mas só se ela quiser você. Ela escolhe. A mãe da água leva para casar com o filho dela. (Entrevista realizada pela autora no dia 01/07/2017. Sic).

Assim, Lucine afirma que a menina não pode encostar na água ao "virar moça". Ao vivenciarem esta fase, as moças devem esperar pelas suas mães para dar-lhes o banho, afinal *"o mito também faz verdade"*. Nesta mesma perspectiva, Liléia, explana que a onça é compreendida como uma pessoa em meio aos Kaiowá. Afinal, quando uma mulher olha para

o animal, apaixona-se pelo seu espírito, que assume a forma de um homem bonito e musculoso.

De acordo com os indígenas, ao dar à luz no mato, a mulher deve sair da floresta com o seu recém-nascido, pois os espíritos que habitam este ambiente desejarão ver *"a pessoa limpa que saiu de outro corpo"*. Para melhor compreendermos esta questão relacionada ao parto, leiamos o depoimento de Daniel Vasquez, citado por Morais (2015, p. 188):

> O parto dói muito, essa dor de parto faz com que se expulsasse essa vida, a criança, pra fora. Quando a criança nasce, ela chora, chora, chora. É essa dor da mãe, esse esforço da mãe, o choro do filho, que chama alma. A alma que vem do céu". Por isso que, quando a criança nasce, ela e a mãe tem que ficar dentro de casa, pelos menos 10 dias. Entre os espíritos que estão na terra, existem alguns demônios, que se virem a criança, ela pode pegar alguma doença, ou não se sentir bem, tendo um mal-estar.

Ao presenciar um diálogo entre Liléia e sua avó, pude notar que a figura do demônio foi um dos assuntos mais debatidos entre as interlocutoras. Naquela ocasião, a avó afirmou que pode vê-lo e sabe que esse espírito costuma partir quando os cantos ao som de *mbaraka* e taquara são iniciados. De acordo com os indígenas, *Nhanderu* delegou o uso da taquara às mulheres e concedeu o *mbaraka* aos homens. Atualmente, no entanto, as mulheres vêm mudando essas regras e passaram a tocar *mbaraka*.

Como os seres espirituais estão constantemente presentes na vida dos Kaiowá, os objetos utilizados pelos rezadores carregam simbologias e desencadeiam consequências no corpo da pessoa que os manuseia. Partindo desta perspectiva, o *kurusu* jamais deve ser queimado. Segundo seu Alcides, caso qualquer parte deste objeto seja danificada, "*ele tem que ser enterrado"*. Se alguma pessoa o queimar, corre o risco de sofrer algum mal de saúde, como gripe e/ou dor de barriga.

Podemos compreender, desta forma, que "nos mitos guarani a divindade se cria, e cria o mundo, a partir de um jogo de relações travadas no corpo e sobre o corpo" (MORAIS, 2015, p. 273). Citado por Morais (2015), o Professor Eliel Benites promove a seguinte reflexão a respeito da divindade *Chiru:*

> Primeiro ele fez descer a cruz, a cruz originária. O chiru principal, ele fez descer. Ou seja, ele desceu o chiru. E o chiru é o próprio Deus, que vem descendo pela cruz, vem descendo, e embaixo dela ele ficou como um grão de areia, como um inseto parado! Esse tempo que ele ficou adormecido, ninguém sabe quanto foi – agora a gente quer medir tudo, né? Mas ele ficou muito, ali, assim, adormecido. E um dia ele começou a desabrochar como uma flor, como uma metamorfose, como uma borboleta, e saiu dali o chiru como uma criança novinha. Então ele começou a dançar, e a cantar, porque ele dependia da dança, ele dependia do canto. O chiru se alimenta do canto. O chiru é o próprio ñe'e, a voz, o canto. E é por isso que ele foi dançando ao redor da cruz, primeiro engatinhando mas logo ele ficou maior, dançou

> de pé, se ergueu segurado na cruz. Cantava e dançava (MORAIS, 2015, p. 273).

Vale lembrar que além dos rituais serem especificados de acordo com o gênero, a idade e o estado civil de cada pessoa, todas as regras e demandas da aldeia são conectadas à cosmologia Kaiowá. Sob a perspectiva dos indígenas, a natureza está constantemente ordenando e delimitando os seus respectivos espaços e alimentos. Por isso, os xamãs do mundo humano e não humano realizam algumas negociações.

Para os Kaiowá, a construção do corpo acontece em meio aos seres terrestres e os seres invisíveis, através da movimentação dos corpos, da ingestão de alimentos e da entoação de seus cantos. E para que a comunicação seja estabelecida entre esses dois mundos é necessário que haja intérpretes habilitados a compreender os sinais e as demandas de cada um.

Vale notar que não há uma separação de convívio social entre os adultos e as crianças da aldeia. Os membros da comunidade costumam permanecer constantemente juntos, aprendendo e ensinando. De acordo com Claudia: *"nós não somos iguais, tem um espírito mais forte e mais fraco. Nós adulto também somos assim tem espírito mais forte e mais fraco, criança e adulto é tudo igual*".

Carregados de simbologias sociais e cosmológicas, esses corpos encontram-se constantemente em transformação: a cada ritual, brincadeira e/ou evento realizado na comunidade, as pessoas pintam-se e enfeitam-se de acordo com as regras da tradição.

Como o contato interétnico tem sido intensificado naquela região sul-mato-grossense, as apropriações e ressignificações de elementos culturais advindos da sociedade ocidental são cada vez mais frequentes na comunidade Kaiowá. Se no passado os indígenas utilizavam apenas os seus próprios utensílios nos rituais, nas festas e no cotidiano da aldeia, atualmente valem-se de diversos objetos advindos da sociedade ocidental em meio à realização de todos esses eventos.

É importante observarmos que devido aos desmatamentos provocados pela produção agropastoril, dificilmente podemos encontrar urucum e jenipapo na aldeia Laranjeira Ñanderu. Sendo assim, ao comemorar o dia do índio, a comunidade vale-se de tinta guache para realizar as suas respectivas pinturas corporais. Na falta de elementos naturais, os Kaiowá não hesitam em apropriar-se de objetos industrializados para dar continuidade às suas práticas culturais.

A ressignificação corporal, por sua vez, pode ser compreendida como a reprodução de certos movimentos. Cada corpo ressignifica à sua própria maneira as ações que reproduz, inserindo nelas as suas respectivas técnicas pessoais. Trata-se, pois, de uma ação

constantemente realizada pelas crianças, que reproduzem as ações dos pais e/ou das pessoas ao seu redor, ao memorizarem esses movimentos e repeti-los à sua própria maneira.

Vale notar que a educação advinda de uma sociedade reflete-se nos hábitos de seus respectivos membros. Nesta perspectiva, os movimentos corporais também podem ser compreendidos como ações pré-ordenadas pela construção corporal e pelo espaço social no qual os sujeitos encontram-se inseridos.

Por tudo isso, os rituais e as relações estabelecidas entre os seres humanos e não humanos variam de acordo com cada cultura. A noção referente às diferenças entre os corpos femininos e masculinos, bem como suas respectivas construções, são questões igualmente orientadas pela sociedade. Atualmente, podemos notar algumas variações em meio às técnicas corporais repassadas de geração a geração entre os Kaiowá de Laranjeira Ñanderu. Dos jovens aos idosos, os pais desta comunidade educam as suas crianças à sua própria maneira, sempre levando em conta as práticas culturais de sua comunidade.

É importante compreendermos que o corpo manifesta-se como um elemento incompleto, buscando constantemente suprir as suas necessidades. Como um ser coletivo, constrói-se em meio à comunidade e aos seres imateriais. E, assim como a cultura, o corpo vive em uma contínua transformação. Partindo deste ponto de vista, ao narrar suas experiências em meio ao contexto indígena, Morais propõe a seguinte assertiva: "(...) todas as vezes que perguntei aos Kaiowá e Guarani 'do que é feito um corpo?', eles me responderam não com uma especificação da matéria do qual ele seria feito, mas com a descrição de uma relação" (Morais, 2015, p. 211).

Notemos que determinados objetos da cultura Kaiowá, como o *Chirumbaraka*, são considerados como uma continuidade dos corpos de seus donos e uma parte integrante de Deus. Nesta perspectiva, um elemento está conectado ao outro. Sendo assim, não posso descrever separadamente as relações estabelecidas entre os cosmos e o modo de vida Kaiowá.

Partindo das concepções teóricas desenvolvidas por autores como Seeger, Morais (2015), Da Matta e Viveiros de Castro (1979), compreendo o corpo como o centro das relações sociais indígenas. Segundo Morais, "na perspectiva dos índios, é o corpo que aparece como produtor, e reprodutor do tempo e do espaço" (2015. p. 285). Sendo assim, o corpo pode ser definido como um espaço no qual acontecem todas as produções e reproduções de uma determinada cultura. Utilizado pelos indígenas como um o meio de comunicação com os seres não humanos, o corpo é construído de acordo com os elementos que o rodeiam.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com Morais, o corpo da criança Kaiowá é configurado através da relação estabelecida entre os cosmos, a terra e o *tekoha*. Compreendendo o próprio corpo como o eixo principal de todas essas relações, a criança produz-se como uma pessoa dotada de demandas sociais e políticas. Simultaneamente a este processo de produção, a criança reproduz a cultura de seu povo enquanto "(...) transmuta o cosmos em corpo, o corpo em terra, e a terra em território", (MORAIS, 2015, p. 6)

Após ouvir as mais diversas explicações sobre a relação indígena com o *tekoha*, compreendi que este vínculo não pode ser descrito com palavras. No entanto, podemos compreendê-la como uma questão relacionada à sensação de transcendência alcançada pela comunidade após o reestabelecimento do contato físico com o território tradicional. Por tudo isso, os Kaiowá enfatizam a ideia de que o processo de retomada vivenciado pelos indígenas não limita-se a uma questão territorial: trata-se de uma luta pelo resgate das práticas tradicionais inviabilizas em territórios alheios.

Como a noção de pessoa envolve o corpo, o espírito, a alma, o nome e as relações de parentesco de cada indivíduo, o desenvolvimento dessas crianças deve acompanhar os rituais de passagem da cultura Kaiowá. Compreendendo-se como parte integrante do universo, os membros dessa comunidade costumam saudar a terra, os antepassados e os espíritos que habitam em seus territórios tradicionais.

O território tradicional pode ser compreendido como um espaço no qual os corpos adultos e infantis encontram os elementos necessários para as suas respectivas formações. Podemos compreender a relação entre o corpo indígena e o *tekoha* ao observarmos o empenho dos povos tradicionais para retomar os seus respectivos territórios, bem como todos os demais elementos culturais relacionados a esses espaços. Sob a perspectiva Kaiowá, a carga simbólica da terra advém da memória de seus antepassados e dos espíritos que habitam nela. Sendo assim, as relações estabelecidas entre os indígenas e os seus respectivos territórios transcendem o plano terrestre e transitam entre as esferas humanas e espirituais da aldeia. A criança Kaiowá é uma "arena" de relações e práticas culturais. Se produzem para si e para o meio em que estão inseridas.

4 REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, A. H.; NASCIMENTO, A. C. Povos Indígenas e as Questões da Territorialidade. In: AGUILERA URQUIZA, A. H. CRIANÇA INDÍGENA: diversidade cultural, educação e representações sociais. 1ª. ed. Brasília: LIBER Livro, 2011. p. 53-71.

BENITES, T. A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e Interpretações Indígenas, Rio de Janeiro. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

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

BRAND, Antonio. O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra. Tese de Doutorado em História - PUCRS, Porto Alegre, 1997.

CONH Clarice. Antropologia da criança. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA 2009. Ñande Ru Marangatu: laudo pericial sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, em Mato Grosso do Sul.. 1. ed. Dourados: Editora da UFGD, 2009. v. 500. 284p.

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.

LIMA, Marcos Homero Ferreira. Quando a terra indígena é um acampamento de barracos: situações vivenciadas por índios Guarani Kaiowa e Ñandeva em Mato Grosso do Sul. In: XI Encontro de História de Mato Grosso do Sul, 2012, Campo Grande.

LITAIFF, A.. ?Sem tekoha não há teko ? sem terra não há cultura?: estudo e desenvolvimento auto-sustentável de comunidades indígenas guarani. Espaço Ameríndio (UFRGS), v. 2, p. 115-123, 2008.

MORAIS, B. M.. Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, USP, 2015.

NASCIMENTO, A. C.; AGUILERA URQUIZA, A. H.; VIEIRA, Carlos M. N. A cosmovisão e as representações das crianças kaiowá e guarani: o antes e o depois da escolarização. In: NASCIMENTO, A. C.; AGUILERA URQUIZA, A. H.; VIEIRA, C. M. N. (Org.). Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais. 1ªed.Brasilia: LIBER livro, 2011, v. 01, p. 21-44.

PEREIRA, L. M. A criança kaiowa, o fogo doméstico e o mundo dos parentes: espaços de sociabilidade. In: 32º Encontro Anual da Anpocs, 2008.

_____ No mundo dos parentes: socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, M. Aracy. (Org.). Crianças Indígenas: ensaios antropológicos. 1ed.São Paulo: GLOBAL EDITORA, 2002, v. 1, p. 168-187.

_____Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno. Tese de Doutorado em Ciências/Antropologia Social – USP, São Paulo, 2004.

_____ Parentesco e organização social Kaiowá. Dissertação de. Mestrado, Universidade estadual de Campinas, Campinas, SP, 1999.

PRADO, José Henrique, ATRAVÉS DO PRESTÍGIO: atuação da chefia ameríndia entre os Kaiowa da Terra Indígena Pirakua, Dourados, Mato Grosso do Sul. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

SEEGER, A.; DA MATTA, R; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987 (1979). "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, J. (ed.). Sociedades indígenas e indigenismo, pp. 11-29.

SOUZA, J. M. ETNOGRAFIA DAS CRIANÇAS KAIOWÁ DA ALDEIA LARANJEIRA ÑANDERU: A importância do território para as práticas culturais. Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2018.

Site consultado

http://www.agraer.ms.gov.br/wp-content/uploads/sites/68/2015/05/Jateika%C3%A1.pdf. Acesso em: 20 de jul. de 2018.

CADERNOS DE CAMPO: RELATOS ETNOGRÁFICOS SOBRE LIDERENÇAS E LOCALIDADES KAIOWÁ

Wellington Bispo de Souza
thonbispo@gmail.com

José Henrique Prado
prado.jhenrique@gmail.com

Este artigo propõe descrever o trabalho de pesquisa realizado na disciplina de Estudos Dirigidos oferecida no Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campus de Naviraí, que possibilitou aos discentes matriculados a experiência de realizar contato direto com uma comunidade Kaiowá em Mato Grosso do Sul com a finalidade de realizar uma experiência de formação ampliada e de exercitar a produção etnográfica. Esta pesquisa dialogou, durante o trabalho de campo realizado entre os dias 9 e 12 de maio de 2019, com as principais lideranças políticas da Aldeia Indígena Pirakuá, município de Bela Vista / MS na tentativa de conseguir compreender e relatar sobre a experiência empírica vivenciada e sobre quais são as formas de atuação dessas lideranças. Neste sentido, buscamos compreender as formas como atuam as principais lideranças da aldeia, suas frentes de lutas e atuações nos problemas específicos. Todavia, o relato empírico realizado na comunidade ira nos permitir apontar paralelos das relações políticas e de lideranças no contexto dos povos Kaiowá, e também, em certo momento, divergir com a nossa realidade (urbana e não indígena), tendo os pontos comuns e divergentes do todo, estimulando-nos a pensar na nossa realidade pelo -"jogo de espelhos" que a observação do "outro" os possibilita. Com a metodologia descritiva, passaremos alguns momentos descrevendo os aspectos dos líderes, seus moldes de chefia na comunidade, as suas formas atuações em setores específicos, já em outros, relatando as experiências que pudemos vivenciar com eles e, ao fim, apresentar o quanto essas figuras são também importantes em

cada uma das frentes (como os próprios moradores do Pirakuá definem) dentro da comunidade.

Palavras-chave: Kaiowá; Liderança indígena; Chefia ameríndia; Aldeia Pirakuá; Mato Grosso do Sul.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho vem com a pretensão de apresentar as principais lideranças na aldeia Pirakuá e quais são os seus modos de atuação. A aldeia localiza-se no centro norte do estado do Mato Grosso do Sul, próxima à divisa do Brasil com o Paraguai, no município de Bela vista. O trabalho, apresenta se como uma avaliação dentro da grade do curso de Ciências Sociais.

Neste momento de escrita, apenas descrevo o que foi visto, ouvido e presenciado nos dias de campo com junto aos kaiowás. Citando Cardoso de Oliveira (2006, p.21), a realização dessas bases me proporciona experiências através de uma "observação participante" no qual ele diz:

> Tal interação na realização de uma etnografia, envolve, em regra, aquilo que os antropólogos chamam de "observação participante", o que significa dizer que o pesquisador assume um papel perfeitamente digerível pela sociedade observada, a ponto de viabilizar uma aceitação senão ótima pelos membros daquela sociedade, pelo menos afável, de modo a não impedir a necessária interação.

No tempo em campo, a metodologia de pesquisa se baseia principalmente na observação participante, descrevendo e explicando a atuação dos líderes encontrados entre os Guarani Kaiowá da Aldeia Pirakuá, busco em entrevistas, rodas de conversas, visitas e palestras, mas também uma pesquisa baseada nas referências bibliográficas citadas aqui, e posteriormente no texto, as quais foram fundamentais no preparo prévio para a ida à campo e também na análise dos dados após a realização do trabalho de campo.

Busco com esse trabalho, reduzir os abismos de entendimento da sociedade não-indígena, para com os povos ameríndios ~~originários da América~~, e levar a todos a se remeter a uma ideia de espelho, através da observação do outro enxergamos a nós mesmos, ou como bem afirmou Laplantine, "a Antropologia é uma ciência dos observadores capazes de observarem a si próprios" (1998, p. 170)

Neste trabalho, seguirei um roteiro básico, apresentando um pouco do contexto de onde foi realizada a pesquisa, em seguida apresentarei como se deu o meu campo e quem

foram as lideranças encontradas nesse tempo de pesquisa, suas principais atuações e as perspectivas sobre o futuro na aldeia Pirakuá.

1. O TRABALHO DE CAMPO, ALDEIA PIRAKUÁ, BELA VISTA - MS

O trabalho de campo se deu a partir da disciplina de Estudos dirigidos, ministrada pelo Professor José Henrique Prado no curso de Ciências Sociais da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. A referida disciplina tinha como finalidade principal iniciar os estudantes ao primeiros passos de uma pesquisa etnográfica e entre as suas atividades foi proposta a realização de uma aula de campo de três dias na Terra Indígena Pirakuá.

Bem, como dito antes, nossa aula de campo começou bem antes do dia 9 de maio, em que saímos de Naviraí em direção ao município de Bela Vista, próxima ao pantanal do MS com a preparação bibliográfica e aulas na nossa disciplina de Estudos Dirigidos.

A terra Indígena Pirakuá, está localizada entre três municípios de nosso estado, Bela vista, Antônio João e Ponta Porã, ao qual está localizada a cerca de 290 Km de Naviraí (cerca de 4 h e 30 min de carro), ainda passando por uma estrada vicinal para chegarmos ao seu entorno. A aldeia é dividida em quatro grandes regiões, que são: Ponte, Morro, Piri e Palmeira, onde em cada uma dessas regiões se localizam as parentelas e suas lideranças. A base da economia no Pirakuá é a agronomia, ao qual um modelo muito bem visto e trabalhado é o sistema agroflorestal (SAF – sistema que reúne as culturas de importância agronômica em consorcio com a floresta, sistema de plantio que é sustentável) basicamente para sua subsistência.

Segundo a Siasi (Sistema se Informações da Atenção à Saúde indígena) censo 2014, a população indígena no Pirakuá estava em 537 pessoas, todas pertencente a etnia Guarani Kaiowá, com uma área total que se aproxima de 2 mil hectares. A língua materna é o guarani e segunda língua o a português que comumente era utilizado para falar com as pessoas de fora da aldeia.

Nossa chegada, já era esperada por grande parte da aldeia, e, já na escola fomos recebidos pelo Cacique Águia[86], onde todos nós tivemos algum contato inicial principalmente com as crianças, e logo em seguida, seguimos em uma caminhada longa de cerca de 3km em direção a casa de outra importante liderança, o cacique por consideração Pardal e sua esposa Garça, da família dos Tuetê. Destaco senhor Pardal, pois além de ser

[86] Neste trabalho todos os nomes dos interlocutores foram substituídos por nomes fictícios.

uma chefia renomada dentro da aldeia, ele traz uma questão muito tocante de liderança de parentela dentro de outras parentelas. Algo que percebi em minha preparação e também no campo, foi que as relações de prestígio e lideranças dentro do Pirakuá se dão por parentesco e afinidade, sendo em grande parte, a cooperação econômica entre os grupos mais próximos, a parentela. As relações sócias dentro da aldeia se dava por essa proximidade, que existia dentro de cada grupo, e o senhor Pardal era um líder de uma parentela muito forte dentro da aldeia, e por esse prestígio, consideramos ele como figura importante a ser destacada, era um desses ‘’caras’’, com muito prestígio dentro de sua parentela e dentro da sociedade ali, onde ali fizemos uma roda de conversas muito bacana, com tereré e histórias de seu Pardal sobre o passado, sobre os desafios e uma dose de bom humor.

> [...] a T.I. Pirakua é composta basicamente por quatro regiões (Palmeiras, Ponte, Piri e Morro). Essas regiões não são de uso exclusivo de apenas uma parentela, porém é possível perceber que a formação de grupos de suporte econômico e político que se conforma em relações de vizinhança. Ou seja, esses grupos são possíveis de serem apreendidos através da observação das relações de parentesco e afinidade imbricadas fortemente a aspectos da territorialização; realizando uma análise é possível verificar que cada uma das regiões apresenta características particulares na ocupação e na territorialização. (PRADO, 2013, p. 92)

Podemos dizer que o Pirakuá segue um modelo diferente do nosso, politicamente falando, porque as organizações se dão no nível do parentesco e da afinidade, existe pouco poder de mando-obediência realizado a partir do poder coercitivo, quanto maior o prestígio e a parentela, além de suas habilidades de se formar e gerir um grupo entre si, é o que faz um líder ali dentro da aldeia.

> A liderança, como já indicado, aparece nos trabalhos de Clastres como portadora de alguns necessários atributos necessários para a manutenção desse *status* de prestígio, que não podem ser observada sem uma correlação de trocas consequentes ao “cargo” como Clastres afirma, tem como cerne conter em si um “poder esvaziado”, sem voz de comando (mando-obediência), em uma relação que não se baseia na noção de “poder” como controle de instrumentos coercitivos. Ficando esse líder então na posição de fiel depositário da sociedade pela posição diferenciada que ocupa, confiada pela sociedade à pessoa do líder na forma de prestígio, ou seja, de respeito pela suas capacidades de interpretação, tradução e pelos conhecimentos que tem sobre como manter o grupo coeso apesar das constantes contendas que surgem no convívio social. (PRADO, 2013, p. 103)

Atualmente, Águia, que é o cacique principal ali, ele tem a incumbência de “gerir” alguns assuntos da aldeia, pelo que percebi, sempre contando com a ajuda de outras

lideranças ali de dentro, ao qual cada um teria seu cargo específico, seria em geral, uma comparação com nosso sistema, onde temos o cabeça (prefeito, governador, presidente ...). Águia me relatou, que eles se organizam de forma com que cada líder específico fica determinado a cuidar de assunto, em um modelo de "gerencias" ou "secretarias", comparando com a nossa realidade municipal, por exemplo.

Durante o trabalho de campo, deparei-me com algumas dessas lideranças indicadas pelo cacique e também pelo meu orientador que já tem um longo tempo de relação com a comunidade, com os quais tive a oportunidade de dialogar e entrevistar. Abaixo segue uma breve descrição do papel ou do setor que ocupa cada uma das lideranças com quem eu pude ter contato durante a pesquisa.

CACIQUE ÁGUIA: Liderança importante, cabeça que gere toda a aldeia e subloca as atividades para outros líderes, é também uma importante liderança na questão da educação, pois também é diretor da escola local.

PARDAL TUETÊ: Liderança ancião na aldeia, antigo cacique e responsável por representar os assuntos relacionados a saúde. Tem uma forte atuação nos assuntos internos, e também participa de diversos espaços de representação de âmbito estadual e nacional.

ARARA: Liderança jovem na aldeia, importante na questão da agricultura e também um líder religioso

PROFESSORES LOCAIS: Lideranças importantes, os professores seguem um papel fundamental da formação das crianças e de manter vivas as tradições desde pequenos.

Podemos destacar estes como os mais evidentes líderes na comunidade do Pirakuá – ao menos no breve trabalho de campo realizado -, sendo que cada um destes tem um papel de suma importância assumida perante a comunidade, destaco a seguir cada um deles e os cargos aos quais eles gerem.

2.CACIQUE ÁGUIA

Águia é uma das principais lideranças dentro da comunidade Pirakuá, se destacou como uma liderança ainda jovem dentro da comunidade e hoje exerce um papel central nas tomadas de decisões e representação dentro da aldeia.

Em meu campo, tive o prazer de poder entrevista-lo em uma manhã de sábado, onde pude compreender um pouco melhor sua atuação e como eles dividem-se em sub - locações de lideranças. Ele começou explicando sobre como é a relação do município e a comunidade,

ao qual ele diz que existe um grande abandono do poder público para com o Pirakuá, e se não fosse a incessante cobrança em cima deles mesmos, talvez hoje não teriam nem o mínimo de atenção que têm hoje. Quando o indago em relação a ajuda da Funai nessa questão, ele não acusa nem defende a entidade, apenas diz que o sucateamento que há hoje no órgão, acabou tirando um pouco seu poder em relação ao governo mesmo.

Como foi diretor da escola, a educação é algo bem discutido em sua pauta de tarefas. Assim que cheguei a aldeia, notei a construção da escola nova de educação indígena, algo que achei que fosse uma coisa boa, pois seria o governo incentivando a educação, mas, ao conversar com ele, descobri que a obra daquela escola estava parada desde 2012, a 7 anos atrás, e não saia mais, motivo que claro, causa grande transtorno para toda a comunidade. As instalações da escola local, onde ficamos alocados em nosso campo, não era precária, ao ponto de ser inabitável, mas também não era aquelas condições 5 estrelas, e uma escola dos modelos que o governo oferece, escola de ensino indígena, ajudaria muito toda comunidade. Ele diz que as esperanças de que a escola esteja pronta ainda esse fim de ano foram renovadas com as promessas do novo gerente de educação da cidade que até visitas fez as instalações.

Ele também tocou em um assunto muito importante, que foi o da divisão das tarefas dentro de toda a aldeia. Segundo ele, existe todo um sistema de ajuda onde todos ali cooperam em prol de toda comunidade. Nesse momento, nos relata que são divididas em um esquema de gerencias, cada um com seu cargo específico, onde cada um gere em sua parentela, tendo suas funções especificas em cada frente.

Outras lideranças citadas por ele são os professores, aos quais além de ter um papel de didática mesmo, serve também como um amparo social a algumas famílias dentro da localidade, sendo que algo notório nesse tempo, foram as crianças estarem a todo tempo em volta da escola, algo que demostrava o papel que ela exerce ali. Fora essas lideranças citadas por ele, é claro que outras também se destacam, como líderes religiosos, líderes por questão de parentelas fortes pelo que já fizeram dentro, mas essas foram as que ele citou em nossa conversa.

3. ARARA

Arara é a principal liderança jovem dentro da aldeia Pirakuá, vindo de uma família tradicional da aldeia, os Escadas, filho de Raposa Escadas e neto de Tatú Escadas, outras duas lideranças anciãs na aldeia, Arara é também um líder religioso dentro da comunidade, sendo que em sua casa existe uma igreja cristã, aonde ele acabou se apaixonando pela religião mesmo mantendo suas tradições.

Apesar de novo, 28 anos, ele tem muitas histórias em sua vida, desde a sua juventude buscou entender sobre a sua cultura e sobre as questões sócio politicas dentro da comunidade, muitos de seus ensinamentos vinham de seu tio Pardal Tuetê (outra importante liderança), ao qual ele se emociona

> "Tudo aquilo que hoje sei sobre nossa terra, devo muito ao meu tio Pardal, quando eu era novo, me levava junto para acompanhar os movimentos fora da aldeia (...) hoje tio Pardal está velho, cansado já, e eu estou o acompanhando para poder um dia faze tudo um pouco do que ele já fez pela nossa gente..."

Arara nos relatou que já participou de diversas viagens a fim de busca de recursos, de questões de abandono mesmo do governo e luta pelo seu povo, até mesmo sem a presença do seu tio ele já viajou para diversas regiões: Brasília, Dourados, Campo Grande etc... Em muitas dessas viagens, ele buscou a troca de conhecimentos e de ideias para a manutenção e lutas internas do Pirakuá, se deslocando também para outras aldeias. Ele participou por diversas vezes de palestras em Dourados, de onde ele um dia almeja fazer um curso de ensino superior na área de direito, pois ele diz que é de suma importância que o homem saiba sobre seus direitos e principalmente o índio para que não seja enganado perante a outras pessoas, e mesmo ainda não conseguido cursar direito, percebi em urbano um profundo conhecimento quando se diz respeito a constituição, algo que grande valor para ele pois a bandeira principal defendida por ele são as reinvindicações de terra e as lutas.

Outra característica de Arara Escada é da religiosidade, ele se tornou um líder religioso na comunidade quando conheceu em uma dessa viagens um pastor da igreja cristã, que o batizou e catequisou ao cristianismo, e ele seguiu na comunidade catequisando seus familiares e pessoas próximas. Sua relação com o cristianismo, foi algo que o marcou muito, pois segundo seus relatos, logo após o falecimento de sua primeira esposa (hoje ele se encontra em seu segundo casamento), ele ficou muito depressivo, sem forças para continuar com suas lutas diárias, e como dito, encontrou em uma viagem um pastor que o apresentou ao cristianismo. Ele relata que no início houve uma certa dificuldade em questão de aceitação na aldeia.

4.SENHOR PARDAL, UM LIDER ANCIÃO POR RESPEITO

Como destaquei aqui já nesse trabalho, senhor Pardal exerce um papel muito importante dentro da comunidade, líder por respeito por tudo que já fez, Pardal Tuetê já foi cacique por muitos anos no Pirakuá, onde como relatado, a primeira coisa que fizermos ao chegarmos a aldeia foi ir a sua casa, pelo fato de ser um grande referencial a todos que ali

visitam. Em nossa chegada, ele se apresentou a todos em uma roda de conversa, com 61anos, ele dedica sua vida as lutas pelo seu povo, buscando defender dentro e fora das localidades da aldeia, Pardal é um cacique por consideração, mesmo não estando mais no cargo de liderança, vemos que ele nunca deixou de fato o cargo, fazendo os trabalhos que uma liderança exerce.

Algo que me chamou muito a atenção em nossa conversa, foi o fato dele ter um profundo conhecimento da constituição federal, isso que o embasou a ser um assíduo crítico ao atual governo brasileiro, talvez por sofrer na pele todo o tratamento que o nosso atual presidente dá aos indígenas no Brasil, e também por estar sempre ali em Brasília lutando junto aos seus direitos. Ele nos relata que mesmo com uma idade avançada, tem consigo o desejo de fazer um curso de ensino superior, mais precisamente o direito, assim como Urbano. Ele defende muito a ideia de o índio adentrar ao espaço do branco para defender e garantir os direitos ao seu povo.

Pardal destaca a pluriatividade econômica dentro da aldeia, uma busca por várias fontes de produção basicamente para sua subsistência, e do modo de economia agro rural, onde ele se anima ao falar de suas hortas e plantações dentro de sua casa. O traço de liderança dele é perceptível em toda a aldeia, tendo visto que o seu legado e seu prestígio nunca foi perdido, ele esclarece em nossa conversa o quão importante é manter uma boa conduta perante a todos, que o homem é respeitado pelas suas atitudes, e que isso é passado dentro de casa, em uma relação de pai para filho. Notei em sua fala, que tanto as práticas de agricultura e pecuária, quanto os ensinamentos de tradições mesmo são passados ainda na infância, ela relatou que no dia seguinte, sairia as quatro horas da manhã com seus netos para a lavoura, assim, os jovens iriam pegando cedo os ensinamentos do avô e ao seguinte, seguiriam o mesmo.

Em outro momento, também nos relata sobre a importância da mescla das tradições culturais dos Guarani Kaiowá e da cultura urbana que hoje se fundou ali. Ele diz que os índios detêm de conhecimento suficiente para não cair na história de que o homem branco não trouxe melhorias também para todos, por isso mesmo seria importante não só manter suas próprias tradições, como também trazer as novidades apresentadas ao decorrer do tempo. No tempo de campo, tive a oportunidade de estar em três momentos com Pardal, ao qual seu profundo conhecimento sobre sua terra e seus direitos foram os que mais me chamaram atenção, creio que figuras como ele representam bem o espirito dos kaiowá da região do Pirakuá.

5. OUTRAS LIDERANÇAS E O PAPEL DA ESCOLA NO PIRAKUÁ

Cito aqui como uma importe liderança, senhor Tatú Escada, rezador e curandeiro dentro do Pirakuá. Ele é um senhor de idade, que mora na região do morro e é conhecido pelo seu profundo conhecimentos e técnicas de orações para as mais diversas curas. Lembro-me de um episódio ocorrido com uma de nossas alunas, que estava gravida e passou mal, todos recomendaram as orações de Tatú, que ali estava na região da escola e concedeu uma benção através de oração, que no momento, acabou resolvendo a situação.

Destaco também outra importante liderança, que por coincidência também foi nossa cozinheira neste período, Helena. Em uma conversa bem informal, ela me disse um pouco sobre sua trajetória, ao qual estava cursando direito no momento na Unigran em Dourados , e que já estava na sua segunda graduação com apenas 23 anos, inicialmente, se formou em letras (Espanhol) pela própria Unigran. Ela relata que participa atualmente do movimento de mulheres indígenas do Mato Grosso do Sul, e que viaja constantemente para outros países nas reuniões e palestras do movimento, tendo que já visitou países como Uruguai, Paraguai, Chile, Argentina entre outros da américa do sul. Helena também participa, juntamente com Arara, da fundação de organização dos jovens, e participou também em alguns movimentos ali organizados pela própria escola local, e ela, se aponta hoje como uma grande defensora dos direitos femininos dentro da aldeia.

A escola local, exerce de uma forma direta, além do papel educacional, um papel social muito grande dentro da localidade. No sábado pela manhã, participei de uma reunião com alguns professores locais, Maria, Rute, João e José. Nesta reunião, abordamos temáticas pertinentes em mérito a educação, e na minha percepção, ficou evidente o papel desempenhado pela mesma socialmente, com projetos e busca da participação direta dos pais na educação de seus filhos. No momento, a escola tem um número de 124 alunos, do ensino fundamental e infantil, tendo 3 salas de aula e períodos matutinos e vespertino. João, um dos professores, nos relatou o descaso da cidade em relação a educação, mas reafirmando o que disse o cacique, melhorou muito após a mudança da gerencia de educação. Em sua fala, ele exalta o papel de se se ensinar as tradições também na escola, e que existe um trabalho para o mantimento da língua materna, tratando a língua portuguesa como segunda língua. Para os professores, a escola atua como um instrumento de manutenção da cultura, e que ela preserva as bases da aldeia, que são a família, a língua e o território. Um problema agravante ao qual a escola luta contra é o da evasão e do uso de drogas, e existe um projeto em andamento para começarem a passar nas comunidades mais distantes da aldeia levando a escola a todas.

Como vemos, a escola também exerce um papel de grande importância dentro da aldeia Pirakua, assim como outras importantes lideranças

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como vimos nesse trabalho, em uma sociedade diferente da nossa sociedade (não-indígena), podemos ter diferentes tipos de representação e lideranças, baseadas entre os mais variadas atributos, seja por representatividade, seja pela parentela forte que este líder representa, se faz necessário que tenha diversas habilidades para se chegar a um cargo de liderança. Na aldeia Pirakuá, percebemos que algumas relações estão entrelaçadas quanto fala-se em lideranças, e que podemos ter mais de um líder, com atuações divididas entre todos dentro da sociedade. O processo da observação participante, ‘’*in locu’’,* foi o que proporcionou se tornar um pouco mais próximo da realidade na aldeia, conferindo de perto um pouco da atuação dessas lideranças, e aprendendo um pouco do processo todo, tal observação, acaba sendo o ponto primordial no trabalho de escrever sobre povos de culturas diferentes das nossas, e sem a mesma não seria possível.

Nessa observação constante, acabamos enxergando-nos ao olhar o outro, em grande parte pelo contraste que a diferença nos obriga a perceber, vendo nele as nossas próprias imperfeições e defeitos. O antropólogo brasileiro Gilberto Velho elucida: ‘’*A noção de outro ressalta que a diferença constitui a vida social à medida que está efetive-se através das dinâmicas é, simultaneamente, a base da vida social e fonte permanente para o conflito’’* (VELHO; Gilberto, 2008), afirmando que as formas de interação dos indivíduos afirmam o que faz deles mesmo se o que faz parte do mundo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1998.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1984.

MARTINS, Elemir Soare. *O Papel das lideranças tradicionais na demarcação de terras indígenas Guarani e Kaiowa:* Tellus, ano 15, n. 29, p. 153-172, Jul/Dez. 2015.

PEREIRA, Levi Marques. ***Parentesco e Organização Social Guarani.*** 1999. 251 f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia, Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, Campinas SP 1999.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. ***Elementos para uma teoria política Kaiowa e Guarani.*** 2012. 375 f. Tese (Doutorado) - Curso de Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

PRADO, José Henrique. *Através do prestígio:* a atuação da chefia almeríndia entre os Kaiowa da Terra Indígena Pirakuá. 2013. 116f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados /UFGD, Dourados/MS, 2013.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*; notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 8.ed, Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 2008.

"FITINHAS", COMO SE REPRESENTAM EM CAMPO GRANDE/MS

Jéssica Lima de Freitas
j.ehjessica11@gmail.com

Dilza Porto Gonçalves
dilzahistoria@gmail.com

Este trabalho tem como objetivo analisar como se apresentam pessoas reconhecidas como "fitinhas" em casas noturnas de Campo Grande/MS. Quando se estuda a sociedade contemporânea, tem-se em mente que, é composta por diversas culturas, consequentemente, há comportamentos distintos entre as pessoas e os grupos as quais se inserem. Reconhece-se, neste trabalho, como "fitinhas", as pessoas que procuram demonstrar uma identidade por meio da ostentação de bens e/ou maneiras de se comportar ou vestir relacionada à riqueza. Esta breve pesquisa é resultado de um trabalho de campo proposto na disciplina de Antropologia no Curso de História/FACH/UFMS. Utiliza-se referenciais da Antropologia Cultural e da História para fazer análise dos dados obtidos por meio de reportagens e entrevistas informais realizadas em trabalho de campo. Entende-se a cultura como uma "teia de significados" como apresenta Geertz, por isso, para compreender grupo dos(as) "fitinhas" e suas formas de interação, comportamento, vestimenta, vocabulário dentro de nossa sociedade é preciso reconhecer os significados de suas ações para os diferentes grupos. Desta forma, se pode quebrar paradigmas e ter a certeza da importância das representações identitárias de cada ser humano.

Palavras-chave: "Fitinhas"; Trabalho de campo; Antropologia e História.

INTRODUÇÃO

Sabendo que existe uma diversidade de identidade nas pessoas que frequentam as casas noturnas de Campo Grande/MS, resolve-se pesquisar as que são reconhecidas como

fitinhas. Como objetivo principal deste trabalho tem-se o intuito de analisar como essas pessoas se representam em casas noturnas. Para designar quem são os *fitinhas* reconhece-se as pessoas que procuram demonstrar uma identidade por meio da ostentação de bens e/ou maneiras de se comportar ou vestir relacionada à riqueza.

Esta breve pesquisa é resultado de um trabalho de campo proposto na disciplina de Antropologia no Curso de História/FACH/UFMS, em 2017, quando se propôs trabalhar com referenciais da História e da Antropologia. Por isso, utiliza-se referenciais da Antropologia Cultural e da História para realizar a pesquisa e análise dos dados, obtidos por meio de reportagens e entrevistas informais realizadas em trabalho de campo.

Nessa pesquisa, entende-se a cultura como uma *teia de significados*[87], *o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu*, de Cliford Geertz. Neste sentido, para compreender o grupo dos(as) *fitinhas* e suas formas de interação, comportamentos, vestimenta, vocabulário dentro de nossa sociedade busca-se interpretar seus significados.

Além do conceito de cultura é importante compreender como se constroem as identidades, para isso recorre-se Stuart Hall (1997), pois para o autor, a identidade na pós-modernidade não é fixa, essencial ou permanente, torna-se uma "celebração móvel". Assim existem identidades contraditórias, em diferentes direções que estão sendo continuamente deslocadas, pois tudo muda e nada é fixo. Compreende-se nesse trabalho que as identidades são mutáveis e construídas dentro do contexto social/cultural no qual os sujeitos estão inseridos.

Para realização deste trabalho foram observados os comportamentos dos/das *fitinhas* durante a visita a dois estabelecimentos, localizados em Campo Grande, no estado de Mato grosso do Sul. O primeiro local, Shiva Narguile Club no endereço da Avenida Afonso Pena 1391, bairro Jardim dos Estados, e o segundo, Valley Pub localizada na Avenida Afonso Pena 4150, no mesmo Bairro.

Mas o quem são esses(as) *fitinhas*? Em busca do significado para tal apelido, conversamos com um jornalista da cidade que foi o responsável por levantar a temática ao realizar uma entrevista, um pouco informal, em um desses mesmos estabelecimentos, a muito conhecida casa de bar *Valley Pub*.

[87] O conceito de cultura que eu defendo, e cuja utilidade os ensaios abaixo tentam demonstrar, é essencialmente semiótico. Acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. É justamente uma explicação que eu procuro, ao construir expressões sociais enigmáticas na sua superfície.

Os *Fitinhas* seriam aquelas pessoas abastadas financeiramente e que não precisam se preocupar em gastar *rios de dinheiro* em coisas consideradas em certo ponto, desnecessárias e supérfluas, mas também podem ser indivíduos que não possuem o perfil financeiro necessário para manter esse padrão de vida. Porém, para participar desses grupos acabam por ostentar os mesmos produtos que os que têm muito dinheiro. Mais adiante, contextualiza-se a origem e a historicidade de nomes similares aos *fitinhas*.

O jornalista, Samuel Isidoro, *definiu Fitinha é aquele cara que quer a todo tempo mostrar o que ele tem ou aquele cara que não tem, mas cola em quem tem para fingir que tem o que o outro tem.*

Para compreender quem são os *fitinhas*, de Campo Grande, realizou-se uma pesquisa considerando a descrição densa\, que é uma das metodologias usadas pelos antropólogos para realizar o trabalho de campo levando em consideração cada detalhe, pois tudo pode ser importante na formação das estruturas e que objetiva compreender e explicar os seus significados.

Em textos voltados a área da antropologia percebe-se a importância da etnografia, pois é através dessa que se estabelece relações, selecionam-se entrevistados, transcrevem-se textos, mapas, utiliza-se de um diário para anotações, ou seja, é um trabalho árduo. Geertz, descreve o que é a etnografia e seus desafios:

> O que o etnógrafo enfrenta, de fato [...] é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas às outras, que são simultaneamente estranhas, irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro apreender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar linhas de propriedade, fazer o censo doméstico… escrever seu diário. Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2008, 7).

Durante a pesquisa é importante seguir as sugestões de Roberto Cardoso de Oliveira (1998) quando aponta que práticas comuns tais como: olhar, ouvir e escrever, são de extrema relevância para o trabalho do antropólogo. O olhar está diretamente ligado ao primeiro impacto que se tem do objeto estudado e não pode andar sozinha, pois o autor aponta que para dar conta de toda a natureza das relações sociais mantidas entre as pessoas daquele grupo apenas o olhar não é suficiente.

Sendo assim o olhar e ouvir não são independentes. É interessante salientar que é significativo o treino do olhar e ouvir já que estão correlacionados. O autor estabelece, ainda,

que o "escrever passa a ser parte quase indissociável do nosso pensamento, uma vez que o ato de escrever é simultâneo ao ato de pensar" (OLIVEIRA, 1998, p. 29).

OS *FITINHAS,* OS *MAURICINHOS E* AS *PATRICINHAS*

É importante salientar que os *fitinhas,* são semelhantes, porém não idênticos a outras nomenclaturas, como *mauricinhos* e *playboys* para os rapazes e *patricinha* para as moças.

Em busca da origem de ambos os termos, em pesquisas realizadas na internet, para poder expor o estereótipo que marcavam essas pessoas, encontramos na página *Super Interessante* à suposta origem que diz:

> Surgiu na Inglaterra do século 17 e foi mudando de acordo com as várias definições da palavra "play". Por volta de 1620, o verbo levava o sentido de "atuar" e a expressão caracterizava os atores de teatro. Somente após a 1ª Guerra Mundial é que ganhou o sentido de "diversão", indicando o estilo de vida boêmio dos jovens ricos europeus. No final do século 20, o termo ganhou mais uma definição: desta vez, usando "play" no sentido de "tocar" e "jogar" para referir-se a atletas e a músicos. (CASAGRANDE, 2015, *Super Interessante*).

O termo utilizado *Playboy* aqui no Brasil é amplamente difundido como aqueles homens pertencentes à elite econômica com privilégios. Homens, jovens ou não, que usam roupas de grife, dirigem carros importados, praticam esportes, são cobiçados pelas mulheres e muitos não trabalham. O significado da palavra *playboy* em dicionários como a Oxford Dictionary e Dicionário Houaiss nos aponta que é formado pela junção dos termos *play* (jogar, se divertir) e *boy* (moço, garoto). Portanto, *playboy* expressa literalmente um *menino divertido.*

Nos dias atuais essa definição ainda se mostra presente, porém ao decorrer do tempo adquiriu, ao menos no Brasil, um caráter negativo, muitas vezes utilizado como um estereótipo de insulto ao referir-se a esses homens. No cenário musical, por exemplo, o Rap seria um belo exemplo de como o termo playboy é usado como repulsa. Em *Manos e playboys: uma análise da construção da imagem-nós nas músicas de Racionais MC's* a autora Vanessa Vilas Bôas Gatti, demonstra por meio da análise de letras como os *playboys* são interpretados, com tom pejorativo da expressão, *usado como estereótipo para garotos privilegiados, financiados pelos pais, tem efeito como insulto e, portanto, é significativo no jogo de interdependências entre os indivíduos* (GATTI, 2018, p.277). É possível ampliar a pesquisa sobre músicas que tratam sobre as construções identitárias identificadas com luxo

e ostentação tal como nos estilos musicais como funk, forró ou mesmo no sertanejo universitário.

Ao buscar a origem do termo *patricinha* depara-se a dissertação de mestrado de Claudia Silvia Pereira, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, intitulado *As patricinhas da zona sul: adolescência nas camadas médias cariocas*. Neste trabalho a autora também busca a origem do apelido, então utilizaremos de seu trabalho como referencial para descrever esse conceito. A autora explica que essa gíria teria sido inspirada em uma pessoa real chamada Patrícia Leal que nos anos de 1960, que faria parte da geração de novos socialites e que ela concedeu responder algumas perguntas sobre a origem do termo,

> Eu fui à capa da primeira edição da revista Veja Rio. A matéria falava que eu era uma "boa moça" – pelo menos é o que eu acho. Que eu trabalho essas coisas. Já tinha a gíria "mauricinho", que eu não sei se quer dizer "bom moço". Aí, o Zózimo[2] fez uma nota dizendo que, depois do "mauricinho", a Veja Rio tinha criado a "patricinha". Eu acredito que ele falava de mim (PEREIRA, 2003,).

Essa definição também ganhou um atributo negativo já que essas meninas se importam apenas com uso de roupas de grifes, seguir o que a moda dita, uma obsessão pela aparência reduzindo essas mulheres a um perfil que privilegiaria a futilidade.

Ao procurar a origem da nominação *fitinhas* não se obteve sucesso. Todavia, faz sentido crer que tal apelido se deriva das identificações usadas ao adentrar alguns estabelecimentos ou bangalôs e camarotes como forma de controlar o número de pessoas que ali entram e saem. Alguns locais utilizam de comandas e, em outras fitas coloridas. Alguns até mesmo colecionam essas fitas, para mostrar os locais que frequentam e em média as vezes que ali já compareceu.

A pesquisa sobre os(as) *fitinhas* está associada a um estereótipo que acaba por generalizar um grupo de pessoas, destacando totalmente que estas são únicas e possuem suas singularidades. A seguir faz-se um breve relato da pesquisa para trazer alguns dados importantes para a análise.

SHIVA NARGUILE CLUB

O primeiro ambiente de estudo esta localizado na cidade de Campo Grande, Estado de Mato Grosso do Sul, no endereço Avenida Afonso pena 1391, no bairro Jardim dos Estados. Essa avenida é a principal da cidade, traça a área central onde se localizam comércios, lojas e bancos com maior intensidade. As casas e prédios possuem um aluguel

alto e por ser centralizado especula-se que o bairro é habitado por pessoas de classe média alta.

A ida ao campo foi entre amigos, dos quais, dois já haviam ido ao estabelecimento, o que me deixou mais tranquila. Logo na entrada, percebe-se o imóvel que aparenta ter dois andares, grandes janelas de vidro que permitem a visão de ambos os lados- dentro e fora- do prédio. Sua logo em um tamanho largo e comprido está escrito ‘’Shiva Narguile club’’ iluminado por luzes da cor azul e acima do nome possui um desenho que remete a um narguilé, no fundo branco com desenhos que parecem ser flores, mas também aparentam ser estrelas. Ainda por fora, é decorado por diversos vasos com plantas volumosas e pedras decorativas de jardim. Chegamos por volta das 23 horas e havia um pedestal organizador de fila, para que não houvesse confusão e ninguém furasse a fila. Há funcionários uniformizados, que fazem a segurança do local.

Fig.1- Fachada Shiva Narguile Club.

Fonte: Arquivo Pessoal

Antes de adentrar a um corredor que levaria para dentro da tabacaria, percebi que havia o elevador que permitia a acessibilidade aos cadeirantes. Ao entrar no corredor, me deparei com alguns degraus, e dois sofás bem confortáveis. Cheguei à porta que dá acesso ao interior, onde pude analisar como é o sistema de funcionamento da casa. Eram duas atendentes, uma de costas para a outra em um balcão com vidros, tinham computadores para poder cadastrar os clientes. Perguntaram se eu tinha cadastro e ao negar, solicitou um documento com foto e o cadastro de pessoa física (CPF) e que pusesse o dedo indicador em um leitor de impressões digitais. Ao finalizar o procedimento, entregou uma comanda onde será anotado tudo o que consumir para posterior pagamento.

Nas portas que se seguiam de vidro, de entrada e ao lado de saída, havia ali parados dois seguranças, que abriam e fechavam as mesmas para a passagem. Estava lotado de pessoas difícil de locomover sem esbarrar em alguém. Havia no mínimo uns cinco mini sofás na área em que ficava o bar, esses sofás podem ser alugados, só podem sentar aqueles que pagam o valor de trezentos reais, mas esse custo era revertido em consumação no bar e em narguilé.

Havia também três mesas pequenas e altas, para apoiar as bebidas e o Stem[88], que se acredita estarem disponíveis a quem chegasse mais cedo, mas sem bancos apenas o apoio. No centro havia uma extensa mesa onde os consumidores que não optaram pelo sofá e não conseguiram o apoio, poderiam deixar o narguilé, o balde com bebidas e garrafas ali em cima, sem nenhum valor cobrado a mais.

Fig.-2- Ambiente interno Shiva Narguile Club.

Fonte: Acervo pessoal

Dividindo a área em que ficamos do outro lado da janela de blindex, era a continuação com mais sofás, porém era aberto, localizava-se por ali um espaço para fumantes. Tem-se o bar, com várias garrafas de bebidas de marcas famosas expostas como: Black Label, Jack Daniels, José Cuervo, Absolut Vodka e Heineken foram algumas das avistadas. Tinham-se diversos valores, como por exemplo, uma garrafinha de água Perrier, importada da França, custa doze reais. Uma garrafa de Vodka da ‘’Grey Goose’’ tem o preço de duzentos e oitenta reais, e ainda uma garrafa de Whisky da Blue Label custa em torno de mil e duzentos reais, e apenas uma dose do mesmo tem o valor de noventa e cinco reais.

Ao lado do bar encontrava-se o Dj que tocava o ritmo eletrônico, mas também acontecem shows com diferentes ritmos. As paredes eram pintadas da cor amarela e tinham desenhos e objetos de temática Indiana, lustres e dois banheiros.

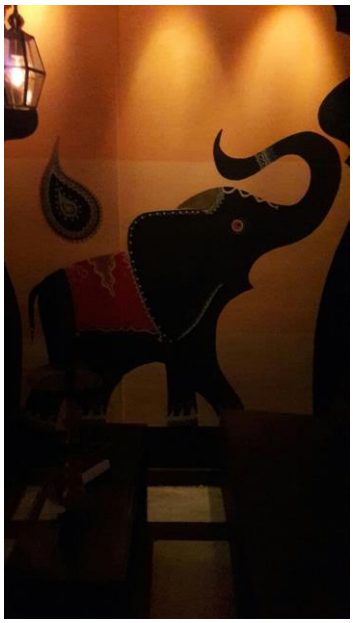
[88] Corpo do Narguilé

Fig.-3 Ambiente interno Shiva Narguile Club.

Fonte: Acervo Pessoal

Na fotografia acima capturou-se o Dj, que vestido de maneira semelhante a quase todos os homens presentes na casa, tocava o ritmo eletrônico. Ao fundo percebe-se que é um desenho do Taj Mahal, um mausoléu e uma das 10 maravilhas do mundo.

Fig.-4 Ambiente interno Shiva Narguile Club.



Fonte: Acervo Pessoal

A pintura de um elefante reforça o gosto pela cultura indiana, pois se sabe que devido a uma tradição religiosa e cultural o elefante é um animal onipresente na Índia, onde as autoridades aumentaram os esforços para sua conservação. É possível que essa escolha esteja atrelada à imagem de espiritualidade que remete a cultura indiana, logo seria um lugar para renovar as energias, ou ainda de energias positivas. O que me lembra do jornalista entrevistado quando diz que os fitinhas vivem de aparência.

OS *FITINHAS* DE CAMPO GRANDE

Ao assistir aquelas inúmeras pessoas, e observar suas vestimentas e comportamentos, não pude deixar de lembrar do jornalista com quem conversei, e autor da pauta que foi publicada no *Campo Grande News* e em seu *manual de como ser um fitinha*[89].

Durante a reportagem, de uma maneira um pouco descontraída, o jornalista gravava as pautas com um celular e um pau de selfie. É notável que frases tais como: *Quem não quer estar no melhor lugar? Amigas bonitas, Não sou fitinha, mas acaba indo na onda*, são muito presentes com os entrevistados.

Além disso, a balada ocorre a partir de terça-feira até domingo, podendo surgir à questão se uma pessoa que acorda às 6 horas da manhã, para pegar o transporte público e vai trabalhar no dia seguinte frequentaria tal balada em pleno dia de semana, ou se apenas aqueles que tem veículo próprio e não precisa se preocupar com compromissos estariam presentes.

Para Isidoro, *os fitinhas* usam roupas de marca, relógio de ouro e em seu vocabulário usa-se uma palavra em específico para enaltecer algo: Top – e suas derivações- *Topão, Topíssimo, Topzera.* O que pude observar nos homens que estavam na casa aquela noite, pois muitos estavam com camisetas de marcas conhecidas como *Hollister, Abercrombie & Fitch, e Raulph Lauren,* por exemplo. Praticamente pode-se afirmar que os homens em grande parte usavam relógios e correntes de ouro ou prata.

A todo tempo com seus celulares, se auto gravavam consumindo bebidas, fumando e provavelmente postavam em suas redes sociais. Poucos dançavam, e um comportamento interessante é que poucos conversavam entre sua roda de amigos, apenas observavam e consumiam. Isidoro, no vídeo que descreve os *fitinhas*, salienta que

> Uma coisa muito importante da fitagem é você tirar selfie de tudo. Tirar selfie com as gatas do camarote, tirar selfie com a cachaça que chegou tirar selfie com a sirene e também pode fazer vários snaps e snapgram, o importante é mostrar o quanto você gasta. (ISIDORO, entrevista concedida a Jéssica, 2017).

As mulheres, muito bem arrumadas e de salto alto, algumas de vestido, outras com blusas, croppedes[90], e saias, e todas maquiadas. Aqui diferente dos homens, elas interagiam

[89] Regras a seguir para torna-se um fitinha.
[90] Blusas de tamanho curto, geralmente ficam acima da barriga.

mais entre si do que seus amigos ou companheiros; Dançavam, fumavam, consumiam, e tiravam fotos.

Em um determinado momento na tabacaria avistei a famosa ‘’bebida que pisca’’. No balde cheio de gelo e das bebidas da escolha do cliente, se tem uma vareta vela sparkless[91] que é acesa e levada até os clientes e por causar uma grande iluminação todos param para admirar e por isso é conhecida assim. Até o momento de partir, vi tal fitagem umas cinco vezes.

Não perguntei de forma direta se estas pessoas consideravam-se *fitinhas*, mas em conversa com Isidoro que teve um contato mais direto, levantei tal questão a ele, se aqueles personagens assumem que são *fitinhas*? – ao que me respondeu:

> *Não adianta perguntar, eles não se intitulam como fitinhas, mas todos ali sabem que são. Nas perguntas que fiz durante a pauta todos disseram a mesma coisa: Que não são fitinhas, mas frequentam roles assim, pois conhecem muitos fitas, mas que eles não eram e não gostariam de serem chamados de fitas*(ISIDORO, 2017, entrevista concedida a Jéssica).

Pode parecer intrigante como essas pessoas usam o máximo de recursos financeiros e o que está ao seu alcance para ser parte deste mundo de luxo, no entanto quando questionados negam veementemente e aparentam ter vergonha de serem identificados como *fitinhas*. Porém, suas identidades parecem ser construídas numa perspectiva de ostentação de roupas de marcas famosas e bebidas caras, entre outros. Mostrando assim que as identidades são contraditórias, se cruzam ou se deslocam mutuamente como assinala Stuart Hall (1997). Segundo o autor, as identidades atuam tanto “fora”, na sociedade como atravessam grupos políticos estabelecidos, quanto “dentro” da cabeça de cada indivíduo. Nesta perspectiva do autor, nenhuma identidade pode ser alinhada a uma identidade singular, as paisagens políticas do mundo moderno são fraturadas dessa forma por identificações rivais e deslocantes.

VALLEY PUB

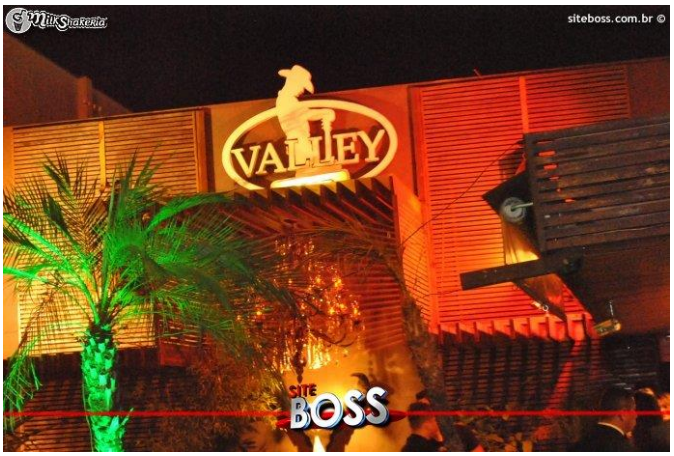
A Valley Pub fica localizada na Avenida Afonso Pena 4150, no bairro Jardim dos Estados em Campo Grande- MS. O bar é classificado como sertanejo, mas não sendo o único estilo musical tocado. A estrutura se encontra nos moldes dos pubs irlandeses do norte trazendo uma mescla com o estilo musical sertanejo. A título de curiosidade sua logo é um cowboy segurando um violão.

[91] Vela que brilha muito.

A visita ocorreu no feriado do dia 15 de novembro de 2017, para a comemoração de um aniversário; A entrada teve que ser até as 21:00 horas para confirmação da reserva, mas, normalmente, o maior fluxo de entrada são as 22:00 horas.

Adentrando no estabelecimento me deparei com os caixas, onde tem de quatro a seis mulheres no atendimento, questionado se as pessoas possuem cadastro, se negativo é solicitado documentos com foto e CPF, para a realização do mesmo. Após a confirmação do cadastro entrega-se a comanda onde é marcado os pedidos para mais tarde, na saída, acertar a conta final. A entrada varia de quinze a trinta reais, dependendo do evento e do dia, e aniversariantes, mandando a lista de nomes com seus convidados, pagam meia entrada.

Fig.-5 Fachada Valley Pub.



Fonte: Site Boss

No interior, a decoração é bem chamativa, com mescla dos pubs irlandeses com os bares do velho oeste, que seria o sertanejo com o toque refinado de requinte. O bar é largo com variados tipos de bebidas. Também conta com uma área de entretenimento que seria uma mesa de sinuca, que na verdade serve apenas como apoio de bebidas e decoração, visto que não é possível jogar.

Fig.6- Interior da Valley Pub.

Fonte: Rafael Duarte.

Possui um espaço amplo, com uma fileira de deck's sem cadeiras, muitas poltronas e o palco, onde duplas e grupos sertanejos se apresentam bem próximo dos seus ouvintes, com o camarote se encontrando em torno do palco, e no intuito de deixar com um ar doméstico, onde os convidados se sentiriam em casa, esse camarote se torna um "banheiro", onde tem uma banheira e pias que servem para depositar gelo e bebidas.

Os banheiros se encontram nas extremidades do salão, e de frente ao palco tem outro bar que faz a servida de chopp[92], e ao lado, com uma cortina fazendo a divisão se tem a área do fumante, um tanto quanto reduzida.

Ao chegar, como ainda era relativamente cedo, poucas pessoas se encontravam no recinto, contabilizando no máximo 20 que estavam tomando cervejas e conversando entre eles, apoiados nas mesas. Até esse momento, o deslocamento era acessível.

A música era sertanejo universitário, tocado pelo som, e não ainda, pelo grupo. Encontravam-se ainda sóbrios, ou seja, sem muita alteração, mas foi possível ver que alguns dos grupos olhavam para outros, normalmente homens olhando mulheres.

As vestimentas masculinas eram camisas, camisetas de marcas, calças jeans, acessórios e cabelos e barbas bem alinhados. As mulheres, na grande maioria se encontravam com saias, na metade da perna, saltos altos, e blusas mais coladas ao corpo, tendo bastante variação da parte de cima, cabelos soltos e bem maquiadas.

Entre 22:30 e 23:00 horas, a casa já se encontrava bem lotada de pessoas e a animação começou a mudar, tanto pela quantidade de pessoas, e pelo álcool já fazendo efeito em alguns. A locomoção começa a ficar um pouco mais complicada, mas nada impossível. Já nessa hora era possível ver pessoas dançando e outros apenas observando os movimentos.

[92] O chope ou chopp é como se denomina, no Brasil, a cerveja não pasteurizada, servida a partir de barris sob pressão através de uma torneira.

E nesse diálogo com alguns desses grupos soube que muitos possuíam cargos altos e serviços bem remunerados. Entre as profissões que mais frequentam o lugar tinham fazendeiros, empresários, advogados, médicos veterinários e engenheiros.

Quando a aproximação se torna fácil, com algumas das pessoas, é que os questionamentos começam, e nesse momento oportuno foi possível fazer perguntas do tipo: *Você sabe o que são fitinhas? Acha que por aqui tem muito? Se considera um?*

As respostas foram todas idênticas: *sim, sei o que é um fitinha", sim aqui é um dos lugares que mais tem, e não, não acho que sou*. A aproximação com rapazes era mais fácil do que com as mulheres, talvez por elas já tiverem que ser mais firmes por situações constrangedoras como o assédio.

Entre 00:00 e 02:00 horas da manhã, o local já se encontrava superlotado, e com a locomoção muito dificultada e esbarrões inevitáveis. Maior interação de grupos com outros, demonstrações de afeto, como beijos, comum de ser evidenciado devido ao teor etílico tendo efeitos na grande maioria perceptíveis ao escutar e ver.

A dupla de cantores ao subir no palco devido a essa vibração do ambiente ainda consegue atrair a atenção para eles, cantando músicas muito tocadas nas rádios e nos sons dos considerados *fitinhas*, demonstrando que o público que frequenta o local é bem característico.

Nesse tempo de permanência e observação no local, foi possível ver os comportamentos característicos como: tirar muitas fotos de tudo que está rolando, fazer várias filmagens para postar em redes sociais, bebidas com velas sparkles e sirenes. O uso de termos como ‘’top, brother, man’’ para elogiar algo ou se referir ao outro.

Como o dia seguinte muitos tinham que ir trabalhar, 02:00 horas da manhã o lugar começa a esvaziar. Na hora da saída, dirigiam-se ao caixa da entrada, mostrava-se a comanda marcada com os produtos consumidos mais o valor da entrada. Após o pagamento é carimbada a comanda sendo possível a saída. O quadro de funcionários presentes no dia era grande, contando com garçons que ficavam no bar e na choperia, fora os que transitavam pelo salão servindo os clientes, seguranças na entrada, na saída e no espaço para fumantes, as atendentes dos caixas e as que ficavam na entrada controlando a fila.

Na Valley Pub, tanto quanto na primeira casa noturna que se visitou os comportamentos dos frequentadores era muito similar. Os sujeitos faziam questão de mostrar que tinham dinheiro para gastar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o objetivo de realizar um trabalho de campo para a disciplina de Antropologia do curso de História, intentou-se reconhecer e compreender as relações e comportamentos estabelecidos por esse grupo de *fitinhas*, através de uma análise em dois estabelecimentos na cidade: A tabacaria ‘’Shiva Narguile Club’’ e a casa de bar ‘’Valley Pub’’ ambas localizadas na Avenida Afonso Pena.

Ao escolher esse tema, chamou-me atenção àqueles “*fitinhas*” que não são abastados financeiramente, e acabam por consumir de forma exorbitante muitas vezes gastando seu salário mensal em apenas uma noite. Podendo ter agido por impulso ou como uma forma de buscar aprovação e inserção no grupo social.

Mais uma vez utilizando da conversa informal que tive com o jornalista Paulo, lembro-me de uma resposta, quando indaguei a ele: *Por que você acha que os fitas sentem a necessidade de ostentar, até mesmo aqueles que não têm condições de custear*? – Ao qual respondeu:

> *Eu sou de São Paulo, e lá os fitas são chamados de playboys, lá eles tentam parecer menos ricos e você tem que andar muito para encontra-los, já que é uma cidade grande. Diferente daqui os fitinhas sempre se concentram nos mesmos lugares. Para eles é o topo da pirâmide, onde todos querem estar, uma posição onerosa, tem se a necessidade de mostrar que tem e consome do melhor. Eu tenho um primo, por exemplo, que não é rico e quando ele recebe vai a Valley e gasta praticamente o salário inteiro em uma noite, e se sente bem, satisfeito mesmo tendo que segurar as pontas o restante do mês* (ISIDORO, entrevista concedida a Jéssica em 2017).

Nesse sentido, se pode perceber que tal como nos mostra Stuart Hall (1997), a vida social se torna mediadora pelo mercado global de estilos, lugares e imagens. E, nesse sentido as identidades parecem flutuar livremente, fenômeno conhecido como “homogeneização cultural”. Desta forma, se consegue ver nos *fitinhas* pessoas que constroem suas identidades relacionadas aos modos de consumo vinculados a indústria cultural e ao capitalismo. As pessoas usam seus recursos financeiros para sentirem-se pertencentes a um grupo determinado. Porém, também não se pode estigmatizá-los por seu comportamento social em casas noturnas, pois as pessoas constroem suas identidades também em outros contextos que vão além da vida noturna campo-grandense.

Através deste estudo pude frequentar tais locais que apenas conhecia de nome, por ser muito frequentado e estereotipado, o que causava um receio em ir. Possibilitou a interação com diferentes pessoas e estudar mais sobre o comportamento humano e mais

importante ter a certeza que todos possuem suas especificidades e não podem ser taxados com desapreço.

Sobre a temática, é algo inusitado, ao menos na cidade, e há muito que se pesquisar sobre os *fitinhas* e sua cultura da fitagem. Não há intenção de sentenciar quaisquer indivíduos, muito pelo contrário, buscamos atingir e conhecer mais um grupo e suas características que constituem a sociedade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GATTI, Vanessa. *Teoria e Cultura*. São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 13 n. 2 Dez. 2018

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

HALL, Stuart. *Identidades Culturais na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *O trabalho do antropólogo:* olhar, ouvir, escrever. Brasília, São PAULO: Paralelo 15 e Editora da UNESP, 1998.

PEREIRA, Cláudia da Silva. *Patricinhas da zona sul:* adolescência nas camadas médias cariocas. 2003, 141f. – Dissertação de mestrado- Universidade federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

GT 6

Intervenções Externas em Comunidades Indígenas e seus Impactos Socioambientais

Comunicação Oral

EXPRESSÕES DO NEOLIBERALISMO DIANTE DO ESTADO DE BEM ESTAR SOCIAL: DESACERTOS E EQUÍVOCOS DE UM MODELO QUE CAMINHA PARA O FRACASSO

Marco Antônio Rodrigues
marcorod.adv@gmail.com

Antonio Hilario Aguilera Urquiza
hilarioaguilera@gmail.com

O presente artigo é fruto do projeto de pesquisa em andamento, intitulado "A Dinâmica Migratória dos Povos Tradicionais Fronteiriços no Estado do Mato Grosso do Sul e os Reflexos da Mensagem de Veto nº 163/2017", o qual se insere em projeto mais amplo (OGUATA GUASU E TERRITÓRIO: Uma análise antropológica da mobilidade guarani nas fronteiras de Mato Grosso do Sul), financiado pelo CNPq. O artigo busca analisar a concepção neoliberal, articulando esse estudo com as políticas estatais de demarcação de terras indígenas na região fronteiriça do Estado do Mato Grosso do Sul, chegando-se à conclusão de que o Estado, enquanto vinculado ao capital, permanecerá distante de suas reais finalidades no tocante às populações tradicionais e à efetivação de direitos, conforme se constata na mensagem de veto estudada. Através do método indutivo e da pesquisa bibliográfica, jurisprudencial e histórica o artigo buscará chegar ao resultado esperado.

Palavras-chave: Territórios Indígenas; Neoliberalismo; Veto; Povos Tradicionais.

INTRODUÇÃO

A partir da pesquisa bibliográfica, jurisprudencial e histórica, o presente artigo buscará estimular uma reflexão acerca da questão indígena em nosso país, tecendo algumas considerações acerca dos territórios indígenas e a ação do Estado.

Este trabalho irá analisar a abolição do *Glass-Steagall Act* em virtude do neoliberalismo crescente e suas consequências para as economias dos países que alinharam a um novo modelo baseado no conceito de "Estado Mínimo", cuja essência entra em colisão com o princípio do Estado de bem-estar social previsto na Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988).

Diante desse panorama, a abolição do *Glass-Steagall Act* permitiu que os grandes bancos e conglomerados econômicos atuassem não só na área financeira, sua atividade-fim, mas passassem a disputar espaços no mercado e em áreas anteriormente restritas ao Estado, como energia, grandes empreendimentos de infraestrutura e até mesmo no agronegócio.

Tais atividades, se exercidas sem regulação ou controle estatal, ou sem imposição de barreiras, podem se tornar danosas sob o ponto de vista da realização de políticas públicas, pois a ação dos grandes conglomerados econômicos, totalmente desvinculada do bem comum, têm levado o Estado ao endividamento e falência.

É importante refletir de que forma ocorre o embaraço do ente estatal, explicada por uma simples equação, constatada por meio do endividamento do Estado através da tomada de empréstimos e financiamentos de suas obras de infraestrutura porém, no caminho inverso, o agente financeiro é beneficiado por meio de subvenções e perdão incondicional de suas dívidas, que comprometem o erário e inibem a agenda estatal.

A estrutura de poder estabelecida pelos povos dominantes repousa na desigual divisão das forças produtivas de uma nação, a partir do despreparo dos seus cidadãos desde a mais tenra idade, por meio da deseducação e de sua alienação aos problemas nacionais, seguido do total desconhecimento do mundo em que vive e de sua realidade. O que é posto ao dispor das massas são ideias desconexas e sem fundamentação que lhes inibem a capacidade de pensar acerca de sua força de trabalho, de sua importância como pessoa e de suas reais capacidades, representando forças capazes de afrontar o panorama que ora se apresenta.

No caso da pesquisa, tratou-se de situar a questão indígena e os territórios tradicionais ao lado do Estado e da agenda do capital, nem sempre comprometida com os reais anseios da sociedade e dos povos indígenas. Em que pesem os acordos, tratados e convenções internacionais assinados e homologados pelo Brasil, eles não passam de *letra morta* diante do perverso princípio da *reserva do possível* e da voracidade do capital, que tem determinado as prioridades da agenda política de muitos países, além de situar juridicamente os direitos sociais na categoria de normas de eficácia limitada[93].

A limitação dos direitos aos povos indígenas aparece no cenário atual em diversas modalidade, dentre elas a invasão e expulsão dos seus territórios tradicionais, bem como políticas públicas ineficientes e que não reconhecem direitos de cidadania ou autodeterminação como indígenas, além da negativa de concessão de documentos em cartórios localizados em regiões de fronteira, constituindo-se em diversas violações à Carta Federal de 1988 (BRASIL, 1988) e ao Código Civil Brasileiro (BRASIL, 2002).

O agronegócio e as frentes de expansão têm sido determinantes para o estabelecimento de uma política contrária aos povos indígenas, ao mesmo tempo em que a

[93] São normas que dependem da *vontade* do legislador e da disponibilidade financeira do Estado para serem efetivadas (nota do autor).

ação do poder estatal transparece a sua omissão e submissão ao capital por meio de iniciativas que encobertam atos de irresponsabilidade e descaso, escondidos sob o capuz de uma aparente legalidade que reflete, ainda hoje, os pilares da formação do Estado brasileiro, baseado no coronelismo, assistencialismo e latifúndio.

Partindo dessas premissas, o artigo tem como ponto de partida a Mensagem de Veto nº 163/2017 (BRASIL, 2017a), que significou o veto presidencial ao 2º parágrafo do art. 1º da Lei nº 13.445/2017 (BRASIL, 2017b), que garantia o direito originário dos povos indígenas o direito à livre circulação em terras tradicionalmente ocupadas.

Diante do problema pesquisado, é possível perceber que a livre circulação de povos indígenas nas fronteiras e nas regiões tradicionalmente ocupadas traduzem uma ideia de territorialidade e essa livre mobilidade põe em xeque as extensas áreas ocupadas pelo latifúndio, que repassa impostos para o Estado, com a agravante de que grande parte dessas áreas foi alvo de investimentos do capital financeiro nacional e internacional.

Nesse panorama, o artigo trará informações sobre a abolição do *Glass-Steagall Act* e suas consequências para o capital mundial, juntamente com o neoliberalismo crescente. Após, será analisada a política demarcatória de terras indígenas e sua íntima ligação com a política estatal e, por fim, este trabalho situa os povos originários diante do neoliberalismo e sua política de Estado mínimo.

1. A ABOLIÇÃO DO *GLASS-STEAGALL ACT*, NEOLIBERALISMO E GLOBALIZAÇÃO

Articular o capital, a agenda globalizante e o neoliberalismo leva à análise dos fatores que compuseram a estrutura do Estado em cada período respectivo, que definiu a sua política e seus direcionamentos de acordo com as necessidades dos cidadãos.

Em um determinado período histórico, o Estado assumira uma postura mercantilista, que atendeu às necessidades de defesa do território, pois não havia os direitos sociais, e os cidadãos não estavam aptos a cobrar uma postura do soberano, que possuía o poder completo e absoluto sobre tudo e todos.

Segundo Mattos (2007, p.02), se o mercantilismo caracterizava-se pela predominância de restrições, privilégios, concessões, subsídios, incentivos, etc. com vistas a aumentar a quantidade de metais preciosos do país, o "sistema de liberdade natural" (a sua antítese) define-se essencialmente pela ausência desses cerceamentos ou privilégios no âmbito das atividades econômicas dos indivíduos, que é a essência do neoliberalismo.

O *Glass-Steagall Act* foi proposto pelo presidente estadunidense Franklin Delano Roosevelt em 1933 para combater o *lobby* bancário que havia atingido demasiado poder e precisava de uma lei antitruste, tendo como resultado prático a separação da banca comercial da banca de investimentos, cuja união anterior foi a principal causadora da grande depressão de 1929[94].

Durante a vigência da Lei *Glass-Steagall*, o mercado financeiro foi mantido sob regulação severa dos governos, no entanto as convulsões sociais e financeiras ao redor do mundo levaram a um relaxamento desse ato normativo.

De acordo com Amaral (2012, p. 130), a crise do petróleo dos anos 1970, o avanço do neoliberalismo como solução para os problemas financeiros e sociais das nações foram fatores que contribuíram para a derrocada do *Glass-Steagall Act*, seguindo-se a desregulação do mercado financeiro, a livre ação dos bancos e a influência nefasta do capital nas sociedades, nas leis, nas políticas e nos Estados nacionais, principalmente no que tange às políticas de bem estar voltada para as massas.

A lógica do capital entra em choque com princípios como bem-estar social e dignidade humanas, pois leva invariavelmente ao desprezo dos valores morais do homem com vistas à retroalimentação de um sistema que beneficia a alguns somente, possibilitando que a propriedade, o dinheiro, as políticas e as nações estejam submetidas às diretrizes das oligarquias que se encontram longe dos reais interesses de alguns Estados nacionais, como promover a erradicação da pobreza, realizar investimentos em infraestrutura interna com vistas a uma maior integração em blocos regionais, além de promover programas sociais comprometidos com o bem-comum e manter a sua agenda política longe do *rentismo*[95] imposto pela agenda dos grandes bancos a serviço do *Estabilishment*[96]

Conforme Santos (2001, p.151), a dependência entre as nações fez nascer um sentimento estranho, ao passo que tal dependência se transformou em subserviência, seja ela no campo tecnológico, financeiro ou militar. O fenômeno da globalização das economias

[94] A Grande Depressão, também conhecida como Crise de 1929, foi uma grande depressão econômica que teve início em 1929, e que persistiu ao longo da década de 1930, terminando apenas com a Segunda Guerra Mundial. A Grande Depressão é considerada o pior e o mais longo período de recessão econômica do século XX (nota do autor).

[95] Modo de vida de quem vive exclusivamente de rendas, de rendimentos, de uma quantia proveniente de aluguéis, investimentos e recebimentos. Tal sistema leva à especulação e inibe o desenvolvimento do país (nota do autor).

[96] Em sentido depreciativo, designa uma elite social, econômica e política que exerce forte controle sobre o conjunto da sociedade, funcionando como base dos poderes estabelecidos. O termo se estende às instituições controladas pelas classes dominantes, que decidem ou cujos interesses influem fortemente sobre decisões políticas, econômicas, culturais, etc., e que portanto controlam, no seu próprio interesse e segundo suas próprias concepções, as principais organizações públicas e privadas de um país, em detrimento da maioria dos eleitores, consumidores e pequenos acionistas (nota do autor).

produziu uma grande massa de excluídos, tanto pessoas como países. Se por um lado, a globalização funcionou como uma forma de integração dos povos, por outro, produziu grande massa de excluídos e imensa desigualdade social.

De acordo com Silveira & Fernandes (2016, p. 76), a globalização e a crescente atuação das organizações internacionais no contexto do direito internacional tornaram o indivíduo um "cidadão do mundo", titular de diversas cidadanias, no sentido deles – os indivíduos – deixaram de ser entendidos como peça de uma relação de dependência do Estado a que pertence para se adequar à nova realidade mundial.

Segundo Figueiredo (2013, p. 05), as fronteiras representam espaços de fluxos que desobedecem às regras nacionais, transparecendo quase sempre um local de ilegalidades, abusos e desgoverno.

Dentro do panorama em que se desenvolve o artigo, nasce a ideia de sustentabilidade tendo como pano de fundo o Estado constitucional cooperativo e a solidariedade, que podem ser indicadores para possíveis mudanças na política estatal para os povos tradicionais.

De acordo com Silveira & Sanches (2015, p. 146), na atualidade, com a globalização e o neoliberalismo, as empresas têm ocupado cada vez mais o espaço político e econômico nas sociedades nas quais estão inseridas. Por outro lado, os direitos humanos surgidos na terceira dimensão, reflexos das necessidades históricas da atualidade, situam-se dentro do paradigma da solidariedade, no qual se pode falar na convergência de sujeitos como o poder público, o sujeito particular, as empresas e a coletividade como ao mesmo tempo sujeitos desses direitos e responsáveis pela sua proteção e concretização.

No tocante à metodologia de pesquisa utilizada neste artigo, a pesquisa bibliográfica conduz a uma reflexão crítica acerca da atual conjuntura mundial, cujas consequências se refletem nas políticas estatais, em tese ineficientes ou ineficazes em virtude da vinculação do Estado aos grandes aglomerados financeiros, que terminam por determinar quais políticas podem, ou não, ser implementadas, haja vista a participação de grandes bancos na aquisição de concessionárias de energia, *commodities* e no agronegócio, que atestam a participação de instituições financeiras em atividades totalmente distantes de suas finalidades. Importa notar que a livre participação dos grandes bancos travestidos de simples acionistas nessas atividades possui fim especulativo, que em nada se coaduna com a real finalidade do Estado, ou seja, de distribuir igualmente a renda e oportunidades aos cidadãos.

Dessa maneira, a influência dos grandes acionistas e investidores do agronegócio tem desestabilizado e, porque não dizer, distorcido a política estatal, que tem adotado uma

postura distanciada dos fins do Estado, em especial quando se olha para os povos indígenas, cujas distorções se refletem em seu modus vivendi no tocante ao reconhecimento e políticas demarcatórias de suas terras.

2. ESTADO E DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS

A questão indígena em nosso país atravessou diversas gerações, governos e regimes econômicos e sociais, e as soluções sempre foram morosas e avançaram muito pouco, e mesmo com o advento da Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988), muito pouco se verificou em termos concretos quanto à solução desse problema. Em verdade, o embrião do problema não se deu com a edição da Lei Imperial de Terras em 1850 (BRASIL, 1850) ou com os decretos de regulamentação que se seguiram. Em uma rápida análise, percebe-se que a gênese do problema de distribuição e demarcação de territórios indígenas está na criação do SPI, que foi o órgão responsável por operacionalizar toda uma ideologia de integração e de segregação de grupos sociais em prol do avanço desordenado do Estado por meio de frentes de expansão.

Segundo Pereira (2012), entre 1915 e 1928, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) requereu áreas de terras junto ao antigo estado de Mato Grosso e demarcou oito pequenas reservas destinadas ao recolhimento da população de centenas de grupos Guarani e Kaiowá que viviam no estado. O órgão indigenista oficial do Estado brasileiro considerava necessária a criação destes espaços por considerar importante a proteção aos povos indígenas diante ao avanço desenfreado das frentes pioneiras de ocupação da terra, que vinha ocasionando a dizimação de inúmeras etnias indígenas.

O SPI reuniu numa mesma área uma grande quantidade de famílias extensas oriundas de diversos *tekoha*[97] e muitas vezes inimigas entre si. Tais famílias passaram a disputar os poucos recursos disponíveis, pretendia-se que elas vivessem em harmonia sob a administração de um funcionário do órgão indigenista e de um "capitão" (liderança indígena nomeada pelo órgão para garantir o êxito do projeto governamental), pretensão fadada ao insucesso por seu caráter compulsório.

Tal configuração espacial, na medida em que a densidade demográfica cresceu com a chegada de novos moradores e com a alta taxa de crescimento vegetativo, entrou em colapso trazendo à tona uma série de graves problemas que vão desde os altos índices de

[97] Significa que é um território sem males (nota do autor).

alcoolismo, suicídios e desnutrição até a crescente violência interna (CAVALCANTE, 2014, p.51).

Diante dessa informação, constata-se que a forma como foi concebido o projeto de demarcação de terras indígenas beneficiou em grande parte ao Estado, que pôde comercializar as terras não demarcadas ou disponibilizar essas regiões para atender a interesses financeiros.

Segundo Cavalcante (2014, p. 55), política estatal de reservamento foi extremamente útil para o processo de esbulho territorial ao qual os Kaiowá e Guarani foram submetidos durante o século XX, pois liberou as demais áreas para a colonização.

É evidente que a vida nas reservas é insustentável para a maioria das famílias, sendo necessárias ao menos duas ações concomitantes para amenizar essa problemática, uma delas é a demarcação de mais terras indígenas de ocupação tradicional e a outra, uma ação concreta de gestão territorial capaz de viabilizar a vida nas reservas, já que essas, mesmo com novas demarcações, tendem a desaparecer.

Organizados politicamente e com a ajuda de alguns apoiadores, os Guarani e Kaiowá passaram a pressionar o governo federal para que este cumprisse com a obrigação de demarcar as terras indígenas em conformidade com o que estava previsto na Constituição Federal.

Os processos administrativos de responsabilidade do Poder Executivo Federal, conduzidos pela FUNAI e pelo Ministério da Justiça, em geral são bastante morosos.

Isso ocorre tanto porque o órgão indigenista tem suas ações politicamente direcionadas pelos grupos que assumem o poder central, quanto em função do sucateamento do órgão indigenista verificado a partir de meados dos anos 1980, acompanhado de grandes limitações orçamentárias. Além dos problemas de ordem política e administrativa, é cada vez maior o número de processos judiciais que questionam a ação da FUNAI e postergam por vários anos o andamento dos processos de regularização fundiária, impedindo a posse plena da terra pelos indígenas (CAVALCANTE, 2014, p.59).

Constata-se que não há investimento maciço por parte do governo federal para que haja o aparelhamento dos órgãos estatais responsáveis por conduzir os processos demarcatórios, restando a esses conviver com as reclamações e desgosto da população indígena devido à ineficiência estatal e falta de vontade política.

Cavalcante (2014, p. 63) relata que todas as terras indígenas Guarani e Kaiowá localizadas em Mato Grosso do Sul que foram reconhecidas entre 1983 e 2007 foram tratadas como casos isolados. De um modo geral, as famílias extensas mais articuladas conseguiam

reunir um grande número de indivíduos pertencentes ao seu território, além de outros apoiadores e iniciavam um processo de pressão em relação à FUNAI para que esta compusesse um Grupo Técnico - GT para a identificação de determinada terra indígena.

Quando a pressão atingia um nível político insuportável para o governo, normalmente após os indígenas promoverem alguma retomada de terras, o órgão indigenista compunha um GT para a identificação e delimitação daquela determinada terra indígena. Como resultado disso, obteve-se o reconhecimento de 21 terras indígenas, todas elas de pequenas dimensões, algumas tão minúsculas como *Jaguari* (405 ha) e *Jararáa* (479 ha) que tão somente o seu tamanho é suficiente para afirmar que não atendem ao princípio constitucional de garantir aos índios sua reprodução física e cultural, segundo seus usos costumes e tradições.

Diante dessas constatações, é possível constatar que não há vontade e nem proatividade em prol do estabelecimento de uma política demarcatória eficiente, que satisfaça aos anseios das populações indígenas e dos próprios órgãos estatais, que preferem conviver em um ambiente de insegurança jurídica, social e política do que adotar ações que minimizem o problema.

3. POVOS ORIGINÁRIOS E NEOLIBERALISMO: REALIDADES OPOSTAS NO PANORAMA DE UM MUNDO GLOBALIZADO

Com a eclosão da crise financeira asiática de 1997, foi criado um comitê para "salvar o mundo", liderado pelo então presidente do FED (Reserva Federal dos EUA), Alan Greenspan e pelo Vice-Secretário do Tesouro estadunidense Lawrence Summers, que anunciaram a fusão das empresas *Citicorp* e *Travelers Group*, ao arrepio da Lei *Glass-Steagall*, ainda em vigor.

A pressão por uma suposta modernização dos serviços financeiros levou os EUA a editarem a Lei *Gramm-Leach-Bliley*, em 1999, sob o governo do então presidente Bill Clinton, revogou formalmente a Lei *Glass-Steagall*, apresentando-se uma extensa lista de medidas desreguladoras, limitando o poder estatal e sinalizando o alvorecer de uma nova era para os bancos e para as atividades financeiras.

Conforme Mantovane (2011, p. 19), a revogação da Lei *Glass-Steagall* permitiu a união de bancos de investimentos e comerciais, aumentando a exigência de altos investimentos e capacidade de correr riscos, permitindo que os grandes conglomerados financeiros atuassem em atividades complementares às suas funções típicas, no entanto, a

Lei *Gramm-Leach-Bliley* não estabeleceu quais seriam essas "atividades complementares", dando plena liberdade de ação aos bancos, que interpretavam a lei como bem entendiam.

Como consequências associadas ao término da Lei *Glass-Steagall*, pode-se citar o aparecimento das figuras dos derivativos (*commodities*) e dos bancos múltiplos, com suas inúmeras carteiras de risco em exigíveis, resultando em excesso de crédito no mercado, com uma maciça atividade especulativa e a formação de "bolhas".

Todo esse processo tem sua gênese na ideologia do neoliberalismo, que surgiu como um novo salvador dos mercados e da sociedade, prometendo uma nova ordem mundial baseada na igualdade, mitigação dos problemas sociais e melhor distribuição da riqueza, mas o resultado demonstrou exatamente o contrário.

No campo político, o neoliberalismo transmudou-se um uma face do capital que minou as bases da democracia liberal representativa, culminando com uma ampla submissão da sociedade civil e do Estado à economia.

Na verdade, a pretensão do modelo proposto culminou com um processo chamado de globalização, que nada mais fez do que atacar as conquistas democráticas do século XIX e, sobretudo, do século XX, com a tentativa de estabelecimento de um sistema mundial de constitucionalismo neoliberal, resultando diretamente em retirar do Estado qualquer possibilidade de influência no mercado, nas relações de trabalho e nas políticas voltadas ao bem estar social, alvo central do neoliberalismo.

A Constituição Federal de 1988 instituiu um sistema de proteção social inspirado nos valores dos regimes de Estado de bem-estar social, pautado na garantia de direitos individuais, igualdade e seguridade social.

Tais valores, no entanto, revelaram-se incompatíveis com o ajuste macroeconômico proposto pelas nações dominantes e a reforma liberal do Estado.

Na década de 1990, houve a formação de um consenso favorável ao neoliberalismo no Brasil, tendo com núcleo central da agenda liberalizante o "Estado Mínimo", uma antítese do Estado de bem-estar social.

Na ótica do neoliberalismo, o Estado de Bem-Estar traduz o excesso de intervenção estatal por meio de programas de assistência à população. Todavia, o núcleo do Estado se baseia por políticas voltadas ao combate da pobreza extrema, deixando a maioria da população à míngua em virtude da implantação do novo modelo de governança.

De fato, o ideário do Estado de Bem-Estar foi desprezado em detrimento do Estado mínimo, sua negação, formando alguns binômios como assistência/direitos, mercantilização/serviços públicos, contratos flexíveis/direitos trabalhistas e sindicais.

A atuação dos barões da alta finança junto ao Estado se dá por meio das políticas rentistas e do endividamento do Estado decorrente de diversos fatores como corrupção, má-administração da coisa pública, falta de política estratégica de longo prazo, dentre outros, que comprometem governantes com os ditames da economia e impedem que haja políticas efetivamente voltadas à erradicação da pobreza e ao crescimento dos países periféricos.

Não é novidade afirmar que a política estatal brasileira está comprometida com o *superávit* primário e a quase totalidade das receitas estatais são destinadas ao pagamento da dívida pública, sacrificando-se rubricas importantes ao bem-estar da nação, como educação, saúde e infraestrutura, restando às políticas sociais algumas migalhas e o restante delas para Defesa, Pesquisa e Desenvolvimento, importantes ao posicionamento estratégico do país frente ao cenário mundial.

Os derivativos ou *commodities*[98] surgidos com o neoliberalismo são produtos de alta liquidez e negociados em larga escala em todo o mundo, por se tratar de itens básicos para sobrevivência como grãos, energia, metais e alimentos.

O mercado de commodities representa cerca de 90% de todo o investimento mundial, e as grandes empresas investem nesse segmento, por ser mais seguro e não sofrer os mesmos transtornos que a Bolsa de Valores com alta e queda de Ações.

Todavia, esse contexto tem levado ao desenvolvimento de imensos latifúndios, agregados a um sistema de monocultura, cujo principal ingrediente foi substituído por máquinas, o que marcou a "revolução verde", que nada mais fez do que dar continuidade a um sistema perverso de ocupação e expansão de terras sem se considerar os territórios tradicionais já ocupados há muito tempo.

Por outro lado, os bancos e entidades financeiras, inclusive internacionais, surgem como novos atores e grandes investidores do agronegócio, que possibilita a manipulação tanto da economia quanto das políticas desenvolvidas em prol dos povos tradicionais, uma vez que de acordo com o que foi visto até o momento, o Estado se encontra atrelado às próprias instituições financeiras que lhe dão suporte, em uma ciranda de graves consequências futuras.

No tocante a essas consequências, podem ser citados alguns exemplos, como o vertiginoso empobrecimento da população, a alta taxa de desemprego, aumento da criminalidade e busca desenfreada de novos territórios para comercialização e exploração pelo Estado, que se encontra em situação de penúria e grave endividamento pela falta de

[98] Commodities são produtos que funcionam como matéria-prima, produzidos em escala e que podem ser estocados sem perda de qualidade, como petróleo, suco de laranja congelado, boi gordo, café, soja e ouro. Commodity vem do inglês e originalmente tem significado de mercadoria.

investimentos em obras de infraestrutura e melhor regulação financeira do mercado e ausência de um plano estratégico de desenvolvimento da nação.

CONCLUSÃO

A revogação da Lei *Glass-Steagall*, em 1999, representou uma porta aberta para os bancos operarem no mercado sem a regulação do Estado conforme ocorria em épocas passadas, e não tardou muito para que o mundo se deparasse com nova crise financeira.

Em 2007 ocorreu nos EUA a "Crise das Hipotecas", representada por um alto número de inadimplementos em contratos de financiamento imobiliário, decorrentes da queda do preço dos imóveis que eram dados como garantia aos empréstimos concedidos, gerando o fenômeno da "bolha" imobiliária.

Em decorrência da desregulação dos bancos pelo Estado, verificou-se uma alta vertiginosa do preço do alumínio no mercado norte-americano em 2011, sem que houvesse justificativa plausível, decorrente de uma manobra financeira do grupo *Goldman Sachs*, dono dos armazéns de alumínio no centro-oeste norte americano, contra a multinacional *Coca-Cola*, gerando uma reclamação judicial desta.

O tema deste artigo poderia passar despercebido ou suscitar dúvidas quanto à vinculação da finança global e a questão indígena, o que é perfeitamente compreensível. Porém, ao se lançar um olhar mais minucioso, constata-se que o governo brasileiro, por meio do Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), foi responsável pela aplicação de vultosos recursos financeiros no capital internacional a partir de seus fundos, e com a crise de 2008, as consequências foram gravíssimas, e se refletem até os dias atuais dados os prejuízos sofridos, cuidadosamente ocultados.

Os derivativos financeiros e outros produtos considerados matérias-primas com valor agregado ao mercado têm desencadeado uma busca desenfreada por locais onde se encontram, dado o desgaste do sistema financeiro devido à decadência do dólar e ao aumento da influência chinesa nas economias ao redor do mundo através da aquisição de grandes áreas férteis e o gradual aumento de sua participação em países da América Latina por meio de operações financeiras de grande vulto e investimentos em grandes obras e projetos de infraestrutura.

A crise de 2008 foi um reflexo da desregulação do Estado e da liberdade do mercado atuar livremente, o que levou as instituições financeiras a conceder crédito ilimitado, aliado ao excesso de consumo e baixos níveis de poupança.

A quebra do Banco *Lehman Brothers*[99] em 2008 demonstrou que um sistema financeiro desregulado é frágil, servindo de alerta aos Estados nacionais que se encontram econômica e politicamente vinculados aos grandes conglomerados bancários sob vários argumentos que, na verdade, escondem a busca desenfreada por lucros apenas.

A globalização surge como um mecanismo perverso de controle das nações emergentes, onde o capitalismo selvagem tem se insurgido contra as instituições responsáveis por manter a ordem social. Não há um modelo que represente os anseios tanto do Estado ou das populações tradicionais para resolução dos impasses decorrentes das ocupações de terras e para o estabelecimento de uma política fundiária justa e equânime, que atenda aos princípios de solidariedade e cooperação nacionais e internacionais.

Tal avanço da ideologia do capital tem sido responsável pela destruição de políticas fundiárias e no enfraquecimento de seus ideais em prol de uma pletora de investidores que buscam a todo custo subverter as políticas sociais conquistadas ao longo de décadas.

Conforme mencionado, a lógica do poder está na acumulação de capitais, o poder do dinheiro pura e simplesmente, sem nenhuma alusão ao ser humano. Assim se descortina a questão indígena, assim se apresenta um dos mais demorados e violentos conflitos brasileiros, que já dura cerca de quinhentos anos, sem solução efetiva.

Se há o desequilíbrio, há injustiça, há falta de interesse político, e assim o Estado brasileiro segue sem intervir, ou com intervenções moderadas, sem planejamento efetivo, ao que deve ser atribuída carga de responsabilidade às esferas do poder em toda a sua completude, seja executivo, legislativo ou judiciário.

A Constituição Federal de 1988 possui como marca fundamental a preservação dos direitos do cidadão e a sua dignidade como pessoa, coibindo violações aos Direitos Humanos e às pessoas e classes vulneráveis, legitimando a atuação extraterritorial das cortes internacionais quando se tratar de questões que se enquadrem em grave afronta de direitos fundamentais das pessoas ou de comunidades indígenas.

Uma das garantias de um país justo e democrático é a cidadania, por garantir ao cidadão a sua participação na administração do Estado. Por outro lado, cumpre ao Estado

[99] Lehman Brothers Holdings Inc. foi um banco de investimento e provedor de outros serviços financeiros, com atuação global, sediado em Nova Iorque. Era uma empresa global de serviços financeiros que, até declarar falência em 2008, fez negócios no ramo de investimentos de capital venda em renda fixa, negociação, gestão de investimento. Seu negociante principal era o tesouro americano no mercado de valores mobiliários. As suas principais filiais incluíam Lehman Brothers Inc., Neuberger Berman Inc., Aurora Loan Services, Inc., SIB Mortgage Corporation, Lehman Brothers Bank, FSB, Eagle Energy Partners, e o Grupo Crossroads. A sede mundial da empresa estava em Nova Iorque, com sedes em Londres e Tóquio, bem como escritórios localizados em todo o mundo (nota do autor).

agir em ordem a incentivar a participação dos indivíduos na coisa pública, para melhor atender aos seus interesses e diminuir desigualdades.

Necessário se faz que o Estado brasileiro confira aos indígenas cidadania, para que se sintam brasileiros e sejam lembrados, não somente na hora de votar, mas em ordem a garantir a sua participação nas decisões políticas de seu interesse, conferindo-lhe direitos e deveres de cidadão como justo reconhecimento ao seu valor como pessoa humana.

Os direitos devem ser respeitados, dentre os quais o direito à vida e à dignidade do ser humano, que em escassos momentos têm sido respeitados pelos produtores e latifundiários, ávidos por lucros e ganhos com o seu negócio, doravante apoiados pelo Estado, e se esquecendo dos direitos fundamentais das pessoas.

De fato, a propriedade tem sua importância desde tempos longínquos, devendo ser respeitada pelos indígenas e, sobretudo, pelos grandes proprietários de terras, que geram renda com a produção e exploração indiscriminada do agronegócio.

Importante destacar que o significado da propriedade para os povos indígenas Guarani e Kaiowá fronteiriços do Estado do Mato Grosso do Sul vai além da terra delimitada. Há um significado transcendental, além da ótica que o Estado é capaz de alcançar. É direito dos povos tradicionais usufruírem de seus territórios em toda a sua plenitude, por representar a sua vida e os seus costumes.

É fundamental que o poder político abandone a sua ótica surrealista e trabalhe para a consecução do mínimo bem-estar geral das populações indígenas e não-indígenas, no plano físico e mental, sendo também direitos humanos primordiais, ao lado do direito à vida e à dignidade. Enquanto o Estado brasileiro mantiver os interesses maiores da nação submetidos a agendas políticas flutuantes e descompromissadas com o bem comum, ficará muito difícil alcançar soluções efetivas e duradouras para questões como a que está em discussão.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Marisa Silva. *Teorias do imperialismo e da dependência: a atualização necessária ante a financeirização do capitalismo* / São Paulo, 2012. 147 p. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2012.

BRASIL: *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.*

_____: Lei nº 10.406**.** *Código Civil Brasileiro.* Brasília, DF, 10 de janeiro de 2002.

_____: Lei nº 601. *Lei Imperial de Terras.* Rio de Janeiro, Estado da Guanabara, 18 de setembro de 1850.

_____: *Mensagem de Veto nº 163***,** de 24 de maio de 2017a.

_____: Lei nº 13.445. *Promulga a Nova Lei de Migração.* Brasília, DF, 24 de maio de 2017b.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Demarcação de Terras Indígenas Kaiowá e Guarani em Mato Grosso eo Sul: Histórico, Desafios e Perspectivas.* In: *Fronteiras*: Revista de História, UFGD, Dourados, MS, v. 16, n. 28, p. 48 – 69, 2014.

FIGUEIREDO, Luiza Vieira de Sá. *Direitos Sociais e Políticas Públicas Transfronteiriças: A Fronteira Brasil-Paraguai e Brasil-Bolívia.* 1. Ed. Curitiba, PR: CRV, 2013.

MANTOVANE, Veronica Valencia. *Desregulação Financeira e a Crise de 2008.* Trabalho de conclusão do curso de graduação em Ciências Econômicas. Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras. Campus de Araraquara, 2011.

MATTOS, Laura Valladão de. *As razões do laissez-faire: uma análise do ataque ao mercantilismo e da defesa da liberdade econômica na Riqueza das Nações.* In: Revista Economia e Política. vol.27 nº.1 São Paulo Jan./Mar. 2007.

PEREIRA, Levi Marques. *Expropriação dos territórios kaiowá e guarani: implicações nos processos de reprodução social e sentidos atribuídos às ações para reaver territórios (tekoharã).* R@U – Revista de Antropologia da UFSCar, v. 4, n. 2, p. 124-133, jul./dez. 2012.

SANTOS, Milton. *Por uma outra Globalização: Do Pensamento Único à Consciência Universal.* 6 ed. Rio de Janeiro. São Paulo. Ed. Record, 2001.

SILVEIRA, Vladmir Oliveira da; FERNANDES, Ana Carolina Souza. *Complementariedade de Jurisdição e Proteção aos Direitos Humanos sob a Perspectiva da Teoria Tridimensional da Cidadania: O Caso Pfizer vs. Abdullah*. In: A sustentabilidade da relação entre empresas transnacionais e Direitos Humanos. Marcelo Benacchio (coordenador), Diogo Basílio Vailatti e Eliete Doretto Dominiquini (organizadores) – Curitiba: CRV, 2016. p.73-95.

SILVEIRA, Vladmir Oliveira da; SANCHES, Samyra Naspolini. *Direitos Humanos, Empresa e Desenvolvimento Sustentável.* In: Revista Direito e Desenvolvimento. João Pessoa, v. 6, n. 12, 2015. p. 145-156.

O ESTADO BRASILEIRO E AS VIOLAÇÕES DE DIREITOS DOS TERENA: A NECESSIDADE DE POLÍTICAS DE REPARAÇÃO

Lenir Gomes Ximenes
lenir_gximenes@hotmail.com

O movimento indígena tem provocado o debate acerca das violências perpetradas contra os povos indígenas na atualidade e ao longo da História do Brasil, com a participação ou conivência do Estado. Contribuíram com essas discussões a criação, em 2012, do Grupo de Trabalho sobre violações de direitos humanos contra os povos indígenas, na Comissão Nacional da Verdade – CNV, cujo objetivo principal era averiguar as violações praticadas na Ditadura Militar; e a divulgação, em 2013, do Relatório Figueiredo, um documento produzido pelo Estado brasileiro na década de 1960, relatando diversas violências no âmbito do Serviço de Proteção ao Índio – SPI, órgão que atuou entre 1910 e 1967. Este artigo aborda algumas das violações de direitos dos Terena, no sul do Mato Grosso (atual Mato Grosso do Sul), que emergem do acervo documental do SPI e evidenciam a necessidade do Estado brasileiro criar políticas de reparação para os indígenas.

Palavras-chave: História indígena; violência; SPI.

1 INTRODUÇÃO

As mobilizações atuais dos povos indígenas têm chamado a atenção para as diversas violações de direitos dessas populações. Dentre as suas principais reivindicações está a retomada de seus territórios tradicionais, assegurados pela Constituição Federal (BRASIL, 1988). A não garantia dos direitos territoriais resulta na violação de inúmeros outros direitos que deveriam ser garantidos aos indígenas.

Nesse contexto emergem discussões acerca das violações de direito historicamente praticadas contra os indígenas com a participação ou conivência do Estado brasileiro. Em 2011 foi criada a Comissão Nacional da Verdade – CNV, com o objetivo de averiguar as violações de direitos humanos praticadas no período de 18 de setembro de 1946 e 5 de outubro de 1988 (o recorte temporal abrange da promulgação da Constituição Federal de 1946 à promulgação da Constituição Federal de 1988). Em 2012 foi instaurado o Grupo de Trabalho sobre violações de direitos humanos, praticadas por motivação política, relacionadas à luta pela terra ou contra os povos indígenas.

Em 2013, foi encontrado o Relatório Figueiredo, documento com mais de sete mil páginas, que até então se acreditava ter sido eliminado em um incêndio no Ministério da Agricultura. O Relatório foi produzido pelo Estado brasileiro entre novembro de 1967 e março de 1968, por uma Comissão de Investigação do Ministério do Interior, presidida pelo procurador federal daquela época, Jader de Figueiredo Correia e relata diversos crimes praticados no âmbito da atuação do Serviço de Proteção aos Índios – SPI.

Este artigo aborda algumas das violações de direitos dos Terena, no sul do Mato Grosso (atual Mato Grosso do Sul), que emergem do acervo documental do SPI (cuja atuação se deu entre 1910 e 1967) e evidenciam a necessidade do Estado brasileiro criar políticas de

reparação coletiva para os indígenas. São discutidos no texto prisões, espancamentos, ameaças e outros abusos. Não foram elencadas diretamente as questões territoriais e de gestão de recursos, embora o acervo documental consultado tenha inúmeras referências a esses temas. Dada sua importância e abrangência, estas questões extrapolariam os limites do artigo.

2 VIOLAÇÕES DE DIREITOS DOS TERENA NO ACERVO DO SPI

O SPI foi criado em 1910 e até 1918 era denominado Serviço de Proteção Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN (LIMA, 2011). O órgão atuou até 1967, e tinha uma perspectiva assimilacionista, ou seja, estava pautado pela tentativa de impor às diversas etnias, elementos culturais não indígenas, objetivando a invisibilidade das distintividades étnicas.

Nesse contexto foram criadas as Reservas indígenas, que, ao passo que garantiam diminutos espaços para os indígenas, liberavam vastos territórios para empreendimentos econômicos dos não índios. No caso dos Terena, a concentração em torno dos Postos Indígenas também consolidou a Reserva como um reduto de mão de obra para as fazendas do entorno, conforme apontam Moura (2001), Vargas (2003) e Eremites de Oliveira e Pereira (2003).

Os documentos produzidos pelos funcionários do SPI são importantes fontes históricas para percepção de problemas inerentes à situação de Reserva e aos conflitos entre indígenas, regionais e Estado (FERREIRA; XIMENES, 2016). Processos históricos marcados pela usurpação de territórios indígenas, abuso do patrimônio indígena, e violências físicas e simbólicas, por vezes efetuadas pelos próprios órgãos estatais podem ser percebidos nessa documentação.

O Relatório Final da CNV, no capítulo referente aos povos indígenas, abordou o sistema punitivo utilizado pelo SPI. A presença dos Terena foi mencionada em uma cadeia do Posto Indígena de Icatu, em terra Kaingang, no estado de São Paulo; e, já após a extinção do SPI, no Reformatório Krenak, em Minas Gerais (KEHL, 2014, p. 234).

Na documentação do SPI são citadas diversas prisões, em alguns casos com justificativas bastante genéricas e pouco explicativas como insubordinação e animosidade. Esses documentos evidenciam que os indígenas que não se enquadravam nos moldes comportamentais do órgão indigenista, não eram bem vindos nas aldeias que estavam sob a jurisdição do mesmo.

Em algumas situações os funcionários do SPI colocavam-se na defesa dos indígenas frente a outros órgãos públicos, mas, há casos em que os próprios indigenistas agiam de forma irregular, como apontado por outros funcionários na documentação do próprio SPI. Essa situação pode ser percebida no caso de uma indígena Terena presa pelo encarregado do Posto Indígena de Cachoeirinha, em Miranda, conforme apontado pelo inspetor Cel. Nicolau Hosta Barbosa:

> Tive o desgosto de saber por índios queixosos haver sido levada pelo senhor e entregue à Polícia de Miranda, a índia Martha, que foi presa em xadrês, e maltratada com o pretexto de arrancar-lhe a confissão de furto de um conto de reis guardado em aposento particular da casa do posto (BARBOSA, *Correspondência*, 31 de outubro de 1956).

Em 1956, o funcionário do SPI Enoch Alvarenga Soares, solicitou providências do Chefe da 5ª Inspetoria Regional quanto às prisões e espancamentos de quatro indígenas do Posto Capitão Vitorino (Nioaque) efetuados pela polícia de Nioaque, explicando que três deles "foram presos e recolhidos ao xadrez e pagaram a importância de CR$ 300,00 (trezentos cruzeiros), dito pagamento efetuado pelo Cap. Dionizio ao próprio Delegado de Polícia". Destaca ainda que outro indígena "foi espancado brutalmente pelos soldados do destacamento policial" (SOARES, *Correspondência*, 23 de agosto de 1956).

No mesmo documento, o funcionário ainda relata agressão e invasão da casa de um idoso Terena que residia na cidade de Nioaque e que "sofreu os piores vexames, além de tudo a polícia tentou bestialmente agredir sua filha; por estes atos vandálicos, só mesmo as nobres autoridades podiam tomar as imediatas providências" (SOARES, *Correspondência*, 23 de agosto de 1956).

Posteriormente foram solicitadas pelo chefe da 5ª Inspetoria, providências à polícia, entretanto, ao longo da pesquisa não foram encontradas informações sobre o desfecho do caso, tampouco uma resposta da polícia de Nioaque.

O chefe do Posto de Cachoeirinha, Américo Siqueira, em 1960, pede providências quanto à prisão arbitrária, espancamento e extorsão do Terena Alexandre de Albuquerque:

> Comonico essa chefia para as devidas providencias, junto ao Chefe de policia nessa cidade, que o delegado de Polícia, que constantemente bêbado, mandou prender o índio Alexandre de Albuquerque, mandando espanca-lo, esturquindo dinheiro, e obrigando, este índio a intregar a um malandro bêbado, 5 vacas de sua filha, que ele criava, a própria filha, casada como o referido malandro, não queria que o pae intregasse, índio esse Alexandre sem vicio, correto e já afultunado em pequena escala (SIQUEIRA, *Memorando*, 07 de março de 1960).

É provável que essas prisões e perseguições tenham sido motivadas por disputas por terra; ou disputas entre grupos políticos internos, aliados ou opositores do Chefe de Posto. De todo modo, elas resultam da situação de Reserva.

Outro caso que chama a atenção na documentação do SPI é o do Terena Faustino Salvador, de Cachoeirinha. Em documento de 1962, o mesmo encarregado de Posto citado no caso anterior, Américo Antunes Siqueira, informou que mandou prender Faustino Salvador porque este o desacatou, além de, na noite anterior ter agredido outros indígenas:

> Comonico, V. sa. que mandei prender o índio Faustino Salvador e recolher na cadeia pública de Miranda, por desacato à auturidade, deste, como de todo o Serviço, bateo em índio, na noite de sábado para domingo. [...] na segunda feira mandei ir buscar-lo, ele veio, mas, não como prezo, não asseitou a prisão, dizafiou todo mundo, dizendo que não tinha, homem no serviço, que pudesse prende-lo, quis invadir o posto para bater no encarregado, e quando mandei que a guarda agisse, ele sai gritando chamando o Serviço de perseguidor de índio (SIQUEIRA, *Memorando*, 12 de fevereiro de 1962).

No mesmo documento há um aviso manuscrito do Chefe da 5ª Inspetoria Regional afirmando que ordenou que Faustino fosse colocado em liberdade. O que é significativo são as queixas anteriores a respeito dele. A mais antiga, encontrada durante a realização da pesquisa documental, é um memorando do ano de 1961. No documento, Faustino é referido como *Capitão*:

> Esteve nesta sede o Sr.Totó Candia que veio solicitar permissão para o Sr. Mario Candia, a titulo de cooperação, aproveitar uns cem taquaruçu, derrubados com a abertura de uma picada destinada ao transporte de taquaruçu retirado das terras vizinhas deste posto. Como o cap. Índio Faustino Salvador, embargou a retirada desses taquaruçu, derrubado com a abertura da picada já referida, deveis entrar em entendimento com o capitão Faustino para consentir a retirada, tendo em vista que o Sr. Totó Candia foi o homem que quando vereador do município de Miranda, conseguiu a Reserva para os Índios Tereno das terras das aldeias Moreira e Passarinho (SAMPAIO, *Memorando*, 03 de maio de 1961).

Ou seja, Faustino agiu em desacordo com a prática do SPI. A entrega da madeira, negada pelo então *Capitão*, era vista pelo órgão como algo correto. A justificativa era a de que as terras de Moreira e Passarinho tinham sido obtidas graças à atuação do indivíduo que pleiteava a retirada da madeira. Fica evidente que as Reservas não eram entendidas como direito garantido aos indígenas, mas como *favor* dos regionais e do Estado. Assim, além de tudo, os Terena ainda deveriam ceder recursos naturais de suas áreas como demonstração de gratidão (o que não foi aceito por Faustino Salvador). Importante mencionar que outra expectativa era de que o Chefe de Posto e o *Capitão* agissem como facilitadores na contratação de mão de obra indígena.

Há outras reclamações do Chefe de Posto, que afirmou que Faustino, junto "com um tal de Biratan, da aldeia Moreira", estaria dizendo que ele [Faustino] seria o novo encarregado de posto e que os outros indígenas queixavam-se dele (SIQUEIRA, *Memorando*, 16 de janeiro de 1962). Siqueira acrescenta que Faustino "continua dando alteração, esta trasendo índios, de outra parte como de Moreira, para provocar a guarda deste P.I." (*Memorando*, 12 de fevereiro de 1962). E ainda que: "contenua com as suas, convidando os índios para carnear um boi de serviço, com essa carneação não deve os índios, fazerem os asseros das cercas, que todo ano, são feitos nessa época" (SIQUEIRA, *Memorando*, 12 de fevereiro de 1962).

Em 14 de junho de 1962, pouco antes do documento que informa sobre a prisão, o mesmo Chefe de Posto afirma que Faustino furtou uma vaca, provocou outros moradores da aldeia em um baile e proferiu ameaças: "[...] andou dizendo impropério, mesmo ameassando, que o serviço que não amolasse, ele, que ele não estava para estar aguentando amolação de chefe, e que não sai daqui, falei que ele tinha que ir a Campo Grande, ele respondeu que não iria trabalhar, para gastar com passagem" (SIQUEIRA, *Memorando*, 14 de junho de 1962).

No mês de julho o delegado de Miranda informou ao funcionário do SPI, Enoch Alvarenga, que deteve Faustino a pedido do chefe de posto:

> [...] informo que a prisão do índio Faustino Salvador, não foi no sentido de recolher o referido índio como que fôsse criminoso, e sim atendendo ao pedido do agente Américo Antunes Siqueira, até que o mesmo entrasse em entendimento com as autoridades da IR5, para ser tomada a medida cabível no caso (CORREA, *Ofício*, 11 de julho de 1962).

Por meio dos documentos não é possível conhecer a versão de Faustino, nem analisar as possíveis disputas e conflitos internos entre Faustino e outros Terena. Entretanto, fica evidente que ele não aceitava *amolação* do Chefe de Posto, ou seja, contestava a autoridade instituída pelo SPI, a ponto do funcionário sentir seu cargo ameaçado e pedir auxílio à polícia.

Outro documento significativo sobre o caso foi escrito pelo Terena Bruno Quirino, funcionário público estadual, que trabalhava como identificador na Delegacia de Polícia de Aquidauana, município vizinho de Miranda (onde residia Faustino). A correspondência foi endereçada ao chefe da 5ª Inspetoria Regional do SPI:

> Avizo-o por esta de que os índios aguardam sua visita nas aldeias do município de Miranda-MT e o que aos agradeceram. Estas seguintes aldeias Cacchoeirinha, Passarinho e Moreira, que está ao cargo da inspetoria do sr. Américo – e aqui apresento-vos uma pequena queixa dos índios da aldeia Canhoeirinha e os demais:

> Conforme relatos do índio Olimpio Marques (este da Cachoeirinha) o sr. Olimpio Marques necessitava de alguns remédios para seus filhinhos, êle foi obrigado a sofrer algum prejuízo, pela venda de duas galinhas, pelo preço barato, porque isso ninguém paga o valor, o pobre é sempre prejudicado nas coisas que vende – tudo isso para adquirir miserável quantidade de remédio para seus filhinhos, e tudo aconteceu, porque o inspetor da Cachoeirinha o sr Américo, não quis contribuir com êle, sob o remédio paga pela Diretoria do SPI.
> E também Olimpio Marques me informou que o inspetor Américo, mandou prender o índio Faustino Salvador, por motivo seguinte: o índio Faustino Salvador, foi escolhido pelos índios da aldeia Cachoeirinha para exercer o cargo de capitão d'aldeia; portanto o inspetor Américo, invejou-o e mandou prende-lo na cadeia pública da Delegacia do Minicípio de Miranda, como se fosse um criminoso qualquer – isso não está certo – A verdade é isto, o tal Américo nunca se esforçou pelos índios, quanto mais pelas aldeias, mas o esforço do Américo é sempre prejudicial aos povos indígenas. E aqui apresento-vos os nomes dos índios da Cachoeirinha que presenciaram o fato ocorrido que são os seguintes: Olimpio Marques, Julio Matias, Antonio Muchaxo, Jacinto e Emilio Polidoro, (estes estão prontos a dar informações a favor do índio Faustino Salvador).
> [...] De V. Excia. Ato e grato.
> [Assinatura] Bruno Quirino – ident.
> Obs – o autor desta linha, e índio "Tereno" nascido e criado na aldeia Passarinho, hoje exerce o cargo de Funcionário Público Estadual, como Identificador de Polícia na Delegacia do Município de Miranda-MT. (QUIRINO, *correspondência ao chefe da I. R. 5*, 07 de agosto de 1962).

Na correspondência, Bruno Quirino apresenta reclamações dos Terena de Cachoeirinha, Passarinho e Moreira em relação ao chefe de Posto e relata que os indígenas das referidas aldeias solicitam mais atenção do órgão indigenista. Na sequência, ele denuncia a prisão de Faustino Salvador, apresentando os argumentos de outro Terena, morador da aldeia Cachoeirinha. Conforme essa versão, o encarceramento de Faustino foi uma retaliação do chefe de Posto por ele sido escolhido pelos seus patrícios como capitão. No documento, são citados nomes de outros indígenas dispostos a testemunhar a inocência de Faustino.

Embora essa correspondência também não seja conclusiva para a compreensão do caso, demonstra: a) os conflitos entre a autoridade do SPI e as lideranças dos Terena no interior das aldeias; b) a articulação entre os Terena que viviam nas aldeias e os Terena que viviam nas cidades; c) a estratégia Terena de inserção em ocupações urbanas e cargos públicos; d) a utilização da escrita e de uma determinada posição social (como a de funcionário público) para levar suas reivindicações até os altos escalões do órgão indigenista.

Os Terena nesse período protagonizaram (embora com menos frequência) ações de enfrentamento mais aberto à autoridade local do SPI, que podem ser percebidas pelos atritos entre Faustino Salvador e Américo Siqueira. E exerceram também as estratégias de negociação com o órgão indigenista (inclusive buscando autoridades que estavam acima do

chefe de Posto), como demonstrado pela correspondência de Bruno Quirino, que atuou como porta-voz de outros Terena.

O controle da circulação dos indígenas era constante no período de vigência do SPI. Exemplos disso são as autorizações (inúmeras arquivadas no acervo documental do órgão) que os indígenas deveriam portar ao saírem de suas Reservas. Os indígenas que não se limitavam a permanecer nos espaços reservados pelo Estado eram preocupação constante das autoridades. São recorrentes as referências à necessidade de impedir a *perambulação* dos índios.

Foi expedida em Brasília, pelo Chefe do Serviço de Assistência ao Índio – SASSI, uma mensagem significativa: "Solicito informar se foram tomadas as providências pedidas pela Interpol, quanto a índios perambulando" (VELOZO, *Telegrama do chefe da Sassi*, 06 de setembro de 1966). O texto é significativo por demonstrar a projeção dada à questão da mobilidade e do trânsito dos índios, até mesmo em órgãos não indigenistas, no período da Ditadura Militar.

Em 1967, há outros registros de indígenas enviados ao Posto Indígena Icatu, porque se recusavam a permanecer nos Postos Indígenas, optando por circular nas cidades de Aquidauana e Campo Grande (BUCKER, *Relatório do Chefe da Ajudância em São Paulo ao Chefe da 5. I. R.*, 14 de agosto de 1967).

Esses casos de Terena que contestavam o órgão indigenista, que desobedeciam as ordens do Chefe de Posto, que ousavam circular em espaços que não eram os da Reserva, mesmo quando não autorizados pelo SPI, apontam para seu *ethos* guerreiro, sempre presente mesmo em ambientes adversos.

Em 1954, uma correspondência do Marechal Candido Mariano da Silva Rondon, à época presidente do CNPI, ao diretor substituto do SPI, informa o recebimento de uma carta anônima (RONDON, *Correspondência do Presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios ao Diretor substituto do SPI*, 1º de dezembro de 1954). A carta provavelmente era de um Terena da região de Cachoeirinha, denunciando o delegado e alguns policiais de Miranda que estariam espancando e atirando contra os índios, além de lhes "tirar dinheiro" e fazer ameaças de morte.

> Eu sou um simples índio que venho lhe comunicar que os índios daqui não tem mais o direito de andar na rua da cidade? Os policiais e o delegado toma o dinheiro dos índios e surra eles? Otro dia porque os índio tava com 4 contos dois policiais pediro dinheiro dos índios e só porque eles não quizero dar os policiais dero 8 tiros neles na rua todo mundo viu? O delegado quando foi lá e viu os dois índio caído no xão deu uma rizada e falou que bugre tava caindo que nem manga madura? Um dese índio já morreu é pai do otro que ficou alejado? Os dois policiais nem ficaro preso

> e anda perseguindo nos pra dar dinheiro? O delegado uma vez quase matou um índio de pancada? Fico no proceso mas diz que o proceso acabo porque ele ganho na política e agora ele não vai mais ser delegado e os bugres vai ver com eles? O general Orta Barboza conhece bem esse delegado? O senhor tem que olha por nós senão esse delegado vai judiá muito mais com os índios? Se o ser [ilegível] acredita manda um vê se tudo não é verdade. O delegado é ladrão também, uma vez fizero ele devolve espingarda que ele tomo? Vamo esperar que o sr faz alguma coisa por nois e manda tira esse delegado daqui de Miranda? Não vo escrever meu nome porque se o delegado descobrir eu também vo morre (CARTA, s. d.).

A carta evidencia, além da violência física perpetrada por agentes do Estado, as humilhações e o preconceito de que eram alvo os indígenas. Também era uma forma de intimidá-los a permanecerem recolhidos nas áreas reservadas, sem circular por outros espaços quando isso não atendia aos interesses dos não índios. Apesar das intimidações, os Terena mais uma vez se apropriaram de um mecanismo dos *purutuya*, no caso a linguagem escrita, para tentar fazer valer seus direitos. Também fica evidente que os índios apesar das violações sofridas, não permaneceram passivos, mas se atreveram a circular por diversos locais e reivindicar seu direito de ir e vir.

Foram encontrados mais 21 documentos sobre esse caso, a maioria são solicitações do SPI cobrando providências. O relatório do próprio delegado de polícia de Miranda encerra o caso, concluindo que os disparos de arma de fogo contra os Terena foram feitos em legítima defesa pelos policiais (CORRÊA, *Relatório do delegado de Polícia de Miranda*, 14 de fevereiro de 1955).

Cardoso de Oliveira (1976) ao mencionar as discriminações contra os Terena que presenciou durante sua passagem por Miranda na década de 1950, descreveu um episódio semelhante. Apesar das diferenças nas narrativas, é possível que o episódio seja o mesmo:

> Por diversas vezes tem ocorrido casos de agressões gratuitas a grupos de indivíduos quando de suas compras na cidade. Uma delas, de consequências mais graves, deu-se em Miranda, envolvendo uma família Terena de Cachoeirinha e um grupo de policiais da cidade: contra o principal agredido que estava parado numa calçada, juntamente com o filho e outros companheiros, quando deles se acercaram dois ou três soldados que passaram a ofendê-los; com a reação embora tímida de seu filho, os policiais passaram a agredi-lo, fazendo o grupo debandar a tiros; um desses tiros o alcançou, prostrando-o ao chão, ferido na perna. Isso lhe causou algum tempo no hospital, às custas do SPI, que tentou processar os agressores; e, pelas informações que recebemos, sem nenhum resultado positivo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976, p. 127).

Outro caso de violência foi documentado em uma correspondência endereçada ao Delegado Federal de Segurança Pública em Campo Grande. O remetente, diretor substituto do SPI, solicita a colaboração deste em um inquérito, para manter o *bom nome* do órgão indigenista:

> Solicitamos sua valiosa cooperação providências relacionadas inquérito policial contra servidor Djalma Mongenot que, segundo expediente nosso poder chefe 5 I/R eh autor defloramento de índia menor de idade. Agradecemos seus bons ofícios apuração fatos no resguardo bom nome administração SPI. (ARAÚJO, *Telegrama do Diretor substituto do SPI ao Delegado Federal de Segurança Pública*, 7 de outubro de 1965).

Essa acusação de abuso sexual, perpetrado por um funcionário do SPI contra uma indígena Terena, também consta no Relatório Figueiredo: "Djalma Mongenot. 1. Deflorou a índia Tereza do Posto Ipegue no próprio recinto da sede da Inspetoria" (RELATÓRIO FIGUEIREDO, 1967, vol. 20, doc. 399).

Em alguns casos, o órgão indigenista solicitou providências em relação às violências cometidas por outros órgãos do Estado, como a polícia. Nem sempre obteve êxito. Em outros casos, foram os próprios funcionários do SPI os acusados de cometerem violações de direitos contra os Terena.

3 POLÍTICAS DE REPARAÇÃO

Além das violências físicas, a redução dos territórios indígenas, por si só, se configura para os povos indígenas como uma grave violação, cujas consequências eles lutam para reverter até os dias atuais. O Estado prejudicou tanto os Terena, quanto outros grupos que vivenciaram processos históricos semelhantes.

As fontes consultadas e os depoimentos dos indígenas durante a 2ª sessão da Audiência Pública sobre a Violação de Direitos Indígenas (1946-1988), evidenciaram que o Estado brasileiro, tanto no período da Ditadura Militar, quanto no período oficialmente democrático (1946 a 1964, 1985 à atualidade), tratou os indígenas com truculência e desrespeito. E, portanto, precisa reconhecer publicamente seus erros e implementar políticas de reparação. As historiadoras Iára Quelho de Castro e Vera Lúcia Ferreira Vargas (2015), no artigo *Povos indígenas e políticas estatais autoritárias no Brasil*, destacam que:

> [...] a violência contra os povos indígenas no Brasil constitui uma prática estatal (colonial e nacional) recorrente, não sendo prerrogativa de determinados períodos da história desta nação, constatando-se que não

> obstante as garantias legais, o desrespeito a essas persiste e é flagrante (CASTRO E VARGAS, 2015, p. 98)

Entretanto, pontuam as mesmas autoras que é preciso ter cautela para que os povos indígenas não sejam vistos exclusivamente como vítimas (embora também tenham sido), sob pena de considerá-los (mais uma vez na historiografia) como incapazes de construir suas próprias histórias:

> Mas não [são] apenas isso [vítimas], haja vista as diferentes políticas adotadas pelos diferentes povos indígenas, seja pelo confronto direto, pela afirmação das alianças, ou pela apropriação dos recursos e discursos disponibilizados pela sociedade envolvente, e envolvida nas suas lutas por seus direitos. Todos atuaram e atuam nos limites impostos pelo processo histórico a que todos estão sujeitos e, conforme os princípios que orientam a vida de cada grupo (CASTRO E VARGAS, 2015, p. 99).

Dessa forma, é importante ressaltar o protagonismo indígena que também emerge do acervo do SPI. Ele pode ser percebido nos relatos de funcionários indigenistas sobre os índios que denunciavam ou criticavam as ações do SPI; nos documentos que evidenciaram a ousadia e a coragem dos indígenas de circular nas cidades, mesmo sob ameaças e punições; e nas tentativas de garantir a posse de suas terras e reivindicar o merecido respeito por parte das autoridades.

Os povos indígenas lidaram, nas palavras de Castro e Vargas (2015, p. 118), "com poderes econômicos e políticos em relações profundamente assimétricas". Nesse contexto, prevaleceram as posturas *diplomáticas* dos Terena: as alianças, o engajamento como mão de obra nas fazendas e cidades, a adoção das religiões não indígenas e a utilização dos mecanismos sociais dos *purutuya* para reivindicar suas demandas (como as reclamações feitas às autoridades do SPI, algumas vezes por escrito). Isso não excluiu formas de atuação pautadas pela oposição mais aberta às políticas indigenistas (mesmo que com menos frequência), o que pode ser inferido pelas queixas dos funcionários do SPI em alguns dos documentos consultados.

Apesar do autoritarismo estatal, na década de 1970 começou a se organizar o movimento indígena no Brasil. Castro e Vargas (2015, p. 118) destacaram a "atuação aguerrida de Marçal Guarani, Raoni, Ângelo Kretã e as lutas dos Xavante (MT) e Pataxó. Ao final daquela década e início da década de 1980, em vários pontos do país ocorreram diversas 'rebeliões indígenas', relacionadas a reivindicações por terra [...]".

O movimento indígena atual tem, evidentemente, algumas diferenças em relação ao seu início. Uma delas é sua articulação em âmbito nacional. Mas, é preciso salientar que esse

movimento emergiu em resposta à "atuação do Estado brasileiro que sempre agiu sem considerar as demandas indígenas" (CASTRO E VARGAS, 2015, p. 118).

Os Terena evidenciam em seus discursos que responsabilizam o Estado brasileiro pelos problemas que enfrentam atualmente: como a diminuição de seu território e a exiguidade de recursos naturais que resultaram em graves dificuldades sociais, políticas e para manutenção de seu modo de vida. Dessa forma, reivindicam políticas de reparação, pautadas pela demarcação das terras tradicionalmente ocupadas por eles e que foram tituladas pelo Estado em nome de proprietários não indígenas.

O Relatório Final da Comissão Nacional da Verdade, que abordou o período de 1946 a 1988, apontou a necessidade de políticas de reparação para os indígenas, com as recomendações:

> - Pedido público de desculpas do Estado brasileiro aos povos indígenas pelo esbulho das terras indígenas e pelas demais graves violações de direitos humanos ocorridas sob sua responsabilidade direta ou indireta no período investigado, visando a instauração de um marco inicial de um processo reparatório amplo e de caráter coletivo a esses povos.
> [...]
> - Criação de grupo de trabalho no âmbito do Ministério da Justiça para organizar a instrução de processos de anistia e reparação aos indígenas atingidos por atos de exceção, com especial atenção para os casos do Reformatório Krenak e da Guarda Rural Indígena, bem como aos demais casos citados neste relatório.
> - Proposição de medidas legislativas para alteração da Lei no 10.559/2002, de modo a contemplar formas de anistia e reparação coletiva aos povos indígenas. - Fortalecimento das políticas públicas de atenção à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde (Sasi-SUS), enquanto um mecanismo de reparação coletiva.
> - Regularização e desintrusão das terras indígenas como a mais fundamental forma de reparação coletiva pelas graves violações sofridas pelos povos indígenas no período investigado pela CNV, sobretudo considerando-se os casos de esbulho e subtração territorial aqui relatados, assim como o determinado na Constituição de 1988.
> - Recuperação ambiental das terras indígenas esbulhadas e degradadas como forma de reparação coletiva pelas graves violações decorrentes da não observação dos direitos indígenas na implementação de projetos de colonização e grandes empreendimentos realizados entre 1946 e 1988 (KEHL, 2014, 254).

Durante a realização da 2ª Sessão de Audiência Pública sobre a Violação de Direitos Indígenas (1946-1988), realizada nos 24 e 26 de abril em Dourados-MS, os indígenas das diversas etnias presentes manifestaram seu descontentamento pelo recorte temporal abrangido pela CNV, argumentando que sofreram violações de direito antes de 1946 e que

continuam sendo alvo de diversas violências e desrespeito aos seus direitos garantidos na Constituição Federal de 1988.

Nesse sentido, para os Terena e tantas outras coletividades indígenas, a reparação devida não se restringe ao período da Ditadura Militar. O professor Genésio Farias, da Terra Indígena Cachoeirinha, quando fez uso da palavra, relembrou não apenas as violações sofridas antes de 1988, mas também a violência praticada atualmente contra os Terena, perpetrada pelo próprio Estado ou sem a oposição deste:

> Me lembro do momento em que houve reintegração de posse na fazenda Petrópolis e muitos patrícios sofrerem consequências. Outra injustiça também que eu me lembro é o ônibus incendiado, o ônibus que transportava alunos e que até hoje não houve nenhuma resposta da justiça. Desde muito tempo as violações do direito do indígena vem ocorrendo. Nós estamos invisíveis aos olhos do branco. O governo não quer ver na verdadeira história do indígena as violações de direito que eles sofrem. Existem direitos dos povos indígenas construído na constituição de 88 e nas leis internacionais, mas o governo não dá o seu respaldo a esses direitos e omite os direitos que estão na constituição. Na constituição federal de 88 diz que as terras indígenas deviam ser demarcadas em um prazo de 5 anos e até o momento isso não foi feito. Então eu entendo isso como uma violação de direito. [...] E esse momento é o momento oportuno para nós reivindicarmos que o governo nos respeite, que pare de violar nossos direitos e olhem para as violações que vemos sofrendo (Genésio Farias, Terena, 2ª sessão da Audiência Pública sobre a Violação de Direitos Indígenas (1946-1988), 25 de abril de 2014).

Assim, para os indígenas, mais uma vez, passado e presente se encontram, seja na violência de Estado, seja na postura dos Terena de reclamar às autoridades brasileiras o devido respeito às suas terras e às suas vidas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As situações de violência e violações de direito dos Terena apresentadas nesse texto evidenciam as contradições da política indigenista do SPI e a responsabilidade do Estado em tais violações. O acervo do extinto órgão ainda carece de outras pesquisas e análises acerca deste tema. Também é fundamental abranger as fontes orais, ou seja, ouvir os relatos dos Terena e de outros povos indígenas acerca das violações de direitos que ocorreram no passado e as que ainda ocorrem, a despeito do ordem democrática.

Nesse sentido, o direito à memória e ao registro historiográfico dessas violações são ferramentas importantes para as reivindicações indígenas de políticas de reparação. Ressalta-se que no caso dos povos indígenas essas políticas de reparação coletiva perpassam

necessariamente a demarcação de seus territórios, pilar fundamental da garantia de seus direitos.

5 REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Luiz de França Pereira de. *Telegrama do Diretor substituto do SPI ao Delegado Federal de Segurança Pública,* de 7 de outubro de 1965. Microfilme 021_00940. Arquivo SPI//IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

BARBOSA, Nicolau Bueno Horta. *Correspondência,* 31 de outubro de 1956. Microfilme 083_246. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil.* Brasília, 5 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/portal/constituicao/artigobd.asp?item=%202051>. Acesso em 10 jan. 2014.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do índio ao bugre:* o processo de assimilação dos Terena. 2. ed. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 1976.

CARTA com denúncias sobre o Delegado de Polícia Miranda. s. d., ao Marechal Candido Mariano da Silva Rondon, Miranda. Microfilmes 003_02337 – 003_2338. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

CASTRO, Iára Quelho de; VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. Povos indígenas e políticas estatais autoritárias no Brasil. In.: MARTINS JÚNIOR, Carlos; SOTANA, Edvaldo Correa; SOUSA NETO, Miguel Rodrigues (Orgs.). *Democracias e ditaduras no mundo contemporâneo.* Campo Grande: UFMS, 2015.

CORRÊA, Benedito Leopoldo. *Ofício,* 11 de julho de 1962. Microfilme 057_00122. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

CORRÊA, Benedito Leopoldo. *Relatório do delegado de Polícia de Miranda,* de 14 de fevereiro de 1955. Microfilme 003_02354. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. *Perícia antropológica e histórica da área reivindicada pelos Terena para a ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti, municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti, Mato Grosso do Sul, Brasil.* Autos nº 2001.60.00.003866-3, 3ª vara da 1ª subseção judiciária de Mato Grosso do Sul, 2003.

Genésio Farias, Terena, 2ª sessão da Audiência Pública sobre a Violação de Direitos Indígenas (1946-1988), 25 de abril de 2014.

KEHL, Maria Rita. Violações de direitos humanos dos povos indígenas. In: BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade*. Relatório. Brasília: CNV, 2014.

MOURA, Noemia dos Santos Pereira Moura. *UNIEDAS:* o símbolo da apropriação do protestantismo norte-americano pelos Terena (1972-1993). 2001. 136 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados.

QUIRINO, Bruno. *Correspondência ao chefe da I. R. 5*, 07 de agosto de 1962, Aquidauana. Várias aldeias. Pasta 777, caixa 32, planilha 311, microfilmes 62-63. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio.

RONDON, Candido Mariano da Silva. *Correspondência do Presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios ao Diretor substituto do SPI,* de 1º de dezembro de 1954. Microfilmes 003_02336. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

SAMPAIO, Erico. *Memorando,* 03 de maio de 1961. Microfilme 040_00104. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

SIQUEIRA, Américo Antunes. *Memorando,* 07 de março de 1960. Microfilme 040_00135. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

VELOZO, Hélo. *Telegrama do chefe da Sassi,* de 06 de setembro de 1966. Microfilme 021_01128. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

SIQUEIRA, Américo Antunes. *Memorando,* 12 de fevereiro de 1962. Microfilme 040_00060. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

SIQUEIRA, Américo Antunes. *Memorando,* 16 de janeiro de 1962. Microfilme 040_00143. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

SOARES, Enoch Alvarenga. *Correspondência,* 23 de agosto de 1956. Microfilme 062_00019-00020. Arquivo SPI/IR5/Museu do Índio. Cópia no Centro de Documentação Teko Arandu/NEPPI/UCDB, Campo Grande.

VARGAS, Vera Lúcia Ferreira. *A construção do território Terena (1870-1966):* uma sociedade entre a imposição e a opção. 2003. 167 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados.

XIMENES, Lenir Gomes. *A Retomada terena em Mato Grosso do Sul:* oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro. 2017. 289 f.Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

XIMENES, Lenir Gomes; FERREIRA, Eva Maria Luiz. Os documentos do SPI como fontes para a história indígena. In.: *Revista Tellus,* Campo Grande, MS, ano 16, n. 30, p. 153-167, jan./jun. 2016.

SEM TERRITÓRIO, SEM EDUCAÇÃO: A POLÍTICA DE DEMARCAÇÃO DE TERRAS E OS IMPACTOS NA EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA

Evelyn de Souza Santiago Candido da Silva
evelynssantiago@hotmail.com

Este artigo tem como objetivo, por meio de uma pesquisa bibliográfica e documental, analisar os impactos da política de demarcação de terras indígenas e suas implicações nas ações e diretrizes que regulamentam o estabelecimento de escolas indígenas, em especial, no estado de Mato Grosso do Sul. Visto que, o reconhecimento e a legalização dos territórios indígenas, são premissas norteadoras para as políticas-públicas de assistência à saúde, educação e moradia dessas comunidades. Sendo assim, o intuito é observar os efeitos do reconhecimento, ou do não-reconhecimento desses territórios, na regulamentação da educação escolar indígena.

Palavras-chave: Território**;** Reconhecimento**;** Demarcação; Educação.

1 INTRODUÇÃO

A demarcação de terras indígenas e suas políticas norteadoras, naturalmente, têm levantado inúmeros debates ao longo da história, e o seu processo, geralmente, envolve conflitos de interesses diversos, contudo, o foco deste artigo, não será propriamente a política de demarcação de terras indígenas, mas sim, seus impactos nas ações e diretrizes que regulamentam o estabelecimento de escolas indígenas, em especial, no estado de Mato Grosso do Sul.

Juridicamente, observa-se que o tratamento legal da demarcação de terras indígenas sofreu alterações de acordo com as constituições que regeram o país e mesmo com o advento da Constituição Federal de 1988, o Estatuto do Índio (Lei nº 6.001/73). Há, contudo, inovações implementadas pela CF/88 na forma de tratamento destinada aos povos originários, o que eleva a demarcação de terras indígenas e seus objetivos a um novo patamar, tanto no que se refere à temática territorial, quanto às políticas dela decorrentes e seus reflexos no processo de implementação da educação escolar indígena e a institucionalização da categoria Escola Indígena.

A partir da observação da política de demarcação de terras indígenas, este trabalho buscar analisar os efeitos do reconhecimento ou não-reconhecimento desses territórios na implementação das políticas públicas de assistência aos povos indígenas, mais especificamente a inter-relação entre território e educação escolar indígena.

2 DEMARCAÇÃO DE TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL E SEUS REFLEXOS NAS POLÍTICAS EDUCACIONAIS

O processo de demarcação de terras indígenas, as lutas e conflitos decorrentes deste são assuntos bastante discutidos no meio acadêmico e jurídico, porém, antes de iniciarmos as discussões sobre as implicações do reconhecimento ou do não-reconhecimento dos territórios de ocupação tradicional e sua relação com as políticas de regulamentação da educação escolar indígena, faremos um breve relato histórico sobre os encaminhamentos dados pelo ordenamento jurídico brasileiro até chegarmos ao que hoje entendemos por reconhecimento de terras indígenas.

As Constituições Federais Brasileiras dos anos de 1934, 1937 (Constituição Polaca), 1946 e 1967, mesmo tendo um caráter integracionista, sempre incentivando a incorporação dos indígenas ou silvícolas (assim descritos nos textos) na sociedade nacional por meio do trabalho e da aculturação, foram os primeiros textos constitucionais que garantiram a estes o direito "posse permanente das terras que habitam e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes."

Já na Constituição Federal de 1988, graças ao comprometimento e protagonismo dos movimentos indígenas e indigenistas da época, no texto constitucional forma incluídas mudanças substanciais no tocante às questões indígenas, sobretudo, relacionadas às suas terras, de quem era competência de protegê-las e demarcá-las, como também foi ratificado o direito à posse permanente e ao usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nos territórios de ocupação tradicional.

> Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.
>
> § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

> § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. [...]
>
> § 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. (BRASIL, 1988)

Embora revolucionária em relação a condição dos grupos indígenas e de suas terras, a Constituição Federal de 1988, no que se refere a questão territorial, apenas ratificou o que é de posse e de direito originário desses povos. Para Cavalcante (2013) os direitos territoriais dos povos originários se fundamentam na tese do indigenato, na qual não se aplica a posse civil, mas sim, o direito congênito às terras de tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, conforme prescrito no art. 231 da Constituição Federal de1988.

> O reconhecimento da originalidade dos direitos territoriais indígenas funda-se na chamada tese do indigenato, o que significa dizer que se trata de direito anterior a todos os outros reconhecidos pelo ordenamento jurídico brasileiro, até porque é anterior ao próprio ordenamento. (CAVALCANTE, 2013, p.47)

É importante destacar que os territórios indígenas não são apenas porções de terra, são locais de reprodução do modo de vida tradicional dessas populações, um espaço de sobrevivência física e cultural. Segundo Cavalcante (2013, p.34) "[...] entendo o território como sendo uma porção do espaço apropriada por um grupo humano que o constrói em seus aspectos sociais, simbólicos, culturais, econômicos e políticos através de modos específicos."

O Estatuto do Índio, Lei nº 6.001, de 19 de dezembro, de 1973, ainda em vigor, defini como terras indígenas aquelas "ocupadas ou habitadas pelos silvícolas", ou "as áreas reservadas", e ainda "as terras de domínio das comunidades indígenas ou de silvícolas". Com relação à demarcação das referidas terras, são apresentados os seguintes encaminhamentos:

> Art. 19. As terras indígenas, por iniciativa e sob orientação do órgão federal de assistência ao índio, serão administrativamente demarcadas, de acordo com o processo estabelecido em decreto do Poder Executivo.
>
> § 1º A demarcação promovida nos termos deste artigo, homologada pelo Presidente da República, será registrada em livro próprio do Serviço do Patrimônio da União (SPU) e do registro imobiliário da comarca da situação das terras. (BRASIL, 1973)

A FUNAI com base na Constituição Federal de 1988; no Estatuto do Índio, Lei nº 6001/73 e no decreto nº 1.775/96, classifica as terras indígenas por modalidades sendo:

> • **Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas:** São as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, direito originário dos povos indígenas, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n. º 1775/96.

- **Reservas Indígenas:** São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Existem terras indígenas, no entanto, que foram reservadas pelos estados-membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, que são reconhecidas como de ocupação tradicional.
- **Terras Dominiais:** São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.
- **Interditadas:** São áreas interditadas pela Funai para proteção dos povos e grupos indígenas isolados, com o estabelecimento de restrição de ingresso e trânsito de terceiros na área. A interdição da área pode ser realizada concomitantemente ou não com o processo de demarcação, disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96.[100]

Em Mato Grosso do Sul, conforme dados da FUNAI, a proporção de terras indígenas regularizadas no estado corresponde a apenas 1,6 % da superfície da unidade federada, mesmo abrigando um contingente populacional indígena de 77.025 mil habitantes, dos quais 61.158 mil vivem em terras indígenas.

No que se refere ao reconhecimento do direito dos indígenas à posse permanente das terras por eles ocupadas, no art. 25, do Estatuto do Índio, esse direito é garantido independente da demarcação das terras, porém, o decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996 dispõe que "as terras indígenas serão administrativamente demarcadas por iniciativa e sob a orientação do órgão federal de assistência ao índio".

O reconhecimento, como também, o não-reconhecimento, por parte do Estado, dos territórios indígenas, incidem diretamente nas políticas-públicas de assistência social, de moradia, de saúde e educação dessas comunidades.

Tomando como exemplo a Educação Escolar Indígena, no parecer nº 14/1999 do Conselho Nacional de Educação, identifica-se como "Escola Indígena o estabelecimento de ensino localizado no interior das terras indígenas voltado para o atendimento das necessidades escolares expressas pelas comunidades indígenas."

A inter-relação entre território e política educacional indígena ocupa um lugar de destaque nos documentos que regulamentam e fixam as diretrizes para o estabelecimento das escolas indígenas, no que se refere à estrutura, funcionamento e organização didático-pedagógica, um exemplo disso é o disposto na Resolução da Câmara de Educação Básica nº 3, de 10 de novembro de 1999.

[100] Disponível em: http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas, consultado em 01 out. 2019.

> Art.2º Constituirão elementos básicos para a organização, a estrutura e o funcionamento da escola indígena:
>
> I - sua localização em terras habitadas por comunidades indígenas, ainda que se estendam por territórios de diversos Estados ou Municípios contíguos;
>
> II – exclusividade de atendimento a comunidades indígenas;
>
> III – o ensino ministrado nas línguas maternas das comunidades atendidas, como uma das formas de preservação da realidade sociolingüística de cada povo;
>
> IV – a organização escolar própria.

O decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009, que dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, regulamenta no "art. 1º A educação escolar indígena será organizada com a participação dos povos indígenas, observada a sua territorialidade e respeitando suas necessidades e especificidades" e no art. 4º inciso I especifica como elemento básico para estrutura e funcionamento das Escolas Indígenas "sua localização em terras habitadas por comunidades indígenas".

3 EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA E SUAS ESPECIFICIDADES

Desde do século XVI a educação destinada às populações indígenas objetivava a catequização, civilização, aculturação e a integração à sociedade nacional. Segundo Bergamasch e Silva (2007, p.127) "a ação dos missionários católicos foi a iniciativa mais contundente para educar o nativo e, entre outras práticas que visavam a europeização e a cristianização da América, inaugurou a escola para os povos indígenas."

No entanto, na Constituição Federal de 1988, com reconhecimento das diferenças étnicas e culturais dos povos indígenas, além dos avanços na questão territorial, foram empreendidas mudanças no campo educacional, no art. 210 fica "assegurada às comunidades indígenas também a utilização de suas línguas maternas e processos próprios de aprendizagem".

E nesse contexto de mudanças a implementação da educação escolar indígena diferenciada, reivindicação antiga dos movimentos indígenas e indigenistas, volta a discussão, algumas alterações na gestão das políticas educacionais direcionadas para as populações indígenas foram feitas, por meio do decreto nº 26, de 4 de fevereiro de 1991, a competência passa a ser de responsabilidade do Ministério da Educação, ouvida a FUNAI.

O Ministério da Educação em 1994, utilizando como base os direitos constitucionais, elabora as Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena. Neste documento foram estabelecidas as especificidades e normas de regulamentação das Escolas Indígenas.

> As escolas indígenas, por conseguinte, deverão ser específicas e diferenciadas, ou seja, as características de cada escola, em cada comunidade, só poderão surgir do diálogo, do envolvimento e do compromisso dos respectivos grupos indígenas, como agentes e co-autores de todo o processo. (BRASIL, 1994)

Na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996) os objetivos da Educação Escolar Indígena são estabelecidos, bem como os programas integrados de ensino e pesquisa, "para a oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos indígenas."

> Art. 78. O Sistema de Ensino da União, com a colaboração das agências federais de fomento à cultura e de assistência aos índios, desenvolverá programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilingüe e intercultural aos povos indígenas, com os seguintes objetivos:
>
> I - 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;
>
> II - garantir aos índios, suas comunidades e povos, o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias.
>
> Art. 79. A União apoiará técnica e financeiramente os sistemas de ensino no provimento da educação intercultural às comunidades indígenas, desenvolvendo programas integrados de ensino e pesquisa.
>
> § 1º Os programas serão planejados com audiência das comunidades indígenas.
>
> § 2º Os programas a que se refere este artigo, incluídos nos Planos Nacionais de Educação, terão os seguintes objetivos:
>
> I - fortalecer as práticas sócio-culturais e a língua materna de cada comunidade indígena;
>
> II - manter programas de formação de pessoal especializado, destinado à educação escolar nas comunidades indígenas;
>
> III - desenvolver currículos e programas específicos, neles incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades;
>
> IV - elaborar e publicar sistematicamente material didático específico e diferenciado. (BRASIL, 1996)

Mesmo com todos os avanços e encaminhamentos dados pelo Ministério da Educação e pela FUNAI, a educação escolar indígena, na década de 1990, ainda não tinha atingido seus objetivos. Em 1999, o Conselho Nacional de Educação, por meio da Resolução CEB nº 3/1999 estabelece "no âmbito da educação básica, a estrutura e o funcionamento das Escolas Indígenas, reconhecendo-lhes a condição de escolas com normas e ordenamento jurídico próprios, e fixando as diretrizes curriculares do ensino intercultural e bilíngue [...]"

Em Mato Grosso do Sul a organização para a implementação de uma política voltada para a educação escolar indígena começou no início dos anos 1990, um pouco antes das ações empreendidas no âmbito nacional. Segundo Nascimento e Vieira (2011), em 1992, a Secretaria de Estado de Educação de Mato Grosso do Sul, em conjunto com lideranças e professores indígenas, elaboraram as "[...]Diretrizes Gerais/Educação Escolar Indígena que foram aprovadas através da Deliberação CEE nº 4324, pelo Conselho Estadual de Educação (03 de agosto de 1995), acompanhado do Parecer CEE/MS nº 201/95."

Inicialmente, o estabelecimento da educação escolar indígena no estado de Mato Grosso do Sul não foi tão inovador, no sentido de apresentar uma escolar indígena específica, diferenciada, intercultural e bilíngue. Com os avanços no debate em torno desta modalidade de ensino, tanto no âmbito estadual e nacional, em 2002, o Comitê Estadual de Educação Escolar Indígena aprova a Deliberação CEE/MS nº 6767/2002, contudo, mesmo pretendendo regularizar e estabelecer em nível estadual as especificidades da escola indígena, o referido documento, segundo Nascimento e Vieira (2011, p. 7) "[...] acaba caracterizando a escola indígena com o mesmo espírito de engessamento e padronização posto para todas as outras escolas do Sistema."

É importante destacar que oferta da educação escolar indígena "bilíngue", conforme prevista nas Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar Indígena (1994), na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (1996), no Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (1998), na Resolução nº 3/1999 da Câmara de Educação Básica, bem como, na própria Constituição Federal Brasileiras (1988), ainda hoje está restrita às séries iniciais do Ensino Fundamental, e a ampliação da oferta para série finais do Ensino Fundamental e para o Ensino Médio, manteve-se como meta do Plano Nacional de Educação (2001).

Essa interrupção do ensino bilíngue aos estudantes indígenas, tem gerado preocupação nas comunidades. No caso dos alunos Guarani e Kaiowá da região sul de Mato Grosso do Sul, por exemplo, em alguns casos para concluir os estudos muitos se deslocam para escolas da cidade, situação que força os professores priorizarem o ensino da língua

portuguesa, em detrimento da língua materna dos alunos, para que estes ao iniciarem os estudos nas escolas não indígenas não sofram discriminação ou se sintam incapazes. (KNAPP; MARTINS, 2016)

Porém, essa manobra acaba descaracterizando as particularidades da Escola Indígena, pois o ensino da língua materna proporciona o fortalecimento das práticas socioculturais das comunidades indígenas, como também, auxilia na afirmação e manutenção dos laços culturais, a própria LDB, no art. 78, enfatiza que educação escolar para os povos indígenas deve ser intercultural e bilíngue, visando à reafirmação de suas identidades étnicas, à recuperação de suas memórias históricas.

Os mecanismos de organização e gestão para a manutenção e funcionamento da educação escolar indígena, conforme consta do parecer 14/99, do Conselho Nacional de Educação, estão inter-relacionados com respeito às particularidades desta, bem como, à sua localização em território indígena.

> As escolas situadas nas terras indígenas só terão direito ao pleno acesso aos diversos programas que visam ao benefício da Educação Básica se forem consideradas na sua especificidade. Isso só se concretizará por meio da criação da categoria Escola Indígena nos respectivos sistemas de ensino. (PARECER CEB/CNE, 1999, p.10)

Segundo disposto no decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009, para o recebimento de apoio técnico e financeiro da União direcionados para construção de escolas, formação inicial e continuada dos professores indígenas, produção de material didático, alimentação escolar, dentre outros recursos que atendam às comunidades indígenas, as escolas deverão estar inseridas em um território etnoeducacional.

Entende-se por território etnoeducacional, conforme decreto nº 6.861/2009, "[...] as terras indígenas, mesmo que descontínuas, ocupadas por povos indígenas que mantêm relações intersocietárias caracterizadas por raízes sociais e históricas, relações políticas e econômicas, filiações linguísticas, valores e práticas culturais compartilhados."

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora a temática territorial indígena, assim como os conflitos decorrentes desta, a problemática do confinamento dos povos indígenas em reservas em espaços reduzidos, bem como os esbulhos sofridos por essas populações sejam amplamente discutidos, a inter-

relação da legalização e o reconhecimento dos territórios com as diretrizes de implementação da educação escolar indígena, ainda é timidamente tratada.

Sendo assim, buscamos tecer algumas percepções inicias a respeito dos efeitos que a legalização dos territórios indígenas gera em relação às diretrizes que normatizam e regulamentam a educação escolar indígena, no que se refere à estrutura, funcionamento e organização didático-pedagógica, assim como na criação e institucionalização da escola indígena.

Entendemos a demarcação de terras indígenas não como o resultado final da concretização da luta, os territórios são os locais de resistência, neles os modos de vida tradicional dessas comunidades são reproduzidos, os valores e práticas culturais compartilhados, a partir deles as demandas por saúde e educação reivindicadas. Consequentemente, a escola indígena deve estar inserida no território para que seja significativa, de modo assegurar o respeito ao universo sociocultural, à diversidade étnica e linguística e a organização política dessas comunidades.

4 REFERÊNCIAS

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 1973.

_____. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

_____. Decreto nº 26, de 4 de fevereiro de 1991. Dispõe sobre a Educação Indígena no Brasil. *Diário Oficial da União*, DF, 1991.

_____. *Diretrizes para a Política Nacional de Educação Escolar/ Elaborado pelo comitê de Educação Escolar Indígena*. – 2 ed. Brasília: MEC/SEF/DPEF, 1994. 24 p. (Cadernos de Educação Básica. Série Institucional; 2).

_____. Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, DF, 1996.

_____. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da União*, DF, 1996.

_____. Parecer nº 14, de 19 de outubro de 1999. Do Conselho Nacional de Educação. *Diário Oficial da União*, DF, 1999.

_____. Resolução CNE/CEB nº 3, de 10 de novembro de 1999. Fixa Diretrizes Nacionais para o funcionamento das escolas indígenas e dá outras providências**.** *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 1999.

_____. Lei nº 10.172, de 9 de janeiro de 2001. Aprova o Plano Nacional de Educação e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 2001.

_____. Decreto nº 6.861, de 27 de maio de 2009. Dispõe sobre a Educação Escolar Indígena, define sua organização em territórios etnoeducacionais, e dá providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 2009.

BERGAMASCH, Maria Aparecida.; SILVA, Rosa Helena Dias da. *Educação Escolar Indígena no Brasil: da escola para índios às escolas indígenas.* Agora, Santa Cruz do Sul, v. 13, n.1, p. 124-150, jan./jun. 2007. Disponível em: https://online.unisc.br/seer/index.php/agora/article/view/113/72, acesso em 29 set 2019.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*/ Thiago Leandro Vieira Cavalcante. –Assis, SP – UNESP, 2013. 470 f. Disponível em: https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/106620/cavalcante_tlv_dr_assis.pdf?sequence=1&isAllowed=y, acesso em 29 set 2019.

FUNAI. Disponível em: http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas, consultado em 01 out. 2019.

KNAPP, Cassio; MARTINS, Andérbio Márcio Silva. *Oralidade e escrita em escolas indígenas guarani e kaiowá. Desafios e possibilidades de um ensino bilíngue.* Voces y Silencios: Revista Latinoamericana de Educación, v. 7, n. 2, 53-73, dez. 2016.

NASCIMENTO, Adir Casaro; VIEIRA, Carlos Magno Naglis. *A Escola Indígena Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: experiência emancipatória de educação indígena.* Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300889820_ARQUIVO_AnpuhNacional.pdf, acesso em 29 set 2019.

VIVÊNCIA E CERTEZAS, TEORIA E ANGÚSTIAS: OS IMPASSES EM DIZER O OUTRO POR MEIO DO TEXTO ANTROPOLÓGICO

Patrik Adam Alves Pinto
patrikada@yahoo.com.br

O presente texto discorre sobre os impasses teóricos, metodológicos e éticos, encontrados ao abordar o objeto escolhido por mim como tema de pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS): a relação dos Terena com a Carteirinha da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Ao longo do texto, busco estabelecer um paralelo entre o percurso de relativização das certezas carregadas por mim, no início do mestrado, acerca do meu objeto, em função do contato com o pensamento antropológico, e o próprio deslocamento do lugar da produção de verdade sobre o outro no fazer etnográfico, ao longo da história da disciplina.

Palavras-Chave: Terena; Carteirinha da FUNAI; Antropologia; Alteridade; Ética.

1. VIVÊNCIA E CERTEZAS

Como dizer o outro? Ao longo destes quase dois últimos anos, com as disciplinas do mestrado, a pesquisa e a escrita de artigos e da dissertação, essa me parece ser talvez a grande questão ética e metodológica da ciência da qual decidi me aproximar, a Antropologia. Enquanto neófito, egresso do curso de Licenciatura em Letras - Português/Inglês, cursado entre 2007 e 2010 nesta mesma UFMS, deparei-me, nas aulas de Teoria Antropológica I e II e de Metodologia, com um cânone e uma tradição que me eram quase completamente desconhecidos, sentindo-me ainda em um exercício de aproximação e tateamento com os debates realizados pela disciplina.

O interesse em abordar como objeto de pesquisa no mestrado a relação dos Terena com a Carteirinha da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) surgiu da experiência pessoal enquanto servidor da Fundação, onde ocupo o cargo de Agente em Indigenismo desde 2010, primeiramente, na Coordenação Regional de Ponta Porã e, desde 2011, na Coordenação Regional de Campo Grande. Realizando diariamente o atendimento aos/às indígenas que se dirigem ao órgão para buscar meios de acesso a diversos direitos sociais, foi possível, ao longo dos anos, observar as formas como os entendimentos e as percepções acerca das práticas envolvendo tal documento - desde a sua emissão até os significados e implicações de possuí-lo ou não – são construídos e expressos em seus discursos.

Os Terena são um povo falante de língua da família Aruak, cuja presença no território que hoje pertence ao Mato Grosso do Sul data do século XVIII, quando sucessivos fluxos migracionais teriam atravessado o rio Paraguai, oriundos do chaco paraguaio, e se fixado na região banhada pelo rio Miranda. No período anterior à Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870), os grupos Aruak habitantes da região do atual Mato Grosso do Sul eram compostos, além dos Terena, pelos Kinikinau, Laiana e Echoaladi (OLIVEIRA, 1976).

Este último grupo não foi mais registrado na literatura após o término do grande conflito; dos Laiana, restam ainda alguns indivíduos, que se autodeclaram como membros da etnia, nas aldeias do município de Miranda; os Kinikinau, vítimas de um processo *sui generis* de invisibilização étnica, foram declarados extintos por décadas, adquirindo voz política novamente apenas nos primeiros anos deste século.

Os Terena foram e são, portanto, o mais representativo dos grupos de língua Aruak no Mato Grosso do Sul, com quem o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), criado em 1910, e a partir de 1967, a FUNAI, sua substituta, negociaram e executaram políticas tutelares bastante específicas, até a promulgação da Constituição Federal de 1988, cujos artigos

concernentes aos povos indígenas superam a concepção tutelar, que fora vigente até então.

A ação tutelar do estado em relação aos povos originários configurava-se como um poder que visava a *administrar e disciplinar* tais populações consideradas, em alguma medida, como incapazes de conduzir por conta própria os rumos de seu destino, de suas interações com outros agentes que compõem o quadro mais abrangente de uma sociedade, com o objetivo de construir um apagamento das tensões presentes nessas relações por meio da *pacificação* daqueles que, de outra maneira, poderiam oferecer riscos aos projetos uniformizadores que as narrativas de formação e manutenção de identidade nacional pressupõem:

> O *poder tutelar* é um exercício de poder desenvolvido frente às populações indígenas, por um aparelho de governo instituído sob a justificativa de *pacificar* zonas de conflito entre nativos e não-nativos (imigrantes ou brasileiros), logo, de promover uma dada "paz social". Supõe e implica a atribuição da capacidade civil relativa a estas populações e a necessária tutela jurídica por parte do Estado. Implantá-lo demandou criar e expandir, em efetivo numérico e em termos de espaço abrangido, segmentos administrativos também específicos, dispostos sob forma de uma malha governamental concebida como de espectro *nacional* (SOUZA LIMA, 2002, p. 14).

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

Conforme o entendimento que desenvolvi a partir da escuta das narrativas de muitos Terena sobre as suas funções, ousaria afirmar que ela era, em certa medida, a própria tutela impressa em papel. Aqueles/as que a portavam estavam, ao mesmo tempo, carregando uma cédula confirmadora da desigualdade estigmatizada das populações indígenas no imaginário nacional, desigualdade inscrita e regulada no *corpus* legislativo e jurídico, mas também uma espécie de salvo-conduto no mundo dos brancos, cujo porte, em determinadas situações, poderia garantir algumas facilidades de circulação, ao deixar patente para os não indígenas que estavam lidando com indivíduos cuja existência era regulada e "protegida" por um órgão tutor.

Na aldeia, não fazia sentido a sua posse, pois ali todos estavam igualados pela identidade étnica comum e pelo controle do Estado, todos eram índios e índias, com exceção de eventuais cônjuges não indígenas, cuja presença nas comunidades é regulada por normas internas, cambiáveis de aldeia para aldeia, de povo para povo. Era apenas ao ultrapassar a

placa da FUNAI de delimitação de Terra Indígena e adentrar nesse outro mundo que a Carteirinha transformava-se em objeto útil, marcador de uma alteridade fundamental.

O que mais me instigou nesse objeto foi a impressão de que aquela cédula improvisada de identidade, simulacro da Carteira de Identidade civil, que para nós, servidores/as de uma FUNAI pós-tutela - ou que, ao menos, assim se pretende - sempre foi tido como um signo material da tutela estatal, fosse elaborada discursivamente por não poucos indígenas Terena como um símbolo positivo de sua alteridade.

Não se trataria de uma operação qualquer. Um documento não oficial e nunca retirado do limbo do improviso administrativo por qualquer dispositivo regulador, fabricado por funcionários/as do órgão que operava como um mini estado para as populações indígenas, tutelando-as por serem consideradas portadoras de capacidade civil relativa, transformar-se-ia, sob a ótica de membros dessa mesma população, em um objeto afirmador de sua identidade, um documento a ser enaltecido como marcador da diferença étnica.

Como é dado notar, enxergava na Carteirinha um símbolo da afirmação política e identitária operada pelos Terena. Entretanto, como aponta Leach, não há univocidade na construção dos símbolos e, muito menos, em seus significados, mas, sim, arranjos e rearranjos a depender dos contextos e das contingências em que são mobilizados:

> Novamente, a questão mais geral é que os símbolos ocorrem em conjuntos e que o sentido dos símbolos particulares deve ser procurado antes no contraste com outros símbolos do que no símbolo como tal. Contudo, há a questão que vem a seguir: os símbolos assumem diferentes sentidos dependendo do que é contrastado com o quê (LEACH, 1976, p. 71).

Ingressei no mestrado carregado de certezas quanto ao caráter inventivo e positivo de ressignificação simbólica operada pelos Terena em relação à Carteirinha. Certezas, essas, advindas justamente da ausência de maior contato com a teoria antropológica. Os anos de trabalho na Coordenação Regional da Funai em Campo Grande, durante os quais travei convivência diária com pessoas de todas as faixas etárias pertencentes à etnia, levaram-me a tratar de forma assertiva tanto o conteúdo quanto as motivações daquilo que enxergava como o processo de ressignificação simbólica investido sobre a Carteirinha, processo que, de fato, era e segue sendo patente no discurso de não poucos indivíduos Terena. Não poucos, porém, não todos.

Seria um esforço inútil tentar negar que fui grandemente *afetado* pelos discursos de meus interlocutores e pela convivência com eles e elas, no sentido que Favret-Saada aborda em seu ensaio *Ser afetado*. A autora elabora um relato vivaz acerca de sua experiência pessoal durante a pesquisa que desenvolveu sobre os rituais de feitiçaria praticados por

camponeses da região francesa do Bocage. Para além de observar os rituais, ela se viu envolvida neles, participando ativamente de suas dinâmicas, "agitada pelas 'sensações, percepções e pelos pensamentos' de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria" (FAVRET-SAADA, 2005, p.159). Colocar-se em tal posição tende a se revelar um risco contínuo para a antropóloga(o), um estado constante de vertigem e deslizamento entre a subjetividade da vivência pessoal e a objetividade científica que o fazer etnográfico requer:

> No começo, não parei de oscilar entre esses dois obstáculos: se eu "participasse", o trabalho de campo se tornaria uma aventura pessoal, isto é, o contrário de um trabalho; mas se tentasse "observar", quer dizer, manter-me à distância, não acharia nada para "observar". No primeiro caso, meu projeto de conhecimento estava ameaçado, no segundo, arruinado (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157).

Como a autora demonstra, a fronteira entre a subjetividade e a objetividade parece constituir o lugar por excelência da etnografia. Não há trajeto fácil ou redentor na empreitada de adentrar o mundo do outro. Mais problemático ainda quando se adentra para tomar notas e interpretá-lo, muitas vezes, à revelia do entendimento que esse outro possui sobre o seu próprio mundo. Sendo assim, Favret-Saada propõe que, num primeiro momento, deixemo-nos *afetar* pela experiência de campo, no sentido de ser tomado/a por afetos, assumindo como parte do trabalho etnográfico a intensidade e as incertezas provocadas por esse adentramento. "O tempo da análise virá mais tarde" (FAVRET-SAADA, 2005, p.160). Sem saber, eu estava seguindo, em certa medida, as recomendações da autora.

O trabalho na FUNAI, meu primeiro emprego, aos vinte e dois anos, não apenas me colocou em contato com mundos que me eram inteiramente desconhecidos, os dos povos indígenas de Mato Grosso do Sul, embora tenha nascido e crescido neste estado, como também me despertou para a dimensão política e histórica dos arranjos locais de poder que, dentre outras coisas, faz de MS a unidade federativa com maior concentração de terras privadas do Brasil, um total de 92% de seu território, dos quais 83% são latifúndios, enquanto as terras indígenas ocupam apenas 2,2% (ATLAS DA AGROPECUÁRIA BRASILEIRA, 2017).

Porém, uma coisa são as minhas percepções políticas sobre a questão fundiária e a empatia, decorrente delas, com a causa indígena; outra, o modo como os Terena operam e enxergam as suas relações com os âmbitos do poder estatal e com o órgão indigenista oficial e os seus símbolos, aí incluída a Carteirinha. E, para além disso, como relatam essas experiências a um servidor branco desse mesmo órgão.

Embora não possa considerar o trabalho na FUNAI como uma experiência etnográfica propriamente dita, uma vez que não me encontrava municiado de aparato teórico

para decantar a vivência com os Terena, é possível hoje efetuar um saldo desses anos à luz da teoria e considerar tudo que ouvi, vi e vivi como um campo antes do campo, uma etnografia antes da etnografia. E, após o contato com textos etnográficos, ao buscar nos cadernos de campo da memória os materiais para as reflexões presentes e futuras, sobrevém uma potente sensação de desencontro e principalmente muitas dúvidas, incômodo bem traduzido por Geertz:

> Fazer a etnografia é como tentar ler (no sentido de "construir uma leitura de") um manuscrito estranho, desbotado, cheio de elipses, incoerências, emendas suspeitas e comentários tendenciosos, escrito não com os sinais convencionais do som, mas com exemplos transitórios de comportamento modelado (GEERTZ, 2008, p. 7).

Talvez, faltasse-me, naquele momento, relativizar e colocar em perspectiva o exercício de escuta. Quem afirma e quais coisas afirma sobre a Carteirinha? Todas e todos dizem o mesmo ou há variações notadas quando se considera fatores como faixa etária, gênero, grau de instrução e local de moradia (aldeia localizada em zona rural ou arranjos habitacionais em contexto urbano)? Lições que a teoria antropológica me guardava.

2. TEORIA E ANGÚSTIAS

Nos primeiros dois semestres do mestrado, em contato com os autores e autoras do período embrionário e clássico da disciplina, figurou-se evidente a temática da alteridade como central na constituição do saber antropológico. Para além disso, a alteridade coloca-se como a própria razão de ser da Antropologia, sobretudo em sua aurora, quando os grupos humanos estudados eram radicalmente diversos daqueles dos quais os pesquisadores eram oriundos.

Entretanto, a tarefa de dizer o outro, representá-lo por meio da escrita, encenar o seu mundo, seus costumes, suas crenças, seu cotidiano, suas tradições e contradições, enfim tudo aquilo que compõe a cultura de um agrupamento humano, não se impunha como uma questão problema naquele momento. Ao contrário, havia uma naturalização desse poder descritivo em relação a tais sujeitos, como se esses outros estivessem lá, em ilhas nos confins dos mares do sul e nas clareiras das florestas tropicais, justamente para satisfazer o nobre propósito de serem ditos, explicados, interpretados e desvendados no mistério de sua primitividade, à semelhança de criaturas animais em laboratórios a céu aberto a serviço do espírito desbravador da ciência europeia.

Explicar o outro em sua alteridade, assim como *conduzi-lo rumo à civilização*, ou

seja, justamente destituí-lo de sua alteridade, era o considerado o "fardo do homem branco", conforme pregava, no final do século XIX, o escritor britânico Rudyard Kipling, grande defensor da empresa colonial de seu país. Desse modo, a Antropologia, em seus primórdios, constituiu-se como um campo do conhecimento a serviço das nações colonizadoras.

Essa tradição antropológica que buscava descrever de forma objetiva os mundos ao sul do Equador, dominados e explorados pela colonização, arvorava-se de um espírito cientificista bastante próximo ao positivismo da segunda metade do século XIX, por vezes, tentando inclusive inscrever a disciplina no campo das ciências naturais, como declarou Radcliffe-Brown:

> Concebo a antropologia social como a ciência teórico-natural da sociedade humana, isto é, a investigação dos fenômenos sociais por métodos essencialmente semelhantes aos empregados nas ciências físicas e biológicas (RADCLIFFE-BROWN, 2013, p. 170).

Não obstante tal concepção não fosse consensual entre as diferentes vertentes da Antropologia que se desenvolviam nos dois lados do Atlântico, a busca pela objetividade científica na observação e descrição dos objetos estudados seguiria como um dos principais pilares do fazer etnográfico. É preciso considerar que se tratavam dos anos de estabelecimento acadêmico da disciplina e da consequente disputa por prestígio em meio às outras ciências. Assim sendo, tais esforços almejavam lograr a demonstração de sua validade e legitimidade enquanto nova área do conhecimento.

Seria cabível apontar que o grande avanço inicial no sentido de colocar em xeque o paradigma etnocêntrico e colonialista no qual se assentava a produção antropológica se deu com a sistematização do trabalho de campo promovida por Bronislaw Malinowski em sua seminal obra *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, publicada em 1922 (MAGNANI, 2015).

Ao estabelecer como método imprescindível o deslocamento e a permanência junto à etnia estudada para o engendramento analítico sobre outros povos e outras culturas, o autor realizou uma operação de abertura da Antropologia à materialidade da alteridade, trazendo para o texto etnográfico *a carne e o sangue da vida nativa*:

> Vivendo na aldeia, sem quaisquer responsabilidades que não a de observar a vida nativa, o etnógrafo vê os costumes, cerimônias, transações, etc., muitas e muitas vezes; obtém exemplos de suas crenças, tais como os nativos realmente as vivem. Então, a carne e o sangue da vida nativa real preenchem o esqueleto vazio das construções abstratas. [...] Em outras palavras, há uma série de fenômenos de suma importância que de forma alguma podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade (MALINOWSKI, 1984, p. 29).

A etnografia passa a ser obrigatoriamente habitada de maneira vivaz pelo outro,

pelo contato direto do pesquisador com a alteridade e pelas possibilidades advindas desse choque entre mundos. Anteriormente, pesquisadores já haviam se deslocado, com maior ou menor frequência e duração, ao encontro dos povos que estudavam. Tal prática vinha se tornando mais recorrente desde a Expedição ao Estreito de Torres, realizada entre 1898 e 1899, por uma equipe da Universidade de Cambridge, importante marco para a disciplina, pois representou um avanço em relação ao método mais em voga até então, que baseava o trabalho de exegese e teorização acerca das culturas feito pelos antropólogos em documentos produzidos por terceiros, como administradores coloniais e missionários. Método, esse, que ficou pejorativamente conhecido como antropologia de gabinete e que se tornaria obsoleto já nas primeiras décadas do século XX.

O legado de Malinowski permanece frutífero até os dias atuais, mesmo após as críticas recebidas com a publicação póstuma de seus diários, que deixam à mostra aspectos comezinhos e cotidianos da pesquisa de campo com os trobriandeses, entremeados de comentários e observações de foro íntimo do autor, por vezes contendo até falas preconceituosas com os indígenas (MAGNANI, 2015). *Diário no sentido estrito do termo*, publicado por decisão de sua viúva nos anos 1960, causaria um forte abalo na disciplina, levantando questionamentos acerca daquilo que se dava a saber e o que se escondia dos leitores sobre o trabalho de campo.

Passado meio século da celeuma gerada pela publicação, pode-se apontar que o saldo da polêmica foi positivo, pois gerou a necessidade de uma prática mais auto reflexiva e aberta do fazer etnográfico, contribuindo imensamente para os debates sobre a ética na área. E os ensinamentos de Malinowski sobre a observação participante seguem como um poderoso instrumento metodológico para qualquer pesquisador, mesmo de outras disciplinas, que pretenda realizar trabalho de campo.

O mal-estar ético incontornável gerado pela publicação dos diários de Malinowski funcionou como uma das forças motrizes que levaram a Antropologia a um profundo autoexame. Mais e mais, foi-se tornando inviável o projeto de uma escrita etnográfica monológica, em que a voz especialista do antropólogo fosse a única portadora da verdade acerca das sociedades pesquisadas.

Autores como Clifford Geertz e James Clifford dedicaram-se a uma espécie de iconoclastia da Antropologia clássica, desvendando os artifícios utilizados na construção dos textos etnográficos para produzir efeitos de realidade. Ambos aproximaram o exercício da escrita etnográfica ao da escrita literária, evidenciando a busca por um realismo etnográfico, que outorgava aos autores o poder de narrar os mundos e as culturas dos povos pesquisados

validados pela credencial do *estar lá*, descrito por Geertz, ou seja, por ter realizado, seguindo os ensinamentos de Malinowski, o trabalho de campo e a observação participante:

> Para o etnógrafo, colocar o alcance de sua sensibilidade - em vez, digamos, de sua capacidade de análise ou seu código social - no centro de sua etnografia é criar para si um tipo característico de problema de construção de texto: tornar seu relato fidedigno, tornando fidedigna sua própria pessoa. [...] Para ser uma 'testemunha ocular', um 'eu-testemunho' convincente, ao que parece, primeiro é preciso tornar-se um 'eu' convincente (GEERTZ, 2002, p. 106).

Em *Obras e Vidas: O antropólogo como autor*, Geertz analisa os efeitos de verdade obtidos pela escrita etnográfica e elenca quatro exemplos de *fundadores de discursividade*, verdadeiros *autores* na Antropologia, conceitos que toma emprestados a Michel Foucault e Roland Barthes, respectivamente. Segundo ele, Bronislaw Malinowski, Evan Evans-Pritchard, Ruth Benedict e Claude Lévi-Strauss pertencem à categoria seleta de *autores*, aqueles que, para além de produzirem meros textos, "demarcam a paisagem intelectual, diferenciam o campo de discurso" (GEERTZ, 2002, p. 33):

> [...] são estudiosos que assinaram seus textos com certa determinação e construíram teatros de linguagem em que um grande número de outros, de maneira mais ou menos convincente, apresentaram-se, apresentam-se e, sem dúvida, ao menos por algum tempo, continuarão a se apresentar (GEERTZ, 2002, p. 35).

É justamente a partir da potência literária com que foram capazes de engendrar os seus textos etnográficos que tais autores conseguiram estabelecer a *autoridade etnográfica* que James Clifford abordará em seu *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Na esteira do trabalho de Geertz, lançando mão de reflexões oriundas da teoria literária e da história para analisar o cânone da Antropologia, Clifford promove um projeto crítico de desvendamento ainda maior do local de poder do antropólogo, traduzido em poder dizer e explicar o outro, dizer a sua verdade, poder que seria sancionado pelo *estar lá*, em contato com a alteridade:

> Certamente é difícil dizer muita coisa a respeito de 'experiência'. Assim como 'intuição', ela é algo que alguém tem ou não tem, e sua evocação frequentemente cheira a mistificação. Todavia, pode-se resistir à tentação de transformar toda experiência significativa em interpretação. Embora as duas estejam reciprocamente relacionadas, não são idênticas. Faz sentido mantê-las separadas, quanto mais não seja porque apelos à experiência muitas vezes funcionam como validações para a autoridade etnográfica (CLIFFORD, 2014, p. 33).

Os autores não se pretendem arautos do apocalipse da Antropologia, a apregoar o fim do empreendimento etnográfico devido às suas dificuldades éticas e metodológicas,

como pode parecer em uma primeira apreciação. Muito pelo contrário. A tônica que talvez defina os seus trabalhos seja a de desnaturalizar os discursos e as estratégias textuais utilizados para representar os outros, os nativos, expondo os mecanismos de funcionamento daquilo que antes parecia simplesmente dado como real nessas representações. Tal empreitada caminha muito mais na direção de renovar o fôlego e a própria razão de ser da disciplina do que conduzi-la a um beco sem saída epistemológico.

Se com Malinowski e a observação participante, a Antropologia começava a se abrir para *a carne e o sangue da vida nativa*, ou seja, para a presença efetiva desses outros humanos na concepção da etnografia, com Geertz e Clifford, a construção discursiva da alteridade, *a carne e o sangue* transpostos em palavras e texto pelo antropólogo, passam a ser o foco da reflexão:

> O desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade. [...] deve-se ter em mente o fato de que a tarefa etnográfica está, do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual. O processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a essas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade. Essa estratégia tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como a provedora da verdade no texto (CLIFFORD, 2014, p. 20-21).

Transportada do contexto colonial em que nasceu e amadureceu para uma configuração internacional pós-colonial, onde vozes oriundas das antigas colônias se levantam contra as representações, não raro distorcidas e enviesadas, de seus povos encenadas nas etnografias de um passado não tão distante, a Antropologia se encontrou na obrigação de negociar com os seus outros, seus nativos, aquilo que deles diz.

Não seria mais metodologicamente plausível e nem eticamente desejável construir verdadeiros inventários totalizantes sobre determinado povo - James Clifford cita *Os Nuer*, de Evans-Pritchard, como exemplo modelar desse tipo de escrita etnográfica (CLIFFORD, 2014) - ou pintar em cores fortes e propositadamente contrastantes certas culturas e compará-las, com a intenção subjacente de pensar o próprio quintal de casa, para finalmente concluir tecendo loas ao liberalismo norte americano e ensaiando prognósticos acerca de seu futuro, tal qual como Margaret Mead faz ao descrever os Tchambuli, os Arapesh e os Mundugumor em *Sexo e Temperamento.* Afinal de contas, atualmente, um Mundugumor pode ter acesso àquilo que determinada monografia narra sobre o seu povo e, quem sabe, não apreciar muito ver a si e aos seus expostos como canibais vivendo em franco estado de barbárie.

Trazendo essas reflexões para o contexto específico da minha pesquisa junto aos

Terena e suas relações com a FUNAI mediadas pela Carteirinha, percebo com clareza que, embora não se trate de um caso de alteridade radical, aquela que constituiu as grandes monografias clássicas da disciplina, pois boa parte dos meus interlocutores habita em Campo Grande e vive uma rotina de trabalho assalariado não tão dessemelhante da minha, cabe-me refletir, em um processo dialógico, o lugar do outro a partir da minha condição de pertença étnica e social, colocando-a também em questionamento, pensando *com o outro* o seu e o meu lugar.

3. CONCLUSÃO

Confesso que, mesmo com toda a prudência aconselhada pelas leituras ou, mais provavelmente, em decorrência delas, sobretudo aquelas que agem reflexiva e criticamente acerca das etnografias clássicas, em que a *autoridade etnográfica* era um mecanismo amplamente invisibilizado, a angústia gerada pelos descaminhos a que podem conduzir o exercício de *falar pelo outro* segue pouco se abrandando.

Sinto-me justamente mais atraído pelas reflexões que relativizam o poder de verdade outrora emanado pela figura do antropólogo e pelos seus textos por entender que o estatuto da colonialidade, pai e solo amigo da Antropologia em seus primórdios, ainda permanece como um poder robusto em plena operacionalidade no estado e no país onde nasci e vivo. E, pelas promessas eleitorais já cumpridas neste primeiro ano de governo conservador, esse poder dá mostras de pretender se tornar mais e mais cruento em seu exercício de dominação nos próximos anos, fazendo daquilo que chama de “ordem e progresso”, ou mesmo “paz”, uma “guerra sem fim” aos povos originários e minorias, segundo as palavras do filósofo camaronês Achille Mbembe em seu ensaio *Necropolítica* (MBEMBE, 2018, p. 33).

Nesse cenário, uma Antropologia que se comprometa com uma agenda crítica ao projeto colonial configura-se como, além de extremamente necessária, uma antropologia de risco, pois para desempenhar o exercício ao qual a disciplina se propõe, o *dialogar e aprender com o outro* a reconhecer outras possibilidades de mundos (INGOLD, 2019), é preciso assumir a postura de subversão ao silenciamento que se tenta impor mais uma vez às vozes dissidentes.

REFERÊNCIAS

CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de

Janeiro: Zahar, 2005.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

FAVRET-SAADA, Jeanne. *Ser afetado*. In: *Cadernos de campo*. ano 14, n. 13. São Paulo: USP/FFLCH, 2005

FRID, Marina & ROCHA, Everardo (org.). *Os antropólogos: de Edward Tylor a Pierre Clastres*. Petrópolis: Editora Vozes; Rio de Janeiro: PUC, 2015.

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

_____. *Obras e vidas: O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

IMAFLORA & GEOLAB. *Atlas da agropecuária brasileira.* São Paulo: USP/ESALQ, 2017. Disponível em: <http://www.imaflora.org/atlasagropecuario/> . Acesso em 09 set. 2019

INGOLD, Tim. *Antropologia: Para Que Serve?*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019

KIPLING, Joseph Rudyard. *O fardo do homem branco*. Disponível em: <http://www.ensinarhistoriajoelza.com.br/imperialismo/>. Acesso em 07 set. 2019.

LEACH, Edmund. *Exemplos de códigos binários*. In: *Cultura e comunicação: A lógica pela qual os símbolos estão ligados*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976

MAGNANI, José Guilherme C. *Bronislaw Malinowski (1884-1942).* In: FRID, Marina & ROCHA, Everardo (org.). *Os antropólogos: de Edward Tylor a Pierre Clastres*. Petrópolis: Editora Vozes; Rio de Janeiro: PUC, 2015.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Editora Abril, 1984.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do Índio ao Bugre*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976

RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginald. *Estrutura e função na sociedade primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Um Grande Cerco de Paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995

_____. *Sobre gestar e gerir a desigualdade: Pontos de investigação e diálogo*. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (org.). *Gestar e gerir: Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002

TYLOR, Edward Burnett. *A ciência da cultura*. In: CASTRO, Celso (org.). *Evolucionismo Cultural: Textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

MIGRAÇÕES TERENA PARA OCUPAÇÕES URBANAS NA PERIFERIA DA CIDADE DE CAMPO GRANDE – MS: A PERMANECIA DAS RELAÇÕES DE PARENTESCO EM CONTEXTO URBANO DE DUAS FAMÍLIAS EXTENSAS NA COMUNIDADE INDÍGENA DO JARDIM INAPOLIS

Luiz Felipe Barros Lima da Silva
luizfbl@hotmail.com

Victor Ferri Mauro
victorfmauro@gmail.com

O presente artigo pretende interpretar como verifica-se a permanência das relações de parentesco dos índios Terena em contexto urbano na comunidade indígena do Jardim Inapolis na periferia da cidade de Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul. O levantamento empírico foi realizado com duas famílias extensas habitantes dessa comunidade, a saber, as famílias de Antônio Jorge Pereira e Ribeiro Barbino, atual liderança (*naati*/cacique) da comunidade. Os procedimentos metodológicos seguiram a oralidade dos líderes dessas duas famílias para a montagem de um diagrama parcial de parentesco. O referencial teórico a que este artigo está alinhavado está de acordo com a noção de estrutura social dos Terena, nas práticas tradicionais ainda hoje presentes nesses novos territórios que evidenciam a integração comunal e nas etnografias sobre este grupo étnico escritas por Cardoso de Oliveira (1968, 1976), Pereira (2009), Ferreira (2007) Mussi (2006), Sant'Ana (2009) dentre outros trabalhos que interpretam a perspectiva da ocupação do espaço urbano pelos grupos indígenas e a forma como estes dão sentido e terrirorializam o espaço ocupado.

Palavras – chave: Terena; Parentesco; Territorialização; Etnicidade.

1. INTRODUÇÃO

A presença dos grupos indígenas nas cidades brasileiras não é um fenômeno recente. Fatores como precarização das condições de vida nas terras indígenas em relação à saúde, educação, trabalho, além de problemas relativos à demarcação da terra, violência, entre outros foram alguns dos catalisadores deste processo, tendo em vista que desde a década de 1960 a migração das terras indígenas para as cidades brasileiras como São Paulo, Porto Alegre, Rio de Janeiro, Manaus, Campo Grande, dentre outras, se intensificou. Na cidade de Campo Grande, capital do estado de Mato Grosso do Sul os indígenas vivendo em área urbana agrupam-se, predominantemente, sob cinco grupos étnicos, sendo eles, os Terena, os Kaiowá-Guarani, os Kadiwéu e os Guató.

Algumas dessas comunidades indígenas conseguiram, por meio do associativismo étnico, constituir moradias através da inserção em políticas públicas de habitação, como é o caso das comunidades indígenas em contextos urbanos conhecidas como "Aldeias Urbanas" há exemplo das Aldeias Urbanas Marçal de Souza, Água Bonita, Aldeia Urbana Darcy Ribeiro e Aldeia Urbana Tarsila do Amaral. Todavia verificou-se que nos últimos anos houve um considerável aumento do número de migrações de famílias para a cidade de Campo Grande, principalmente das TI's Bananal/Ipegue, Cachoeirinha, Limão Verde, Buriti; dando origem assim a novas comunidades indígenas na cidade de Campo Grande, que atualmente conta com nove comunidades indígenas. Uma dessas comunidades indígenas está situada na periferia da cidade, mais precisamente nas proximidades do núcleo industrial e se chama Comunidade Indígena do Jardim Inápolis na zona oeste de Campo Grande.

O artigo ora apresentado é parte das pesquisas desenvolvidos junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul a respeito das ocupações indígenas na cidade de Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul, localizado na região Centro-Oeste do país. É necessário ressaltar que o estado de Mato Grosso do Sul constitui a segunda unidade da federação com maior população autodeclarada indígena do país (73.295 habitantes, IBGE, 2010).

O presente artigo pretende interpretar como verifica-se a permanência das relações de parentesco dos índios Terena em contexto urbano na comunidade indígena do Jardim Inápolis, localizada na periferia da cidade de Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul. O levantamento empírico foi realizado com duas famílias extensas habitante dessa comunidade, a saber, as famílias de Antônio Jorge Pereira e Ribeiro Barbino, atual liderança (*naati*/cacique) da comunidade. Os procedimentos metodológicos seguiram a oralidade dos líderes dessas duas famílias para a elaboração de um diagrama parcial de parentesco.

O referencial teórico a que este artigo está alinhavado está de acordo com a noção de estrutura social dos Terena, nas práticas tradicionais ainda hoje presentes nesses novos territórios que evidenciam a integração comunal e nas etnografias sobre este grupo étnico escritas por Cardoso de Oliveira (1968, 1976), Pereira (2009), Ferreira (2007) Mussi (2006), Sant'Ana (2009) dentre outros trabalhos que interpretam a perspectiva da ocupação do espaço urbano pelos grupos indígenas e a forma como estes dão sentido e terrirorializam o espaço ocupado.

2. OS TERENA: CARACTERIZAÇÃO ETNOLÓGICA E ESTRUTURA SOCIAL

Os Terena são pertencentes ao tronco linguístico Aruak, que representa um dos subgrupos Guaná[101]-Txané,, conhecidos como excelentes agricultores, característica a partir da qual propiciava o estabelecimento de trocas com outros grupos étnicos à exemplo dos Mbayá-Guaicuru. Essa aliança, que, comumente, é caracterizada como de simbiose, era apenas nas esferas das lideranças entre os Guanás e os Mbayá Guaicuru.

Os Terena, ao lado de outros grupos étnicos da família linguística Aruak, a exemplo dos Layana, Kinikinau e Exoaladi, tiveram considerável protagonismo na formação do Sudoeste brasileiro (OLIVEIRA, 1976). A sociedade Terena estruturava-se, o tempo que habitavam a região conhecida como *Chaco*, tradicionalmente em extratos, os chefes (*naati)*, os guerreiros (shuna'asheti) as pessoas comuns (*waherê – txané)*, e os cativos (*kauti*, submetidos em guerras ou em incursões especialmente organizadas para a captura)[102], sendo que a filiação estava subordinada à descendência patrilinear.

Outro ponto relevante para a compreensão da antiga organização sociocultural Terena eram as festividades, que tinham como personagem principal o *Koixomuneti* (ou médico-feiticeiro), que "invocava os espíritos dos mortos ou os *koipihapati* e por meio deles realiza curas, acalma as forças da natureza e pratica toda sorte e exorcismos" (OLIVEIRA, 1976, p.48). O *Koixomuneti* é o protagonista das festas religiosas de grande mobilização e importância "como o *Oheokoti*, festa que ocorria sempre quando as Plêiades atingiam seu ponto máximo no céu, entre abril e maio" (SANT'ANA, 2004, p.3)[103].

A participação da comunidade nas festividades era intensa, homens e mulheres se dividiam nos afazeres, sendo que sua importância estava inserida não só no sentido de "vividicar as relações entre os diferentes grupos domésticos, ou *troncos*[104], e preservar a solidariedade social". Após essa consideração sucinta a respeito da antiga estrutura social Terena, iremos refletir sobre sua mobilidade espacial e o processo de reterritorialização na cidade de Campo Grande.

---

[101] Guaná ou Txané: Terena, Echoaladi, Kinikinau e Laiana. Trata-se de um apelativo genérico cunhado em contextos colonialistas para nominar vários povos indígenas com características linguísticas e socioculturais em comum (OLIVEIRA, 2013, p. 173).
[102] PEREIRA, 2009, p. 26.

[103] "Plêiades é o nome dado ao aparecimento da constelação das sete estrelas, quando estas atingem seu ponto máximo no céu". (SANT'ANA, 2004, p.3).
[104] "No relatório pericial da Terra Indígena Buriti (EREMITES DE OLIVEIRA & PEREIRA, 2003: 26) identificamos que "o conceito de *aldeia*, na forma como comumente é usado pelos Terena da Terra Indígena Buriti, tem o sentido de uma rede dinâmica de relações sociais, histórica e espacialmente definidas dentro de um mesmo território, geralmente se referindo à ideia de lugar ocupado por um ou mais *troncos familiares*". (PEREIRA, 2009, p. 45).

2.1. O PROCESSO DE RETERRITORIALIZAÇÃO DOS ÍNDIOS TERENA: DAS RESERVAS INDÍGENAS À CIDADE DE CAMPO GRANDE MS

O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1968), em *Urbanização e Tribalismo*, fez um estudo focalizando a etnia indígena Terena na década de 1960, que é notadamente à maioria do contingente étnico que reside na cidade de Campo Grande e em outras cidades do Estado como Aquidauana e Miranda e Anastácio.

No que tange a cidade de Campo Grande, o autor assinala que:

> Nessa cidade, os migrantes Terêna se distribuíram em três bairros principais: Amambaí, Taveirópolis e Villa Jardim Paulista, ocupando-as de modo disperse, ao contrário do que teve lugar em Aquidauana, onde se concentraram também em três áreas, transformando-as, porém, em três grupos vicinais. A pesquisa revelou que, malgrado a distância entre os grupos domésticos, as relações entre eles são mantidas e indicam – como veremos adiante – um grau bastante expressivo de coesão social. (OLIVEIRA, 1968, p. 131).

Vanderléia Paes Leite Mussi (2006), análise que o trabalho foi o fator primordial de inserção dos índios Terena no contexto urbano e que as migrações para os indígenas estariam atreladas aquilo que eles imaginam ser uma vida melhor na cidade, dessa forma os índios assumem um "fetichismo" sobre a cidade e sobre o urbano. Para compreendermos melhor está afirmativa concordamos com Nascimento e Vieira (2015), quando propõe que:

> Analisando o deslocamento dos indígenas, é possível verificar que o contexto urbano revela um novo mundo a esse grupo, possibilitando a reorganização de um modo de vida. O "estar na cidade" traz a possibilidade de uma alternativa econômica, por meio de outras fontes de rendimento (venda de produtos oriundos da aldeia e emprego em atividades informais). A cidade parece ter certo prestígio para alguns grupos locais, principalmente aqueles que ocupam algum cargo administrativo na FUNAI, na FUNASA e outras instituições que trabalham diretamente no atendimento as populações indígenas (NASCIMENTO E VIEIRA, 2015, p. 6).

As famílias indígenas migraram de suas terras e formas organizacionais de territórios de origem, como destacamos, para diversas cidades do estado devido a diversos problemas sócio territoriais advindos do processo de colonialidade à que os grupos indígenas foram involuntariamente envolvidos. Podemos citar, entre outros, os conflitos com produtores rurais, os problemas sanitários, de segurança alimentar e renda, até problemas internos, de ordem política, a exemplo de "[...] famílias que não conseguiram se destacar socialmente nas reservas permanecendo subjugadas a outras em condição de inferioridade política e social" (CAVALCANTE, 2013, p. 114). Com a intensificação do processo de "desterritorialização", manifestado pela mobilidade Terra Indígena-cidade, houve o aumento das famílias indígenas vivendo em contextos urbanos, havendo sua reterritorialização como

"territorialização precária" (HAESBAERT, 2012), materializada na ocupação de espaços periféricos nas cidades brasileiras.

Rogério Haesbaert, no capítulo dois do livro *O mito da desterritorialização: da destruição dos territórios à multiterritorialidade* (2012), faz uma análise referente à noção de território e territorialidade, primeiramente apontando a polissemia (havendo, portanto, múltiplos significados), referente à constelação de conceitos e aplicações teórico-metodológicas que esta categoria de análise possui[105]. O autor assim apresenta várias definições, segmentando-as em perspectivas materialistas, idealistas, integradora e relacional. Dessa forma a concepção de território e identidade territorial traduz elementos culturais que irão fazer parte da construção da identidade territorial dos grupos sociais. Uma das formas de se reconhecer a formação de uma identidade, por exemplo, pode ser através da marcação dos aspectos culturais de uma sociedade no território:

> Identidade, portanto, estabelece relação com o 'modo de vida' elaborado pelas relações humanas em cada lugar em que as mesmas se territorializam, permitindo, assim, construir ao longo do tempo histórico e pelas rotinas cotidianas, o sentido de pertencimento de cada indivíduo a seu grupo e seu meio. (FERRAZ, NUNES, ALONSO JUNIOR, 2011, p.103).

Logo sob esse prisma, a "desterritorialização", ou seja, a perca do território (seja ela simbólica e cultural e/ou econômica e material) não pode ser compreendida apenas por seus aspectos físico-materiais, mas também, por seus componentes simbólicos e culturais, por meio do qual os grupos humanos dão significado aos lugares e com os quais se identificam e criam assim uma identidade. Assim os aspectos territoriais abarcam tanto uma dimensão de poder/apropriação concreta através da relação político-econômica com o território, como uma dimensão simbólica, projetada através da construção de uma identidade sob determinado território. Sobre a ótica da perspectiva idealista e relacional com os lugares, bastante presente quando se pensam os territórios indígenas, uma vez que muitas sociedades e/ou etnias indígenas, constroem seus territórios tanto ou mais em bases simbólicas do que propriamente fundadas em bases materiais. João Pacheco de Oliveira (1998) em relação ao que ele considera como sendo os processos de territorialização analisa que:

> O que estou chamando aqui de *processo de territorialização* é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a "etnia", na América espanhola as "reduciones" e "resguardos", no Brasil as "comunidades indígenas" – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação,

[105] "É necessário esclarecer que as categorias território, territorialidade, territorialização e desterritorialização, assim como suas demais derivadas, são antes de tudo, categorias analíticas criadas pelas ciências sociais para instrumentalizar o estudo das relações da humanidade com o espaço" (CAVALCANTE, 2013, p.31).

> e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso). [...] as afinidades culturais ou linguísticas, bem como os vínculos afetivos e históricos porventura existentes entre os membros dessa unidade político-administrativa (arbitrária e circunstancial), serão retrabalhados pelos próprios sujeitos em um contexto histórico determinado e contrastados com características atribuídas aos membros de outras unidades, deflagrando um processo de reorganização sociocultural de amplas proporções (p.56).

Desse modo, ao final da década de 1980 e início da década de 1990 o acesso à moradia pelas famílias de indígenas na cidade de Campo Grande, deu-se com a ocupação de terrenos baldios e/ou desbarrancados em bairros periféricos como Tiradentes, Nova Lima, Jardim Noroeste, dentre outros, criando territorialidades alternativas no espaço urbano. Frente aos problemas enfrentados por famílias de diferentes grupos indígenas, (Terena, Kaiowa-Guarani, Kadiwéu, Guató,) teve início uma maior articulação das lideranças indígenas, resultando na criação de Associações Indígenas, cujo objetivo maior seria a luta por direitos de diferentes ordens, passando assim, a reivindicar do poder público, direitos até então negligenciados a esses sujeitos sociais. Diante desse quadro, e para minimizar tal problemática vivenciada pelos indígenas, o poder público implementou a construção de conjuntos habitacionais, que ficaram conhecidos como "Aldeias Urbanas", retirando parte desse contingente de áreas de ocupação considerados pelo Estado como "irregulares" e/ou "invadidas".

A cidade de Campo Grande conta, segundo os dados intercensitários do Censo Demográfico de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), com uma população indígena vivendo em situação domiciliar urbana composta de 5.898 indivíduos e abriga quatro comunidades indígenas vivendo no espaço urbano, reconhecidas legalmente pela prefeitura e demais esferas do poder público, que são denominados oficialmente como "Aldeias Urbanas".

As principais regiões urbanas da cidade que abrigam indígenas, segundo os dados da prefeitura de Campo Grande, obtidos através de uma plataforma online o Sistema Municipal de Indicadores de Campo Grande (SISGRAN) são as regiões urbanas do Anhanduizinho, com 1.163 indivíduos autodeclarados indígenas e a Região do Bandeira com 974 indivíduos (20,6 e 17,3% respectivamente). Ainda, segundo os dados do Censo Demográfico de 2010, os bairros que mais concentram população indígena na cidade de Campo Grande são: Tiradentes (646 habitantes), Noroeste (579 habitantes), Novo Lima (477 habitantes), e Vila Popular (255 habitantes)[106].

[106] Disponível em <http://www.capital.ms.gov.br/sisgran/#/indicadores> Acesso em 01/07/2019.

> Campo Grande conta com quatro "aldeias urbanas" estruturadas por meio de conjuntos habitacionais: A aldeia Marçal de Souza, aldeia Água Bonita aldeia Tarsila do Amaral e aldeia Darcy Ribeiro. Existe ainda um quinto agrupamento, conhecido como aldeia indígena do Núcleo Industrial localizada na zona oeste de Campo Grande, notícia publicada em 2012 informa que as cerca de 130 famílias indígenas do núcleo industrial e região reivindicam a criação da 5º aldeia urbana, demanda que já em 2008 os índios apresentaram ao poder público (ANDRADE; BELLINGER & PENTEADO, 2013, p.24).

Todavia aponto para a imprecisão desses dados uma vez que não foi considerada a população em transito entre a aldeia rural e as comunidades que residem em contextos urbanos, logo é evidente que o contingente representativo é maior do que os dados coletados pela metodologia do IBGE. A partir do levantamento de dados em revisão bibliográfica sobre a população indígena residente em Campo Grande, e, também, através da observação participante[107] que fiz em trabalho anterior, inferi que a cidade de Campo Grande possui atualmente nove comunidades indígenas vivendo em situação domiciliar urbana. Além das "Aldeias Urbanas" já citadas, existem outras cinco comunidades indígenas que não dispõem de documento de posso fundiária e aguardam a inclusão em programas habitacionais[108].

3. A COMUNIDADE INDÍGENA DO JARDIM INÁPOLIS: AS PARENTELAS DAS FAMÍLIAS JORGE PEREIRA E BARBINO RIBEIRO

A Comunidade Indígena do Jardim Inápolis está localizada no extremo oeste da cidade de Campo Grande, capital do Estado de Mato Grosso do Sul, mais precisamente na região urbana conhecida como Imbirussu segundo dados do SISGRAN, entre os bairros Vila Manoel Seco Tomé, Vila Romana, Bairro Popular, Jardim Santa Mônica, Nova Campo Grande e ao Núcleo Industrial no Distrito de Indubrasil.

Segundo a liderança da comunidade, o senhor Ribeiro Barbino, a área que hoje é a Comunidade Indígena do Jardim Inápolis teve sua fundação há mais de vinte anos, logo conclui-se que possivelmente as primeiras famílias Terena que ocuparam aquele espaço vieram para Campo Grande na esteira dos processos de ocupação de espaços públicos da cidade na primeira metade da década de 1990, acompanhando assim o processo de migração

---

[107] SILVA. L.F.B.L. BERNADELLI. M. L. F. H. **A constituição da comunidade indígena Água Bonita em Campo Grande – MS: Territorialidade e identidade indígena.**

[108] Existe na cidade de Campo Grande nove comunidades indígenas sendo elas: Aldeia Urbana Marçal de Souza, Aldeia Urbana Água Bonita, Aldeia Urbana Tarsila do Amaral, Aldeia Urbana Darcy Ribeiro, Comunidade Indígena Estrela da Manhã, Comunidade Indígena Vila Romana (Paravá), Comunidade Indígena Futuro da Criança (Bosque Santa Mônica), Comunidade Indígena Jardim Inápolis e Comunidade Indígena Água Funda. (Informação oral obtida junto ao Coordenador Regional da Funai, Henrique Dias em entrevista realizada no dia 10/06/2019).

manifestado por famílias extensas das T.I's dos municípios de Aquidauana, Miranda, Dois Irmãos do Buriti, etc., em processo de reterritorialização na cidade de Campo Grande a exemplo da constituição das Aldeias Urbanas Marçal de Souza e Água Bonita[109]. Desse modo, segundo informação do ancião da comunidade, o senhor Paixão Delfino a área foi ocupada há cerca de 24 anos por famílias extensas da etnia Terena que migravam principalmente das T.I's Cachoeirinha, Bananal e Buriti, mas que teve seu ápice de processo migratório no início dos anos 2000. Um dos primeiros moradores da área foi o senhor Paixão Delfino, que hoje está com 82 anos de idade e reside no local da ocupação desde os primórdios de sua fundação, ainda na década de 1990.

A Comunidade Indígena do Jardim Inápolis é claramente delimitada, como um território indígena encravado no bairro Jardim Inápolis. Em termos estruturais urbanos e sobre os aparelhos técnicos próprios da vida citadina a comunidade é bem carente, não possui rede coletora de esgoto, coleta de lixo e as instalações elétricas e hidráulicas são alternativas. Todavia a comunidade é bastante coesa no sentido estrutural, com alguns "becos" e passagens e as famílias vivem com suas parentelas digamos no mesmo espaço. A liderança das famílias extensas que vivem nesse espaço de acomodação de migrantes Terena é o senhor Ribeiro Barbino, índio da etnia Terena com 70 anos de idade, natural de Cachoeirinha, que vive no local desde meados de 2008.

A minha primeira visita a essa comunidade deu-se aos 20 dias do mês de junho onde tive a oportunidade de conversar com três integrantes importantes dessa comunidade: O cacique (*naati)*, senhor Ribeiro Barbino, o senhor Antonio Jorge, que também exerce certo sentido de liderança na comunidade e o senhor Paixão Delfino, o morador indígena mais antigo dessa comunidade. Tive a oportunidade de entrevistar o senhor Antônio Jorge e o cacique, senhor Ribeiro. Nesta ocasião não tive a oportunidade de fazer a mesma entrevista com o morador indígena mais velho, senhor Paixão Delfino, porque, no momento em que conversávamos embalados pelas "cuiadas" de Tereré, o senhor Paixão recebeu a notícia do falecimento de uma de suas netas que estava hospitalizada, ficando indisposto para continuar a conversa. Desse modo prosseguimos com o método de entrevista para que pudéssemos elaborar um diagrama parcial das genealogias das famílias do senhor Ribeiro Barbino e Antônio Jorge Pereira

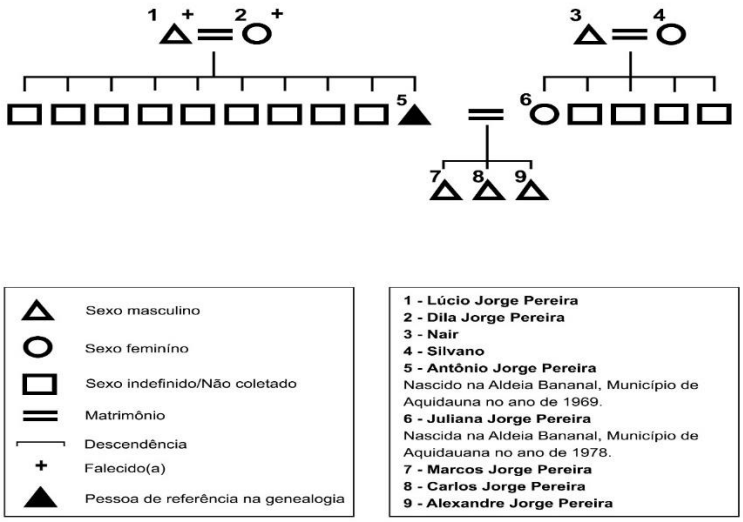
[109] Ver. SILVA. L. F. B. L, BERNADELLI. M. L. F. H. **A constituição da comunidade indígena Água Bonita em Campo Grande – MS: Territorialidade e identidade indígena**. Artigo apresentado à Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul como Trabalho de Conclusão de Curso para obtenção de título de Licenciado em Geografia, 2016.

3.1 FAMÍLIA JORGE PEREIRA

Nascido em na Aldeia Bananal, no município de Aquidauana, atualmente com 50 anos de idade, Antônio Jorge Pereira, pertencente a etnia Terena. Migrou para Campo Grande no ano de 2006 e vive na comunidade há cerca de 12 anos. Em sua trajetória saiu de Bananal em 2005 e foi viver em Terenos, município distante 30 quilômetros do centro de Campo Grande e 18 da Comunidade Indígena do Jardim Inápolis. Depois de viver por algum tempo em Terenos migrou para Campo Grande onde foi viver na área da comunidade. Ele me disse que comprou o direito de morar na área, na época por mil reais, no entanto, ele afirmou não possuir documento de posse fundiária ou qualquer tipo de escritura sobre o terreno que ocupa juntamente com suas parentelas (filhos e suas esposas). O senhor Antônio Jorge é casado, apenas na cultura indígena (não possuindo, portanto, certidão de casamento) e tem três filhos, todos residentes no mesmo espaço, cada com seu "barraco" como ele mesmo se referiu as moradias alternativas. Quando era adolescente foi trabalhar no corte de cana para as destilarias da região de Aquidauana, Miranda e Anastácio. Ele narrou que estudava quando criança na escola da Aldeia Bananal mas havia grandes dificuldades, principalmente, de deslocamento, segundo ele "a escola ficava 7km longe da aldeia, tínhamos que andar muito para estudar".

Segundo ele, gostava de viver em Bananal, que lá havia liberdade, contato com a natureza, mas que a escassez de terras férteis propícias ao cultivo de roças inviabilizava a vida na aldeia, também citou as dificuldades de renda com a mecanização das lavouras de cana da região e esse para ele foi o principal fator de saída de Bananal, a busca por melhores condições de emprego para sustento da família.

GENEALOGIA PARCIAL DA FAMÍLIA JORGE PEREIRA



Org.: Luiz Felipe Barros Lima da Silva, 2019.

3.2 FAMÍLIA BARBINO

Nascido na aldeia Cachoeirinha, município de Miranda, atualmente com 70 anos de idade, pertencente a etnia Terena. A primeira vez que o senhor Ribeiro saiu de sua aldeia de origem, Cachoeirinha, foi na década de 1960, época está caracterizada por ele como “o tempo do trem”, em referência à Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, para trabalhar em fazendas da região de Miranda, Anastácio e Aquidauana, por volta dos doze, treze anos de idade. A primeira fazenda em que o senhor Ribeiro trabalhou foi a Fazenda Guaicuru, produtora de gado de corte, atualmente conhecida como Fazenda Bodoquena-Guaicurus, no município de Miranda, nesta época ele trabalhava como diarista (auxiliar de serviços gerias), onde permaneceu empregado por doze anos e foi registrado como empregado da fazenda até os anos de 1979.

Em 1981 o senhor Ribeiro migrou da região de Miranda para Terenos, para trabalhar como auxiliar de tratorista na fazenda Santa Eliza, contudo permaneceu pouco tempo em vistas do falecimento de sua mãe na aldeia Cachoeirinha, fazendo com que ele retorna-se a Cachoeirinha para que pudessem, ele e sua esposa, cuidar de seu Pai, senhor Mario Barbino, onde permaneceu cuidando de seu pai e trabalhando como auxiliar de

tratorista na fazenda Petrópolis que pertencia a Pedro Pedrosian[110], que foi governador do Estado de Mato e também de Mato Grosso do Sul. Senhor Ribeiro inclusive cita que os Terena de Cachoeirinha apoiaram a candidatura de Pedro Pedrosian para Governo do Estado na década de 1990.

Nessa época após desentendimentos com patrícios na aldeia Cachoeirinha, saiu novamente de sua aldeia de origem e foi convidado por um tio, que era funcionário de uma fazenda da região e agenciava índios para trabalharem nas fazendas, no corte de cana e no preparo de terra para plantio de monocultivos. Como trabalhou muitos anos como auxiliar de tratorista aprendeu a operar a máquina e dessa forma foi contratado como tratorista para trabalhar novamente na Fazenda Bodoquena até que seus filhos cresceram e ele viu a necessidade de voltar para a cidade de Miranda para que seus filhos pudessem estudar. Assim, o senhor Ribeiro voltou para a cidade de Miranda, onde, nessa época, idos de 1992, alugou uma casa em Miranda. Todavia, a necessidade de emprego remunerado fez com que o senhor Ribeiro voltasse novamente a lida no campo, mas dessa vez, como funcionário de uma usina sucroalcooleira, a usina MR (hoje conhecida como Usina Maracaju), no município de Maracaju. Foi nessa época que Ribeiro teve sua mais dolorosa perda, quando em 1994 sua esposa, a senhor Lenir Barbino, veio a óbito e esse fato deixou o senhor Ribeiro desconsolado de modo que ele permaneceu como uma espécie de "vagante" na região, desterritorializado em vistas do luto em que se encontrou com o falecimento de sua esposa, até que alguns patrícios de Aldeinha[111] no município de Anastácio o acolheram e tornaram-no um membro da referida aldeia. Em 1997 o senhor Ribeiro foi eleito pela comunidade de aldeinha como cacique, onde permaneceu a frente da liderança por seis anos, até o ano de 2003[112].

A vinda para Campo Grande deu-se por intermédio de uma de suas filhas que já vivia na cidade de Campo Grande, ele ficou alguns dias na casa de sua filha e então seus

---

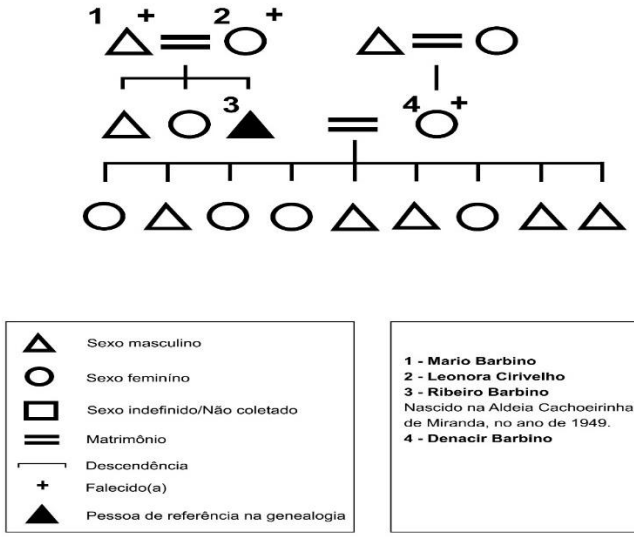
[110]" Pedro Pedrossian foi governador de Mato Grosso no período de 1966 a 1971, antes que o estado fosse dividido. Eleito senador em 1978, renunciou ao mandato em 1980 para assumir o cargo de governador nomeado do estado de Mato Grosso do Sul em 7 de novembro daquele ano. Em 15 de março de 1991 assumiu novamente o cargo de governador sul-mato-grossense — eleito em pleito direto ocorrido em 1990. Permaneceu no posto até 1º de janeiro de 1995. " (Anahi Zurutuza e Aline dos Santos. CAMPO GRANDE NEWS. *Governador por três vezes, Pedro Pedrosian morre em casa aos 89 anos)*. Disponivel em https://www.campograndenews.com.br/cidades/capital/governador-por-tres-vezes-pedro-pedrossian-morre-em-casa-aos-89-anos. Acesso em 21/06/2019.

[111] "Dentro da cidade de Aquidauana, em zona suburbana, vivem 39 famílias de índios Têrena e mestiços, que constituem uma população de pouco menos de 250 indivíduos. Residentes a dois quilômetros da margem esquerda do rio Aquidauana, em terras por eles mesmos adquiridas, esses Têrena são identificados como gente da Aldeinha" (OLIVEIRA, 1976, p. 81).

[112] Informação oral obtida em 20/06/2019.

netos incentivaram que ele ficasse residindo em Campo Grande, de modo que logo no início de sua chegada conheceu o senhor Antônio que participou da entrevista hora redigida, e assim a sua história com a comunidade indígena do Jardim Inápolis inicia-se no ano de 2008, de modo que nesse ano estabeleceu-se no território da comunidade do Jardim Inapolis e trouxe seus filhos para viverem junto dele na comunidade. No ano de 2012 o senhor Ribeiro foi eleito cacique da Comunidade Indigena do Jardim Inápolis, e reeleito após quatro anos de mandato, no ano de 2017.

GENEALOGIA PARCIAL DA FAMÍLIA BARBINO



Org.: Luiz Felipe B. Lima da Silva, 2019.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da história oral de ambas essas lideranças familiares, senhor Ribeiro Barbino, e senhor Antônio Jorge, ficou evidente uma forte relação deles com seus familiares, suas parentelas, e essas relações não estão firmemente assentadas apenas dentre as parentelas consanguíneas e das alianças que fazem nesta ocupação urbana, mas também com parentes e afins que residem em outras ocupações indígenas da cidade, em bairros periféricos e com as aldeias de origem como Bananal, Cachoeirinha, Limão Verde, Aldeinha, por exemplo. Logo, para nós, essas relações de alianças de consanguinidade e afetividade estão impressas tanto no espaço das parentelas, filhos e netos desses moradores, como também nas relações de reciprocidade e afinidade com seus territórios de origem, ou mesmo, dos de seus ancestrais.

> Assim, os Terena expressam o ideal de morar junto aos parentes consanguíneos, o que sempre se empenham em realizar, e, se não é possível viver junto com todos eles, é preciso que pelo menos alguns deles façam parte do círculo de pessoas com as quais se convive no cotidiano. A pessoa considerada parente é aquela com a qual se possui um laço de consanguinidade ou afinidade reciprocamente identificável e reconhecido socialmente. Quanto mais próximo esse laço, mais esse sentimento tenderá a estar presente. (PEREIRA, 2009, p. 48).

Visivelmente há três grupos familiares na comunidade que estabelecem suas residências em um determinado setor, onde o foco aglutinador são as parentelas centrado na figura de um chefe o pai ou (com a morte deste) o irmão mais velho. As casas destes grupos familiares em geral, localizam-se próximas umas das outras e seus lotes são adjacentes, havendo cooperação econômica, partilha de alimentos, prevalecendo os princípios da reciprocidade entre as habitações, constituindo, assim, uma unidade de produção real, sendo que o apoio mútuo, inclusive político, é a regra geral de integração social entre as os grupos de parentelas. Entendemos que as antigas estruturas sociais Terena e a relação dos *troncos* uns com os outros foram ressignificadas, porém mantidas em um contexto urbano. Na Comunidade indígena do Jardim Inápolis o espaço é territorializado, não em famílias nucleares, mas em famílias extensas. Da mesma forma que acontece nas aldeias de origem, nas reservas no interior do estado, fora das cidades, onde diversos grupos, várias parentelas exercem entre si relações de ordem múltiplas, de trocas, de matrimônios, de disputas, etc.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, L. M. M. de; BELLINGER, C. K. & PENTEADO, O. C. Índios na cidade e políticas públicas. In: *Comissão Pró-Índio de São Paulo, Centro Gaspar Garcia de Direitos Humanos, São Paulo, 2013.* Disponível em www.cpisp.org.br/pdf/IndiosnaCidade.pdf> Acesso em 20/06/2016

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

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Violência contra os povos indígenas no Brasil.* Relatório 2016. Brasília: CIMI, 2017. Disponível em https://cimi.org.br/>Acesso em 14/04/2019.

FERREIRA, A. C. *Tutela e Resistência Indígena:* Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro**.** Rio de Janeiro: UFRJ/MN-PPGAS, 2007, 413p.

FERRAZ, C. B. O, NUNES, F.G, ALONSO JUNIOR J. L. *Identidade cultural e a construção do "outro" em Mato Grosso do Sul* – o conflito entre indígenas e fazendeiros. In: Boletim Goiano de Geografia**,** v. 31, n. 2, p. 99-112, jul. /Dez. 2011. Disponível em https://revistas.ufg.br/bgg/issue/view/1103/showToc> Acesso em 26/09/2016.

HAESBAERT, R. *O Mito da Desterritorialização:* do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA/IBGE. *Os indígenas no censo demográfico de 2010: Primeiras considerações com base no quesito cor ou raça.* Disponível em < http://www.ibge.gov.br/indigenas/indigena_censo2010.pdf> Acesso em 09/03/2019

MUSSI, V.P.L. *As estratégias de inserção dos índios Terena: da aldeia ao espaço urbano (1990-2005).* Tese de doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2006.

NASCIMENTO, A. C. VIEIRA, C. M. N**.** *O índio e o espaço urbano: Breves considerações sobre o contexto indígena na cidade.* Cordis. História: Cidade, Esporte e Lazer, São Paulo, n.14, p. 118-136, jan. /jun. 2015. Disponível emhttp://revistas.pucsp.br/index.php/cordis/article/viewFile/26141/18771>Acesso em 09/03/2019

OLIVEIRA, R.C.de *Urbanização e tribalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. *Sistemas de assentamento e processos de territorialização entre os Terena da terra indígena Buriti, Mato Grosso do Sul, Brasil*. In. Habitus.Goiânia, v.9, n.1, p.169-199, jan. /jun. 2011**.**

_____. *Do índio ao bugre:* o processo de assimilação dos Terena. 2. ed. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1976.

PACHECO DE OLIVEIRA**.** J. *Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana* [online]. 1998, vol.4, n.1, pp.47-77. Disponível em http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/veiculos_de_comunicacao/MAN/VOL4N1/2426.PDF> Acesso em 09/03/2019

PEREIRA, L. M. 2009. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica.* Dourados: Editora UFGD. 170p.

SISGRAN**.** *Indicadores sociais município de Campo Grande.* Disponível em: http://www.capital.ms.gov.br/sisgran/#/indicadores> Acesso em 01/07/2019

SANT'ANA, G. R. de. Uma análise do processo migratório dos índios terena para o perímetro urbano da cidade. *Revista de Iniciação Científica da FCT/UNESP*, v.4, n.1, 2004.

SILVA. L. F. B. L, BERNADELLI. M. L. F. H. *A constituição da comunidade indígena Água Bonita em Campo Grande – MS: Territorialidade e identidade indígena.* Artigo apresentado à Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul como Trabalho de Conclusão de Curso para obtenção de título de Licenciado em Geografia, 2016.

GT 7

Patrimônios, religiões e cidades: Entrelaçando os conhecimentos educativos e histórico- antropológicos para a valorização das culturas

Comunicação Oral

SINCRETISMO X UMBANDA

Diógenes Braga Ramos
diogenes.bragaramos@gmail.com

Este artigo tem a pretensão de observar como a Umbanda lida com o sincretismo e consequentemente entender os desafios que ainda permeiam essa estrutura religiosa afro-brasileira, na atualidade. Essa inquietação surgiu a partir da discussão realizada no âmbito de verificar se a Umbanda discute a questão de pureza e de que maneira essa característica se fundamenta pelo sincretismo. Para fundamentar nossa análise são apresentadas duas comunidades Umbandistas, como fonte de referência etnográfica, uma localizada na cidade de Três Lagoas – MS e outra localizada em Florianópolis-SC. As duas comunidades são comandadas por mulheres, que não são de origem africana ou afro brasileira, mas que seguem os preceitos da Umbanda, há mais de 20 anos. Para auxiliar nossa discussão, Pierre Sanchis será uma das referências teóricas para nossa reflexão. Como hipótese sugiro que o sincretismo é parte da estrutura do Umbanda ao menos a partir das análises feitas nestes dois terreiros. E que o sincretismo não é algo pejorativo na composição da religião e desassociar o sincretismo da Umbanda pode na verdade enfraquecer a própria estrutura religiosa. Assim, o artigo aponta algumas reflexões sobre a Umbanda e a dimensão sincrética no cotidiano de ações, no agrupamento das pessoas, nos preceitos e nos dias de trabalho no terreiro. O sincretismo não é apenas um fator que perpassa a Umbanda, para Sanchis (2018) essa é uma questão que faz parte do ethos cultural das estruturas religiosas, pois interagem constantemente com os indivíduos que possuem formação cultural diversa e assim, fazem intercâmbio de suas vivências e experiências de vida na sua relação com sua religiosidade. Dentre esse fator sincrético, se leva em consideração a diversidade cultural que é plural. Na leitura Antropológica relativa à Umbanda a partir dos dois terreiros que foram analisados, compreende-se que a estrutura sincrética organiza sua estrutura sócio-cultural e consequentemente não pode ser desassociada da essência da mesma. Essas são apenas algumas hipóteses que devem ser ainda melhor exploradas a partir de novas pesquisas de campo, mas que incitam a nos fazer olhar para a questão do sincretismo com novos prismas.

Palavras-chave: Sincretismo; Umbanda; religião.

1 INTRODUÇÃO

Este artigo tem a pretensão de observar como a Umbanda lida com o sincretismo e consequentemente entender os desafios que ainda permeiam essa estrutura religiosa afro-brasileira, na atualidade.

Essa inquietação partiu a partir da discussão realizada no âmbito de verificar se a Umbanda em diálogo com a Antropologia discute a questão de pureza na sua teologia de forma autóctone. E de que maneira a Umbanda dialoga e entende o sincretismo, ou seja, em que medida existe ou não sincretismo na religião da Umbanda em consonância com outras estruturas religiosas no Brasil.

Para nos auxiliar metodologicamente em nossa análise, utilizaremos o trabalho de campo etnográfico com duas comunidades Umbandistas, uma localizada na cidade de Três

Lagoas – MS, e outra localizada em Florianópolis-SC. As duas comunidades são comandadas por mulheres (Mães de Santo), que não são de origem africana ou afro brasileira, mas que seguem os ritos da Umbanda, há mais de 20 anos.

No âmbito teórico dialogaremos com o antropólogo Pierre Sanchis que será um dos teóricos utilizadas para nortear a reflexão.

Como inquietação e hipótese, é de que uma das sugestões com relação ao sincretismo faz parte da estrutura social e simbólica da Umbanda nas observações feitas nestes dois terreiros. E que o sincretismo não é algo negativo e depreciativo na composição da religião umbandista. Outra inquietação é de que a tentativa de desassociar o sincretismo da teologia e estrutura da Umbanda poderia nos terreiros visitados enfraquecer a própria manutenção da religião fazendo inclusive que os membros dos terreiros deixem de frequentar os mesmos.

Desta forma o desafio do artigo é entender como as reflexões que serão feitas sobre a Umbanda e a dimensão sincrética interferem no cotidiano de ações, no agrupamento das pessoas, nos preceitos religiosos delas de forma geral nos espaços religiosos que elas pertencem.

2 UMBANDA x SINCRETISMO

Quando se pensa em falar sobre a Umbanda sempre de alguma forma a associamos às religiões afro-brasileiras e com isso, essa relação fica pejorativa e depreciativa, associando a Umbanda como uma religião diabólico e vinculado ao mal. Principalmente quando se faz uma construção histórica do surgimento da Umbanda aliando a ao seu mito criacional a partir de sua raiz a partir do evento com Zélio Fernandino de Moraes.

Essa abordagem negativa, se observa na análise do surgimento da Umbanda a partir das discussões apontadas por Brandão (1993, p.114)

> As interpretações sociológicas sobre o nascimento da umbanda assentam-se, como não poderia deixar de ser, em sua tríplice condição de religião nacional, surgida e consolidada no momento da expansão do sistema urbano industrial do segundo quartel do século, justamente nos centros urbanos mais importantes das regiões mais desenvolvidas do país. Roger Bastide, em sua análise que privilegia as relações raciais, considera a macumba como expressão mágica da marginalidade do negro no período pós Abolição; já a umbanda, seria expressão ideológica da integração do mesmo à sociedade de classes nascente. Cândido Procópio Ferreira de Camargo, analisando-a também na mesma perspectiva integracionista mas tendo o kardecismo como modelo (Camargo, 1961), interpreta-a como forma de adaptação do migrante rural ou de pequenas cidades à vida nos grandes centros urbanos. Radicalizando a interpretação, em sua

> perspectiva estruturalista, Renato Ortiz (1991) a percebe como uma "exigência" de uma sociedade moderna, racionalizada e moralizada.

A Umbanda a partir dos apontamentos sociais descritos descreve uma religião marginal, contudo que caracteriza que o Brasil é um país que possui uma grande diversidade religiosa. Com isso, identificamos que a Umbanda dialoga e ressignifica suas práticas teológicas, seus ritos, seus símbolos entre outras crenças com diversas estruturas religiosas brasileiras. "Ou seja, o brasileiro é marcadamente religioso e isso se reflete em sua vida cotidiana, na capacidade de expressão de múltiplas formas de fé religiosa, de modo que suas condutas e crenças religiosas constituem parte fundamental do ethos da cultura brasileira." (ANDRADE, 2009, p.108).

Para corroborar a condição sincrética e histórica da criação da Umbanda destaca-se a análise de Negrão (1993, p. 156)

> [...]o primeiro centro de umbanda teria sido fundado no Estado do Rio de Janeiro, em meados dos anos 1920, como dissidência de um kardecismo que rejeitava a presença de guias negros e caboclos, considerados pelos espíritas mais ortodoxos como espíritos inferiores. Logo, seguiu-se a formação de muitos outros centros desse espiritismo então chamado de espiritismo de umbanda. Do Rio de Janeiro, a umbanda instalou-se e se expandiu em São Paulo rapidamente, depois pelo País inteiro. Em 1941, realizou-se no Rio de Janeiro o Primeiro Congresso de Umbanda, congresso ao qual compareceram também umbandistas de São Paulo.

Essa observação encaminha a tentativa de desvincular a Umbanda com uma leitura negativa, principalmente imposta por um país de hegemonia cristã, tanto católica como evangélica. Essa construção de uma intolerância e discriminação religiosa com as religiões afro-brasileiras é velada e se sustenta inclusive quando identificamos que o termo Macumba vai se tornando cada vez menos utilizado pelas religiões afro-brasileiras.

Segundo Fernandes e Júnior (2014, p.65)

> Acreditamos que a macumba hoje se chama umbanda devido ao fato do termo macumba estar interligado, como indica os dicionários acima citados, a aspectos pejorativos, e para desenvolver essa argumentação, é preciso analisar os processos históricos que as religiões afro-brasileiras, em especial a macumba e a umbanda, passaram desde, pelo menos, o fim do séc. XIX.

O que chama atenção a partir do que argumentamos é de que ao conversar e visitar alguns terreiros de Umbanda[113] nota-se que os membros desses terreiros não se preocupam,

[113] Os terreiros que utilizei como referência foram dois terreiros de Umbanda, um em Florianópolis (Santa Catarina) e um em Três Lagoas (Mato Grosso do Sul).

não se detém na questão de sincretismo. Ou seja, para essas pessoas não existe uma construção de que a Umbanda incorporou ao longo da sua história elementos de fé, de rito e de teologia em outras religiões.

As representações sincréticas das quais a Umbanda vivencia, são elementos simbólicos que estruturam a identidade de fé dos atores que frequentam os terreiros. O movimento simbólico de alguns personagens sincréticos da Umbanda, como caboclos, pretos-velhos, exus, pombagiras, crianças, boadeiros, marinheiros, sereias, ciganos, soldados, estrangeiros, entre outros que são personagens tanto do Candomblé, como do Kardecismo e do Catolicismo através de alguns santos que são identificados com essas representações citadas. E também a própria composição dos membros dos terreiros são de outras estruturas religiosas que trazem em seu ethos culturais outros símbolos religiosos que acabam sendo incorporados mesmo sem que se perceba no universo do terreiro que com essas experiências e religiosidades movimentam simbolicamente os elementos da fé destas pessoas e acabam impulsionando novas configurações estrutura da Umbanda como os auxilia a serem acolhidos na religião por conta de não necessitarem abandonar suas antigas crenças sabendo que em alguns casos seus símbolos podem ser expressos nessa nova religião ou estão ali representados de outra forma mas com o mesmo sentido.

A representação simbólica cria teias de significados dando sentido para os frequentadores dos terreiros a vencerem suas agruras cotidianas, como chama atenção Barros (2012, p. 295)

> É aqui que o imaginário umbandista alimenta-se, exatamente, no fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar a partir daí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do nosso cotidiano popular que sofreram (e ainda sofrem) as formas mais desprezíveis de preconceito, mas que, apesar de tudo, possuem as qualidades e os atributos necessários para ajudar aqueles indivíduos que os procuram todos os dias nos terreiros.

A inserção dos atores na Umbanda pode ser impulsionada pelas representações e sentimentos de acolhimento, mesmo que os símbolos, signos não tenham compreensão por parte dos atores, eles buscam nestes terreiros um espaço de confluência de intenções religiosas. O que pode representar também um desafio a Umbanda na atualidade, não perdendo de vista sua estrutura sincrética e simbólica ressignificando e incorporando novos elementos em sua teologia.

3 UMBANDA E SEUS DESAFIOS

Os desafios para as religiões de forma geral no Brasil são diversos, principalmente levando-se em consideração o elemento sincrético da cultura que fomos formatados religiosamente. Entretanto para discutir os desafios relativos a Umbanda diante da diversidade religiosa e competitiva que se configura no Brasil é importante descrever o sentido de sincretismo que optei metodologicamente e que utilizei ao longo do texto.

Sincretismo segundo, Sanchi (2018, p.46)

> O processo de sincretismo não é próprio do campo da religião, mas estende-se ao campo, genérico, da cultura. As identidades que ele articula podem até situar-se assimetricamente num campo religioso e num campo cultural global (ou especificamente profano), um grupo religioso redefinindo-se a partir das coordenadas gerais da matriz cultural onde ele se submerge.

Na observação do terreiro visitado em Florianópolis, percebe-se que um dos desafios daquele grupo que já existe há mais de 20 anos, é a manutenção dos membros do grupo principalmente que nos últimos cinco anos o terreiro tem agregado novos membros. E a inserção destes novos atores que são do terreiro é diversa, pois cada um desses indivíduos tem características religiosas diversas, o que apresenta o elemento sincrético no cotidiano da Umbanda.

No terreiro em Três Lagoas, o grande desafio é com relação ao trânsito religioso que o terreiro enfrenta, em que a maior parte das pessoas que vão não são frequentadores assíduos. Mesmo indo a alguns encontros, percebeu-se que os grupos que frequentavam eram diferentes, inclusive a própria mãe de santo que cuida do terreiro fez essa observação. A percepção que se tinha no terreiro é de que as pessoas não estavam preocupadas com o nome dos santos ligados à Igreja Católica, ou qual a relação com o Candomblé, as pessoas queriam conversar com as entidades, serem abençoadas e resolverem seus problemas, segundo percebi conversando com as pessoas presentes que estavam nos dias em que estive no terreiro. Denota-se que nos dois terreiros, se auto denominam como seguidores da Umbanda e que os símbolos teológicos adotados são da Umbanda, mas antes de iniciar as atividades de ambos os terreiros os trabalhos iniciam com a oração do Pai Nosso segundo o rito católico, com os mesmos termos e expressões utilizadas no catolicismo, ou seja, a perspectiva do sincretismo não é assumida pelos dois centros como algo a ser discutido com os fiéis.

De forma geral, chama atenção nas visitas aos dois terreiros a questão da experiência com que as pessoas passam em relação aos eventos em relação as

transcendências evidenciadas, tanto das entidades como dos participantes no espaço religioso nos momentos de trabalho religioso no terreiro.

Essas experiências se configuram nas representações simbólicas com os ritos não como uma experiência espacial sem significado, mas com um ato social estabelece sentido de vida para essas pessoas expresso no cotidiano das mesmas através de seus atos e atitudes.

Essas experiências que vão estruturar a vivência religiosa dessas pessoas, segundo Luckmann (2014). E assim uma das características desse grupo de umbandistas é o fator social essa transcendência expressa na religiosidade e vivência religiosa delas que formatará uma relação funcional moral e de estigmas supersticioso que dialogara dando norteamento entre o self dessas pessoas e o reflexo destes na sociedade.

A partir das observações do campo posso entender que a estrutura sincrética faz parte do universo da transcendência que formata a construção social dos indivíduos que participam da realidade religiosa da prática do umbandista. Assim, ressalta Sanchis (2018, p.91-92)

> Ao mesmo tempo, e num outro plano, por ser objeto (ocasião e fruto) de uma experiência religiosa, pessoal mesmo, se coletiva, essa religiosidade pode dar lugar a uma "espiritualidade". Aprofundamento em termos pessoais, construção do self nos quadros categoriais pré-formados por uma determinada religiosidade e na direção específica para a qual esses quadros categorias pré-formados por uma determinada religiosidade e na direção específica para a qual esses quadros orientam. "Religiosidade", r "mística", ao contrário do que deixa entender o uso institucional habitual das categorias, não são necessariamente antimônicos.

O sincretismo se torna aparentemente como um fato social na Umbanda, que através da experiência religiosa cria unidade nos grupos do terreiro dando sentido para a fé dos indivíduos que frequentam o terreiro. E quanto aos que vão eventualmente a experiência a partir da construção simbólica através da linguagem, ou do discurso entre o médium e o indivíduo que vai ao seu encontro estabelece uma relação social que sacia de forma imediata um vínculo desse indivíduo com o restante do grupo o fazendo parte daquela estrutura religiosa mesmo que momentaneamente para que o que lhe for dito tenha credibilidade e sentido.

A relação então percebida é de que o sentido diante da construção social que se organiza e estrutura na Umbanda nestes terreiros, tem sua formatação como se observou não apenas na experiência do indivíduo, mas na formatação do todo da religiosidade umbandista.

É importante ressaltar que existem diferenças entre os terreiros analisados contudo, o que busquei interpretar a partir da observação de campo foi buscar elementos de convergência entre os dois terreiros não para dar uma unidade de sentido e formatar um

diagnóstico padronizado para se analisar a Umbanda mas para a partir da análise comparada entre os dois terreiros verificar que o sincretismo é um dos elementos que perpassam as duas estruturas religiosas.

Notamos que a Umbanda apresenta sentidos religiosos, com os ritos, o transe, o exu, os orixás, os santos dentre outros elementos simbólicos que regem a cultura religiosa sincrética destes terreiros esses elementos não podem ser negligenciados para se compreender as relações sócio culturais que estruturam os mesmo.

"Nas religiões afro-brasileiras, o transe (das diversas divindades) e o sacrifício (dos animais) são ritos que garantem a comunicação entre a terra e o mundo sagrado, constituindo uma noção de pessoa por adição e acréscimo contínuos de parcelas do sagrado que se individualizam." (SILVA, 2012, p. 229).

Não nos esquecendo que para delimitar a discussão sobre a Umbanda se faz necessário entender que tipo de sincretismo se fala e que tipo de sincretismo o grupo de indivíduos do terreiro entendem o termo. Desta forma é interessante repensar algumas questões, pois "precisamos descartar de antemão a ideia de um sincretismo feito mistura de várias – ou todas as – religiões". (SANCHIS, 2018, p.349). Lembrando que o sincretismo é uma estrutura que faz parte dessas culturas religiosas.

Ressaltando-se que a construção histórica da Umbanda cria uma estrutura sincrética que organiza socialmente os símbolos utilizados pela religião como fator agregador de manifestação da identidade e experiência de fé dos participantes desta religião, não podemos simplesmente ignorar esse fator e depreciá-lo como um elemento menor dentro da religião e da religiosidade brasileira, lembrando que as religiões brasileiras sempre estão incorporando símbolos, rito dentre outras questões culturais.

Ou seja, a Umbanda possui uma estrutura religiosa sincrética, de tradição oral que passa por transformações históricas. Produzindo, "um sentindo e várias significações." (SANCHIS, 2018, p. 350).

Diante disso, um dos fatores que fazem parte dos grupos religiosos da Umbanda são as relações trocadas entre seus membros e as relações que esses grupos tem com as estruturas culturais com outras religiões que se organizam a partir de estruturas sincrética que dá sentido religioso a partir da experiência que aos atores sociais que são membros desses grupos religiosos.

Como Sanchis observa, "com outras palavras, sincretismo seria o modo pelo qual as sociedades humanas são levadas a entrar em um processo de redefinição de sua própria

identidade quando confrontadas ao sistema simbólico de outra sociedade". (SANCHIS, 21018, p. 350).

Os desafios para a Umbanda hoje são inúmeros, dentre estes destacamos a perspectiva da intolerância religiosa, vemos ainda nos dias de hoje atentados a terreiros de Umbanda, de diversas formas, relatados midiaticamente. Outro fator que tem sido discutido sobre os estudos relacionados às religiões é a questão da migração, da pluralidade religiosa que permeia a sociedade e a cultura.

Conforme Berger (2014) o momento em que vivemos nos faz ser plural, conforme a leitura feita na sociologia da religião, e a partir das análises de Berger percebemos que o plural é sincrético pois o mesmo é a estrutura organizacional da cultura umbandista.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo dessa análise acerca da Umbanda, se fundamentou a abordagem de que se o sincretismo faz parte da estrutura mesma desde fundação, não podemos negligenciar que esse elemento é parte estrutural da sua fundamentação teológica, social e cultural. Se identificou que o sincretismo é parte da cultura brasileira e também no umbandismo dos terreiros analisados e que de alguma forma essas questões são um reflexo da sociedade brasileira, ou seja, não podemos olhar para a Umbanda sem entender a formação sincrética que se estabelece na estrutura da religião.

O sincretismo observado na Umbanda é um fator que perpassa sua construção teológica e interagem constantemente com os indivíduos que possuem formação cultural diversa não sendo esse elemento um problema para os membros que pertencem aos terreiros analisados e sim, fazem intercâmbio de suas vivências e experiências de vida na sua relação com sua religião e sua religiosidade.

Uma possível leitura Antropológica relativa à Umbanda a partir dos dois terreiros é de que o próprio indivíduo que chega nestes terreiros é sincrético na sua essência de vida, e com isso essa perspectiva é parte da estrutura da própria religião, ou seja, não pode ser desassociada da essência da mesma. Novas pesquisas devem ser analisadas nessa direção acerca do sincretismo na Umbanda. Talvez para melhor entendermos esse desafio na leitura estrutural não apenas da Umbanda, mas nas religiões no Brasil seja não negar a concepção sincrética como forma do self do indivíduo frente à modernidade.

5 REFERÊNCIAS

ANDRADE, de Oliveira Maristela. A religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. In: CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n. 14, Setembro/2009 Página 108 www.cchla.ufpb.br/caos.

BARROS, Charles Sulivan. As entidades "brasileiras" da Umbanda. In: Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais. Artur Cesar Isaia, Ivan Aparecido Manoel (orgs.). São Paulo, Ed. Unesp, 2012, pp. 291-317.

BERGER, Peter. The many altars of modernity: toward a paradigm for religion in a pluralistage. Boston/Berlim:De Gruyter, 2014.

FERNANDES, Conde Saulo e JÚNIOR, Sá de Teixeira Mario. O lugar da macumba no campo religioso afro-brasileiro. In: Revista Ñanduty, Vol. 2, N. 2 | janeiro a junho de 2014.

JUNIOR, Sá de Teixeira Mario. A invenção do Brasil no mito fundador da umbanda. In: Revista Eletrônica História em Reflexão: Vol. 6 n. 11 – UFGD - Dourados jan/jun 2012.

LAZZARI, Casagrande Gabriel. Macumba e imigração urbana em Roger Bastide. In: Arthur Isaia; et al (Org.) História, Cultura e Religiosidades Afro-Brasileiras: Volume 2. Porto Alegre, Editora Fi, 2018.

LUCKMANN, Thomas. A religião invisível. São Paulo, Olho d'Água, Loyola, 2014.

NEGRÃO, Nogueira Lísias. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. In: Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo, 5 (1-2): 113-122, 1993. (editado em nov. 1994)

PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998.

SANCHIS, Pierre. Religião, cultura e identidades: Matrizes e matizes. Mauro Passos e Léa Freitas Perez (orgs.). Petrópolis, Vozes, 2018.

SILVA, da Gonçalves Vagner. Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica. In: Religiosidade no Brasil. João Baptista Borges Pereira (org.), São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 2102, p.216-256.

PATRIMÔNIO HISTÓRICO-CULTURAL MATERIAL EM CAMPO GRANDE/MS: DIÁLOGOS ENTRE HISTÓRIA, ANTROPOLOGIA SOBRE A PRESERVAÇÃO E EDUCAÇÃO PATRIMONIAL NO CENTRO URBANO

Jaqueline Ap. M. Zarbato
jaqueline.zarbato@gmail.com

Esse texto faz parte do projeto de Pós Doutorado, que esta sendo desenvolvido na Unicamp, juntamente com a Profa Aline Vieira de Carvalho, com o título: Patrimônio histórico-cultural material e imaterial nas cidades de Mato Grosso do Sul e seu impacto histórico- cultural:

Formação de um sistema de preservação a partir da educação patrimonial. Com enfoque nas abordagens sobre as contribuições culturais de diferentes grupos sociais ficam silenciadas e, assim, perdem-se os referenciais identitários, relacionados a história regional. A proposta em investigar o patrimônio histórico-cultural material, se dá neste recorte da pesquisa, pelo processo de inter relação entre história e antropologia na constituição das identidades e identificações com o patrimônio cultural sul mato-grossense. Ao propor trabalhar com os bens patrimoniais regionais, estamos atrelando também ao processo de convivência nas cidades. O processo de pesquisa sobre os bens patrimoniais materiais tem um longa história e, tem sido alvo de estudos em diferentes países. Com o intuito de preservar as memórias e identidades. Outra dimensão em nossa pesquisa, de caráter conceitual, se dá pela história regional, que tem sua relação com a história nacional, mas que traz os aspectos mais próximos dos sujeitos, bem como as particularidades de cada região. A pesquisa sobre patrimônio, atrelada aos impactos na vida das pessoas, atrela a dimensão regional a nacional. Já que, a historiografia nacional ressalta as semelhanças, a regional lida com as diferenças, a multiplicidade. A historiografia regional tem ainda a capacidade de apresentar o concreto e o cotidiano, o ser humano historicamente determinado, de fazer a ponte entre o individual e o social. Ao pesquisarmos um objeto, é importante criar possibilidades de disseminar a sua importância em âmbito social, com sua relavância. Por isso, uma das perspectivas apontadas nesta pesquisa é a criação de um guia educativo que seja utilizado em diferentes espaços, como escolas, casa de cultura, setor de informações turísticas, nas próprias edificações.

Palavras - chave: patrimônio histórico; etnografia, história.

1 INTRODUÇÃO

O patrimônio histórico cultural está representado na sociedade contemporânea a partir dos processos de preservação, manutenção e produção do conhecimento interdisciplinar. A disseminação dos conceitos de cultura, memória, história de grupos sociais e representações do patrimônio material e imaterial apresentam-se nas simbologias, significados e subjetividades, com diferentes análises sobre as permanências e rupturas nos cenários urbanos.

Problematizar os processos históricos que envolvem o patrimônio cultural nos dimensiona a refletir sobre que representações, memórias e narrativas lograremos as “futuras gerações”. Os processos de reconhecimento do patrimônio cultural no início do século XXI, podem ser compreendidos atrelando as políticas culturais com as dinâmicas dos espaços urbanos, em que as cidades adquirem novas configurações no que se refere a preservação e significação dos patrimônios, como idade-monumento, o que “possibilitou a construção de um quadro conceitual e metodológico para o desenvolvimento de ações que até hoje marcam profundamente a instituição” (SANT’ANNA, 1995, p. 117).

Além disso, na atualidade, uma das questões cruciais no ensino de história é a retomada da valorização dos elementos culturais de diferentes grupos que contribuem e contribuíram na formação dos aspectos históricos das cidades. Segundo Funari e Pelegrini (2006), a preocupação com os patrimônios advêm do período após a Revolução Francesa, em que foi criada uma comissão para preservação dos monumentos nacionais, principalmente aqueles que representavam de alguma forma a nação francesa e sua cultura. Neste sentido, ao investigar as questões que envolvem o patrimônio cultural emergem como elementos importantes para a formação de professores e também no ensino para jovens e crianças. Há diferentes encaminhamentos sobre as concepções de patrimônio histórico cultural, porém, elas remetem aos processos de produção de conhecimento e das relações sociais que se inscrevem no espaço urbano. Oliveira (2008, p 98) o patrimônio histórico, pode ser compreendido como:

> (...) uma produção cultural [que] encerra em si características que favorecem, facilitam a relação de ensino/aprendizagem por parte de quem o utiliza, por parte daqueles que o usam como fonte documental para a obtenção de conhecimento a respeito de uma determinada época, de determinadas condições socioeconômicas de produção de determinado bem, das relações de poder que demonstram que tal imóvel, por pertencer a uma determinada parcela mais abastada da sociedade, então, foi construído com material de melhor qualidade, pode explicar continuidades e mudanças ocorridas em determinados locais, entre várias outras potencialidades que estes documentos apresentam. (OLIVEIRA, 2008. p. 98)

O conceito de patrimônio, como é abordado na atualidade, teve diferentes encaminhamentos e definições ao longo da história. Segundo Gonçalves (2003), a noção de patrimônio confunde-se com a de propriedade, apesar de que atualmente, também estar relaciona a bens de natureza ideológica, moral, religiosa, política, jurídica, estética, psicológica e, inclusive, natural. Essa diversidade de concepções sobre patrimônio simbolizam a apropriação da natureza, a espacialização da sociedade ou a organização de espaços urbanos, ao longo da história.

Os bens culturais não tem em si sua própria identidade, mas a identidade que os grupos sociais lhe impõem, neste sentido, os valores atribuídos podem se diferenciar em cada lugar pesquisado, em cada cidade, sendo na maioria das vezes relacionado no âmbito da cultura. Isso porque, a cultura reside naquilo que é apreendido, transmitido, transformado e reinventado pelas pessoas ao longo da vida, sobretudo individualmente, e desse modo não se manifesta da mesma maneira em todos os indivíduos e não desempenha o mesmo papel.

Gonçalves (2002. p.121-122), ao abordar a ressonância sobre o patrimônio, afirma que:

> os patrimônios culturais são estratégias por meio das quais grupos sociais e indivíduos narram sua memória e sua identidade, buscando para elas um lugar público de reconhecimento, na medida mesmo em que as transformam em 'patrimônio'. Transformar objetos, estruturas arquitetônicas e estruturas urbanístísticas em patrimônio cultural significa atribuir-lhes uma função de 'representação', que funda a memória e a identidade. (...) Os patrimônios são, assim, instrumentos de constituição de subjetividades individuais e coletivas, um recurso à disposição de grupos sociais e seus representantes em sua luta por reconhecimento social e político no espaço público.

Já para Ivo Matozzi(2008, p 138), para abordar a questão do patrimônio é necessário analisá-lo segundo algumas premissas:

> Primeiramente, porque os bens culturais são simplesmente marcas que devem ser transformadas em instrumentos de informação, mas se tornam elementos que marcam o território e são o meio de seu conhecimento. Em segundo lugar, porque são considerados parte de um patrimônio difuso no território,em relações com instituições e administrações que têm poderes de gestão de alguns aspectos do território (governos locais, superintendências, direções de museus e de sítios patrimoniais...).Graças ao uso dos bens culturais e graças à educação para o patrimônio, o aluno adquire conhecimentos sobre o território e sobre os problemas da sua gestão e pode tornar-se um cidadão consciente, interessado e crítico

Nos anos 1950, a UNESCO passou a ser o órgão que retomou a abordar de orientação e regulação internacional destinada à preservação dos bens patrimoniais histórico culturais. Entre as propostas da UNESCO está o planejamento urbano como principal ferramenta de preservação, e também encaminhamentos sobre as normas e cartas patrimoniais. Funari e Pelegrini(2009,p. 10) destacam que a noção de patrimônio(patrimonium) se referia, aos antigos romanos, a tudo que pertencia ao pai, paters ou paters família, pai de família.

Funari e Pelegrini(2009, p 20) salientam ainda a efetiva construção das noções de patrimônio, a partir da criação dos Estados Nacionais e após a Revolução Francesa. Mas, são contundentes em argumentar que, em diferentes tradições, há traços comuns: compreendido como em primeiro lugar entendido com bem material concreto, monumento, edifício. Como pressupostos há valores comuns, compartilhados por todos, que se substanciam em casos concretos. Em segundo lugar, aquilo que é determinado como patrimônio é excepcional, o belo, exemplar, o que representa a nacionalidade. Uma terceira característica é a criação de instituições patrimoniais, além de uma legislação específica.

O processo de abordagem sobre patrimônio histórico cultural traz um aprofundamento sobre a análise no que se refere ao processo de urbanização e das concepções nas cidades. As cidades são compostas pela pluralidade de sujeitos, de histórias, de memórias, de atividades práticas que a tornam o lugar por excelência da diversidade, do improvável e do impreciso. Neste sentido, compreendemos a cidade como palco das ações dos personagens que transitam, vigiam, desconstroem, revitalizam, estranham o que representa o patrimônio. São nas práticas cotidianas que se disseminam ou projetam os 'olhares' sobre os prédios, ruas, avenidas e praças, que são continuamente transformados pelos grupos sociais que ocupam os espaços públicos e, que trazem outras dimensões sobre bens patrimoniais, sejam monumentos ou representações intangíveis.

Os monumentos urbanos representam a história vivida no processo urbano. Analisando o contexto urbano, um dos primeiros elementos a serem abordados são os monumentos, circunscritos na carta de Veneza, de 1964. Nesta carta, o monumento é compreendido como inseparável do meio ao qual esta inserido, concebendo-o como integrador das ações de preservação e valorização nas cidades. Logo, encontrar caminhos que nos proporcione vias de reflexões sobre a representação dos monumentos para a história das cidades amplia e aprofunda, até mesmo, as noções do que se pretende abordar historicamente.

E é neste processo complexo de compreender o lugar como sentido de identificação e de estranhamento pelas pessoas e pelos grupos sociais que analisamos os bens patrimoniais. Nesse sentido, pensar os patrimônios nas cidades tem sido um desafio, principalmente pelas dimensões 'inovadoras' nos centros urbanos. Nas cidades configura-se uma lógica perversa de distribuição de riscos, que afeta o patrimônio cultural, dado que a aceleração e modernização nem sempre atentam para a preservação dos bens patrimoniais e da história. Os edifícios modernos, as ruas ampliadas, a diminuição de praças e de casas térreas circunscrevem-se nos espaços urbanos, podendo ser analisados em profundidade na dinâmica cotidiana em que as novas configurações possam conviver com as edificações, monumentos, praças, festas e danças que representam as histórias e memórias das cidades.

2 PLANO DE ZOAS ESPECIAIS DE INTERESSE CULTURAL EM CAMPO GRANDE/MS

O Plano Diretor de Campo Grande, ao criar as Zonas Especiais de Interesse Cultural, reconhece que a cidade é fruto de um processo de construção coletivo, ou seja, é a resultante da somatória das ações de seus cidadãos no espaço ao longo do tempo. Esse

processo é dinâmico e contínuo, onde a "propriedade da cidade" é um conceito afetivo antes de ser material. "Minha Cidade" é onde acordo todas as manhãs e procuro, ao caminhar, ao virar uma esquina, a possibilidade do novo, do inesperado, do aprendizado cotidiano sobre o viver. Na Região Urbana do Centro, as Zonas Especiais de Interesse Cultural (ZEIC's Centro) estão associadas à idéia da preservação do patrimônio histórico da cidade, simbolizado por edifícios e paisagens urbanas que representam valor cultural e de memória. É considerado patrimônio histórico o edifício ou paisagem que agrega valor cultural com o tempo

Em seguida à introdução, deve-se construir a moldura conceitual do artigo – referenciar autores e estudos assemelhados, ou seja, mostrar o apoio teórico ao desenvolvimento do tema objetivo do artigo. Assim, devem ser descritos, brevemente, o material, os procedimentos, técnicas e métodos utilizados para a condução da investigação. Após, devem-se analisar e avaliar os resultados e caminhar para a conclusão. Caso seja necessário é possível que esse item apresente subseções.

Segundo a Lei Complementar nº. 94 de 06/10/2006, que institui o Plano Diretor de Campo Grande, as Zonas Especiais de Interesse Cultural do Centro - ZEIC's Centro - são classificadas em C01, C02, C04 e C05, sendo que a primeira é a mais extensa e também a mais significativa no que se refere a um projeto de revitalização urbana. Sua importância esta em abrigar todo o cenário histórico de ocupação urbana e ainda conservar uma vitalidade econômica que justifica um projeto de requalificação definidor de diretrizes e critérios que resultem numa melhor gestão da área ao mesmo tempo em que permita uma apropriação mais equânime por parte de todos os atores envolvidos.

O documento apresenta ainda algumas dimensões sobre a preservação, como:

> bens Históricos de Interesse para Tombamento – são os imóveis com potencial simbólico e ideológico retratados nas formas de edifícios públicos, educacionais, empresariais e residenciais. Bens de Interesse Histórico e Cultural - são aqueles imóveis que, por suas características físicas, podem constituir material da narrativa do lugar, ou seja, imóveis que se relacionam ao desenvolvimento urbano da cidade. (Plano Diretor, 2006)

A possível interpretação que se faz a partir desse documento é de que o Estado busca fazer um levantamento dos edifícios, ainda pensando num patrimônio de "pedra e cal". Justamente, pelo estado de conservação precário e que merecem atenção especial na definição de critérios e etapas para a implantação do dito projeto de revitalização urbana.

Mas, o que significa para os grupos sociais, o que representa esse projeto de revitalização? Seguindo essa indagação, podemos analisar as contribuições que podem ser agregadas ao que é de interesse cultural para as pessoas. Isso porque, seguindo a proposta do plano de revitalização e requalificação urbana na área central de Campo Grande, voltada à valorização de suas funções urbanas e de seu patrimônio cultural e histórico, atende ao disposto na Constituição Estadual, no item VII, o que nos leva a perceber a importância de preservação, proteção e recuperação do meio ambiente urbano. O patrimônio histórico, cultural e paisagístico de Campo Grande é protegido pela Lei Municipal nº 3.525, de 16 de junho de 1998, regulamentada pelo Decreto 8.805, de 2000. Trata-se de legislação adequada aos objetivos de preservação do patrimônio localizado nas ZEIC´s.

Desta forma, é preciso esclarecer que as Zonas Especiais de Interesse (que incluem as Zonas Especiais de Interesse Cultural), seguem a proposição adotada pelo Plano Diretor, configurando-se em áreas da cidade em que deverá vigorar um tratamento específico, voltado a determinadas finalidades, e onde será exigido um aproveitamento adequado. No documento do Plano diretor sobre as ZEIC´s, há a descrição dos bens tombados[114]:

> Casa do Artesão, Escola Estadual Maria Constança de Barros Machado, Quartel General, Morada dos Baís, Sítio Histórico da Ferrovia NOB (Vila Noroeste); Os imóveis de números 15, 35, 49, 64 e 67 localizados na Travessa Dr. Temístocles, os imóveis localizados na Rua 14 de Julho no perímetro compreendido entre a Rua Eça de Queiroz e Rua Dr. Ferreira os imóveis que compõem a Estação Ferroviária de Campo Grande, Loja Maçônica Estrela do Sul, Loja Maçônica ”Oriente Maracaju”, Colégio Oswaldo Cruz, Residência Rua Antônio Maria Coelho, 1334, Edifício Sede do Rádio Clube de Campo Grande.

[114] Segundo os dados do Plano diretor/2006. Casa do Artesão – Av. Calógeras 2050. Tombamento Estadual - Decreto Estadual 7863, de 13 de julho de 1994. Escola Estadual Maria Constança de Barros Machado – Rua Cândido Mariano, 451. Tombamento Estadual - Resolução/SECE, de 3 de julho de 1997. Quartel General – Av. Afonso Pena, 2270. Tombamento Estadual – Lei Estadual n 1526, de 26 de julho de 1994. Morada dos Baís – Av. Noroeste, 5140. Tombamento Municipal. Decreto Municipal nº 5390, de 4 de junho de 1986. Sítio Histórico da Ferrovia NOB (Vila Noroeste); Rua Dr. Ferreira; os imóveis e demais edificações localizados na Rua dos Ferroviários em toda a sua extensão; o imóvel localizado na Rua Antônio Maria Coelho no perímetro entre a Rua dos Ferroviários e Avenida Calógeras. Os imóveis de números 15, 35, 49, 64 e 67 localizados na Travessa Dr. Temístocles; os localizados na Rua General Mello no perímetro entre a Rua Dr. Ferreira e a Avenida Calógeras; os imóveis localizados na Rua 14 de Julho no perímetro compreendido entre a Rua Eça de Queiroz e Rua Dr. Ferreira; e os imóveis que compõem a Estação Ferroviária de Campo Grande. Tombamento Municipal, Tombamento Estadual e, atualmente, em processo de Tombamento Federal pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN. Decreto Municipal nº3249, de 13 de maio de 1996; Lei Estadual nº1735, de 26 de março de 1997; Processo de Tombamento Federal nº 1516.0000.89-2004-7. Loja Maçônica Estrela do Sul – Rua José Antônio, 1416. Tombamento Municipal. Decreto Municipal nº 8966, de 29 de junho de 2004. Loja Maçônica ”Oriente Maracaju” – Av. Calógeras, 1952. Tombamento Municipal e Tombamento Estadual. Lei Municipal nº4495, de 11 de julho de 2007; Lei Estadual nº 3406, de 30 de julho de 2007. Colégio Oswaldo Cruz – Av. Noroeste, 5500. Tombamento Municipal. Lei Municipal nº3387, de 27 de outubro de 1997. Residência Rua Antônio Maria Coelho, 1334. Tombamento Municipal. Decreto Municipal nº10327, de 16 de janeiro de 2008. Edifício Sede do Rádio Clube de Campo Grande, Rua Padre João Crippa, 1280. Processo de Tombamento Municipal nº 5648 / 2009 – 20. 12.

Pode-se dizer que há edificações históricas que foram tombadas em âmbito estadual e municipal, mas que precisam da fundamentação histórico-antropológica sobre o campo de preservação e manutenção, bem como da percepção de identificação ou estranhamento das pessoas que habitam os espaços em que medida são símbolos representativos dos grupos culturais.

Ainda no documento do Plano diretor, destaca-se a concepção em relação ao bem patrimonial, como uma "forma de garantir sua vitalidade econômica, de estimular a ocupação por atividades nobres, de estimular a sua utilização por atividades socio-culturais, além de promover a preservação de uma ambiência urbana atraente para os moradores e usuários".(Plano diretor,2006, p.72) Pensando assim, o espaço urbano aglutinando as dimensões de edificações que visam representar a concepção histórico-cultural.

As cidades são compostas pela pluralidade de sujeitos, de histórias, de memórias, de atividades práticas que a tornam o lugar por excelência da diversidade, do improvável e do impreciso. Neste sentido, compreendemos a cidade como palco das ações dos personagens que transitam, vigiam, desconstroem, revitalizam, estranham o que representa o patrimônio. São nas práticas cotidianas que se disseminam ou projetam os 'olhares' sobre os prédios, ruas, avenidas e praças, que são continuamente transformados pelos grupos sociais que ocupam os espaços públicos e, que trazem outras dimensões sobre bens patrimoniais, sejam monumentos ou representações intangíveis.

Pois como afirma Lefebvre:

> A cidade é a mediação entre as mediações. Contendo a ordem próxima, ela a mantém; sustenta relações de produção e de propriedade; é o local de sua produção. Contida na ordem distante, ela se sustenta; encana-a; projeta-a sobre um terreno (o lugar) e sobre um plano, o plano da vida imediata; a cidade inscreve esta ordem, preserva-a, escreve-a, texto num contexto mais amplo e inapreensível como tal e não ser para a meditação. (LEFEBVRE, 2001, p. 46).

O projetar-se no espaço urbano, o circular entre as edificações e percebe-la como elementos relacionado ao seu cotidiano, faz com que os sujeitos apreendam ou desconsiderem os bens patrimoniais, não pela incompreensão, mas pela construção de identidades que não estão relacionadas com as edificações históricas. E talvez por isso, o poder público venha insistindo na necessidade de estabelecer zonas de interesse cultural, como um maneira de contribuir com as identidades locais. Castells (1999, p. 22) traz contribuições para os estudos das "identidades", quando compreende que:

> No que diz respeito a atores sociais, entendo por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is)

> prevalece(m) sobre outras fontes de significado. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas.

A pluralidade de ações dos sujeitos, as transformações urbanas, a aceleração no centro urbano decorrem também das noções de espaço e circulação dos saberes, influenciando no que se considera necessário preservar, seja paisagem ou objeto material. Buscando pensar na preservação como algo maior, que integra todos os conteúdos e contextos urbanos. O que se busca preservar "[...] é a perenidade dessa forma, único objeto de transmissão [...]" (CAUQUELIN, 1998, p. 27).

As alterações no centro urbano em Campo Grande são questões que vem sendo discutidas em determinados períodos históricos. Em 1941, o Decreto-Lei n. 39, de 31 de janeiro, do Plano Diretor de Campo Grande, determinava o zoneamento no perímetro urbano e proibia a reforma das antigas edificações existentes na zona transformada em comercial. Essas edificações poderiam ser acrescidas, reformadas, reconstruídas parcialmente, desde que isso não contribuísse para aumentar a duração natural do edifício em questão.E nos anos 1950, tem-se a construção do colégio estadual Campograndense, projetado por Oscar Niemeyer, que vai marcar a arquitetura moderna local. A intenção era ampliar as noções de identidade local e modernizar os espaços da cidade, inserindo um caráter inovador com as edificações. Sobre as abordagem em relação a 'identidade sul matogrossense', Paulo Cimó(2006, p 149) salienta que:

> Os debates públicos dos últimos anos, no Mato Grosso do Sul, indicam que a suposta questão da "identidade sul-mato-grossense" continua em pauta, em meio a propostas de mudança do nome do Estado e avaliações sobre os resultados da divisão. Em tais debates, a palavra e o juízo dos historiadores são inevitavelmente exigidos, o que realça a necessidade de maior reflexão e de pesquisas mais aprofundadas.

Como o Estado se emancipa em 1977, pode-se dizer que essa abordagem sobre as representações e identidades que compõem o cenário social e cultural ainda constituem-se de discursos, de reflexões sobre o que são propriamente elementos identitários do Estado. E com isso, Campo Grande, como passou a ser a capital, tem uma importância na tessituras dessas identidades. Uma vez que os processos de modernização tinham como intuito abarcar o sujeito social para se sensibilizar com esse lugar em que vive, numa interrelação entre os habitantes locais e os 'colonizadores', em que no lugar de "preguiçosos", colocam-se como gente adaptada à rudeza do meio, amante do progresso, disposta ao sacrifício em nome do "amor à terra natal". Por fim, mesmo diante de situações adversas, se dizem amantes das artes, da religião, cultuadores da ciência (Zorzato, 1998, p,16). E que tinham "as origens

européias, silenciando-se sobre o lado indígena dos mato-grossenses" (Zorzato, 2000, p, 422).

EDUCAÇÃO PATRIMONIAL NO CENTRO URBANO DE CAMPO GRANDE/MS

A discussão sobre Educação Patrimonial na História contribui com as possibilidades de utilização do universo cultural, das diferentes possibilidades de leitura e intepretação de fontes históricas, de espaços culturais, de paisagens. A Educação Patrimonial pode ser compreendida como um instrumento de "alfabetização cultural", que possibilita ao indivíduo fazer a leitura do mundo que o rodeia, levando-o à compreensão do universo sócio-cultural e da trajetória histórico-temporal em que está inserido.

Concebendo as inúmeras composições culturais num Brasil múltiplo, diverso, complexo, que podem favorecer o entendimento sobre o pertencimento, estranhamento, valorização, manutenção, salvaguarda, reforço da auto-estima dos indivíduos e comunidades e à valorização das culturas locais e regionais. A Educação Patrimonial pode encaminhar para as investigações destas composições culturais, seja no âmbito do patrimônio material e imaterial.

Nesse processo, a Educação patrimonial favorece um diálogo permanente entre os agentes que são responsáveis pela preservação dos bens culturais e as concepções educativas, numa vinculação em relação a intercambio de conhecimento. Visando, sobretudo o entendimento de que as formas de proteção e preservação de bens culturais devem ser relacionadas a ciência histórica no cotidiano das pessoas, pensando os patrimônios como bens públicos com uso público, o que representa uma dimensão da História Pública, envolvendo o conhecimento e engajamento político sobre os usos históricos de diferentes fontes e ações de pesquisa e difusão do conhecimento, com temas comuns à comunidade de leitores e ouvintes.

Envolvendo as dimensões de leitura de mundo e de alfabetização cultural, a metodologia específica da Educação Patrimonial pode ser aplicada a qualquer evidência material ou manifestação da cultura, seja um objeto ou conjunto de bens, um monumento ou um sítio histórico ou arqueológico, uma paisagem natural, um parque ou uma área de proteção ambiental, um centro histórico urbano ou uma comunidade da área rural, uma manifestação popular de caráter folclórico ou ritual, um processo de produção industrial ou artesanal, tecnologias e saberes populares.

Esse é um dos desafios educação patrimonial com o ensino, constituindo-se num instrumento de conhecimento das culturas no mundo que nos cerca, de nossas relações com

nosso ambiente. Ou como define o documento do Instituto do Patrimônio Histórico e Artistico Nacional (IPHAN),“Educação Patrimonial: Histórico, conceitos e processos”:

> (…) a Educação Patrimonial constitui-se de todos os processos educativos formais e não formais que têm como foco o Patrimônio Cultural, apropriado socialmente como recurso para a compreensão sócio-histórica das referências culturais em todas as suas manifestações, a fim de colaborar para seu reconhecimento, sua valorização e preservação. Considera ainda que os processos educativos devem primar pela construção coletiva e democrática do conhecimento, por meio do diálogo permanente entre os agentes culturais e sociais e pela participação efetiva das comunidades detentoras e produtoras das referências culturais, onde convivem diversas noções de Patrimônio Cultural.

Discutindo questões relacionadas ao Patrimônio, sua valorização através das ações de Educação Patrimonial, julgamos ser importante refletir sobre as questões acerca do processo de patrimonialização discutido por Hartog. O autor chamou atenção para tal processo, estabelecendo uma crítica quanto ao mesmo, pois através dele “tudo tornava-se patrimônio” na busca por uma identidade nacional, na busca por símbolos que pudessem contribuir na construção e representação desta identidade. São “lugares de patrimônio urbano para construir a identidade escolhendo uma história, que se torna a história, a da cidade ou do bairro: história inventada, reinventada ou exumada [...]” (HARTOG, 2006, p. 268).

No Brasil, a categoria patrimônio passou por um processo de valorização a partir dos anos 1990. Este redimensionamento do valor atribuído a esta categoria está associado à criação de leis relacionadas ao incentivo a cultura, tanto no âmbito nacional quanto regional. O que segundo Funari e Pelegrini (2006, p 50):

> essa ampliação da noção dos bens a serem preservados foi reforçada pelas políticas de incentivo fiscal voltadas para a cultura, A Lei,.7.505/1986, conhecida como Lei Sarney, constituiu de um lado, um significativo impulso no âmbito da proteção do patrimônio.

Com essas políticas, ampliam-se as possibilidades de leitura de mundo, de diferentes atores sociais, como por exemplo, professores/as e estudantes, que participam das ações de Educação Patrimonial. Estes sujeitos podem a partir da produção do conhecimento sobre os patrimônios(material e imaterial), interferir com suas “múltiplas memórias” na compreensão da história de uma cidade, de uma comunidade, de um grupo social. E com a compreensão de seus significados ampliar e proporcionar o exercício da cidadania, elemento primordial na História Pública.

Umas das possibilidades que favorece o aprofundamento sobre o conhecimento histórico com a utilização da Educação Patrimonial permite o entrelaçamento da

‘valorização’ da cultural regional e do patrimônio como fundamento das diferentes interpretações que estudantes e professores/as, que possam conhecer, dialogar, aprender e ensinar sobre a história e a cultura da cidade e da região. Além disso, essa problematização contribuirá com o conhecimento sobre a diversidade cultural, étnica, religiosa e de trabalho articuladas à problemática do patrimônio cultural material e imaterial. E a partir dos métodos da História oral, etnografia e educação histórica fundamentam dois focos importantes: a valorização e preservação da memória regional e patrimônio cultural e a inserção na aula de história com a Educação Patrimonial

Ao falar sobre patrimônio, muitas vezes, as pessoas recorrem ao adjetivo cultural, mas eminentemente deslocam seu olhar para os monumentos históricos, as casas antigas, museus, etc. Porém, buscamos ampliar esse olhar, percebendo que o patrimônio pode ser passível de leituras de mundo por parte dos sujeitos, com sentimento de pertencimento ou estranhamento em relação ao patrimônio. É sobre esse processo de compreensão histórica, de uma leitura de mundo que faça sentido, que possam ser utilizadas como fonte documental. Assim, o patrimônio pode ser entendido a partir de determinadas condições socioeconômicas de produção de determinado bem, das relações de poder que demonstram que tal imóvel, “por pertencer a uma determinada parcela mais abastada da sociedade, então, foi construído com material de melhor qualidade, pode explicar continuidades e mudanças ocorridas em determinados locais, entre várias outras potencialidades que estes documentos apresentam” (Oliveira, 2008. p. 98). As culturas constituem-se como elemento norteador das análises patrimoniais, impulsionando as abordagens sobre patrimônio cultural em países da América Latina e, mais especificamente no Brasil, com ações de proteção, investigação, preservação, educação. Advém também, os estudos e abordagens relacionados as áreas da Arquitetura, Antropologia e História. Entretanto, é importante salientar que, “ o patrimônio é usado não apenas para simbolizar, representar ou comunicar: é bom para agir. Essa categoria faz a mediação sensível entre seres humanos e divindades, mortos e vivos, passado e presente, entre o céu e a terra e entre outras opções” (Gonçalves, 2009, p 31)

Atualmente a noção de patrimônio implica um “conjunto de posses que devem ser identificados como transmissíveis; ela mobiliza um grupo humano, uma sociedade, capaz de reconhecê-las como sua propriedade, além de demonstrar sua coerência e organizar sua recepção; ela desenha finalmente, um conjunto de valores que permitem articular o legado do passado à espera, ou a configuração de um futuro, a fim de promover determinadas mutações, e ao mesmo tempo, de afirmar uma continuidade”. (POULOT, 2009. p.203)

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo pontuamos a abordagem sobre o patrimônio histórico-cultural, tendo como norteador de análise o documento do Plano Diretor, aprovado em Campo Grande/MS, em 2006. Esse documento procurou estabelecer os bens patrimoniais tombados que deveriam ser revitalizados, reconhecidos, preservados. A proposta de criar Zonas Especiais de Interesse Cultural estava em consonância com o processo de visibilidade do centro urbano. O qual abriga todo o cenário histórico de ocupação urbana e ainda busca conservar uma vitalidade econômica, justificando um projeto de requalificação definidor de diretrizes e critérios do que é histórico.

Mas, percebe-se que os projetos de preservação e revitalização podem ser utilizados como impulsionadores das ações dos sujeitos que transitam pelo espaço urbano, que percorrem as ruas, que adentram as casas históricas, que vistam museus, que permanecem em praças. Porém, é importante salientar que há questões de fomento ao envolvimento das pessoas, de suas leituras de mundo e de alfabetização cultural. O que pode ser alcançado com a utilização da metodologia específica da Educação Patrimonial, que fundamenta as identificações e estranhamentos em relação aos bens patrimoniais. Se apreende com a Educação patrimonial a analisar a evidência material ou manifestação da cultura, seja um objeto ou conjunto de bens, um monumento ou um sítio histórico ou arqueológico, uma paisagem natural, um parque ou uma área de proteção ambiental, um centro histórico urbano ou uma comunidade da área rural, uma manifestação popular de caráter folclórico ou ritual, um processo de produção industrial ou artesanal, tecnologias e saberes populares.

Assim, situar os bens patrimoniais a partir do olhar antropológico dos sujeitos contribui para que se (re) organizem os discursos, criando possibilidades de disseminar a importância das edificações históricas em âmbito social, com sua relevância cultural.

4 REFERÊNCIAS

CAUQUELIN, Anne. Paisagem, retórica e patrimônio. In: JEUDY, Henri-Pierre (Org.). Patrimoines en folie. Paris: Éditions de la Maison de Science de L'Homme, 1998.

CIMÓ, Paulo. Mato Grosso/ Mato Grosso do Sul: divisionismo e identidades(um breve ensaio) Diálogos, DHI/PPH/UEM, v. 10, n. 2, p. 149-184, 2006.

FUNARI, Pedro Paulo & PELEGRINI, Sandra C.A. Políticas Patrimoniais no Brasil: impasses e realizações. Patrimônio Histórico e Cultural. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2006.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário; (orgs.). Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos. 2. Ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 25-33

GRUNBERG, Evelina. Educação patrimonial: utilização dos bens culturais como recursos educacionais. In: Museologia social. Porto Alegre, EU – Secretaria Municipal de Cultura, 2002, p.95 – 110.

_____. Manual de atividades práticas de educação patrimonial. Brasília, DF: IPHAN, 2007. 24p.

HORTA, Maria de Lourdes P; GRUNBERG, Evelina; MONTEIRO, Adriane Q. Guia básico de educação patrimonial. Brasília: IPHAN, 1999.

HORTA, Maria de Lourdes Parreiras. Fundamentos da educação patrimonial. In: Ciências & Letras Revista da faculdade Porto-Alegrense de Educação, Ciências e Letras, Porto Alegre, n. 27, jan/jun, 2000, p. 25-35.

POULOT, Dominique. Uma história do Patrimônio no Ocidente, séculos XVIII-XIX: do monumento aos valores. São Paulo: Estação Liberdade, 2009

MATTOZZI, Ivo. Una epistemologia y una metodologia de la historia para la didáctica. Revista de Educação Histórica – REDUH. N.01/ Julh. – Nov.2012. Disponível em: hppt://www.lapeduh.ufpr.br. Acessado em: 05/03/2013, às 20h.

SANT'ANNA, M. Da cidade-monumento à cidade-documento: a trajetória da norma de preservação de áreas urbanas no Brasil (1937-1990). 1995. 283f. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1995.

ZORZATO, Osvaldo. Alicerces da identidade mato-grossense. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Rio de Janeiro, ano 161, p. 419-436, jul./set. 2000.

O CORPO FEMININO NEGRO E SUA MIDIATIZAÇÃO

Thaylla Giovana Pereira da Silva
Thayllagiovana@gmail.com

O presente projeto faz parte do Grupo de Ensino, Memória, Mulheres e Patrimônio (GEMMUP) que está sendo desenvolvido na Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, coordenado pela Drª Jaqueline Aparecida Martins Zarbato. O objetivo desse trabalho é problematizar como a mídia interfere na construção de identidade da mulher negra, reforçando estereótipos de beleza e sexualização de seu corpo, no livro "Quem tem medo do feminismo negro?"Djamila Ribeiro, intitula o último capítulo de "A mulata globeleza: Um manifesto" relatando como a mídia durante o período de carnaval utiliza a mulher negra apenas como um corpo atrativo reforçando a visão da "mulata" brasileira, sendo os critérios para se tornar globeleza parecidos com os que os senhores de engenho utilizam para escolher suas escravas, devem ser "bonitas" e ter um corpo com curvas. Nesse trabalho será utilizado

comerciais, notícias e revistas, que retratam a mulher negra como alvo de sexualização, o principal objetivo desse projeto é a realização de aulas oficinas em escolas públicas de Campo Grande - MS com temáticas sobre o corpo da mulher negra, baseando-se na Lei 10639/2003 que inclui a obrigatoriedade da "História e cultura Afro-brasileira" no currículo oficial da rede de ensino, conscientizando jovens negras sobre cultura e autoestima, compreendendo seu espaço na sociedade ocidental que baseia seus padrões de beleza no europeu.

Palavras Chaves: Sexualização do corpo feminino negro; mídia; aulas oficinas.

1. INTRODUÇÃO

A proposta desse artigo inicialmente baseia-se no estudo sobre como as mulheres negras são diariamente vítimas de sexualização de seu corpo que por diversas vezes é estigmatizado apenas como "exótico", sendo assim torna-se essencial a problematização e contextualização sobre como a mídia interfere na construção da imagem e identidade da mulher negra desde a infância, influenciando em sua autoestima. O processo de sexualização da mulher negra no Brasil é construído ao longo da história, inicialmente deve ser considerado a relação de objeto sexual durante o período de escravidão, as escravas foram exploradas fisicamente e sexualmente por seus senhores sendo tratadas como fonte de prazer masculino, as mesmas foram responsabilizadas por despertar o desejo, justificando os atos de seus senhores como invitáveis diante da sensualidade da escrava.

> [...] uma exploração mais apurada desse dinâmico e multidimensional sistema de uso da propriedade escrava que enfoque os direitos de propriedade dos senhores sobre a sexualidade escrava é essencial para o entendimento econômico, psicológico e social dos mecanismos de acumulação que emergiram da escravidão como o modo de (re)produção. além disso, os contornos de uma investigação e exposição como essa são particularmente relevantes para qualquer jornada discursiva e antológica sobre a mulher escravizada, cuja integração no mercado econômico continua em grande parte pouco explorada devido [115]ao limitado desenvolvimento de uma abordagem que desvende as implicações de gênero nos estudos das relações entre senhor – escrava. (beckles, 2011. p 241)

Com o surgimento dos meios de comunicação midiáticos (revistas, jornais, programas de TV, redes sociais etc.) criou-se novos modos de influenciar a maneira da mulher se enxergar diante a sociedade moderna, a publicidade utiliza-se do corpo feminino

[115] Tradução do Abstract realizada por Fábio Fernandes da Silva, acadêmico de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, UFMS, Brasil.

para direcionar a atenção do consumidor aos produtos comercializados, entretanto a diferenciação entre a hipersexualização do corpo feminino branco e negro ocorre através da análise sobre o espaço ocupado por cada mulher dentro da sociedade, levando em consideração os privilégios de classe social e étnico-racial.

No livro "Quem tem medo do feminismo negro?" a autora Djamila Ribeiro, intitula o último capítulo de "A mulata globeleza: Um manifesto" relatando como a mídia durante o período de carnaval utiliza a mulher negra apenas como um corpo atrativo reforçando a visão da "mulata" brasileira, sendo o termo em si uma problemática, pois a palavra mulata deriva-se de mula no espanhol, ressaltando o cruzamentos entre espécies, indicando a mestiçagem de maneira pejorativa para se referir aos negros de pele clara, os critérios de seleção para tornar-se globeleza são parecidos com a forma que os senhores de engenho utilizam para escolher suas escravas, devem ser esteticamente "bonitas" e possuir um corpo com curva. O caso de Sarah Baartman retrata com clareza o estigma sobre o corpo da mulher negra, estudos apontam que sua origem provinha da Província Oriental do Cabo da África do Sul e mesmo sendo analfabeta supostamente assinou um documento sob influência do dono da casa em que trabalhava, afirmando que viajaria fazendo espetáculos, assim tornou-se conhecida como "Vênus Hotentote" sendo exibida em jaulas, foi ridicularizada e considerada selvagem por possuir nádegas, genitália e lábios grandes, seu corpo foi utilizado como palco para teorias racistas, após seu falecimento seus órgãos foram exibidos no Museu do homem em Paris.

> [...] A história de Baartman se passou há séculos, mas esse estigma ainda recai sobre nós, negras. Atualmente vemos um canal influente como a Rede Globo que, por quase trinta anos, expõe mulheres negras nuas a qualquer hora do dia ou da noite no período de Carnaval, negando -se a nos representar para além desse lugar de exploração dos nossos corpos no resto do ano. (RIBEIRO, 2018. p 406)

A mídia aprisiona o corpo da mulher negra somente ao espaço de erotização e lucro comercial, as representando para o exterior como mulheres "quentes" e sensuais por natureza, enfatizando a imagem do Brasil como país que valoriza a miscigenação, todavia a sexualização vendida ao exterior em sua maioria ressalta mulheres de pele negra clara com corpos exuberantes, dando vazão ao termo "mulata de exportação" extremamente presente nos comerciais de carnaval e de cervejas, as negras de pele retinta mesmo com mais visibilidade e poder de fala atualmente, raramente conseguem protagonizar novelas e se destacar por seu talento, em novelas e minisséries principalmente da emissora Rede Globo

pessoas negras ocupam grande espaço somente atuando como escravos, em determinadas novelas estimula-se uma perspectiva romantizada entre senhores de engenhos e suas escravas, ressaltando uma suposta paixão carnal que posteriormente se tornaria "amor" proibido entre o senhor e sua escrava.

2. COMPREENDENDO O CORPO FEMININO E SUAS RELAÇÕES SOCIAIS E HISTÓRICAS

Ao problematizarmos questões referentes ao corpo feminino negro, antes se faz necessário a compreensão sobre "O que é um corpo feminino?" e "Como o corpo feminino da mulher cis negra é visto na sociedade?". No livro *Vigiar e Punir* Michel Foucault afirma que desde a época clássica o corpo tem sido alvo de poder sujeito a limitações, obrigações e deveres a partir de suas relações sociais e estatais, o corpo dócil se submete e a disciplina o torna útil e forte economicamente, as práticas disciplinares, repetitivas e de poder, demonstram claramente o corpo sujeito a manipulação, o corpo dócil é um resultado de termos econômicos e obediência política.

Judith Butler aborda em seu livro *Problemas de gênero* o conceito de "mulher" como uma problemática central, assim como Foucault, Butler sustenta a teoria presente em corpos dóceis afirmando que questões jurídicas geram proibições, padrões de moralidades e condutas a serem seguidas, portanto o sujeito está à mercê da opressão tornando-se também um produto manipulado pelo poder, segundo Butler o feminismo deve possuir como pauta primordial discorrer o processo de produção da "mulher universal" que foi legitimado por estruturas de poder e não deve-se buscar a causa da dominação feminina para que não se fortifique meios de exclusão dentro do feminismo (BUTLER, 2003, p. 19) as normas se aplicam a produção de identidades de gênero e sua performance, enfatizando a obrigatoriedade da heterossexualidade ao se expor publicamente como homem ou mulher, ao se adequar aos padrões sociais seus comportamentos passam a ser ligados a masculinidade e feminilidade, as condutas performativas surgem a partir da condição imposta no modo de agir ligados ao gênero.

> O exemplo que menciona para ilustrar a crítica como performance é o da drag queen. A drag perturba a coerência do sujeito "mulher" ou "homem" porque confunde comportamentos associados ao masculino e ao feminino em uma mesma performance. Quando um corpo biologicamente identificado como masculino cumpre as normas sociais da feminilidade, a expectativa de coerência entre a dimensão prescritiva da identidade de gênero e sua realização é frustrada. (CYFER, 2015, p. 47)

No livro *O segundo sexo: fatos e mitos vol.1* a autora Simone de Beauvoir descreve a condição das mulheres sintetizando problemas como a mulher não ser reconhecida como sujeito, mas sempre como o outro, "Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: Sou mulher."(BEAUVOIR, 2016, p.11) a mulher sempre aparece como negativo, portanto sua condição é singular e relacionada ao erro. Em Beauvoir, ser o segundo sexo é uma condição subjetiva e ambígua, pois se relaciona com questões naturais e culturais, a problemática central não é apenas a corporificação, mas a relação do corpo submetido aos tabus. A mulher a partir do olhar masculino é definida como matriz reprodutora, o termo "fêmea" limita a mulher em seu sexo, sendo utilizado de maneira pejorativa, hostil e inferior, permanecendo a perspectiva de um ser estigmatizado, passivo e não desenvolvido, em um mundo que pertence aos homens os salários mais altos, reconhecimento e prestígio, recusar ser o "outro" significa renunciar as vantagens de se submeter a essa aliança e assumir um papel de luta buscando o direito de fala e justificar sua existência por si própria. "Hegel estima que os dois sexos devem ser diferentes: um será ativo e outro passivo, e naturalmente a passividade caberá a fêmea" (BEAUVOIR,2016, p. 37)

> Se a mulher se enxerga como o inessencial que nunca retorna ao essencial é porque não opera, ela própria, esse retorno. Os proletários dizem "nós". Os negros também. Apresentando-se como sujeitos, eles transformam em "outros" os burgueses, os brancos. As mulheres, salvo em certos congressos que permanecem manifestações abstratas, não dizem "nós". Os homens dizem "as mulheres" e elas usam essas palavras para se designarem a si mesmas: mas não se põem autenticamente como Sujeito. (BEAUVOIR, 2016, p.15)

A mulher negra na escravidão é retratada com supostos "benefícios" presumindo que seu trabalho era vinculado somente aos afazeres domésticos, entretanto a maior parte de escravos e escravas trabalhavam na lavoura podendo iniciar desde a infância, todavia a exploração da mulher foi além de seu limite físico corporal, também pode ser estipulados pelos abusos sexuais sofridos, os maus tratos podiam variar de acordo com as atitudes de seus senhores, tanto a mulher quanto o homem escravos eram tratados como propriedade, porém quando era conveniente explorar a mulher na lavoura, o senhor a enxergava como um ser desprovido de gênero e quando se tratava de abusos sexuais eram reduzida a condições de fêmeas. "Na propaganda vigente, "mulher" se tornou sinônimo de "mãe" e "dona de casa", termos que carregavam a marca fatal da inferioridade. Mas, entre as mulheres negras escravas, esse vocabulário não se fazia presente." (DAVIS, 2016, p.30) As mulheres estavam

sujeitas não somente a punições com açoites, mas ao estupro, sendo justificado através da erotização do corpo da mulher negra, considerado exótico e provocativo.

3. MIDIATIZAÇÃO DO CORPO DA MULHER NEGRA

Nas últimas décadas o discurso racial adquiriu visibilidade nos noticiários, imprensa e atualmente nas redes sociais, após vinte anos de ditadura militar no Brasil que censurou, perseguiu e limitou informações midiáticas, em 1985 inicia-se movimentos voltados a liberdade de imprensa, que poderiam enfim tratar de assuntos como "a situação de pessoas afro-brasileira pós abolição da escravatura" gerando discussão social. A mídia contemporânea possui grande responsabilidade na construção da identidade feminina e negra no Brasil, a liberdade individual se choca diversas vezes com mensagens machistas, misóginas, racistas e sexistas em revistas, comerciais, outdoors, novelas etc, a imagem feminina passou a ser utilizada como mercadoria, enfatizando uma exposição erótica para atrair o público masculino, enquanto o homem é retratado como uma figura de viril e detentor de poder econômico a mulher é vista como um ser submetido, que deve submeter-se ao homem.

A imprensa feminina influi diretamente no cotidiano de uma mulher, a mídia não mostra a mulher negra como ideal, mas sempre a mulher branca de classe média com traços europeus, reforçando padrões de beleza impostos, os meios de comunicação entrelaçam diversas vezes o racismo e o sexismo. Mulheres crespas possuem dificuldade em se sentirem bonitas, pois a mídia reforça o cabelo liso como padrão, relacionando o cabelo cacheado/crespo com elementos racistas, como sujo, "ruim", associando a palha de aço, fazendo com que essas mulheres se sujeitem a alisamentos químicos ou mantendo preso e controlando o volume durante boa parte da vida, a mídia condiciona a mulher negra a precisar sempre da aprovação branca e ocidentalizada para sentir-se bem com si mesma, sofrendo discriminação a racial e gênero. O corpo feminino negro é alvo de sexualização desde a infância, "Mulher negra não é humana, é a quente, a lasciva, a que só serve para sexo e não se apresenta à família. Também é o grupo mais estuprado no Brasil, já que essas construções sobre seus corpos servem para justificar a violência que sofrem." (RIBEIRO, 2018, p.340).

Entre os anos de 2010 e 2011 a marca brasileira de cerveja *Devassa* realizou um anúncio para divulgar sua linha de cerveja Dark Ale de alta fermentação, para isso utilizou a imagem de uma mulher negra de pele retinta com pose e roupas sensuais acompanhada da frase **"É pelo corpo que se reconhece a verdadeira negra"**

Figura 1 – **Comercial Devassa**, 2010/2011
Fonte: Google Imagens

O anúncio baseia-se em estereótipos femininos hipersexualizados, relacionando o corpo da mulher negra a cerveja, ou seja um objeto a ser comercializado, a ilustração reforça a visão racista de mulata de exportação, uma beleza exótica e sensualizada que as indústria e a mídia brasileira vendem para o exterior, frequentemente comerciais de cervejas utilizam de mulheres brancas, loiras e com roupas sensuais interpretando garçonetes em bares, perpassando a misoginia reduzindo as mulheres aos seus corpos, sempre servindo homens e aflorando seus desejos sexuais, mas nunca sentadas em bares se divertindo. A mulher negra é relacionada apenas a um corpo sem mente. A Conar recebeu cerca de oitenta queixas sobre o anúncio o relacionando com conteúdo racista se sexista, a Schincariol e Mood negaram haver conotação racista na propaganda, mas que apenas estavam se referindo a cerveja da mesma forma quando como chamam de "Devassa, bem loira" ou seja uma cerveja clara. Entretanto para o Juiz Carlos Alexandre Gutmann responsável pela sentença alegou que não houve ofensa e mácula a mulher negra, mas um elogio e exaltação de sua beleza, as três autoras da denúncia tiveram que pagar em torno de dois mil reais de indenização e honorários advocatícios.

A loja Riachuelo em 2014 produziu um comercial em homenagem ao dia internacional da mulher intitulado de "O dia da mulher brasileira" nele uma mulher branca é vista como protagonista e durante o vídeo de 30 segundos ela passa a ser servida por mãos negras colocando acessórios nela (colares e sapatos) o comercial foi alvo de polêmica nas redes sociais gerando várias críticas negativas, indagou-se questões como somente a mulher branca ser homenageada enquanto a mulher negra estava ali apenas para servi-la como no

período de escravidão, o intuito da propaganda era homenagear as mulheres, mas fica evidente a quais mulheres a empresa considerava dignas de homenagens, após a repercussão a empresa retirou do Youtube poucas horas depois de sua publicação.

Figura 2 – **"O dia internacional da mulher branca"**, 2014.
Fontes: Google Imagens

Outra propaganda com conotação racista pertence a marca popular de palhas de aço Bombril, que cometeu um grave equívoco no conceito de exaltação feminina, a marca lançou uma campanha denominada de "Mulheres que brilham" e uma de suas ilustrações continha o desenho de uma mulher com cabelos crespos e a frase "mulheres que brilham – Bombril" associação do cabelo crespo com a palha de aço é frequente pela mídia e principalmente no cotidiano das mulheres cacheadas/crespas, que por vezes são reprimidas e humilhadas por não possuírem um cabelo liso que remete a textura padrão dos cabelos de pessoas brancas, desde a infância mulheres negras são coagidas e influenciadas a alisarem seus cabelos, diversas situações como falta de representatividade midiática e preconceito racial faz com que as crianças não associem seus cabelos como bonitos e queiram desde muito cedo se encaixar no padrão para elevar sua autoestima, a Secretaria Especial de Política de Promoção da Igualdade Racial considerou o conteúdo racista e a empresa esclareceu que não houve intenções de associar o cabelo ao produto e suspendeu a campanha para evitar mais repercussões negativas.

Figura 3 – **Campanha da Bombril**, 2012
Fonte: Mulheres que brilham – Google imagens

4. AULAS OFICINAS: COMPREENDENDO E RECONSTRUINDO A IDENTIDADE NEGRA

Segundo a Lei 10639/2003 o ensino de "História e cultura Afro-brasileira" torna-se obrigatório no currículo oficial da rede de ensino particular e pública brasileira e foi estipulada em 2003 durante o mandato do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva. A origem histórica e composição étnico-cultura do povo negro no Brasil é extremamente complexa e conturbada, reconhecer a diversidade cultural é uma forma de proteger o multiculturalismo existente em diversas partes do continente americano, aprender sobre a importância dos negros e sua trajetória, é compreender sobre nossas origens, cultura e ancestralidade, aflorando o debate sobre a construção identitária do país e de seus indivíduos. O alvo principal das aulas oficinas são jovens negras de escolas públicas em Campo Grande – MS, com o intuito de conscientizar sobre cultura e autoestima, para que compreendam e reivindiquem seu espaço na sociedade ocidental que padroniza seus estereótipos de beleza em mulheres brancas e europeias.

A oficina deve ser iniciada com uma breve roda de conversa sobre vivências cotidianas e se já foram alvos de preconceitos dentro da instituição escolar e fora dela, expondo suas noções particulares sobre padrões de beleza e se em algum momento foram inferiorizadas socialmente, posteriormente serão abordados tópicos como "O cabelo da mulher negra e estéticas capilares" refletindo sobre como a mídia influencia na forma que nos enxergamos diante os padrões de beleza, debatendo sobre aceitação e como o cabelo afro ressalta questões de resistência política, afirmação de identidade, autoestima e o papel

fundamental do feminismo negro para que o cabelo afro seja uma pauta com visibilidade nos movimentos atuais, deve-se ressaltar como as redes sociais e blogs são importantes para espalhar informações sobre cuidados para manter um cabelo natural saudável, permitindo novas representações de mulheres negras como figuras públicas.

A reflexão sobre o racismo dentro do âmbito escolar deve ser pautada , entendendo que a sala de aula não é um ambiente isolado, mas um espaço de relações sociais, onde os estudantes se enxergam como sujeitos dentro da sociedade, o convívio entre crianças negras, miscigenadas e brancas deve ser problematizado a partir de como a criança negra constrói a imagem de si mesma a partir dessas relações, se faz necessário discutir como que pessoas negras são estigmatizadas apenas por característica físicas dentro das instituições escolares, sofrendo discriminação, marginalização e "piadas" sobre seus cabelos, tamanho do nariz e apelidos racistas.

> Devido a vários preconceitos sofridos, as crianças vão construindo uma imagem negativa de si por não se enquadrarem nos padrões de beleza exigidos pela sociedade. Então, desde muito pequenas são estimuladas a aderirem os padrões de beleza e modelos a serem seguidos esteticamente por meio da mídia e até mesmo por parte de colegas da escola e da própria família. (OLIVEIRA; CAMPOS, 2017, p.163)

A baixa autoestima negra é resultado da insatisfação com suas características físicas impulsionada na maioria das vezes pelo preconceito sofrido durante a infância e ensino básico, ir à escola torna-se um desafio para crianças e jovens de pele negra e cabelos afro, pois são desvalorizadas diariamente, com decorrer dos anos internalizam uma visão negativa a respeito de si mesmas, desejando serem brancas para se adequarem aos padrões e não sofrerem preconceitos, passando a não reconhecer positivamente suas identidades étnicas-raciais. A oficina deve conter uma "oficina de turbantes" para que haja um interação direta com os estudantes, compreendendo como o cabelo afro pode ser usado de diversas formas, sendo uma maneira de problematizar como o turbante faz parte da cultura afro-brasileira, africana e também oriental, compreendendo que não é apenas um acessório estético, mas um elemento cultural presente entre as religiões e grupos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao finalizar este artigo, compreende-se a necessidade de desconstruir desde o ensino básico a ideia de que pessoas negras e suas culturas são inferiores, o estereótipo de

beleza que a mídia reforça, causa uma construção de identidade negativa em jovens de pele negra que adquirem diversos danos em sua autoestima e relações sociais, no decorrer desse artigo foi discutido e problematizado questões de como a mídia sexualiza o corpo das mulheres negras utilizando-se de comerciais de marcas de roupas e cerveja e a forma que essa repercussão reflete na vida diária da mulher negra que desde a escravidão no Brasil até os dias atuais sofre de assédios físicos e morais, tornando seus corpos estigmatizados como objeto de desejo sexual e mercadoria. Ao contextualizar o corpo da mulher negra como alvo de erotização, fica evidente que a educação promovida dentro das escolas devem enfatizar um ensino que respeite as diferentes, garantindo o direito a igualdade, porém respeitando as individualidades de cada aluno, diminuindo cada vez mais ataques racistas, instruindo seres humanos tolerantes e menos racistas.

6. REFERÊNCIAS

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos.* v.1, 3ª.ed – Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2016.

BECKLES, MCD Hilary. *PLEASURE DOMAINS: The slave woman as a suxual commodity,* Revista Outros tempos - Dossiê História Atlântica e da Diáspora Africana vol.8, n.12, 2011.

BUTLER, Judith. Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade. Civilização brasileira, 2003.

CYFER, Ingrid. Afinal, o que é uma mulher? Simone de Beauvoir e "a questão do sujeito" na teoria crítica feminista. Lua Nova, São Paulo, 94: 41-77, 2015.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe.* Trad. de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

Estudos feministas/ Universidade Federal de Santa Catarina. Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de comunicação e expressão. – V.7, n.1-2, Florianópolis: UFSC, 1999.

FERREIRA, Alexino Ricardo. Negro midiático: construção e desconstrução do afro-brasileiro na mídia imprensa. REVISTA USP, São Paulo, n.69, p. 80-91, março/maio 2006

FIGURA 2. *"O dia internacional da mulher.",* 2014.
Disponível em: https://exame.abril.com.br/marketing/internautas-acusam-campanha-da-riachuelo-de-racista/

FIGURA 3. *Mulheres que brilham – Bombril.* 2012.
Disponível em: https://www.pragmatismopolitico.com.br/2012/08/campanha-bombril-acusada-de-racismo.html

FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir. 35ª. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

GRISOLIO, Marta Lilian; DIAS, de Oliveira Luciana**.** *Interfaces do gênero I: Cultura, educação e étnico- racialidades.* Goiânia, UFG, 2017.

LEI N° 10639/2003. *Ensino História e Cultura Afro-Brasileira.* Brasília, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/2003/L10.639.htm

MEDEIROS, Cavalcanti Eduardo. O corpo na obra de Michel Foucault. Departamento de Psicologia, PUC – RIO, 2010.

MUNANGA, Kabengele. *Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?* Revista dos institutos de estudos brasileiros.n.62, São Paulo, 2015.

OLIVEIRA, Lopes Laiana; CAMPOS, de Aparecida Camila. *A criança negra no contexto escolar: um olhar sobre o preconceito e estigmatização.* Interfaces do gênero I: Cultura, educação e étnico- racialidades. p.155, Goiânia, UFG, 2017.

RIBEIRO, Djamila**.** *Quem tem medo do feminismo negro?* companhia das letras, 2018.
SANTANA, Bianca. *Mulher, cabelo e mídia.* Revista Communicare – Dossiê Feminismo, v.14, n.1, 2014.

SENTENÇA. *"é pelo corpo que se reconhece a verdadeira negra",* Vitória, 2003. Disponível em: http://www.migalhas.com.br/arquivos/2013/11/art20131107-13.pdf

TORRECILHA, Céli Júlia. *A Mídia e as mensagens de gênero, de contornos sexistas, veiculadas por alguns anúncios publicitários.* Revista do Audiovisual Sala 206, Vitória, n. 5, jan./jul. 2016.

GT 8

Povos e Comunidades Tradicionais: estratégias de resistências e luta pela garantia de direitos

Comunicação Oral

OS DESAFIOS DOS POVOS GUARANI/ KAIOWÁ FRENTE A PRODUÇÃO DE ALIMENTOS

Maristela Aquino Insfram
maristelaakino@gmail.com

Rosa Sebastiana Colman
rosacolman01@yahoo.com.br

Clotildes Martins Morais
clotildesmm_08@hotmail.com

A Reserva Francisco Horta Barbosa, conhecida como Reserva de Dourados, (RID) é um cenário étnico e social complexo. É habitada por pessoas das etnias Kaiowá, Guarani e Terena, por mestiços das três etnias e por descendentes de não indígenas. Possui uma população de mais de 12 mil indivíduos confinados em um espaço de menos de 3600 hectares. Na aldeia Bororó, que é parte da RID, as famílias vivem em pequenos lotes cercados por monoculturas de soja, milho, canavial e pasto, convivendo assim, com o uso intensivo de agrotóxico. Estas famílias vivenciam diversas problemáticas socioculturais, tais como: fome, falta de água, desmatamento, violência e desestrutura familiar. Diante desse contexto sociocultural, propomos uma etnografia para interpretar as dificuldades das famílias Guarani/Kaiowá, frente a prática da agricultura tradicional e os impactos gerados na sustentabilidade das famílias. Para realização da pesquisa, em andamento, nos apropriamos do método etnográfico. Faremos a coleta de dados a partir de entrevistas, diálogo com as famílias, análise documental e observação na comunidade. Com a pesquisa, espera-se contribuir para o enfrentamento das problemática socioculturais vivenciadas pelas famílias guarani/ kaiowá, na aldeia Bororó.

Palavras-chave: Indígena; fome; agricultura tradicional; sustentabilidade.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho faz parte de uma pesquisa ainda em andamento, que propõe demonstrar a importância do modelo de produção agrícola alimentar indígena Guarani e Kaiowá a partir da descrição do kokue (roça), no contexto da transformação do Tekoha (território) pela política indigenista e da relação de trabalho com os não indígenas, que resulta, na construção de uma nova identidade e forma de produção, gerando a insustentabilidade das famílias na atual Reserva Indígena Bororó.

Consiste ainda na análise do crescente desinteresse e das dificuldades que as famílias Guarani e kaiowa tem no cultivo das práticas de agricultura tradicional e os impactos que isso gera no autosustento e sustentabilidade das famílias. Gerando o problema da fome na comunidade.

Com relação a abrangência territorial dos Kaiowá, segundo estudos de MELIÀ, G. GRUNBERG. F; GRUNBERG, G. (1976, p. 217) observamos que "O território tradicional Kaiowá estendia-se, ao Norte, até os rios Apa e Dourados e, ao sul, até a Serra de Maracaju e os afluentes do Rio Jejuí" Os autores ainda informam que "sendo essa região de mata sub-tropical, e extensos campos, em que Meliá identifica a um mapa cultural guarani sobrepondo a um mapa ecológico". (apud BRAND, 1997, p.02)

Compreendemos que os principais problemas ocorrem devido ao rápido processo de desterritorialização dessa população que contava com um amplo território e hoje estão confinados em pequenos espaços, oficializado a partir da criação das 8 Reservas na região sul de Mato Grosso do Sul no início do século 20 pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio) (COLMAN, 2007). O impacto é intenso, pois, a terra é para os povos indígenas dessa comunidade, a mãe, quem gera e alimenta a vida, pois há registros que essas populações, é conhecida a partir de sua intima relação com a natureza, pautada pelo equilíbrio e harmonia, utilizando a terra para o plantio e se destacando no passado como excelentes agricultores

Segundo o Referencial Curricular Nacional para Educação Indígena (RCNEI, 1998, p. 266) o contato com a sociedade envolvente, resultou para as comunidades indígenas, uma degradação ambiental, e introdução de novas doenças, que somadas as mudanças nas práticas da obtenção de alimentos e nos hábitos alimentares, ocasionando sérios problemas na saúde física, mental e social desses povos.

A partir de nossa experiência de convivência com os Kaiowá e Guarani da região, compreendemos que há resquícios que se conservam este equilíbrio até hoje, devido aos conhecimentos adquiridos e repassados por seu ancestrais, sobre a importância da agricultura tradicional, sendo as técnicas rusticas e manejos específicos que diferem da agricultura ocidental. Roças, plantios e coletas, significam muito para esses povos.

Diante desse contexto sociocultural, a pesquisa tem como objetivo realizar uma etnografia para investigar e interpretar o aspecto histórico-cultural, frente as práticas da produção agrícola tradicional e os impactos gerados na sustentabilidade das famílias Guarani/Kaiowá.

Atualmente, na aldeia Bororó, a divisão de lotes por famílias é desigual, algumas famílias detém uma parte maior do território, sendo esse espaço encontra-se em processo de futuro pertencimento para os filhos, netos e todos que fazem parte da família extensa, enquanto que a maioria da população indígena possui apenas um pequeno espaço de terra. Atualmente, devido ao aumento populacional, muitas famílias vivem em condições de vulnerabilidade social, falta água tratada, alimento e moradia.

Estão reservados em pequenos lotes, em áreas desmatada, solo compactado sem condições mínimas de produzir roças em seus quintais, tendo que submeter ao trabalho assalariado fora da reserva para sua atual sobrevivência. Sendo que esse modelo de vida, contrapõe a cosmovisão guarani kaiowa e as diversas práticas de relação social e de distribuição, redistribuição, reciprocidade e solidariedade vivenciadas no passado.

Nos dias atuais sabe-se que a "RID está toda loteada, tanto na aldeia Jaguapiru como na Bororó a agricultura de produção de alimentos é cada vez menos prestigiada e praticada entre os indígenas que vivem na Aldeia" (PEREIRA, 2015, p.784).

Conforme estudos de Pereira (2015) foi a partir da década de 1960, no período de atuação do SPI, foi imposta a divisão da terra em lotes entre as famílias indígenas. Com o tempo essa prática acabou incorporada por boa parte dos indígenas. Pereira (2015, p 785) Também, informa o momento que a Reserva se divide em duas aldeias:

> Ainda nas primeiras décadas do século XX, o SPI dividiu a RID em duas aldeias, Jaguapiru, que passou a ser lideradas pelos terenas, e Bororó sempre liderada pelos kaiowa. No ponto extremo da aldeia bororó, nas margens do córrego que leva o mesmo nome, residia o antigo capitão Ireno Isnard, hoje já falecido, líder político religioso kaiowa, conseguiu manter sob seu domínio um espaço considerável, que distribuiu entre seus parentes, resistindo até a década de 1980, a compra e venda dos lotes, isso durou até sua morte, em 1986.

Além disso, a Aldeia Bororó faz fronteira com extensivas áreas de monoculturas de milho, soja e pasto convivendo com o uso intensivo de agrotóxicos e também com a falta de água, devido ao avanço violento da produção da monocultura sobre as terras da região, que ocasionou a perda da biodiversidade e das nascentes, isso reflete diretamente na aldeia, pois os pequenos córregos estão poluídos com agrotóxicos, e muitas nascentes deixaram de existir, foram assoreadas pelos fazendeiros e arrendatários de terras.

A partir da década de 1890, foi instalado no território ocupado pelos Kaiowá e Guarani, a Companhia Matte Laranjeira, que segundo Brand é neste momento que se inicia "o processo de ocupação por diversas e sucessivas frentes de expansão e ocupação não indígena" (BRAND, 1997, p.6).

Segundo Pereira (2015, p. 782), "o trabalho nos ervais deslocou as famílias Kaiowá e Guarani de seus territórios tradicionais, foi nesse momento que ocorreu a criação da RID em pleno território Kaiowá". No entendimento de Pereira, "os Guarani já viviam na região e interagiam frequentemente com os Kaiowa nos acampamentos de coletas de ervas" (PEREIRA, 2015, p.782).

CONCLUSÃO

A perda do território tradicional, o comprometimento dos recursos naturais relevantes para a sustentabilidade desses povos, e a transformação do objetivo da produção, foram elementos fundamentais para o enfraquecimento do sistema de produção alimentar através do kokue (roça tradicional).

Atualmente, a cosmovisão dos povos indígena Guarani e Kaiowá está em processo de adaptação ao século XXI, muitas famílias deixaram de ser plantadores de quintais, adotaram o modelo de monocultura, cultivando soja, milho, e arrendam suas terras para os terceiros. Resultando na erosão genética, empobrecimento de saberes tradicionais e perda da biodiversidade (PEREIRA, 2016).

Nesse sentido, hoje poucas famílias produzem alimentos tradicional, e aquelas que cultivam, produzem poucas variedades. A pratica do cultivo é feita na roça, utilizando técnicas que agridem o meio ambiente, tais como o uso do fogo, de fungicidas e herbicidas, além do uso de fertilizantes industrializados, contaminando a agua, o solo e o ar. Existe uma dependência do Órgão Governamental, da Funai, para o sustento das famílias e da própria pratica da agricultura: maquinas, combustível e sementes.

Com isso, a adaptação ao novo sistema de produção, mesmo com toda a dificuldade, vem sendo vista como meta para a atual sobrevivência. O novo objetivo adquirido orientou as organizações, as relações sociais e a políticas internas na atual Reserva.

A maioria das famílias dependem de cestas básicas fornecidas pelo governo Estadual para se alimentarem, mas não são todas as famílias que recebem, os alimentos não são suficientes para 30 dias, a qualidade nutricional é baixa, cujas propriedades não suprem as carências diária de nutrientes de alimentação que todo ser humano precisa para sobreviver. A cesta possui os seguintes alimentos: arroz, feijão, macarrão, sal, fubá, óleo e açúcar.

Observa-se que a base da alimentação guarani e kaiowa, hoje, são os produtos industrializados comprados na cidade. Muitos desses alimentos possuem agrotóxicos, conservantes e corantes adicionados durante o processamento, sendo as carnes bovinas e frangos, contendo alta dosagem de hormônios e ração.

Deste modo, propiciou um distanciamento entre as diferentes gerações e a reconfiguração geográfica do tekoha com as novas infraestruturas produzidas a partir dessas outras perspectivas.

Portanto, faz-se necessário refletir sobre as práticas agrícolas e o consumo de alimentos na atual sociedade guarani e kaiowá, repensar na importância da prática da cosmologia, e dos ensinamentos dos mestres tradicionais, como possibilidade de diminuir as

doenças do ser humano e do ambiente indígena, tema que está sendo pesquisado pela primeira autora.

REFERÊNCIAS

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

BRASIL. RCNEI - *Referencial Curricular para as Escolas Indígenas*. Ministério da Educação e do Desporto-Secretária de Educação Fundamental. Brasília, 1998.

COLMAN, R. S. *Território e sustentabilidade:* Os Guarani e Kaiowá de Yvy Katu. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Local) – UCDB, Campo Grande, 2007.

PEREIRA, Levi. M. A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas p. 781 – 794. In.: *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul:* história, cultura e transformações sociais. CHAMORRO, Graciela, COMBÈS, Isabelle (Orgs), Dourados, MS: Ed. UFGD, 2015. 934p.

PEREIRA, Levi. M. *Os Kaiowa em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado*. Dourados/MS: Ed. UFGD, 2016.127p.

GRAFISMO PRESENTE NOS MOVIMENTOS POLÍTICOS INDÍGENAS

Gilson Tiago
gilsonterena@yahoo.com

Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues
andreacavararo@gmail.com

O presente artigo é parte do estudo realizado sobre o grafismo terena, demostrando que ele está presente nos movimentos políticos indígenas. A pesquisa se desenvolveu partindo de uma preocupação da comunidade, em afirmar sua identidade diante dos ambientes de conflito e para o reconhecimento da etnia no Estado de Mato Grosso do Sul e no país. A pintura terena encontra-se em diferentes ocasiões, e nos movimentos políticos é uma delas, inicia-se antes da mobilidade para recuperar as terras expropriadas, através do processo de esbulho que os povos indígenas sofrerem. O estudo pretende analisar o significado da pintura corporal dos guerreiros na luta para retomar as terras tradicionais, e assim garantir viver onde seus ancestrais construíram suas histórias. Tendo como como base o estudo empírico através do trabalho de campo realizado na aldeia Água Branca, município de Aquidauana.

Palavras-chave: Terena; grafismo; mobilidade.

INTRODUÇÃO

O presente artigo é resultado da pesquisa intitulada *KIXOVOKU HÔMO TERENOE: Um estudo antropológico sobre o jeito Terena de se pintar*. Tal pesquisa, foi realizada a partir de uma solicitação da comunidade indígena Água Branca – Aquidauana/MS. O estudo faz uma análise da tradição cultural do povo Terena, sobre o grafismo e pintura corporal, no entanto, este artigo o foco principal será sobre a pintura corporal utilizada nos movimentos sociais e políticos da população indígena.

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

Importante destacar, que esta pesquisa busca trazer, a visão êmica, ou seja, a partir de dentro da comunidade em relação da visão do povo Terena. No entanto, se faz presente narrativas de anciões sobre a pintura corporal e referente aos novos desafios enfrentados por essa etnia na atualidade.

1 UM BREVE HISTÓRICO SOBRE O POVO TERENA – *KALI EXETINA TERENOE*

De acordo com Oliveira (1976), os Terena são povos originários do Chaco[116] Paraguaio que se estabeleceram em território mato-grossense após o processo migratório das Terras Chaquenhas. Descendentes do grupo linguístico Aruak e Txané da tribo Guaná. O povo Terena atravessou o rio Paraguai em busca de espaço para sobreviver, praticando a caça e a pesca, o artesanato e o cultivo de produtos agrícolas. Segundo o autor, há hipóteses de que os Terena teriam vindo a "convite" do governo brasileiro, e outra hipótese é de que estavam fugindo da escravidão a que estavam sujeitos pela tribo Guaicuru. Há ainda outra possibilidade: toda essa região, de um lado e outro do rio Paraguai era chamada de Chaco; sendo assim, esses grupos transitavam de um lado e outro, muito antes da constituição dos estados nacionais, no século XIX (OLIVEIRA & PEREIRA, 2012).

Porém, não é o que os anciões descrevem, e sim que os Terena viviam em um vasto território, e como toda população indígena, possuíam em sua tradição a mobilidade espacial, além de utilizarem canoas para navegarem nos rios, sendo assim, podendo transitarem em

[116] Chaco, uma das principais regiões geográficas da América do Sul, que abrange parte dos territórios da Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil (nota do autor).

ambos os lados do rio Paraguai. Não é novidade que na historicidade não há relatos sobre a presença da população terena na região, porém como pode o autor afirmar que esta população atravessou o rio Paraguai para sobreviver? Eles já residiam na região, até porque este mesmo autor, descreve como veremos no próximo parágrafo, que o governo brasileiro chamou o povo Terena, que por sinal teve uma expressiva participação na guerra do Paraguai, até porque, de acordo com os mais velhos, era única forma de assegurarem as terras que habitavam.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (1968), "a história dos Terena, ao menos na fase que podemos chamar moderna, é a história da ocupação brasileira no Sul de Mato Grosso" (OLIVEIRA, 1968, p. 40). Por ocasião da guerra do Paraguai em 1865, o governo brasileiro aliciou as populações indígenas para a defesa das fronteiras, com a promessa de garantir a posse dos seus territórios tradicionais, assim que terminasse o confronto (OLIVEIRA & PEREIRA, 2007).

De acordo com a autora Lindomar Lili Sebastião, "durante a guerra do Paraguai, houve uma expressiva participação indígena, ora na frente de batalha, ora assegurando as fronteiras do Brasil, ora fornecendo alimentos às tropas brasileiras, ora servindo de espiã e guia" (SEBASTIÃO, 2016, p. 93-94), pautado nessa informação, podemos confirmar a presença do povo Terena na região, e como conhecedores de todo território, foram primordiais na conquista da guerra, contudo, a posse do território que o governo prometeu a população indígena pós-guerra não aconteceu, como descreve a autora:

> [...] após ter sacrificado várias vidas e derramado sangue em batalha a favor do governo brasileiro. Suas terras, antes habitadas, foram desapropriadas, eles foram recolocados em reservas minúsculas e impróprias para sua reprodução física e cultural (SEBASTIÃO, 2016, p. 99).

Verificamos ainda que, após a guerra do Paraguai, houve uma crescente invasão de suas terras por colonos brasileiros e, com isso, para os indígenas restou pouca terra, em número insuficiente para tantos indígenas. Sendo assim, trabalhar nas fazendas era a única alternativa de sobrevivência, já que devido à usurpação territorial não era mais possível a atividade da pesca e da caça conforme as necessidades para a manutenção da vida das populações residentes, fazendo com que os indígenas, a exemplo do que aconteceu com os negros após a abolição, fossem quase escravos dos fazendeiros, ou seja, adquirindo contas impagáveis para se manter em territórios tradicionais (OLIVEIRA, 1968, p. 41). De acordo com nossos anciões, os indígenas tinham dificuldade de compreender a língua portuguesa, sendo assim, costumavam concordar com o que lhes perguntavam, como por exemplo, ao serem questionados se teriam vindo do Paraguai para a região, eles diziam que sim, daí a

confusão descrita por determinados pesquisadores, mas não procedia esta resposta, visto que o mesmo autor afirmar a importância da participação dos Terenas na guerra por conhecer a região.

Assim, muitas foram as formas assimétricas de envolvimento dos Terena com a sociedade brasileira, no entanto nesse período, enquanto muitas etnias deixaram de existir no Brasil, e o povo Terena, como outros povos indígenas, continuaram resistindo, mantendo sua língua original, cultura e identidade étnica.

A hipótese da pesquisa é a de que se poderá recuperar nos registros feitos por viajantes, cronistas, militares e missionários diversas informações acerca do grafismo terena nos séculos passados, permitindo-nos estabelecer um diálogo entre esses dados e aqueles provenientes da pesquisa de campo e da análise do uso do grafismo pelo povo Terena na atualidade.

2. A TRADIÇÃO CULTURAL DO POVO TERENA

O estudo *Kixovoku Rômo Terenoe*, jeito de se pintar terena, possui um importante significado para nossa comunidade, pois descrever a tradição do nosso povo, registrando a prática e o significado da pintura indígena. Tais registros ocorreram através de narrativas pautadas na visão dos próprios parentes, contrapondo com as poucas bibliografias encontradas sobre o tema. Os anciões têm se preocupado com o costume em relação à pintura corporal, que está sendo revalorizada, e os jovens indígenas estão sempre inovando com as novas dimensões de pinturas, através de encontros de movimentos indígenas existentes no Brasil, que possibilitam a interação com outras etnias do território brasileiro, além de incentivar o contato através das redes sociais, que levaram ao conhecimento de novos grafismos e assim, cada vez mais, buscando incorporar aos grafismos existentes em sua tradição, por isso na atualidade encontram-se variações de grafismo entre as aldeias da etnia Terena. Tal acréscimo também é visto em outros povos indígenas, e nós Terena, buscamos incorporar dos outros o que achamos belo, e que seja útil para enriquecer nossa pintura corporal, e a autora Denise Fajardo Grupioni (2009) descreve sobre os Tiriyó e Kaxuyana:

> [...] O *Tarëno* gosta de incorporar do outro aquilo que lhe é atrativo ou útil. É assim que a cultura dos *Tarëno*, que é a dos Tiriyó, foi sendo construída ao longo de muitas gerações, e está sendo repassada até hoje
> [...] E se, como eles nos dizem, 'o belo vem do Outro', isso nos remete a um paralelo com o modo como os próprios *Tarëno* buscam constantemente constituir suas comunidades de parentes: sempre com base na busca de relações com seus 'outros' (GRUPIONI, 2009, p. 9697).

Sendo assim, a relação com os outros, significa nos relacionarmos com outros parentes mesmo que seja de etnias residentes em regiões distantes a qual nós vivemos, e como a autora relatou, os terenas também fazem o acréscimo do grafismo que acreditam ser bonito e que irá enriquecer a pintura corporal.

A pintura terena *Kixovoku RômoTerenoe* está presente no dia a dia desse povo, na luta para a demarcação de Território Tradicional, nas festividades, na *Ipixaxoti* (pajelança), e em outros eventos e manifestações culturais dos indígenas. Nessas ocasiões, os Terena estão sempre usando a pintura corporal, como também nas cerâmicas e nos instrumentos artesanais. O grafismo é algo que está presente no dia a dia desse povo.

Segundo Vidal:

> A pintura e as manifestações gráficas dos grupos indígenas do Brasil foram objeto de atenção de crônicas e viajantes deste o primeiro século da descoberta e de inúmeros estudiosos que nunca deixaram de registrálas e de se surpreender com essas manifestações insistentemente presentes ora na arte rupestre, ora no corpo do índio, ora em objetos utilitários e rituais, nas casas, na areia, e mais tarde no papel (VIDAL, 2000, p.13).

Pode-se dizer que, a pintura e o grafismo Terena atualmente é visto entre os acadêmicos como afirmação da identidade étnica, geralmente em momentos que os consideram importantes, desta forma, reafirmam sua identidade. Importante assegurar que, para o povo Terena, a pintura sempre esteve presente em sua tradição, numa forma de resistência cultural num ambiente cheio de conflitos e trocas culturais com outros povos, desde o contato com os colonizadores, os *purutuya*[117].

Lembrando Tassinari:

> (...) cada cultura indígena nos apresenta a atualização de uma tradição ancestral, compartilhada pelos demais membros de sua família linguística. Cada cultura indígena apresenta também uma versão própria das ideias e dos costumes conhecidos através do contato com outras populações. O mesmo tem ocorrido em relação ao contato com a nossa sociedade. Mesmo que esta apresente às sociedades indígenas uma tradição tão radicalmente diferente, influenciando-as com nossas ideias, hábitos e técnicas, esta influência tem sido sempre interpretada e incorporada a partir de certas ideias e costumes. Mesmo o contato agressivo, as expedições de aprisionamentos, a escravidão, as missões religiosas, não foram capazes de tornar os povos indígenas "iguais a nós". O que percebemos ter ocorrido, a partir deste meio milênio de contato entre as sociedades indígenas e os vários grupos que compõem nossa sociedade, é que todos nós mudamos, mas cada um à sua maneira, de forma que continuamos vivendo e convivendo com as nossas diferenças (TASSINARI, 1995, p. 472).

[117] Como os Terena chamam os não-índios (nota do autor).

Entende-se que, a pintura representa um parâmetro entre tais diferenças citadas pela autora, pois apesar de alguns *purutuya* utilizarem na atualidade representatividade de pintura corporal através das tatuagens e maquiagem, a tradição da pintura entre os indígenas é milenar, e isso sempre foi indicador, até porque o fascínio desta sempre busca novos traços para aumentar a possibilidade de expandir a nossa cultura.

As primeiras décadas da antropologia no Brasil tiveram como foco a população afro-brasileira e os povos indígenas, tomando como base os relatos de cronistas, missionários e viajantes que admiraram o conhecimento tradicional indígena, como a dança, o canto, os remédios naturais, a literatura indígena e a pajelança, focando nas cores e no grafismo tradicional do seu povo, o que garantiu a sobrevivência da identidade e de sua tradição e cultura.

Aguilera Urquiza nos ensina que:

> Em seus escritos, os cronistas nos deixaram registros de observação diretas, espontâneas, ainda não controladas, pois não tinham a intenção de se fazer ciência. Floresta Fernandes (1949) demostra como é rica a informação que os cronistas nos deixaram. Thekla Hantmann (1975) escreveu a respeito dos desenhos feitos ou por cronistas ou por desenhistas, em que representam indivíduos ou cenas indígenas; p.ex. Hércules Florence. Nesse período, a partir da chegada da Família Real (1808) aumenta o número de cronistas, certamente devido à abertura dos portos e a vinda de muitas expedições cientificas, sobretudo de europeus para pesquisar o Brasil (AGUILERA URQUIZA, 2016, p. 26).

Diante do exposto, é importante destacar a resistência e o esforço dos povos indígenas, particularmente do povo Terena, a fim de manter a sua identidade cultural diante de tantos fatores que teriam contribuído para a extinção de seus costumes e de sua forma de viver.

3. OS MOVIMENTOS POLÍTICOS INDÍGENAS

A dança *Hiyokena Kipâe* juntamente com *hiyokene Seputerena* está presente nos movimentos políticos do povo Terena, fortalecendo os indígenas na busca de novas conquistas, sobretudo em momentos de conflito, em que se exige a afirmação da identidade do grupo e sua determinação para exigirem seus direitos.

Os índios, desde há muito, atuam no sentido de transformar e promover mudanças no âmbito da vida natural, na espiritualidade e cultura em que vivem, porém, sem deixar de ser a mesma pessoa. Os povos indígenas da etnia Terena, também conhecidos por índios que praticavam a mobilidade, por deslocarem-se de um local para outro, buscando alimentos e

locais de moradia e sustento, agilidade, aperfeiçoando o seu trabalho, e suas ferramentas artesanais para cultivo, colheitas, e para sobrevivência da sua vida e lutar pela dignidade de seu povo. Com o tempo foram desenvolvendo as técnicas para cultivo de plantas e colher os frutos, além de criação de animais, como gado. Com isso, aprimoraram os conhecimentos e ficaram conhecidos como bons agricultores e criadores de gado, e sem deixar de lado a importância da língua materna, crença, enfim, viver de acordo com suas tradições culturais.

Com o passar dos séculos, esse povo desenvolveu técnicas cada vez mais avançadas para garantir não só as necessidades de sua comunidade, mas também o seu poder e domínio sobre outras áreas. Dessa forma, as técnicas se tornaram realmente complexas, mas sem deixar de lado a premissa mais básica, a tradição. Ao aperfeiçoarem as técnicas de forma que se adequasse ao seu povo, começaram a pensar, olhar e fazer *ação*, isso para manter a dignidade da sua população, da terra, e da cultura. Então por essa razão a população indígena, através dos anciões, incentivam suas crianças e jovens, praticarem novas *ações*, ou seja, novas descobertas, através da educação, e também ensinarem no novo mundo, ou seja, no novo espaço que viverá afastado de sua aldeia, a valorização da cultura tradicional, isso porque muitos não indígenas desconhecem. Com a formação acadêmica, vários indígenas filhos da terra, ao retornarem à comunidade irão ajudar a defender e buscar uma melhor qualidade de vida para sua família, como também para sua comunidade em geral.

Figura 1: Presença do Dr. Pedro da 4º Vara de Campo Grande/MS na retomada da Fazenda Cristalina para conclusão da vistoria sobre a reintegração de posse solicitada por fazendeiro

Fonte: Fotógrafo Dionés Terena

A fazenda “Cristalina” (*Pokoo*), descrita na foto, foi a terceira na região a ser retomada, após as fazendas Ouro Preto e Persistência, popularmente conhecida como Mangava, e também foi o local pelo qual fui escolhido pela comunidade para ser “líder da retomada”, cargo que exerço até os dias atuais.

Importante ressaltar, que as retomadas só ocorrem devido o processo de esbulho[118] que a população indígena sofreu, conhecida historicamente conforme descreve Azanha:

> A guerra entre o Paraguai e o Brasil representou o marco histórico da passagem da sociedade Terena tradicional para a sociedade moderna, e a dispersão das aldeias o evento social que provocou aquela passagem. O significado social e cultural desta dispersão pode ser assim resumido: os Terena antes da guerra se estruturavam em estratos sociais hierarquizados, espacialmente organizados em aldeias redondas e com população numerosa, produzindo excedentes que fundamentavam uma relação de troca recíproca com uma rarefeita população neobrasileira (AZANHA, 2000, p. 89).

Sendo assim, a Guerra provocou uma dispersão da população terena, onde famílias tiveram que deixar suas aldeias, e desarticulando a organização sociocultural, fazendo com que o povo Terena perdesse seu território tradicional após o governo brasileiro incentivar os *purutuyés* a permanecerem na região após a derrotarem os paraguaios na guerra, com objetivo, de controlar e proteger melhor a região, entretanto, incentivando pessoas virem de outras regiões do Brasil, só que, esqueceram que na localidade viviam inúmeras famílias Terena.

Almeida descreve que:

> As levas de migrantes começaram a chegar e, com isso, as fazendas se multiplicaram, a província de Mato Grosso vendia títulos de terras em grande quantidade sem em nenhum momento analisar que estas faziam parte dos territórios dos Terena que lutaram na guerra da Tríplice Aliança para garantir esse território, porém o governo do então Mato Grosso teve curiosamente um colapso de amnésia e esqueceu que os Terena estavam nesta área que foi vendida para os não indígenas (ALMEIDA, 2012, p.32).

Dessa forma, o território tradicional foi sendo ocupado por pessoas sem nenhuma ligação com a *terra mãe*, ou seja, *Poké’exa uti* (nossa terra). Esse processo violente durou por muitos anos, mas após a Constituição Federal de 1988, nossa população se conscientizou e se uniu para buscar nossos direitos, de poder viver nas terras de nossos ancestrais. E depois de termos passado um longo período de violência de imposições da colonização, ao nos forçar a trabalhar em fazendas, a abandonar nossas tradições culturais, e principalmente de

[118] Perda do território tradicional (nota do autor).

viver uma que não é nossa, mas mesmo assim, nos mantemos unidos para superar essa barbárie, dia pós dia, sempre com a *visão* de retornarmos a viver na *Poké'exa uti*. De acordo com,

> Essa resistência é a luta iniciada desde a chegada dos invasores colonizadores ao nosso país. As movimentações intensificadas com o passar dos anos, essas iniciativas das lideranças de vários povos indígenas somados a outros movimentos sociais, com apoio de Universidades e ONGs, nas décadas de 70 e 80 principalmente, teve resultado positivo, no qual consideramos como o marco divisor na legislação indígena, a Constituição Federal de 1988, uma luta incansável do movimento indígena para garantir na constituinte direitos essenciais a nossa existência enquanto povo com cultura e organização própria (ALVES, 2019 p,09).

Com as retomadas, nossa população busca viver onde nossos ancestrais construíram uma história, é o lugar que encontramos memórias de nossos antepassados, e podemos viver de acordo com nossa tradição cultural. Um lugar bem diferente da visão dos *purutuyés,* que vivem com o capitalismo enraizado em suas mentes, para nós indígenas, a riqueza já é a terra em si, não queremos a terra para explorar como ocorre com agronegócio.

Na terra tradicional, o povo Terena, e por sua vez as lideranças das comunidades buscam com a sua pintura de luta, utilizando a cor preta como direto à Terra Tradicional, para que todos possam viver de acordo com suas tradições, sendo assim, poderá ocorrer aumento da população indígena nas aldeias. Percebe-se que nas figuras acima e abaixo os guerreiros estão com pintura corporal, utilizando apenas a cor *haraiti*, uma cor forte, representando o espírito da luta, como também diferentes grafismos, como por exemplo, do lado esquerdo da foto, o guerreiro está usando uma pintura dos parentes Kadiwéu, isso porque esses parentes sempre foram considerados como grandes guerreiros. Ser Terena é isso, é trazer novas ações para lutar, de forma a alcançar o direto de retomar as suas Terras tradicionais, que no passado foram usurpadas por fazendeiros. Com pintura corporal de luta, os Terena se fortalecem para ir em busca de novas conquistas.

Figura 2: Comemoração do dia 19 de abril no ano de retomada da aldeia Água Branca/2015

Fonte: Festividade em comemoração ao dia do índio, ano de retomada do território tradicional Aldeia Água Branca/MS - Arquivo pessoal do autor - abril/2015

Assim, podemos perceber que a *ação indígena Terena* traz também com ela a pintura corporal, mas sendo a pintura de luta, ela irá representar a busca por direito de viver na sua terra tradicional e de acordo com suas tradições culturais.

4. GUERREIROS

Antigamente as comunidades indígenas enxergavam as pessoas com idades entre 30 a 40 anos, como senhores formados para serem lideranças da aldeia, ou na busca do bem estar de seus familiares e de sua comunidade. Mas atualmente isso mudou, e os anciões acreditam nos jovens, rapazes e moças, homens e mulheres abaixo de 30 anos que estejam prontos para ser tornar líderes da comunidade. Podemos dizer que na visão dos anciões eles direcionam os jovens e os adultos que tenham mais agilidade de buscar o melhoramento para nossa comunidade, e aqueles que sabem lidar com ambientes do futuro, ou seja, as novas ferramentas como: computares, celulares e qualquer tecnologia que proporcione trazer novos recursos para aldeia. Abaixo trago a fala de um guerreiro que é muito importantes para a comunidade da aldeia Água Branca.

O ancião Valdomiro Francisco, é líder de retomada e ex-cacique tribal da aldeia Água Branca, onde reside com seus filhos e netos. Nascido na mesma aldeia em 30 de outubro de1946, região pertencente a Terra Indígena Taunay Ipeque, atualmente está com

73 anos, um ancião reconhecido em nível estadual e até mesmo nacional, por ser militante indígena na busca por melhorias para sua comunidade. Iniciou sua luta bravamente na retomada da terra tradicional, ajudou a criar a Organização de Conselho Terena[119], como também a Grande Assembleia do Povo Terena, um grande guerreiro de nossa comunidade.

Senhor Valdomiro Francisco, descreve a quinta fase da dança *Hiyokena Kipae*, como:

> *Mekuneke yohoino ne meku xane apenoke ne yuvokeaku ya xume ne Hiyokenake Hiyokena Kipâe. Hára koe huro ne meku xane poeha xane yonoti, yane hokokono ne yane hane iyonopa xoko ovoku, eno kopenoti, hara Ikea ne kopenoti puke'eke ororoke heunovo, ina simo anane kopitukovo meukeke ina yuvokoa ya xume. Inuxoti kixoku isukea puhupui kixoa, koane erakeove ne xane, ina kuruhu kixokoko kopitukeovo. Enonemaka kixoamaka oposikoa nîka naum vaka, ihoko ne xane reono koe kuxoti ho'openo. Enomone kixoeko ne hiyokenati ikoitukexoti xume.*
>
> Antigamente as pessoas antigas falava, a dança de flecha é usada na dança da ema. A pessoa antiga falou o seguinte, só uma pessoa que anda olhando durante a luta quando um indígena é perseguido, vai levando onde estão bastante índios escondido no buraco na terra, é quando chega o inimigo pulam de buraco e usam estratégia como fazer e correr em círculo e fazendo cruzamento com todos os guerreiros presente no local. É também e feito essa estratégia quando vamos para caçar comunica a todos indígena pra ir bastante índios na caça, aí faz espera de bicho. E essa verdadeira estratégia que índios faz para apresentações de dança de ema.
>
> *Valdomiro Francisco*

O ancião também descreve como se extraia a cor preta, o carvão socado é misturado com água. De acordo com ele:

> Pone kixoku homoxeovo ne kopenoti hane ikoitukexo hararaiti mote ina veyovo xoromorereke ina ipusasakeovo ina anahixovo úne. Ina honoxovo ne none ne xane Yoko muyo akoti tôpi yonoku ne hômo. Kixoekoti pihea voposikea unatiyea lkoeku ûti.ppp luta
>
> O jeito de ser pintar, os indígenas eles usam terra vermelha e depois tira o carvão amassado para virar cinza, e depois misturado com água, também a terra vermelha é misturado com água. E depois se pinta no rosto da pessoa e também o corpo sem usar grafismo, mas sim com pintura corporal. Isso significa a pintura estar na luta do seu povo, para os melhores dias.
>
> *Valdomiro Francisco*

[119] Organização vinculada a Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (Apib) – (nota do autor).

Percebemos na fala do senhor Valdomiro, em que a pintura corporal utilizada pelos guerreiros em prol da luta de resistência, onde costumam usar a tinta extraída do barro vermelho e das cinzas do carvão.

Importante dizer que, a pintura corporal se tornou algo indispensável atualmente em nossas vidas, seja nos movimentos sociais ou em nossas festividades. Ela nos encoraja a buscar nossos direitos, como por exemplo, em dias de retomada. E apesar de cada pessoa escolher a sua pintura, estamos interligados com o mesmo objetivo e um só pensamento irradiado entre nosso povo.

Ribeiro afirma que:

> A pintura corporal indígena é o elo de transmissão das informações, ricas em significados. É um sistema de comunicação visual, em que a maioria dos povos pinta seu corpo com significado da fauna, da flora, do rio, da floresta ou de objetos de uso cotidiano. A convivência conflitante com os brancos esbarra de maneira dramática nas situações atuais da cultura desse grupo, que continua enfrentando resistência por parte da sociedade branca (RIBEIRO, 2012, p. 31).

De acordo com a autora, os povos indígenas demostram através da pintura corporal existente em sua cultura uma resistência em pleno século XXI contra os desmandos dos colonizadores que ainda insistem em desrespeitar o direito de viver de acordo com as tradições que os ancestrais viveram, ou seja, em sua *terra mãe.*

Na verdade, a pintura corporal Terena tem invocado os espíritos guerreiros, levando os jovens para defender, resistir e lutar em movimentos políticos como nas retomadas, reivindicando seus direitos nas universidades, cidades, e até mesmo na capital do Brasil, como por exemplo o *Acampamento terra livre- ATL*[120]. Cada guerreiro busca a sua própria pintura, ocorrendo variações, mas é importante dizer que ao escolher a sua pintura ou grafismo ao se pintar, isso proporciona uma força e realização individual.

Barros (1999) descreve a arte indígena do povo Krikati, como uma expressão sociocultural, portadora de mensagens que transcende no tempo, e pela oralidade atravessam as gerações (BARROS, 1999). Isso é um costume dos povos indígenas, e os Terena também agem dessa forma, sendo importante evidenciar que, através da pintura, do canto, da dança, dos mitos, nos tornamos visíveis e fortalecemos nossa organização social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

[120] Assembleia dos povos indígenas do Brasil, movimento indígena para impedir retrocessos em nossos direitos, ocorre sempre na cidade de Brasília/DF (nota do autor).

A pintura corporal está presente em quase todas as sociedades indígenas brasileiras e que também tem seus aspectos particulares. A grande maioria utiliza a mesma matéria prima para extrair as tintas decorativas, e embora os pigmentos sejam os mesmos, cada etnia possui sua peculiaridade, ocorrendo variações na forma da pintura.

Entende-se que uma das formas mais eficazes de se proteger uma cultura é por meio da vivência na aldeia, protegendo todas as tradições e costumes, que passam de pai para filho. É o que acontece com os movimentos sociais e políticos, as crianças e jovens presenciam o verdadeiro valor da união que existe entre os povos indígenas.

Os Terena têm passado por diversas dificuldades para guardar as suas ricas pinturas e cores primordiais, além de dificuldade de preservar a língua materna por passar um histórico de perda das suas terras, e supressão de suas práticas culturais. No entanto, nos últimos anos, vem buscando retornar as terras de seus ancestrais, de forma que possam viver de acordo com suas tradições culturais.

Um povo que vivencia intensamente o contato com o mundo não indígena, *Hopuíti xâne* (homem branco), tem sua identidade questionada diariamente, podendo-se pensar que, ao se recuperar as memórias e tradições, parcialmente - ou totalmente - esquecidas, o saber histórico e as práticas de um povo podem desempenhar papel fundamental na vida dessa comunidade. A cultura pode contribuir no sentido de valorizar o passado do seu povo, na formação da cidadania indígena e na construção da sua comunidade.

Por esse motivo, através das pinturas dos corpos, mostramos nossa ligação com a natureza e nossa disposição para lutar pelos nossos direitos sociais e pela terra.

Com a pintura corporal, o povo Terena enfrenta com coragem qualquer desafio da vida, seja no mundo dos não indígenas, na luta de retomada das nossas terras tradicionais, luta pelos direitos indígenas, com a sabedoria do grande *Itukó'oviti* (Deus) que nos protege todos os dias de nossas vidas.

REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, Antônio Hilário. *Antropologia e História dos Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul*. Editora UFMS, 2016.

ALMEIDA, Fernando Augusto Azambuja de. A construção do processo escolar dos Terena da Aldeia Buriti. Campo Grande, 2012. 117p. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Católica Dom Bosco, 2012.

ALVES, Cledeir Pinto. As Professoras Terena no Processo de Retomada do Território Tradicional da Aldeia Buriti/ Dois Irmãos do Buriti-MS. Campo Grande, 2019, 145p. Dissertação (Mestrado) Universidade Católica Dom Bosco.

AZANHA, Gilberto. *Relatório de Trabalho Indigenista*, 1986 – 1998. São Paulo 1998.

_____. *relatório GT 553/*FUNAI Brasília, FUNAI 2000.

BARROS, Maria Mirtes dos Santos. *A Arte Krikati.* Cadernos de Campo: Revista de Ciências Sociais. Nº 5. UNESP. 1999.

GRUPIONI, Denise Fajardo. *Arte VISUAL dos povos Tiriyó e Kaxuyana:padrões de uma estética ameríndia*. Ed. Iepé. São Paulo, 2009.

MÜLLER, Regina. *Abstracionismo geométrico na pintura corporal.* In.: Arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiras. (Org.) FUNARTE, Instituto Nacional De Artes Plásticas. Rio de Janeiro. 1985.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do índio ao bugre. O processo de assimilação dos Terena.* Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

_____, *Urbanização e Tribalismo – A integração dos índios Terena numa sociedade de classe*. São Paulo: Cortez, 1989.

OLIVEIRA, E. & PEREIRA, Levi M. "*Duas no pé e uma na bunda" – da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti;* Revista Eletrônica História em Reflexão: Vol. 1 n. 2 – UFGD - Dourados Jul/Dez 2007.

_____, *Terra indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracaju*, Mato Grosso do Sul; Dourados: Ed. UFGD, 2012. 320 p.

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

RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. 1º reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

SEBASTIÃO, Lindomar Lili. *A diáspora Guaná (Terena) no pós-guerra da tríplice aliança e os reflexos em seus territórios no estado de Mato Grosso do Sul*. Tellus, Campo Grande, MS, ano 16, n. 30, p. 89-110, jan./jun. 2016.

TASSINARI, Antonella M. I. *Sociedades Indígenas: Introdução ao tema da diversidade cultural.* In: SILVA, Aracy L. da; GRUPIONI, Luiz D. B. A Temática Indígena na Escola. Brasília: Mec/MARI/UNESCO, 1995.

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

_____. *Ornamentação corporal entre grupos indígenas.* In.: Arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiras. (Org.) FUNARTE, Instituto Nacional De Artes Plásticas. Rio de Janeiro. 1985.

UMA PROJEÇÃO DE COMO AS MULHERES TERENA DA MARÇAL DE SOUZA E O ESTADO SE RELACIONAM EM CASOS DE VIOLÊNCIAS

Kellen Dias Lacerda
kellendialacerda@gmail.com

Guilherme Rodrigues Passamani
grpassamani@gmail.com

O presente artigo faz parte de uma pesquisa em andamento, tendo como como análise a primeira aldeia urbana formalmente institucionalizada no Brasil, na capital do Mato Grosso do Sul que deriva de um processo de desterritorialização. Esse processo compôs um ambiente de luta, uma vez que o território é parte significante do modo de vida desses povos. Além disso, com a urbanização o modo tradicional de vida das mulheres Terena é modificado e elas começam a se inserir nos movimentos de luta e atuar como lideranças indígenas. A violência contra a mulher é um mal recorrente, ocorrendo em diversos segmentos da sociedade, não deixando de lado as mulheres indígenas, afetando não somente as que vivem no campo, mas também as que se encontram em contexto urbano. O artigo irá fazer uma breve análise histórica do processo que levou o povo Terena até o contexto urbano, mais especificamente para a cidade de Campo Grande/MS, trazendo também alguns entraves sobre violências que mulheres indígenas enfrentam residindo em contexto urbano.

Palavras-chave: Mulheres indígenas; contexto urbano, violência.

INTRODUÇÃO

O povo Terena pertence ao subgrupo Guaná e faz parte da família linguística Aruák, segundo o livro A História do Povo Terena de Bittercourt e Ladeira(2000) a trajetória dos Terena segue a seguinte linha do tempo: a) Tempos Antigos; b) Período da Guerra do Paraguai; e c) Tempos de servidão.

Relato dos antigos contam que os Terena viviam no Êxiva, local conhecido pelos *purutuye*(brancos) como Chaco. Na época da chegada dos europeus ao Êxiva, os povos de língua Aruák eram chamadas de Guaná. Os Guaná têm como aliados os Guaicuru, essa aliança se deu devido a diferença de modos de vida, como podemos ver no trecho a seguir:

> Os Guanás eram hábeis agricultores que viviam das roças próximas às suas aldeias e os Guaicuru, vivendo da caça e da pesca. Controlavam vastos territórios. Atualmente o único grupo de origem Mbaya Guaicuru no Brasil é o Kadiwéu, que vive ao sul do pantanal do Mato Grosso do Sul, na fronteira com o Paraguai. Alguns relatos dos Kadiwéu mostram que essas diferentes maneiras de viver sempre existiram. (BITTERCOURT E LADEIRA, 2000, pag.36)

A relação entre os Guaná e os brancos não era muito amistosa, existia muito conflito, pois os brancos queriam dominar o território da região do Rio Prata, com interesse na exploração de prata e ouro que havia naquela região. Os europeus tinham grande interesse nesses produtos, pois eles eram fonte de grande riqueza, causando assim muitos conflitos na disputa por eles. Durante as guerras entre portugueses e espanhóis houve diversos conflitos com indígenas, pois eles tentavam resistir a invasão a seus territórios. A presença dos *purutuye* trouxe grandes mudanças no modo de vida dos indígenas, vieram missionários e criaram aldeias para os índios aprenderem a religião cristã e a língua dos estrangeiros, causando assim grandes problemas para esses povos:

> Durante essas guerras muitas aldeias foram destruídas. Os Guaná vieram se deslocando acompanhando os seus aliados Mbayá-Guaicuru para o Mato Grosso do Sul, no século XVIII. Os Terena, os Kinikinau, os Laiana reconstruíram suas aldeias perto do forte Coimbra e das vilas das Serras do Albuquerque, entre os rios Paraguai e Miranda. Os Kadiwéu e outras tribos Guaicuru se estabeleceram nas redondezas da Serra de Maracaju. (BITTERCOURT E LADEIRA, 2000, pag.39)

Quando os Terena deixaram o Êxiva, a região de Miranda era desabitada, os Terena foram os primeiros a ocupar área. Só depois da descoberta de ouro que os portugueses começaram a abitar a região. Enquanto isso os espanhóis queriam implantar fazendas de gados para concretizar posse das terras na região e expulsar os povos nativos, os portugueses pelo contrário tentavam garantir o domínio da região construindo Fortes e criando alianças com os indígenas.

Os portugueses criaram uma lei que proibia a escravização dos indígenas, porém eles tinham que trabalhar em fazendas sob a ordem de chefes brancos, e viver conforme o modo de vida dos purutuyé. Mas os Terena conseguiram manter seu modo de vida, e se aliaram ao Guaicuru, e devido essa aliança eles mantiveram o domínio da região entre os rios Apa e Miranda.

Quando o Brasil se libertou de Portugal, o governo se estabeleceu como uma monarquia, depois dessa independência foi permitida expedições por todo o território nacional. O viajante Francis Castelnau deixou registrado que os Terena viviam mais isolados que os outros Guana, que eram os Kinikinau e os Layana.

Os indígenas de Mato Grosso foram chamados pelo governo brasileiro para participar da Guerra do Paraguai. Os Guaicuru lutaram ao lado do exército, e os Terena como bons agricultores, além de lutarem forneceram alimentos para os combatentes. Existem diversos relatos dos Terena combatendo durante a Guerra do Paraguaia, vários indígenas foram mortos em combate durante esse período, tendo seu território invadido. A guerra com o Paraguai acabou em 1870.

Com o fim da Guerra do Paraguai os Terena começaram a retornar para suas aldeias, porém muitas delas foram destruídas durante a guerra. E o território onde elas ficavam estavam sendo disputadas em sua maioria por oficiais e comerciantes. Mesmo tendo lutado na guerra para garantir seus territórios, o governo brasileiro não lhes garantiu o direito aquela terra.

As fazendas começaram a se multiplicar e a invadir cada vez mais os territórios e plantações dos Terena, com isso a vida ficava cada dia mais difícil, e muitos Terena se viram obrigados a trabalhar nas fazendas para manter seu sustento.

Já no período da república começaram a instalação das linhas telegráficas, esse serviço foi coordenado por Candido Mariano da Silva Rondon. Todo o processo demandava de muita mão de obra, e com isso Rondon convenceu os indígenas a trabalharem nesse serviço. Os primeiros indígenas a trabalharem na construção da linha telegráfica foram os Bororo, mas quando as linhas chegaram a margem do rio Taquari eles não quiseram mais trabalhar pois disseram que fazia parte do território dos Terena e dos Guaicuru. Depois da saída dos Bororo da construção das linhas telegráficas, os Terena que substituíram seu trabalho e ficaram até o final da construção.

Dois fatos pós guerra do Paraguai foi marcante para o povo Terena, primeiro a criação do Serviço de Proteção ao Índio(1910), e segundo a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil(1904). Os Terena que trabalharam na instalação das linhas telegráficas, também fizeram parte da construção da estrada de ferro, na parte que cobria Mato Grosso.

Com a expansão da estrada de ferro pelo território dos indígenas, essa população foi sofrendo cada dia mais, com mortes e invasão de suas terras. Com isso o governo se viu obrigado a criar serviços de proteção a esses povos, pois na constituição de 1891 nada se tinha escrito sobre os indígenas.

O governo tinha grande dificuldade de estabelecer o direito dos povos indígenas aos seus territórios, então eles decidiram que os índios viveriam em reservas delimitadas pelo Estado e controladas por funcionários do governo. Porém essas reservas eram um espaço bem menor que seus territórios ocupados anteriormente, e os indígenas não podiam dar sua opinião sobre a situação.

Através de negociações intermediadas por Rondon, os Terena conseguiram com o Estado em 1905 a demarcação das terras indígenas Cachoeirinha e Bananal/Ipegue, e em 1911 foram reconhecidas pelo SPI. A terra demarcada era bem menor do que o território que eles ocupavam antes da guerra do Paraguai, a noção de território não foi respeitada pelo SPI, e com isso a forma de viver, seus rituais, tradições, organizações de espaço de moradias,

cerimonias e demais atividades também não foram respeitadas, pois o território e todo modo de viver Terena estão correlacionados.

Em 1918, o SPI instalou um posto em Cachoerinha, esse posto era comandado por um funcionário do SPI, que com o passar do tempo começou a interferir demais nas decisões da comunidade, não ouvindo o capitão do posto, que era uma liderança Terena. Com isso o chefe de posto interferia no modo de vida dos Terena, tanto em conflitos internos como até mesmo em negociações de trabalho dos indígenas em fazendas, chegando a criar uma guarda indígena, para evitar que houvesse protestos.

A população aumentava e o território não era grande o suficiente para todos, e eles não viam futuro ali na aldeia, pois como a terra da aldeia era pequena, o que dificultava a viver da lavoura, forçando assim o trabalho nas fazendas ou a ida para a cidade. A partir de 1950 muitos Terena começaram a ir para cidade, muitos deles indo para Campo Grande, para buscar trabalhos domésticos ou em serviços gerais.

O povo Terena está em constante mudança no seu modo de viver, muitos hábitos foram modificados devido ao contato com os Guaicuru, portugueses e purutuyés brasileiros, mesmo com tantas mudanças, muitas características do povo Terena permanece, mostrando a luta e resistência dos Terena para manter sua identidade como um povo.

Independentemente do local onde um indígena esteja fazendo moradia, sua identidade não é "perdida", pois os traços culturais permanecem, pois, a cultura é dinâmica, e como já vimos no caso do povo Terena, vive em constante mudança. Essa relação do senso comum onde se faz pensar a relação cidade/aldeia é trabalhada na dissertação de Michely Aline Jorge Espíndola, onde a cidade é vista como um lugar individualista, destruidor, onde a cultura é "perdida", já ao contrario se tem a noção de aldeia, onde é vivida a coletividade, a manutenção das práticas culturais é forte, como podemos ver no trecho a seguir:

> "...a principal questão que coloco aqui é da relação aldeia-cidade, isso porque a categoria cidade frequentemente é trabalhada em oposição à categoria aldeia. Na aldeia a ideia é de que existiria, segundo meus interlocutores, certo "espírito comunitário" onde as pessoas "praticam a cultura", é o lugar do "aconchego familiar", é o "lar". A cidade, pelo contrário, seria o lugar da desordem, onde a cultura é "perdida" e a vida em coletividade deixa de existir. Onde a luta pela sobrevivência é dura e o preconceito é grande. " (ESPÍNDOLA, 2010)

MULHERES TERENA E AS VIOLÊNCIAS NO CONTEXTO URBANO

O estado de Mato Grosso do Sul (MS) possui a segunda maior população indígena do país, são 73.295 segundo dados do IBGE 2010. A população indígena é composta pelas etnias Guató, Kinikinau, Kadiwéu, Kamba, Ofaié, Guarani Kaiowa, Ñandeva e Terena.

Esses povos estão espalhados em todo o território do estado de MS, no município de Campo Grande, há pelo menos 5 aldeias urbanas[121], sendo elas Darcy Ribeiro (Bairro Jardim Noroeste), Água Bonita (Bairro Vida Nova III), Tarsila do Amaral (Bairro Vida Nova III), Indubrasil (Núcleo Industrial) e Marçal de Souza (Bairro Tiradentes).

A aldeia Marçal de Souza, está localizada no bairro Tiradentes, e foi a primeira aldeia urbana do país, criada por volta de 1990, sendo habitada por indígenas da etnia Terena. A pesquisa será desenvolvida na Marçal de Souza, devido a sua localização em meio a outros bairros da cidade, compostos principalmente, por não indígenas, esta localização é muito importante, pois possibilita compreender uma relação das violências sofridas por essas mulheres com esse meio urbano.

As mulheres são submetidas a todos os tipos de violência em seu cotidiano, seja patrimonial, sexual, física, moral e psicológica. Segundo dados divulgados em 2017 pela mídia local[122], o estado de Mato Grosso do Sul é o segundo maior em denúncia de violência contra a mulher no país. Ser mulher é uma vivencia difícil, pois existe uma grande desigualdade na efetivação de direitos e, quando se trata de mulheres indígenas, é uma realidade ainda mais complexa, pois soma-se o peso do preconceito étnico. Isso pode-se notar no texto a seguir de Souza e Cemin:

> A mulher indígena é discriminada por sua condição étnica frente à mulher não indígena de mesma classe social. Essa discriminação é ressaltada na estratégia de identificar-se e ser identificada por semelhança física ao estereótipo de boliviana ou japonesa. Em algumas narrativas, relatos dão conta de que esse estereótipo é mais confortável do que ser identificada como indígena. A identidade "indígena" tem, ainda hoje, sentido pejorativo, que força o afastamento das referentes indígenas, ao contribuir para o atraso da inclusão de "mulheres indígenas urbanas" como sujeito nas discussões de políticas públicas de interesse do movimento social indígena. (SOUZA e CEMIN, 2012, p. 178)

Na edição do ano de 2016 o RELATÓRIO VIOLÊNCIA CONTRA OS POVOS INDÍGENAS NO BRASIL traz dados onde mostram que a mulheres são as principais vítimas de violências praticadas contra os povos indígenas, sendo 1 em cada 3 mulheres indígenas estupradas no decorrer da vida, um traço da tentativa de desmoralizar essas comunidades. (pág. 30, 2016)

Mulheres, indígenas e não indígenas, sofrem violências semelhantes, porém no caso das mulheres indígenas há diferença no tratamento recebido pelos órgãos públicos, e, portanto, há diferenças nos resultados da denúncia, devido as leis em sua elaboração não

[121]Entende-se como aldeia urbana os agrupamentos formados pelos indígenas na área da cidade e registrados pelo Poder Público (CASTILHO, 2012, p. 72).
[122]https://www.campograndenews.com.br/cidades/ms-esta-em-2o-no-ranking-nacional-de-processos-de-violencia-contra-a-mulher

levarem em consideração a mulher indígena e sua forma de compreender o mundo, ou seja, sua cosmovisão. E a complexidade se agrava no caso das que estão vivendo na cidade, como pode-se notar no texto a seguir:

> As narrativas mostram que as mulheres indígenas passam por situações semelhantes às das mulheres não indígenas naquilo que concerne às situações de violência e de privação. Entretanto, a diferença está na dificuldade de acesso ao atendimento de direitos básicos, uma vez que as políticas públicas voltadas a indígenas excluem as mulheres indígenas urbanas. Este impasse gera, nas cidades, uma demanda não atendida, forçando a mulher a silenciar sua condição indígena (SOUZA e CEMIN, p. 181, 2012).

Tendo isso em vista, nota-se a importância de se conhecer e entender as violências sofridas por essas mulheres indígenas em contexto urbano. Segundo Sacchi (2006) a realidade vivida por mulheres indígenas (até mesmo as que vivem em meio urbano) e não indígenas são diferentes. Sendo assim, a aplicação da lei Maria da Penha deve ser avaliada com muito cuidado, pois são os povos indígenas que devem decidir quais são os aspectos da lei que devem ser mantidos conforme a sua organização social.

Há um aumento de 30% no número das denúncias de violências contra mulher no ano de 2018[123]. Em registros de óbitos dos anos de 2011 a 2016, segundo dados liberados ao correio brasiliense pelo Ministério da Saúde, 3 em cada 10 mulheres morreram por causas ligadas a violência, e essas as agressões eram frequentes antes de chegar ao óbito[124].

> Art. 2º Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social. (Lei Maria da Penha, pg. 12, 2006)

Diante dos dados acima apresentados e o crescente número de denúncias apresentadas por mulheres não indígenas é que percebemos que A Lei Maria da Penha cita apenas em seu Art. 2º raça e etnia, porém em toda a extensão da lei não há nada escrito falando especificamente sobre a mulher indígena e a qual órgão essas mulheres devem procurar para denunciar as violências.

Segundo SACCHI (2003) a partir do fim da década de 1980 as mulheres indígenas começaram a participar de forma mais intensa e efetiva das reuniões nacionais e internacionais por busca de igualdade e respeito às diferenças de gênero no meio indígena

[123]Fonte: https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/01/08/denuncias-de-violencia-contra-mulher-aumentam-30-em-2018-no-brasil.ghtml

[124] Fonte: https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2019/01/08/interna-brasil,729598/tres-em-cada-10-mulheres-que-morrem-por-violencia-tem-historico-de-agr.shtml

brasileiro. Durante os encontros elas discutem os principais problemas que sofrem tanto em suas comunidades ou nos mais diversos segmentos da sociedade civil.

Um dos principais impasses na hora de saber quais punições aplicar no caso de violência contra a mulher indígena decorre do fato que elas são agredidas, em sua maioria, por membros de suas comunidades. Por isso o entrave aparece, pois, as leis que são aplicadas para mulheres não indígenas podem ocasionar na violação de direitos culturais.

Esse texto traz apenas uma abordagem breve, com o intuito de uma reflexão de como todo um processo de desterritorialização e uma política de assistência que não beneficia as mulheres indígenas podem interferir na segurança e dignidades das mulheres Terena em contexto urbano, que já lutam todos os dias contra diversos tipos de preconceitos e violências.

REFERÊNCIAS

AGUILERAURQUIZA, A. H. ; VIEIRA, C. M. N. . *Educação Escolar e os índios urbanos de Campo Grande/MS: considerações preliminares sobre as práticas de ensino nas escolas.* In: XVI ENDIPE - Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino, 2012, Campinas - SP. XVI ENDIPE - Encontro Nacional de Didática e Prática de Ensino. Campinas -SP: Editora da UNICAMP, 2012. v. 01. p. 01-12.

ALMEIDA, L. M. *Lei Maria da Penha – Rede de proteção ou tiro pela culatra.* Disponível em www.observatorio.ultimosegundo.ig.com.br. Acesso em 5/6/2007.

BOURDIER, P. *O poder simbólico*. Ed. Bertran Brasil. Rio de Janeiro. 1989.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. 3. Ed./ Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2006.

CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA. *O poder judiciário na aplicação da lei Maria da Penha.* Brasilia. 2017

GARNES, GEYSI. *MS está em 2º no ranking nacional de processos de violência contra a mulher.* Disponível em:https://www.campograndenews.com.br/cidades/ms-esta-em-2o-no-ranking-nacional-de-processos-de-violencia-contra-a-mulher. Último acesso: janeiro de 2018.

OLIVEN, R. G. *A antropologia de grupos urbanos*. Ed. Vozes. Petrópolis. 1985.

SACCHI, A. *As mulheres indígenas e a participação política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas*. Revista Antropológica, ano 7, v. 14, 2003, p.5 – 110.

SACCHI, A; GRAMKOW, M. M. *Gênero e povos indígenas: coletânea de textos produzidos para o "Fazendo Gênero 9" e para a "27ª Reunião Brasileira de Antropologia".* Rio de Janeiro, Brasília: Museu do Índio/ GIZ / FUNAI, 2012.

SEGATO, R. L. *"Uma agenda de ação afirmativa para as mulheres indígenas no Brasil".* Série Antropologia, n. 326. Brasília: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília (UnB), 2003.

VERDUM, R; CASTILHO, E. W. V. *et al*. *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas.* Brasília: Inesc, 2008.

ELOY AMADO, Luiz Henrique. O despertar do povo Terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político em Mato Grosso do Sul. Movimentação, Dourados, v. 4, nº. 6, p. 83-104, 2017.

IBARRA, Elizabeth del Socorro Ruano; SOUZA, Liliane Vignoli de Salvo. Mulheres Ticuna: gênero e política na Amazônia. Amazón, v. 8, n. 1, p. 90-117, 2016.

BITTENCOURT, Circe Maria e LADEIRA, Maria Elisa. A história do povo Terena. Brasília. MEC. 2000. 156 p.

Sites:

https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/brasil/2019/01/08/interna-brasil,729598/tres-em-cada-10-mulheres-que-morrem-por-violencia-tem-historico-de-agr.shtml. Último acesso: janeiro de 2019

https://www.campograndenews.com.br/cidades/ms-esta-em-2o-no-ranking-nacional-de-processos-de-violencia-contra-a-mulher. Último acesso janeiro de 2019.

OS KAIOWÁ TRANSFRONTEIRIÇOS: EM BUSCA DA CIDADANIA

Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues
andreacavararo@gmail.com

Marco Antonio Rodrigues
marcorod.adv@gmail.com

Antonio Hilario Aguilera Urquiza
hilarioaguilera@gmail.com

O presente artigo busca analisar o povo Kaiowá residente na região fronteiriça do Estado de Mato Grosso do Sul. Essa população possui uma visão de territorialidade ampla, englobando o Paraguai, Argentina, Brasil e Bolívia, não reconhecendo as fronteiras estabelecidas pelos Estados nacionais. Em virtude de possuir um processo peculiar de ocupação de territórios tradicionais, onde se registram deslocamentos, essas comunidades estabelecem suas redes sociais pautadas nas relações de parentesco e afinidades, diferindo da visão estatal de território e cidadania. O trabalho tem como foco principal a negação do Estado acerca da concessão de documentação que reconhece ao povo Kaiowá transfronteiriço a nacionalidade brasileira, haja vista lhes assistir esse direito na Constituição Federal de 1988. A base metodológica é própria dos estudos antropológicos, com interface no direito dos povos tradicionais e, além da pesquisa bibliográfica, mantém-se a preferência pelo trabalho de campo. O estudo permite concluir que em pleno século XXI essa população é vítima de descaso e preconceito ao buscar a sua cidadania.

Palavras-chave: Mobilidade; Fronteira Nacional; Cidadania.

INTRODUÇÃO

O presente artigo buscará articular a visão de fronteira dos indígenas com a visão estatal, mostrando que a divergência entre essas visões é determinante para a formulação de políticas para os povos originários.

Nesse panorama, cumpre analisar as políticas para esses povos e apontar seus méritos e deméritos e onde as políticas públicas poderiam melhorar. No tocante a esse ponto, vale ressaltar que uma das maneiras de uma pessoa adquirir cidadania é com o seu registro a partir do nascimento, bem como a obtenção de Cadastro de Pessoa Física junto à Receita Federal e a Carteira de Identidade. Esses documentos são básicos e são requeridos para a prática de quase todos os atos da vida civil.

Imaginando que na atualidade os programas de assistência ao cidadão solicitam a apresentação de algum desses documentos para que a pessoa possa usufruir do benefício, indaga-se como seria a realidade de uma pessoa que não possuísse nenhum desses documentos. Simplesmente ela não existiria civilmente, não conseguindo acesso a programas de atendimento governamentais e nem ser atendida no Sistema Único de Saúde.

Contudo, tal realidade se verifica junto a diversos indígenas, principalmente os residentes na região fronteiriça, considerando como local de pesquisa o município de Caarapó/MS.

Uma das dificuldades enfrentadas pelos indígenas dessa região se constata a partir da grande quantidade de pessoas indocumentadas, e enfrentam problemas para solicitar sua documentação junto aos órgãos estatais por não possuírem comprovante de que pertencem à etnia ou residem na região.

De maneira equivocada, o Estado brasileiro se nega a conceder documentação aos indígenas da região por inferir que se trata de cidadãos paraguaios que vêm para o lado brasileiro para auferir vantagens como atendimento pelo sistema de saúde ou requerer aposentadoria por idade pela Lei Orgânica de Assistência Social (BRASIL, 1993).

Nessa lógica, verifica-se que o Estado brasileiro não dispõe de mecanismos capazes de identificar os indígenas que buscam a sua cidadania por meio do pedido de concessão de documentos pessoais que possam lhes garantir acesso ao mínimo existencial.

Diante dessa hipótese, as populações indígenas têm enfrentado diversos problemas como exemplo, podendo-se citar o acesso à saúde, cujo bem mais valioso é a própria vida.

O aumento de casos de doenças crônicas não-transmissíveis é inevitável, haja vista o incentivo ao consumo de bebidas adoçadas dentro das aldeias, influenciando nos hábitos alimentares desses povos. Porém, o grau de danos à saúde é imenso, pois esses povos não contam com uma infraestrutura de saúde que possa prover atendimento e sequer contam com campanhas de prevenção de saúde e políticas públicas na área de alimentação nas aldeias.

Um aspecto que agrava mais a situação dos indígenas é que grande parte desses cidadãos não tem acesso ao sistema de saúde em toda sua plenitude, não podendo contar sequer com programas como o *Farmácia Popular do Brasil*, criado com o objetivo de oferecer mais uma alternativa de acesso da população aos medicamentos considerados essenciais no combate e prevenção das DCNT (Doenças Crônicas Não-Transmissíveis), pois muitos indígenas são indocumentados, inviabilizando o seu acesso a programas do governo.

Diante dessas considerações, o artigo irá abordar a visão dos indígenas acerca do que são as fronteiras, bem como territorialidade e outros conceitos da cultura indígena.

Em um segundo momento, o artigo estudará a dificuldade encontrada pelos indígenas no pedido de concessão de sua documentação por serem fronteiriços, buscando verificar as consequências imediatas desse problema.

Por fim, o artigo irá analisar algumas políticas públicas e programas de assistência social do governo que são negados aos indígenas por serem indocumentados.

1. VISÃO INDÍGENA ACERCA DE FRONTEIRA

Considerando as diferentes visões acerca do que é fronteira, que se verificou na América Latina foi a formação de Estados Nacionais com a sobreposição de uma estrutura jurídica que sedimentou a estrutura de dominação estatal sobre diversos territórios tradicionalmente habitados por populações milenares, e que foram desalojadas de seus territórios, de sua cultura e, por conseguinte, tiveram suas leis e costumes relegados e não recepcionados pela estrutura jurídico-normativa que a partir de então se estabelecia.

A faixa de fronteira é uma área especial que, em função de questões históricas e políticas, tem sido associada a uma agenda negativa, ficando praticamente abandonada pelo Estado. A isto deve ser acrescido o fato de que a legislação brasileira que dispõe sobre a migração é de 1980, sendo elaborada durante o regime de exceção, razão pela qual a área é vista e considerada apenas do ponto de vista da segurança nacional. A faixa de fronteira continua sendo uma região estratégica para a garantia da segurança nacional, porém o próprio conceito de segurança evoluiu nas últimas décadas, incorporando, modernamente,

ao referencial geopolítico o referencial geoeconômico, com os novos desafios implícitos nessa mudança (CARDOSO DE OLIVEIRA & BAINES, 2005).

A rigor, quando se trata do assunto de formação de fronteiras nacionais e da própria formação e organização do Estado, os povos tradicionais, em sua grande parte, estão em posição de hipossuficiência jurídica dada a posição de dominação do ente estatal, outrora personificada na figura do soberano, e atualmente definida como supremacia estatal.

Nessa perspectiva, o Estado entenderá a mobilidade humana como resultado do fluxo migratório motivado em função da necessidade de trabalho e renda. Por outro lado, a mobilidade humana para os povos tradicionais será fundamentada em sua cosmologia e em concepções cuja lente estatal é incapaz de perceber.

O Estado, a partir de sua gênese, percebe o território como moeda de troca, atribuindo-lhe valor monetário, que será utilizado em meras negociações, pouco importando a sua destinação e se irá sofrer degradação, ao passo que os indígenas valorizam e atribuem ao território um valor transcendental, além de primar pela sua preservação em prol de gerações futuras.

A terra indígena possui uma conotação política, abrigando várias comunidades e possui fronteiras fixas também demarcadas juridicamente. Trata-se de um território que é englobante e cujos ocupantes pertencem a uma identidade étnica juridicamente reconhecida e comum. Pressupõe-se que os ocupantes deste território englobante se percebam enquanto parte de uma coletividade, partilhando interesses comuns, devendo buscar a sustentabilidade ambiental de suas terras e a sustentabilidade social e cultural do seu modo de vida (ALENCAR, 2004, p. 69).

De acordo com Foucher (2009, p. 10), as fronteiras delimitam territórios, mas não resolvem os conflitos. Esse autor expressa a sua preocupação acerca da criação desordenada de Estados, nem sempre estruturadas e viáveis, sendo focos de problemas e conflitos tendo em vista a delimitação de suas fronteiras não ter sido precedida do devido estudo étnico.

As fronteiras são decorrentes de demarcações políticas que refletem a realidade interna e externa de cada Estado, geralmente associadas à ideia de soberania, e os nacionais e estrangeiros também serão elementos desse Estado, cada um com sua peculiaridade e natureza, a exigirem diferentes tratamentos e abordagens prioritariamente orientadas ao bem comum.

Segundo Cavararo Rodrigues (2019, p. 21), a vida cotidiana dos Kaiowá é caracterizada pela liberdade por ser uma população indígena sem fronteiras, aliás, sem as mesmas fronteiras impostas pelos Estados nacionais, que se resume à liberdade de ir e vir

dentro do seu território, seja para visitar seus parentes, na busca de novos territórios, ou até mesmo, poderem gozar do sagrado direito de trabalhar, e de ter garantia de acesso à educação e saúde. Infelizmente, por residirem em região fronteiriça, os Kaiowá passam por obstáculos para se autoafirmar e determinar; pois a sociedade não indígena frequentemente questiona a sua nacionalidade, ocasionando grandes embaraços quanto ao acesso às políticas públicas e programas do governo.

Destaca-se que os povos indígenas fronteiriços por vezes sofrem dubiedade sobre sua identidade étnica, dificultando a sua vida cotidiana no tocante ao acesso à educação, a programas de saúde e à previdência social. De fato, o atendimento nos postos de saúde é voltado aos brasileiros, e somente em casos de extrema necessidade ou emergência os estrangeiros são atendidos. Além disso, para obter acesso ao Benefícios de Prestação Continuada - BPC[125], deve-se comprovar que é brasileiro.

Para a sociedade não indígena, é difícil compreender a prática cultural da mobilidade tradicional visto que, inúmeras vezes, esse povo se depara com questionamentos sobre a motivação de seus deslocamentos, principalmente os residentes na fronteira, como é o caso do grupo pesquisado. Acrescenta-se a isso o fato de os Kaiowá falarem a língua Guarani, o que serve de justificativa para serem rotulados como "índios do Paraguai", ou seja, do país vizinho.

Considerando o conceito de relativismo cultural aplicado ao panorama que ora se apresenta, Wirth (1973) afirma que os modos de vida das pessoas seguem paradigmas que refletem a cultura dominante, em que o conceito de lugar circunscrito e definido tem a ver com a própria origem do Estado, outrora dividido em feudos que deram lugar às cidades, que são produtos de um processo do crescimento e evolução dos modos de associação humana, que exercem influência sobre os modos de vida das pessoas e sua visão acerca da realidade.

Com base nessa visão, o encadeamento desse processo entra em conflito com a visão de território dos povos tradicionais e, como não é dominante e nem reconhecida, fica em segundo plano, sendo pressionada por uma visão eurocêntrica e por padrões sociais que foram reforçados pela cultura dominante, que não é capaz de compreender a migração dos povos indígenas – *a mobilidade espacial* – como parte de sua cultura tradicional e de sua

[125] Benefício pago pela previdência social, visando garantir um salário mínimo mensal para pessoas que não possuam meios de prover à própria subsistência ou de tê-la provida por sua família. O benefício é uma garantia constitucional, pela Lei Orgânica da Assistência Social - LEI Nº 8.742, DE 7 DE DEZEMBRO DE 1993. Disponível: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L8742.htm (nota da autora).

identidade, nem sempre reconhecida pelo Poder Público, que cria obstáculos aos indígenas na concessão de documentos e cidadania.

2. DIFICULDADES E DESAFIOS PARA OBTER DOCUMENTAÇÃO

Os três grupos guarani que vivem no Brasil também possuem representantes nos países vizinhos e muitas de suas comunidades estão localizadas na faixa de fronteira. Apesar desse quadro espacial, observa-se que as fronteiras nacionais são totalmente artificiais, pois cortaram o território histórico e tradicional guarani, mas não impedem que eles mantenham ativas as relações sociais e culturais com as comunidades aliadas, independente de elas estarem ou não no território do mesmo país (CAVALCANTE, 2013, p. 134).

A despeito disso, há por parte de alguns setores da sociedade brasileira uma infundada tentativa de criação de uma oposição entre a identidade étnica dos indígenas e a sua nacionalidade. Tal oposição está relacionada principalmente à pretensão de negar-lhes a efetivação dos direitos sociais e territoriais advindos do artigo 231 da Constituição Federal de 1988. Por isso, são frequentes as tentativas de caracterização dos Guarani como paraguaios, o que supostamente os tornaria oportunistas que migraram ao Brasil para acessar indevidamente os direitos sociais e territoriais garantidos pela legislação brasileira e supostamente mais vantajosos do que os oferecidos aos indígenas no Paraguai.

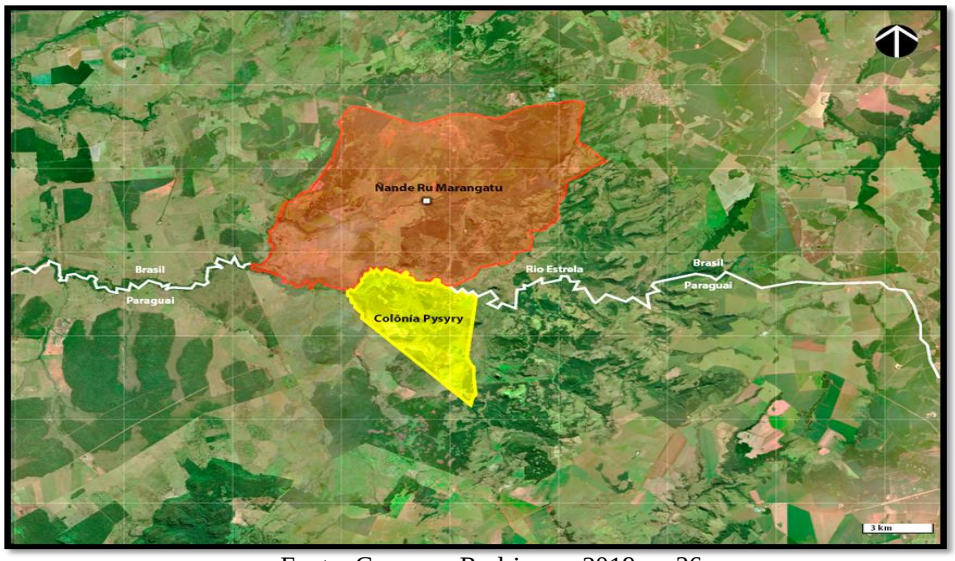
De acordo com Rodrigues, Cavararo Rodrigues & Aguilera Urquiza (2019, p. 111), a sociedade brasileira é formada por diferentes etnias e por imigrantes de diferentes países, possibilitando o contato com diversas culturas, e essa convivência entre grupos diferenciados muitas vezes é marcada pelo preconceito e pela discriminação. Devemos reconhecer a diversidade em nossa sociedade, enxergar que é parte inseparável da identidade nacional, lutando para superar qualquer discriminação e valorizar o intercâmbio e trocas culturais, desde que estas não interfiram na autonomia das pessoas e de grupos étnicos.

Um dos fundamentos da República Federativa do Brasil é a dignidade do ser humano, bem como é regida pelos princípios da autodeterminação dos povos e prevalência dos direitos humanos. Na prática, não funciona exatamente assim, mas é o que está escrito.

Na América Latina, a formação de Estados Nacionais ocorreu com a sobreposição de uma estrutura jurídica de dominação estatal sobre territórios tradicionalmente habitados por populações milenares, que foram desalojadas de seus territórios, de sua cultura, tendo suas leis e costumes relegados e não recepcionados pela estrutura que a partir de então se estabelecia.

A partir do período em que os países adquiriram sua autonomia pela criação dos Estados Nacionais, as fronteiras regionais foram demarcadas ignorando, por conseguinte, as fronteiras do território tradicional dos Guarani e Kaiowá foram cindidas ao meio, como se pode constatar no território tradicional *Ñande Ru Marangatu*, localizado na fronteira Brasil/Paraguai, no município de Antônio João/MS[126].

Figura 01: Território Indígena Ñande Ru Marangatu



Fonte: Cavararo Rodrigues, 2019, p. 36

Nessa perspectiva, o estabelecimento dos Estados nacionais ao longo das fronteiras brasileiras também seguiu o modelo tradicional, baseado na força e na imposição de uma estrutura de poder que não respeitou os povos tradicionais que já se encontravam no território, forçando-os a migrar em virtude de conflitos, massacres e falta de alimento em alguns casos (CAVARARO RODRIGUES, 2019, p. 73).

Desta forma, a divisão aconteceu baseada em tratados, acordos e outros interesses que não levaram em conta a realidade dos povos tradicionais e seus territórios. Além de não reconhecerem a prática milenar muito conhecida dentre os povos indígenas, de mobilidade espacial ao longo do território ancestral, prática associada à cosmologia, que é um dos elementos centrais da cultura desses povos, possibilitando o entendimento do seu modo de vida.

Se o Estado não consegue perceber as nuances da migração indígena, ignorando conceitos como cosmologia e territorialidade, mais difícil se tornará a tarefa de diferenciar

[126] Eremites de Oliveira e Pereira (2009) constataram que os trabalhos da Comissão de Limites para demarcação das fronteiras entre o Brasil e o Paraguai ocorreram no período de 1872 até 1874, sendo realizados sem observar os territórios indígenas existentes entre elas, como foi o caso da região que compreende a extensão do território tradicional de *Ñande Ru Mangaratu* localizado em Antônio João/MS até a colônia *Pysyry*, localizada em território do país vizinho, Paraguai (nota do autora).

os indígenas brasileiros e os paraguaios, haja vista supostamente não haver cooperação entre esses países no tocante à política para os indígenas. Paralelamente a esse fato, a obtenção de documentos e registro como brasileiro ficará bem dificultada nas regiões de fronteira como a estudada neste artigo.

Os direitos humanos não podem estar subordinados a leis internas, sejam estas de política migratória ou de qualquer outra natureza. O direito à não discriminação não pode estar condicionado ao cumprimento de objetivos de política migratória, apesar de que tais objetivos se encontrem contemplados em leis internas. "Em virtude das obrigações internacionais, as leis que restringem o igual desfrute dos direitos humanos por toda pessoa são inadmissíveis e o Estado tem a obrigação de suprimi-las". Além disso, por terem caráter *erga omnes*[127], "essas obrigações" podem ser aplicáveis a terceiros que não sejam parte da Convenção que as reconhece.

Além das obrigações convencionais relativas à proibição de discriminação, todos os Estados têm a obrigação *erga omnes*, isto é, perante a comunidade internacional, de impedir qualquer forma de discriminação, inclusive a derivada de sua política migratória. A proibição da discriminação "é um valor essencial para a comunidade internacional, por isso nenhuma política interna poderia estar dirigida à tolerância ou permissão da discriminação em qualquer forma que afete o desfrute e exercício dos direitos humanos" (CORTE IDH, 2019, p.31).

Friedrich e Leite (2019, p. 22) apontam sobre a maneira como as comunidades devem ser ouvidas e quais as obrigações dos Estados contidas nesse dever de consulta, mostrando que a Convenção n° 169/OIT (ONU, 2015) desenvolve normativamente um direito reconhecido no plano constitucional, demandando assim o reconhecimento de um diálogo entre o que prevê a Constituição e o que resta estabelecido como obrigação do Estado brasileiro em um tratado internacional. Assim, na configuração de uma "brecha de implementação" entre o anseio constitucional e a insuficiente ou incoerente legislação nacional, a implementação da Convenção n° 169/OIT (ONU, 2015) firma-se como um ato necessário à efetivação dos direitos dos povos indígenas reconhecidos na Constituição.

Além da negativa de direitos por parte do Estado brasileiro, uma vez que o registro de nascimento e demais documentos são direitos garantidos aos cidadãos brasileiros, sejam eles indígenas ou não, constata-se uma grave violação a direitos fundamentais do ser

[127] Significa que possui eficácia contra tudo e contra todos, devendo ser observada e seguida por todos (nota da autora).

humano, bem como uma afronta à dignidade da pessoas humana, pois se negam direitos que resvalam no atendimento pelo sistema de saúde e assistência social.

Não se pode negar que existem cartilhas e manuais de orientação aos indígenas quanto à obtenção de documentos e acesso à saúde, educação e demais programas de assistência, contudo a contradição aparece quando se busca quantificar o número de indígenas que são registrados e efetivamente tiveram acesso a esses serviços, pois se constata por meio de dados obtidos pela pesquisa que o percentual de indígenas indocumentados é alarmante, conforme os dados da tabela a seguir:

Universo pesquisado: 935 indivíduos. Período: janeiro a agosto de 2017.

DOCUMENTO	POSSUIDORES	NÃO POSSUIDORES	PERCENTUAIS DE POSSUIDORES	PERCENTUAL DE NÃO POSSUIDORES
RANI[128]	114	821	13%	87%
Certidão de Nasc.	480	455	52%	48%
RG	273	662	30%	70%
CTPS	355	580	38%	62%
CPF	435	500	47%	53%

Fonte: CRAS Indígena de Caarapó/MS

Conforme se verifica no gráfico, o percentual de indocumentados na aldeia Te' Ýikue (Caarapó)[129], é grande. Ao se comparar com os dados fornecidos pela Secretaria de Direitos Humanos do Governo Federal, em 2017 havia em torno de 600 mil indocumentados em todo o país. Nessa lógica, considerando que a população brasileira na mesma época era de aproximadamente 209 milhões de pessoas, o percentual de indocumentados fica na casa de apenas 0,002% da população total.

Porém, conforme se constata, o percentual de indocumentados indígenas está muito além desse patamar, que justifica as distorções no atendimento à saúde indígena e dificuldades no acesso à diversas políticas públicas.

3. ACESSO A POLÍTICAS PÚBLICAS: UM DIREITO GARANTIDO EM LEI

[128] Registro Administrativo de Nascimento Indígena (nota da autora).
[129] Localizada no município de Caarapó, Mato Grosso do Sul, demarcada em 1924, pelo Serviço de Proteção aos Índios, SPI, com 3600 hectares e uma população de 4.699 indígenas Kaiowá e Guarani, e 1169 famílias, segundo dados da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena) referente ao ano de 2014.

Pensar em políticas públicas para os indígenas leva a uma reflexão acerca de vários aspectos do tema. Um deles é a alimentação indígena, que significa considerar a imensa diversidade que caracteriza as sociedades indígenas. Não se pode afirmar genericamente que os índios se alimentam da mesma forma, uma vez que existem no Brasil muitos povos indígenas cujos hábitos são, muitas vezes, diferentes entre si. Essa heterogeneidade, no entanto, não se limita às práticas alimentares, mas estende-se aos demais aspectos de suas vidas. Além disso, há que se considerar que o contato com os não indígenas agregou novos elementos à alimentação desses povos, tornando-se um processo dinâmico com variantes de um local para outro.

As populações pré-históricas que habitaram o imenso território amazônico deixaram diversos frutos de suas intervenções nesse ecossistema, cujos resultados desfrutamos hoje, ignorando as suas verdadeiras origens. Quando da chegada dos europeus nas Américas, a mandioca tinha amplo destaque na dieta das populações indígenas amazônicas, e a seleção praticada com essa planta resultou no desenvolvimento de raízes maiores e mais ricas em amido.

Estudos demonstram que a mandioca, o amendoim e a pimenta foram domesticados pelos indígenas por volta de 6500 a.C e o abacaxi, fruto originário da Amazônia, foi domesticado em torno de 4000 a.C. Evidências genéticas e históricas sugerem que o guaraná foi domesticado pelos índios sateré-maués na região entre o Baixo Rio Tapajós e o Baixo Rio Madeira e, fato curioso, o cacau, que também é um fruto originário da Amazônia, foi domesticado na América Central, provavelmente pelos povos maia ou zapoteca, em aproximadamente 4000 a.C, o que denota um importante intercâmbio entre os povos dessas regiões (AMAZÔNIA: INDÍGENAS JÁ ALTERAVAM MEIO AMBIENTE HÁ MILHARES DE ANOS, 2015, p.12)

Como se percebe, o intercâmbio entre as culturas e aos aspectos alimentares é algo remoto e que sobrevive até os dias atuais. Porém, as evidências acima demonstram que esse intercâmbio se deu de forma construtiva, contribuindo positivamente na construção de elos entre os povos a fim de se preservar a cultura e transmiti-la às gerações futuras.

Desse modo, é importante destacar que nem sempre esse intercâmbio terá resultados promissores, e o que se verifica na atualidade é a transposição de costumes alimentares dos não índios para o interior das aldeias, de forma indiscriminada e em detrimento do bem-estar dos indígenas, sem regras e nem observância aos costumes e práticas alimentares desses povos.

Desde já é importante destacar que este estudo não considera afastar os povos indígenas da realidade em que se encontram, haja vista todos os cidadãos, indígenas e não indígenas, estarem mergulhados em um contexto pautado na globalização imposta pelo capital, cujas consequências se traduzem por meio da mudança de hábitos, dentre eles a alimentação.

Contudo, as alterações impostas pela globalização impactaram a todos, e as populações indígenas, mais vulneráveis por não contar com o aparato de saúde posto à disposição dos não indígenas para o atendimento de suas necessidades básicas e no diagnóstico precoce de doenças, se traduzem no grupo mais prejudicado por não possuir uma estrutura de atendimento efetiva e eficiente.

Diante disso, não se pode negar a participação dos indígenas e o seu acesso a produtos industrializados e toda sorte de alimentos como refrigerantes, frituras e outros produtos que necessariamente não fazem parte de sua dieta alimentar, mas que, inevitavelmente, encontram-se inseridos no seu cotidiano.

Nesse panorama, é previsível que os indivíduos façam uso de alimentos com alto teor de glicose, gorduras hidrogenadas, antioxidantes, conservantes e toda sorte de componentes extremamente tóxicos a quem quer que faça uso constante e indiscriminado desses alimentos.

O primeiro estágio da intoxicação se dá por meio do aumento da irritabilidade entre os jovens, em decorrência de componentes que aceleram o metabolismo e produzem a dependência, bem como o acréscimo de produtos na formulação de certas bebidas que levam à viciação.

Em um segundo estágio, a obesidade e as doenças gastrointestinais podem levar ao aumento de casos de desânimo e baixa compleição física e disposição para as atividades normais, pois a alimentação saudável estará comprometida.

Nessa sequência, o aumento de casos de doenças crônicas não-transmissíveis é inevitável, haja vista o incentivo ao consumo de bebidas adoçadas dentro das aldeias, influenciando nos hábitos alimentares desses povos. Porém, o grau de danos à saúde é imenso, pois esses povos não contam com uma infraestrutura de saúde que possa prover atendimento e sequer contam com campanhas de prevenção de saúde e políticas públicas na área de alimentação nas aldeias.

O Programa Farmácia Popular (FP) foi inicialmente pensado como um programa de promoção do acesso a medicamentos essenciais a preços subsidiados por meio de

farmácias públicas, localizadas estrategicamente para a população de mais baixa renda, em especial em municípios participantes do Plano Brasil Sem Miséria.

O FP passou por alterações importantes ao longo do tempo, como a abertura de uma rede credenciada em parceria com farmácias privadas, para a ampliação da capilaridade geográfica, em 2006. Essa rede é denominada "Aqui Tem Farmácia Popular" e é responsável pela armazenagem e distribuição dos medicamentos, mediante reembolso do Governo Federal frente às quantidades retiradas.

As condições de acesso ao programa são bem simples, bastando que o cidadão compareça a uma das farmácias vinculadas ao programa portando algum documento e seu CPF. Porém, nem todos os cidadãos indígenas possuem CPF, pois são indocumentados e nas regiões fronteiriças eles enfrentam graves dificuldades para obter documentação por serem confundidos com cidadãos do outro lado da fronteira.

De acordo com Negri & Biasi (2019, p.05), é fundamental demarcar que as políticas sociais no Brasil são caracterizadas pelo processo de urbanização, industrialização e constituição do capitalismo. Por isso compreende-se que estão imbricadas na relação entre o Estado, a classe trabalhadora e o mercado, como aponta Yazbek (2009, p. 47) "é no âmbito destes três polos: Estado, classe trabalhadora e empresas privadas, que se delineiam os caminhos da política social na sociedade capitalista, pois são as condições concretas de inserção no mercado de trabalho que geram a política social do trabalhador assalariado e a política social do pobre: a assistência social."

Nesse raciocínio, a constituição das políticas sociais na sociedade capitalista se estabelece a partir do âmbito do Estado, da classe trabalhadora e das empresas privadas, sendo uma relação que cria as condições efetivas de inserção do trabalhador no mercado de trabalho, o qual pode contar com políticas de proteção e para os pobres que não acessam ao mercado formal de trabalho estabelece-se a política de assistência social.

Outro fator a destacar, é o acesso à educação, um direito fundamental de todos, mas a realidade é bem diferente no território pesquisado, pois inúmeras crianças não conseguem se matricular por não possuírem o registro de nascimento, apesar das escolas na aldeia não negarem o acesso dessas crianças as aulas, por compreenderem a dificuldade que esta população enfrenta, porém para o Estado elas não existem, além de ocorrer a desmotivação dos discentes por não constarem na lista de matriculados nas instituições educacionais.

Historicamente o país não desenvolveu políticas sociais condizentes com as reais necessidades da população indígena, a relação com essa população sempre esteve atrelada primeiramente a uma lógica de expulsão, exclusão e confinamento, passando para uma

lógica de atrelamento ao Estado, especialmente com uma política assistencialista. No atendimento das demandas de uma população específica como os indígenas, a necessidade de construir uma rede de proteção social é ainda mais presente, uma vez, que são populações historicamente excluídas de qualquer ação e intervenção estatal. Pelo contrário sua história revela a perseguição, a alienação e o assistencialismo como mecanismos de repressão e imposição de uma cultura sobre a outra, e o acesso à documentação e cidadania são o primeiro passo para minimizar essas questões.

CONCLUSÃO

Em qualquer país, a cidadania é o principal fator de inclusão e desenvolvimento da população, conferindo dignidade às pessoas e promovendo o bem comum, que é a finalidade última do Estado.

Não se pode imaginar que haja pessoas que sequer possua um documento de identificação, quando se tem à disposição dos órgãos estatais diversas ferramentas e tecnologias como a *internet* e aplicativos que podem proporcionar o bem-estar geral de todos.

Porém, a realidade é bem outra, conforme a pesquisa realizada demonstra, há um percentual muito grande de cidadãos indocumentados, e diante desse panorama, os indígenas são os mais prejudicados por serem impedidos de ter acesso a programas básicos como a assistência à saúde e medicamentos, que os coloca em situação de vulnerabilidade e invisibilidade diante do sistema oficial de saúde.

É importante que seja dada a devida atenção aos indocumentados, buscando lhes conferir o respeito necessário. Sabe-se que parte dos indocumentados, no caso dos migrantes, enfrentam esse problema devido a fatores alheios à sua vontade, pois esbarram em uma estrutura estatal deficiente e mal aparelhada para recebê-los. Todavia. no caso dos indígenas, tal fato é inconcebível, pois se trata de cidadãos brasileiros.

Cumpre refletir sobre a importância dos povos indígenas e sua importância na formação do Estado brasileiro. O mínimo que se pode conferir a eles é a cidadania, possibilitando que possam participar de todo o processo político que envolva o seu modo de viver e sua cultura, não os relegando ao segundo plano quando da formulação de políticas governamentais que sejam diretamente relacionadas a eles.

Importa que o Estado brasileiro confira cidadania aos povos tradicionais, para que se sintam incluídos como brasileiros e tenham pertencimento, não sendo lembrados somente no momento do voto, mas garantindo a sua participação nos demais acontecimentos,

conferindo-lhe direitos e deveres de cidadão como justo reconhecimento ao seu valor como pessoa humana.

Uma alternativa para se conferir cidadania e reconhecimento dos direitos dos povos originários à documentação pode ser realizado por meio de sua identificação e registro como habitantes desses espaços, de forma que lhes seja autorizado e reconhecido o direito de ser brasileiro e ter cidadania.

O dever do Estado brasileiro em assistir aos indígenas está previsto na Constituição, todavia não existe um modelo claramente definido para as políticas em favor dos povos indígenas, o que inviabiliza e dificulta a eficácia desse processo devido a inúmeras contradições nas leis.

Assim, o poder político pode abandonar a ótica surrealista e trabalhar para a consecução do mínimo bem-estar geral das populações indígenas e não-indígenas, no plano físico e social, que também são direitos humanos primordiais, ao lado do direito à vida, dignidade e costumes das civilizações.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, Edna Ferreira. Estudo Estratégico. Situação Sócio-Econômica: diagnóstico dos tipos de assentamentos, demografia e atividades econômicas. Municípios de São Paulo de Olivença, Tabatinga, Amaturá e Benjamin Constant. Segundo Relatório de Campo. Santarém, PA. 2004.

AMAZÔNIA: INDÍGENAS JÁ ALTERAVAM MEIO AMBIENTE HÁ MILHARES DE ANOS. In: Movimento de Solidariedade Ibero-americana. Rio de Janeiro, 2015, p.12.

BRASIL, Lei nº 8.742. Lei Orgânica da Assistência Social. Brasília, DF, 07 de dezembro de 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Nacionalidade e etnicidade em fronteiras. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto & Stephen G. BAINES (orgs.) Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul. 2013. Tese (Doutorado em História) Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista. Assis/SP.

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

CORTE INTERNACIONAL DE DIREITOS HUMANOS. Parecer Consultivo OC-18/03 de 17 de setembro de 2003, solicitado selos Estados Unidos Mexicanos: A Condição Jurídica e os Direitos dos Migrantes Indocumentados. Disponível em www.cnj.jus.br/wp-

content/uploads/2016/04/58a49408579728bd7f7a6bf3f1f80051.pdf. Acesso em 12/10/2019.

FOUCHER, Michel. Obsessão por Fronteiras. São Paulo: Radical Livros, 2009.

FRIEDRICH, Tatyana Scheila. LEITE, Rafael Soares. Entre Compromissos Constitucionais e Vazios Normativos: Uma Análise da Incorporação da Convenção n° 169 da OIT no Direito Brasileiro e e Proteção dos Povos Indígenas e Tribais. Disponível em http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=b5d62aa6024ab6a6. Acesso em 21/10/2019.

NEGRI, Fabiana Luiza. BIASI, Ana Soraia Haddad. As políticas públicas para as populações indígenas: a experiência em Chapecó. In: Congresso Catarinense de Assistentes Sociais. Florianópolis/SC. 2013. Disponível em http://cress-sc.org.br/wp-content/uploads/2014/03/As-pol%C3%ADticas-p%C3%BAblicas-para-as-popula%C3%A7%C3%B5es-ind%C3%ADgenas-a-experi%C3%AAncia-em-Chapec%C3%B3.pdf. Acesso em 10/10/2019.

ONU. Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT. Disponível em: < http://www.oitbrasil.org.br/node/292>. Acesso em 23/04/2015.

RODRIGUES, Marco Antônio. CAVARARO RODRIGUES, Andréa Lúcia. AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilario. *Ñande Ru Marangatu e* e Mensagem de Veto nº 163/2017: Abordagens à Luz do Direito Internacional dos Direitos Humanos. In: Revista Digital Constituição e Garantia de Direitos, UFRN, Natal/RN, 2019. p. 109-133. Disponível em https://periodicos.ufrn.br/constituicaoegarantiadedireitos/article/view/18125/12058.

YAZBEK, Maria Carmelita. Classes Subalternas e assistência social. 7ª Ed., São Paulo: Editora Cortez, 2009.

WIRTH, Louis. O urbanismo como modo de vida. In. VELHO, Otávio (org.) O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar, 1973 (p.90-113).

MARCO TEMPORAL: SUA APLICAÇÃO NO CASO DA DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA TERENA LIMÃO VERDE DO ESTADO DO MATO GROSSO DO SUL

Anderson de Souza Santos
adv.andersonsantos@gmail.com

Antonio Hilario Aguilera Urquiza
hilarioaguilera@gmail.com

O presente artigo tem por finalidade analisar o caso da Terra Indígena Limão Verde, do povo Terena, localizada no município de Aquidauana no Estado do Mato Grosso do Sul. Esta comunidade possui uma trajetória de luta pela demarcação de sua terra, ímpar, sendo a primeira e única terra indígena Terena do Estado a conquistar o Decreto presidencial de homologação, em 2003. No entanto, após essa vitória, a comunidade sofreu um processo

judicial no mesmo ano que hoje se encontra no Supremo Tribunal Federal materializado no Agravo Regimental 803.462, que foi dado provimento pela segunda turma da Suprema Corte, relatada pelo então Ministro Teori Zavasck. Ocorre que, com o advento do julgamento do caso Raposa Serra do Sol – PET. 3388, O Supremo Tribunal Federal criou 17 condicionantes para concluir a demarcação da Terra Indígena mencionada, todavia, a tese do marco temporal passou a ser aplicada em diversos outros casos, como o aqui analisado. Surge ainda, o chamado renitente esbulho que deve ser comprovado pelos indígenas para superar a tese do marco temporal. Tais conceitos fundam a decisão da segunda turma que anulou o Decreto presidencial de homologação da Terra Indígena em 2003. Assim, o estudo buscará compreender essa decisão e a analisará de acordo com a doutrina, legislação e jurisprudências do próprio Supremo Tribunal Federal, indicando ao fim, sua legitimidade ou não. Trata-se de pesquisa de caráter dogmático com enfoque em valores através do método indutivo, através de, bibliografias, legislações e jurisprudência.

Palavras-chave: Direito Indígena; Demarcação; Supremo Tribunal Federal; Marco Temporal.

1. INTRODUÇÃO

Mato Grosso do Sul possui nove povos indígenas reconhecidos (Guarani, Kaiowá, Terena, Kinikinau, Kadiwéu, Atikun, Guató, Ofaié e Kamba)[130], com população de 67.433[131], sendo o de maior população o povo Guarani/Kaiowá[132]. O Povo Terena (*Etelenoe, Ethelenoe, Etelena)* pertence à grande população Guaná (*Chaná, Chané)* e são falantes da família linguística *Aruak* e sua história é marcada pela forte e decisiva participação na guerra entre Brasil e Paraguai (TAUNAY, 1946). Habitantes da região norte, pantaneira, de Mato Grosso do Sul, antes Mato Grosso, os Terenas possuem registros imemoráveis de presença nessa região, que compunha o conhecido *Chaco* e após a guerra Brasil/Paraguai, se tornou o Pantanal brasileiro, do lado de cá (MARQUES, 2012).

Nos últimos anos, o povo Terena, organizado por meio do Conselho Terena, tem demandado a reivindicação do reconhecimento formal de seus territórios, através de mobilizações políticas e retomadas de terras (ELOY AMADO, 2019).

---

[130].Aguilera Urquiza, A. H. Povos Indígenas do Mato Grosso do Sul - Alguns aspectos Antropológicos. UCDB, 2019. Encontrado: http://www.mcdb.org.br/materias.php?subcategoriaId=23 Acesso: 06 jun. 2019.

[131] Aguilera Urquiza, A. H. Povos Indígenas do Mato Grosso do Sul - Alguns aspectos Antropológicos. UCDB, 2019. Encontrado: http://www.mcdb.org.br/materias.php?subcategoriaId=23 Acesso: 06 jun. 2019.

[132] "Os Terena constituem a segunda maior população indígena de Mato Grosso do Sul. São estimados cerca de 26.065 indivíduos (Siasi/Sesai, 2014). Vivem em sete reservas indígenas, criadas pelo processo de colonização, e que hoje se encontram em processo de demarcação. São elas, T.I Buriti, em Dois Irmãos do Buriti e Sidrolândia, T.I Nioaque, em Nioaque, T.I. Limão Verde, T.I. Taunay-Ipegue, em Aquidauana T.I. Lalima, T.I. Pillad Rebuá e T.I. Cachoeirinha, em Miranda. Temos também a presença de famílias Terena vivendo em Porto Murtinho na T.I Kadiwéu, em Dourados na reserva Jaguapiru e Bororó, em aldeias urbanas de Campo Grande (Água Branca, Marçal de Souza, Tarsila do Amaral, Comunidade Indígena do Núcleo Industrial e Darci Ribeiro), e em mais duas TIs (Araribá e Icatu), juntamente com outras etnias no Estado de São Paulo. E, há aproximadamente 20 anos, um grupo se deslocou da TI Buriti, para o Estado de Mato Grosso onde hoje ocupam a TI Terena Gleba Iriri, no norte do Estado" (SANT'ANA, 2009).

Notório é o movimento indígena Terena na recuperação de seus territórios, que nos últimos anos obteve destaque internacional de resistência (citar resistência dos DH) e fortalecimento de sua organização tradicional, o Conselho do Povo Terena vinculado à Grande Assembleia Terena (***Hánaiti Ho'únevo Têrenoe***) onde

> iniciaram um processo chamado de "retomadas" de território, devido a lentidão e falta de resposta por parte do Estado brasileiro às suas reivindicações de demarcação dos territórios tradicionais. Hoje são cerca de vinte e duas áreas retomadas. As áreas retomadas na região de Miranda foram: fazenda Charqueado do Agaxi, Santa Vitória, Trator Mil, Boa Esperança e Paratudal. Já as áreas retomadas na região de Aquidauana são: Fazenda Caçula, Touro, Esperança, Fazendinha, Funil, Cristalina, Persistência, Cedral, Capão da Arara, Boi Preto, Ouro Preto, Nova Bahia, Ipanema e Maria do Carmo. Na região de Sidrolândia e Dois Irmãos do Buriti foram mais de 29 fazendas retomadas, totalizando cerca de 11 mil hectares. Além dessas áreas, temos a Aldeia Aldeinha, ocupação indígena, no Município de Anastácio, Aldeia Tico Lipú, ocupação indígena, em Aquidauana, Aldeia Tereré, ocupação indígena, em Sidrolândia, e as mais recentes, ocupação Santa Mônica, Romana e 'Tumunemó Kalivonó' em Campo Grande somando assim onze aldeias urbanas no Estado[133].

Vê-se a intensidade que os Terena mantiveram nos últimos anos na luta pela recuperação de territórios dos quais foram expulsos no início do século XIX e, mesmo após a guerra Brasil/Paraguai esse povo ter se dedicado á sua organização interna, sempre buscaram a garantia de seu direito territorial e, a partir de 2012, atentos à lentidão e falta de interesse político dos governantes em realizar a demarcação de seus territórios tradicionais (art. 231, CF88), iniciaram um processo chamado de re-organização da Grande Assembleia Terena (SOUZA SANTOS e GONÇALVES, 2017) e em maio de 2019 chega-se à XIII Grande Assembleia Terena.

A Terra Indígena Limão Verde, mesmo tendo sido homologada pela presidência da república em 2003, o que nos faz constatar um processo de reivindicação pela demarcação da terra indígena anterior à re-organização da Assembleia Terena, manteve-se participando e atuando de forma orgânica da *Hánaiti Ho'únevo Têrenoe.*

Faz-se essa explanação inicial para destacar a forma organizativa que possui o Povo Terena na reivindicação da garantia de seus direitos, especificamente, direitos territoriais.

De porte disso, trataremos de dar aporte histórico à formação da Terra Indígena Limão Verde.

2. A TERRA INDÍGENA LIMÃO VERDE

[133] SOUZA SANTOS, Anderson de; GONÇALVES, Daniele Lourenço. Juventude Indígena: Encontro da Juventude Indígena Terena. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados. UFGD. 2017. Encontrado: http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/movimentacao acesso: 06 jun. 2019.

A Terra Indígena Limão Verde localizada na estrada de rodagem Aquidauana-Cipolândia, distante aproximadamente 25 quilômetros do município de Aquidauana, encontra-se entre os morros do Amparo, Vigia e serra de Santa Barbara[134], (MARQUES, 2012) conta hoje com uma população de 1267 indígenas (Siasi/Sesai, 2014)[135].

O antropólogo, Andrey Cordeiro Ferreira (2008), analisa e relata a história da aldeia, antiga Aldeia Piranhinha, no laudo pericial antropológico requisitado pela Justiça Federal do Estado do Mato Grosso do Sul, da 1ª Subseção Judiciária – Campo Grande, com base nos relatos de Alfredo d'Escragnolle Taunay[136] que comprova a habitação de indígenas Terena no local denominado hoje, Limão Verde, que em 1866 foram registradas nos relatos de Taunay (MARQUES, 2012).

> Depois dos relatos de Taunay, o nome Piranhinha não reaparece nos registros escritos e em 1907 encontra-se por primeira vez o registro do nome Limão Verde num documento da Câmara Municipal de Aquidauana, sendo as descrições geográficas relativas a esses lugares. Ferreira (2008) concluiu no Laudo Pericial que a antiga aldeia de Piranhinha e a atual aldeia Limão Verde são, do ponto de vista da localização, as mesmas. A relação geográfica entre as aldeias Limão Verde e Piranhinha implica obviamente numa certa continuidade de ocupação e uso desse território pelos Terena.

Como se observa, a Terra Indígena Limão Verde possui primeiros relatos de existência anteriores à Guerra contra o Paraguai, ou seja, antes da imposição de fronteiras, sendo conhecida nesse período por "Aldeia Piranhinha" e em 1907, se tem o primeiro registro de "Aldeia Limão Verde".

Diferente das demais Terras Terena, a Terra Indígena Limão Verde não foi reservada pelo Sistema de Proteção ao Índio-SPI, como foi Cachoeirinha, em 1904; Bananal-Ipegue, em 1904; aos de Lalima, em 1905; aos da reserva Francisco Horta, em 1917; Capitão Vitorino, em 1922; Moreira-Passarinho, em 1925; e Buriti, em 1928 (FERREIRA, 2009, p. 11), pois ficou inserida em porção de terra doada por fazendeiro para a formação da então *Vila de Aquidauana* em 1892, pertencendo assim ao patrimônio público de Aquidauana as Aldeias de Limão Verde e Córrego Seco[137], denota-se da Ata de Sessão da Câmara Municipal da Villa de Aquidauana em 07 de maio de 1907:

> Artigo 2º - O Patrimonio da Camara Municipal da Villa de Aquidauana compõem de sua margem direita do rio Aquidauana, de uma cesmaria de campos e Mattos comprado por meio de uma associação para povoa-la no

[134] A Serra de Santa Barbara é uma extensão da Serra de Maracaju que se projeta à Depressão do Rio Aquidauana, na borda do Planalto Ocidental da Bacia do Paraná, formando as corredeiras denominadas Cachoeira do Campo e Cachoeira do Morcego, no município de Aquidauana, MS (Robba, 1992)
[135] Encontrado: https://terrasindigenas.org.br/en/terras-indigenas/3748#demografia Acesso: 06 jun. 2019.
[136] *Memória* do Visconde de Taunay, Alfredo D'Escragnolle Taunay, (TAUNAY, 1927).

[137] Hoje a Terra Indígena Limão Verde agrega 3 aldeias, Limão Verde, Córrego Seco, Buritizinho.

> anno de 1892, e limita-se pelo Rio Aquidauana, Córrego Guanandy até a sua mais alta cabeceira e d'ali por uma recta a foz do Corrego Anhumas no Corrego Porteira e por este acima ate a Serra de Maracajú no marco divisório com as terras do Guanandy e deste marco costeando a Serra de Maracajú com terras do Amambahy até o Ribeirão João Dias e por este a baixo até um a foz no Aquidauana; e na margem esquerda do mesmo Rio Aquidauana em frente a primeira por terras doadas [...]. (Ata de Sessão da Câmara da Villa de Aquidauana, 1907, s/p. Livro Ata nº 01. Aquidauana: Câmara Municipal de Aquidauana – BPRAM).

Limão Verde teve então o primeiro passo na busca de sua regularização fundiária em 1913, onde o Presidente da Câmara Municipal de Aquidauana, Estevão Alves Corrêa, concedeu, em 14 de junho daquele ano, uma parcela do que hoje é a Terra Indígena:

> [...] Eu seguido o mesmo presidente expoz a Camara a conveniencia de conseguir do Governo do Estado a concessão de uma cobra de terras no logar denominado "Limão Verde" entre o morro do Amparo e o Ribeirão João Dias, limitando com terras do patrimônio pelo deste ribeirão e com terras dos Coronel, digo, Coronéis Manoel Antonio de Barros e Antonio Iguacio da Trindade, com a área de 200, digo, com a área de dois mil hectares mais ou menos; afim de encorporar ao terreno do patrimônio e facilitar o serviço de canalisação d'agua para o consumo público d'esta Villa. (Ata da Sessão Extraordinária da Câmara da Villa de Aquidauana, 14 de junho de 1913, s/p. Livro Ata nº 01. Aquidauana: Câmara Municipal de Aquidauana – BPRAM).

Esse texto foi aprovado pela Resolução nº 42 de 1913, tendo o Intendente Geral autorização para junto ao Estado do Mato Grosso buscar a concessão da terra:

> Artigo Único: Fica o Intendente Geral autorisado a intender-se com o Governo do Estado no sentido de conseguir do Estado a concessão de uma cobra de terras devolutas no lugar denominado Limão Verde entre o morro do Amparo e o ribeirão João Dias, neste município [...]. (Resolução nº 42 da Câmara da Villa de Aquidauana, 14 de junho de 1913, s/p. Livro Ata nº 01. Aquidauana: Câmara Municipal de Aquidauana – BPRAM).

A resposta aos anseios da comunidade veio somente em 1928, quando o Estado de Mato Grosso atendeu a solicitação e reservou ao patrimônio de Aquidauana as Terras de Limão Verde:

> Art. Único – Fica reservada, no município de Aquidauana, para seu patrimônio, uma área de Terras Devolutas de 2.000 hectares no lugar denominado Limão Verde, entre o Morro de Amparo e o Ribeirão João Dias, limitando com terras de propriedade de Antônio Ignácio da Trindade, Manoel Antônio de Barras e de Patrimônio Municipal: revogada disposições em contrário. (Palácio da Presidência do Estado de Mato Grosso, Cuiabá, Decreto nº 795, de 06 de fevereiro de 1928, caixa 085. Aquidauana: Câmara Municipal de Aquidauana – BPRAM).

De toda forma, a terra não fica expressamente destinada aos Terena de Limão Verde, mas sim ao patrimônio de Aquidauana, sendo reservadas 2.000 hectares de terra (VARGAS, 2003), sendo os limites definidos pelo decreto nº 795. Cabe ressaltar que, o

decreto é o primeiro documento "a ser estabelecido em favor desses índios, mesmo não tendo mencionado a reserva territorial em nome deles" (VARGAS, 2003, P.123).

Mas a comunidade de Limão Verde necessitava de todo seu território tradicional e sempre manteve suas reivindicações junto ao SPI, de forma verbal e até mesmo documental (MARQUES, 2012).

Em 1962, o Prefeito de Aquidauana, Sebastião Salustio Areias, deu permissão para que o SPI realizasse a marcação das divisas, depois de vários relatos de conflitos e insatisfação dos índios com o avanço do *Purutuyê*[138] sob suas terras. Todavia, em 1967, quando era prefeito o Sr. Rudel Espindola Trindade, recebeu reclamações da lentidão em concluir a marcação daqueles limites. Essa marcação visava a expedição do título de propriedade daquela área ao SPI e, somente foi finalizado em 1973, quando ocorreu a extinção do SPI e se criou a Fundação Nacional do Índio-FUNAI (MARQUES, p. 61, 2012).

Com a eleição de um vereador indígena, Jair de Oliveira, os índios conseguiram voz dentro de um dos poderes do município e através dele interceder pela regularização do espaço que buscavam manter em seu poder, espeço que ainda resistia á agressão do homem branco e, 1971, a FUNAI atendeu a solicitação e marcou 1.973 hectares[139] que foi transferido para a Autarquia conforme a Lei nº 650/72 de 27 de dezembro de 1972, se resolvendo definitivamente em 26 de fevereiro de 1973, quando se registrou[140] no Cartório do 3º Ofício do município de Aquidauana (MARQUES, p.104, 2012).

> [...] deliberou a Prefeitura Municipal de Aquidauana, DOAR o imóvel em referência, transmitindo, desde já a DONATÁRIA, por força desta escritura, todo o direito, domínio, posse e ação, que exercia até agora sobre a coisa declarada e DOADA pelo que se obriga a fazer sempre boa, firme e valiosa a transferência, como base na citada lei e para fins nela previstos, pondo a DONATÁRIA a paz e a salvo de quaisquer dúvidas futuras. Pela FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI – através do seu representante legal, ante nomeado, me foi dito que aceitava esta escritura nos termos em que está lavrada, para que produza os desejados e legais efeitos (Escritura Pública de doação de imóvel rural, da Prefeitura Municipal de Aquidauana à FUNAI, correspondente à área de 1.238 hectares de 26 de fevereiro de 1973. Campo Grande: FUNAI Regional de Campo Grande/MS).

Todavia, a terra que teve regularização era somente parcela do território tradicional, e os índios de Limão Verde mantiveram forte mobilização para exigir dos governantes a demarcação do território conforme previa a Lei 6.001/73 (Estatuto do Índio), mantendo a

[138] Não índio.

[139] Memorial Descritivo de Demarcação, realizado pela unidade regional da FUNAI de Campo Grande/MS de acordo com as normas da Superintendência de Assuntos Fundiários – SUAF, em 1971 (Memorial Descritivo de Demarcação de Limão Verde de 1971. Campo Grande: FUNAI Regional de Campo Grande/MS)

[140] Escritura Pública, Livro nº 32, folhas 074 e 073, Tabelião Fernando Lucarelli Rodrigues, Testemunhas: Aurelino Pires Modesto e Odenel da Costa Ribeiro.

mesma mobilização quando da promulgação da Consituição Federal de 1988, que passou a disciplinar o conceito de Terra Tradicional Indígena pelo art. 231, §1º, Constituição Federal de 1988.

Em 1975, *"o Capitão de Limão Verde, Isac Pereira Dias enviou ao Chefe do Posto Indígena da Comunidade, Antônio Bezerra da Silva, uma solicitação de ampliação da área"*[141].

No ano de 1976,

> quando em documento encaminhado ao Delegado da 9ª D.R. da FUNAI, em Campo Grande, os caciques de Limão Verde e Córrego Seco solicitaram uma área que se localizava na Colônia XV de Agosto, utilizada há décadas como cemitério da comunidade e que estava sob posse da Prefeitura Municipal de Aquidauana.[142]

Com essas reivindicações, a FUNAI resolveu comprar a área de 512 hectares, que passou a integrar a terra indígena e foi escriturada em 31 de julho de 1978 no Cartório Mucio Teixeira[143], no município de Aquidauana.

Foi um passo dado em relação às pretensões da comunidade que,

> Em meio a todo esse processo de luta da comunidade para ampliação da área da Terra Indígena Limão Verde, tal solicitação foi parcialmente atendida em 1987, nove anos depois. No dia 23 de setembro do mesmo ano foi publicado no Diário Oficial da União o decreto nº 94.945, assinado pelo Presidente da Republica José Sarney, autorizando a formação de grupo técnico de trabalho para identificar e demarcar a área escriturada em 1973 (Decreto presidencial, nº 94.945, de 23 de setembro de 1987. Diário Oficial da União)[144].

Com a promulgação da Constituição Federal de 05 de outubro de 1988, rompendo com o paradigma assimilacionista e integracionista e a criação do Decreto 1775/96 que disciplina contemporaneamente a demarcação de terras tradicionalmente ocupadas por indígenas, 117 moradores da Terra Indígena Limão Verde, à punho, escreveram uma solicitação ao então Presidente da FUNAI, Julio Mendes, solicitando a criação de grupo técnico para identificar e delimitar o que seria de fato, a Terra Indígena Limão Verde. (MARQUES, 2012)

Com isso, em 20 de dezembro de 1996, foi então publicado no Diário Oficial da União, uma portaria constituindo o grupo técnico para identificação e delimitação da terra Indígena Limão Verde (processo administrativo nº 3338/97), formado pelo

---

[141] MARQUES, P. 107.
[142] MARQUES, P. 107.
[143] lavrada no Livro nº 81, nas folhas 076 a 080, pela Tabeliã Terezinha Teixeira Lopes, acompanhado de duas testemunhas, Nilson Batista de Assis e José Inácio Branco.

[144] MARQUES, P. 109.

> Antropólogo, Alceu Cotia Mariz (Foto 15); os Engenheiros Agrônomos, José Resina Fernandes Junior e Pedro Oliveira da Silveira; o Engenheiro Agrimensor, Flávio Luiz Córpe; o Engenheiro Florestal, José Henrique Nogueira; e, o Historiador, Alfredo Sgunzerla. O prazo dado para a realização do estudo em campo foi de 15 dias e mais 60 dias para a entrega dos relatórios à FUNAI.[145]

Terminado os estudos de Limão Verde, foi então publicado no Diário Oficial da União em 24 de dezembro de 1997 o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da T.I, com área de 4.886 hectares, atingindo 16 propriedades.

Homologada em 10 de fevereiro de 2003, pelo Presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, teve escritura pública da Terra Indígena lavrada em 22 de abril de 2003, no Cartório de Aquidauana.

Todavia, o proprietário da Fazenda Santa Barbara, Tales Oscar Castelo Branco, se negou a aceitar a demarcação da Terra Indígena e judicializou a demarcação, sendo produzido um laudo pericial antropológico em 2008, por ordem da justiça federal de Campo Grande/MS. O laudo antropológico, imprescindível para ações dessa natureza, foi produzido pelo *Expert* Antropólogo Andrey Cordeiro Ferreira que,

> No que concerne à Fazenda Santa Bárbara, Ferreira (2008, p. 126) afirmou que, a propriedade fica localizada "dentro da região designada por Taunay como região dos Morros". Segundo o antropólogo, nessa região ocorreram diversos processos de titulação e legalização, com inicio em 1907. Segundo Ferreira (2008, p. 127), a análise de diferentes documentos mostra que ouve superposição de títulos nas terras da Fazenda Santa Bárbara. Considerando ainda, que tais terras foram consideradas devolutas até 1914 e que, o estado já tinha conhecimento da existência de povos indígenas na região.[146]

Para finalizar esse tópico, cabe destaque ao movimento de retomada que foi feito pela comunidade em 11 de fevereiro de 2008, na fazenda em questão, sendo esta a forma que os índios encontram para solucionar seus problemas quando o Estado lhe falha. Fenômeno tratado também por ELOY AMADO, 2019.

2.1 A DISPUTA NO STF

Tramita no Supremo Tribunal Federal o Recurso Extraordinário admitido por força do Agravo Regimental, possuindo o nº 803462 que visa anular o procedimento administrativo instaurado pela Portaria nº 1.180/PRES de 13/12/1996.

[145] MARQUES, 2012, 115.
[146] MARQUES (2012, p. 125)

Este ato administrativo foi o primeiro destinado a promover o estudo de identificação e delimitação da Terra Indígena Limão Verde conforme os preceitos do art. 231 da Carta Magna, encerrando o processo com a homologação via Decreto Presidencial de 10 de fevereiro de 2003 e registrada sob as matriculas 13.561, Ficha 01, de 22 de abril de 2007 e 5127, Ficha 01, de 20 de julho de 2007. (FUNAI, 2015)

Como antes dito, discordando da homologação da T.I, Tales Oscar Castelo Branco, possuidor do título dominial da Fazenda Santa Barbara, ingressou com Ação Declaratória em 2003 alegando a nulidade da demarcação que reconheceu como Terra Tradicional Indígena a Aldeia Limão Verde.

Julgada improcedente a demanda do fazendeiro em primeira instância, cabendo destaque a perícia judicial antropológica que,

> Com relação às terras que são denominadas como Furnas do Limão Verde e as terras da fazenda Santa Barbara objeto da lide ficam localizadas assim dentro da região designada por Taunay como região dos morros. A leitura dos documentos obriga a seguinte conclusão: as terras reservadas pelo ato municipal para o patrimônio de Aquidauana pelo decreto número 01 da Câmara no ano de 1907 e pela resolução número 42 de 1913 marcam um esforço de legalização e titulação de terras compreendidas entre o Morro do Amparo, a Serra de Maracajú e o Córrego João Dias. Mas somente o decreto793/1928 do governo estadual é que concede à Prefeitura o lote de terras denominado Limão Verde e só o faz porque tais terras são consideradas devolutas. Por outro lado, como informam os documentos do SPI, a presença de índios em tais terras já era de conhecimento do Estado, tanto do poder municipal quanto do poder federal, e o ato de 1928 que doa as terras ao município se dá pouco tempo das requisições do SPI para que tais terras fossem reservadas para os índios, mostrando que intendentes municipais trataram tais terras como se já fossem do município, apesar de existir uma resolução o próprio município que indicava que tais terras eram devolutas, e pelas legislação da época, do governo estadual.[147]

Também não logrou êxito no Tribunal Regional Federal da Terceira Região – TRF3, na Apelação Cível nº 0011984-96.2014.4.03.6000/MS, no entendimento do Egrégio Tribunal, o caso conclui-se que *"diante disso, restando comprovado, nos autos, o renitente esbulho praticado pelos não índios, inaplicável à espécie, o marco temporal aludido na PET 3388 e Súmula 650 do Supremo Tribunal Federal*".

Inconformado, o proprietário ingressou com Recurso Extraordinário que teve sua admissibilidade negada no TRF3, originando o Agravo em Recurso Extraordinário negado pelo Ministro Teori Zavaski em decisão de 04/08/2014.

[147] Folhas 1094-1095 dos autos 2003.60.00.0011984-2, Justiça Federal, Campo Grande/MS.

Diante disso, foi manejado Agravo Regimental pelo fazendeiro, que o teve conhecido e dado provimento procedente ao pedido para anular o Decreto homologatório do Presidente da República pela Segunda Turma em 09 de dezembro de 2014.

> Vistos, relatados e discutidos estes autos, acordam os Ministros do Supremo Tribunal Federal, em Segunda Turma, sob a Presidência do Ministro TEORI ZAVASCKI, na conformidade da ata de julgamentos e das notas taquigráficas, por unanimidade, em dar provimento ao agravo regimental e conhecer do agravo para dar provimento ao recurso extraordinário, julgando procedente o pedido e ficando invertidos os ônus de sucumbência, nos termos do voto do Relator. Ausente, justificadamente, o Senhor Ministro Celso de Mello. (Agravo Regimental 803462, publicado em 12/02/2015 – ATA Nº 9/2015. DJE nº 29, divulgado em 11/02/2015, STF)

Neste ínterim, tomando conhecimento da decisão da mais alta corte do país que **anulou** a demarcação da terra indígena, a comunidade indígena solicitou ingresso no feito pelo instituto do litisconsórcio passivo necessário, propiciando a seguinte decisão, do Min. Teori Zavascki:

> DESPACHO[148]: 1. Trata-se de petição (fls. 3.157/3.163) protocolada pela Comunidade Terena, representada pelos seus caciques, em que se alega a nulidade do processo, tendo em vista não terem sido citados para integrar o polo passivo da lide. Alega que, na Pet 3.388, o Min. Ayres Britto proferiu voto no sentido de que era necessária a citação de entidades representativas das etnias presentes na reserva Raposa Serra do Sol, sob pena de nulidade do processo. No mais, tece considerações acerca dos fundamentos do acórdão que deu provimento ao agravo regimental. Requerem, ao final, em síntese, a declaração de nulidade do processo, em razão da ausência de pressuposto processual relativo à presença da Comunidade Terena no polo passivo da ação.
> 2. Diversas são as razões hábeis a fundamentar o indeferimento do pedido. Em primeiro lugar, a Comunidade Terena não goza da qualidade de parte no presente processo, uma vez que, em momento algum, requereu seu ingresso na lide, não tendo, portanto, legitimidade para pleitear o reconhecimento de nulidade no processo. De outro lado, o voto citado na petição, no sentido de que seria necessária a citação das comunidades indígenas do território objeto da lide, foi proferido na Pet 3.388 pelo Min. Marco Aurélio, e não pelo relator do processo, Min. Ayres Britto, não representando a solução aplicada ao caso. Com efeito, ao decidir questão de ordem relativa a essa matéria na Pet 3.388, o Pleno acolheu a manifestação do relator no sentido de admitir "a Fundação Nacional do Índio – FUNAI (petição n. 62.154), a Comunidade Indígena Socó (petição n. 70.151) e a Comunidade Indígena Barro e outras (petição n. 68.192), na posição de assistentes da ré, que, no caso, é a União. Todos eles recebendo o processo no Estado em que se encontra". Não há que se falar, portanto, em litisconsórcio passivo necessário. Registre-se que a Comunidade Terena não logrou êxito em demonstrar qualquer prejuízo decorrente de sua não participação no processo, sendo certo que (a) integrou o polo passivo da demanda a FUNAI – órgão a quem cabe "a defesa judicial ou

[148] Petição 12.036/2015, Agravo Regimental 803.462/MS/STF

> extrajudicial dos direitos dos silvícolas e das comunidades indígenas" (art. 35 da Lei 6.001/73) – e (b) a causa foi acompanhada em todas as instâncias pelo Ministério Público Federal. É de salientar que ambos os órgãos interpuseram recursos em favor da Comunidade Terena.
> 3. Diante do exposto, indefiro o pedido.

Inconformada, a comunidade indígena Limão Verde peticionou novamente requerendo seu ingresso no feito enquanto Litisconsorte Passivo Necessário, sendo novamente indeferido sob as seguintes razões,

> Nada há a prover quanto ao pleito deduzido pela Comunidade Terena, às fls. 4.549/4.562v., no sentido de que são nulos todos os atos processuais praticados nestes autos, diante da alegada ausência de sua citação na qualidade de litisconsorte passiva necessária. É que idêntico pedido já foi anteriormente indeferido, nestes autos, pelo saudoso e eminente Ministro TEORI ZAVASCKI na decisão de fls. 4.178/4.179, sem que tal ato decisório tenha sofrido qualquer impugnação recursal.

Com o advento da morte do Ministro Teori Zavascki o processo foi redistribuído para a Ministra Rosa Weber, sem haver qualquer outra movimentação pertinente para análise.

Não é a intenção aqui discorrer mais sobre o processo em si, mas sim analisar a aplicação da tese do marco temporal, fundamento exclusivo utilizado pela segunda turma da Corte Superior para anular o decreto de homologação da T.I e, ainda, a utilização do *renitente esbulho* de não índios imposto à comunidade fazer a sua comprovação.

Conforme julgamento do caso *Raposa Serra do Sol* (PET. 3388, 2010), o marco temporal se define da seguinte forma:

> 11.1. **O marco temporal de ocupação.** A Constituição Federal trabalhou com data certa – a data da promulgação dela própria (5 de outubro de 1988) – como insubstituível referencial para o dado da ocupação de um determinado espaço geográfico por essa ou aquela etnia aborígene; ou seja, para o reconhecimento, aos índios dos direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

Quer dizer que, a comunidade indígena que não estivesse na posse da terra tradicional na data da promulgação da Constituição Federal de 1988, exatamente no dia 5 de outubro daquele ano, não pode mais reivindicar a sua demarcação, e/ou tê-la validada pelo ordenamento jurídico pátrio.

Para aquelas comunidades que não tenham posse na data da promulgação da Lei Maior, devem elas então comprovar o *renitente esbulho* praticado por não índios. Que seria, a configuração da pratica esbulhatoria de não índios em terras ocupadas por índios e a resistência desses no tempo até a data de 5 de outubro de 1988 (promulgação da Constituição Federal), devendo ainda se concretizar com demanda possessória ajuizada.

Primeiro, cabe analisar a legitimidade da tese do *marco temporal* que no Parecer do Jurista José Afonso da Silva, 2016, demonstra que por força da Carta Régia de 30 de julho de 1611[149], promulgada por Felipe III, e por força do art. 129[150] da Constituição de 1934, que se repetiu nas Constituições posteriores até a entrada em vigor da atual constituição e, está somente acrescentou o *reconhecimento* de outros direitos pelo art. 231[151], não há que se falar em marco temporal dos direitos indígenas pela Constituição Federal de 1988.

Com base nisso, o jurista alega que "*então, se há um marco temporal a ser firmado este é o da data de promulgação da Constituição de 1934, qual seja 16 de julho de 1934*".

Fora isso, a Constituição Federal de 1988 não trouxe em qualquer parte do seu corpo, nem tão pouco no art. 231, qualquer dispositivo que no mínimo induza o leitor ao entendimento de que ela seria um marco legal em relação aos direitos indígenas, pelo contrário, a Lei Maior diz que se são, "*reconhecidos...* os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam", é porque já existiam antes da promulgação da Constituição. Se ela dissesse: "são conferidos, etc.", então, sim, estaria fixando o momento de sua promulgação como marco temporal desses direitos." (SILVA, p. 8, 2016).

Em outra passagem, José Afonso da Silva (2015, p. 870) já ensinava que,

> "A Constituição de 1988 revela um grande esforço da Constituinte no sentido de preordenar um sistema de normas que pudesse efetivamente proteger os direitos e interesses dos índios. E o conseguiu num limite bem razoável. Não alcançou, porém, um nível de proteção inteiramente satisfatório. Teria sido assim, se houvera adotado o texto do Anteprojeto da Comissão Afonso Arinos, reconhecidamente mais equilibrado e mais justo. É inegável, contudo, que ela deu um largo passo à frente na questão indígena".

Com efeito, para detida análise quanto ao *marco temporal*, necessário se faz compreender dois institutos do direito indigenista, são eles, a *tradicionalidade* e o *indigenato*.

O texto constitucional no Capítulo VIII – Dos Índios – inaugura uma série de garantias fundamentais que nas Constituições passadas os índios não possuíam, todavia, como já falado antes, a ocupação da terra tradicional sempre foi garantidas pelas Constituições passadas, e o art. 231 impõe que *"são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre*

[149] "os gentios são senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre elas se lhes fazer moléstia ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das capitanias e lugares que lhes forem ordenados, salvo quando livremente o quiserem fazer"

[150] "Será respeitada a posse de terras de silvícolas que nelas se achem permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las".

[151] São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens" ou seja, a Carta Magna *reconhece* os direitos dos índios sobre as terras que tradicionalmente ocupam, assim,

> O tradicionalmente refere-se, não a uma circunstância temporal, mas ao modo tradicional de os índios ocuparem e utilizarem as terras e ao modo tradicional de produção, enfim, ao modo tradicional de como eles se relacionam com a terra, já que há comunidades mais estáveis, outras menos estáveis, e as que têm espaços mais amplos pelo qual se deslocam etc. Daí dizer-se que tudo se realiza segundo seus usos, costumes e tradições. (SILVA, p. 829, 2013)

No parágrafo quarto da Constituição Federal está previsto que *"as terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis"* e no parágrafo sexto que *"são nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo"* ambos do corpo do art. 231.

Tais dispositivos se contrapõe a fixação de um marco temporal em relação aos direitos dos índios pois, se são *imprescritíveis*, não se perdem com o passar do tempo; se a posse, a ocupação ou o domínio de terra que vir a ser comprovada de uso tradicional pelas populações indígenas *são nulos e extintos*, sem força jurídica, não há validade qualquer título de propriedade concedido antes ou após a Constituição em detrimento de terra indígena, por força do indigenato.

Conforme José Afonso da Silva (2011, p. 860) *"os direitos dos índios sobre suas terras assentam em outra fonte: o indigenato"* e não no direito de propriedade civilista, e acentua

> O reconhecimento do direito dos índios ou comunidades indígenas à posse permanente das terras por eles ocupadas, nos termos do art. 231, § 2º, independe de sua demarcação, e cabe ser assegurado pelo órgão federal competente, atendendo à situação atual e ao consenso histórico. (SILVA, 2011, p. 863).

O indigenato teve como grande precursor o Jurisconsulto João Mendes, explica que *"por conseguinte, o indigenato não é um fato dependente de legitimação, ao passo que a ocupação, como fato posterior, depende de requisitos que a legitimem",* (JÚNIOR, 1912, p. 58) ou seja, o direito do índio a sua terra embrionário à sua existência e não necessita de legitimação por parte do Estado. Daí se extrai a conceituação de *direito originário.*

No acórdão do caso *Raposa Serra do Sol*, ao definir o conceito de marco temporal, os ministros também criaram uma tese de defesa aos indígenas, a comprovação do *renitente esbulho*,

> 11.2. **O marco da tradicionalidade da ocupação**. É preciso que esse estar coletivamente situado em certo espaço fundiário também ostente o caráter da perdurabilidade, no sentido anímico e psíquico de continuidade etnográfica. A tradicionalidade da posse nativa, no entanto, não se perde onde, ao tempo da promulgação da Lei Maior de 1988, a reocupação apenas não ocorreu por efeito de renitente esbulho por parte de não-índios. (Pet. 3388, p. 236, 2010)

Quer dizer, a população indígena deslocada do espaço territorial tradicionalmente ocupado, não importando o meio, se forçadamente, se violentamente, se de forma enganosa, não pôde reocupá-lo por força de resistência de não índios em manter-se na posse da terra, deve a comunidade então comprovar o *renitente esbulho* de não índios.

Já no Recurso Extraordinário 803.462/MS, objeto desse trabalho, a segunda turma do STF ainda assinala,

> "Renitente esbulho não pode ser confundido com ocupação passada ou com desocupação forçada ocorrida no passado. Há de haver, para configuração de esbulho, situação de efetivo conflito possessório que, mesmo iniciado no passado, ainda persista até o marco demarcatório temporal atual (vale dizer, na data da promulgação da Constituição de 1988), conflito que se materializa por circunstâncias de fato ou, pelo menos, por uma controvérsia possessória judicializada".

Observando detidamente a dimensão atribuída pelo Supremo Tribunal Federal, especificamente pela segunda turma em 2015, o Professor José Afonso da Silva, acerca do marco temporal e do renitente esbulho afirma que é uma:

> Situação calamitosa para os índios. Pois, acoplaram-se aí dois conceitos detrimentosos dos direitos originários dos índios: a fixação do marco de ocupação na data da Constituição de 1988, e não da data da promulgação da Constituição de 1934, como uma interpretação coerente e sistemática recomendaria, e o conceito de esbulho renitente. (SILVA, p. 11, 2016)

Pode-se dizer, em primeira hipótese, salvo melhor análise, que caberia aos índios esbulhados resistirem a esse esbulho quanto tempo fosse necessário, mesmo caso se configurasse *conflito armado*, isso quer dizer que os índios poderiam pegar em armas para buscar a reocupação de sua terra.

Em segunda hipótese, por uma *controvérsia possessória judicializada*, ou seja, as comunidades indígenas deveriam ingressar com ação de reintegração de posse face ao esbulho sofrido.

Ocorre que, a Lei 6.001/73, em seu art. 7º dispõe *"os índios e as comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional ficam sujeito ao regime tutelar estabelecido nesta Lei"*, melhor dizendo, pertencia à Fundação Nacional do Índio a representação das comunidades indígenas. Com efeito, não há possibilidade jurídica de que

as comunidades, de forma autônoma, pudessem ingressar em juízo requerendo qualquer medida protetiva face ao esbulho que sofrera.

Cabe um breve destaque para a interpretação contemporânea do regime tutelar, ainda aplicado por magistrados, mesmo com a não recepcionilidade do art. 7º do Estatuto do Índio em razão do art. 232[152] da Constituição Federal, veja,

> Vistos, etc.. Recebo a competência declinada. Defiro o pedido de justiça gratuita. Analisando detidamente os autos, observa-se que o Cacique, embora possua ascendência sobre os demais índios na aldeia, não os representa nos termos da lei. A comunidade indígena é representada por Procurador Federal que atua junto à FUNAI. Ante o exposto, INDEFIRO a inicial por ausência de legitimidade ativa e EXTINGO O PROCESSO, sem resolução de mérito, nos exatos termos dos arts. 485, I e 330, II, ambos do Código de Processo Civil. Remeta-se cópia à Procuradoria Federal Especializada junto à FUNAI (Comunidade Indígena), para providências que entender cabíveis. Sem custas e honorários. P.R.I - se. Transitada em julgado, arquive-se com as devidas baixas. Às providências e intimações. Aquidauana, 17 de julho de 2017. (Autos de nº 0002085-41.2017.8.12.0005, 1ª Vara Cível de Aquidauana, MS, fls. 106)

Contudo, não se impera,

> E M E N T A – APELAÇÃO CÍVEL – AÇÃO DE OBRIGAÇÃODE FAZER C/C INDENIZAÇÃO POR DANOS MORAIS – SENTENÇA RECONHECENDO A ILEGITIMIDADE ATIVA DA COMUNIDADE INDÍGENA PARA INGRESSAR EM JUÍZO ATRAVÉS DE SEU CACIQUE – DESCABIMENTO– SENTENÇA REFORMADA – APELO CONHECIDO E PROVIDO. A Constituição Federal, em seu artigo 232, proclama o direito dos índios, comunidades e organizações de ingressar em juízo em defesa dos seus direitos e interesses, reconhecendo, portanto, a capacidade processual ativa destes. A C Ó R D Ã O Vistos, relatados e discutidos estes autos, acordam os juízes da 2ª Câmara Cível do Tribunal de Justiça, na conformidade da ata de julgamentos, por unanimidade, dar provimento ao recurso, nos termos do voto do Relator. Decisão com o parecer. Campo Grande, 28 de março de 2018. (Autos de nº 0002085-41.2017.8.12.0005/Aquidauana, fls. 183-187, TJMS)

Com isso, tem-se que a tese do marco temporal tem caráter de proteção possessória estritamente civilista e em contraponto, o direito dos índios é *originário* fundado na tese do *indigenato*, ocorrendo então uma discrepância na interpretação correta da Constituição Federal que buscou dar ao direito do índio o caráter protetivo (SILVA, 2016), devendo se sobrepor ao direito civilista presente do Código de Processo Civil.

3. CONCLUSÃO

O processo judicial que validou a demarcação da Terra Indígena *Raposa Serra do Sol* materializado através da PET. 3388/RO deu alento às comunidades presentes naquela

[152] Art. 232. Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo.

T.I e em contrapartida trouxe um novo inimigo para as demarcações de terras indígenas no país.

A aplicação do *marco temporal* se deu em vários processos judiciais, mesmo tendo iniciado antes do julgamento da PET. 3388 que não assumi a forma vinculante[153], passando então processos antigos a incorporar como fundamentação jurídica a necessidade de comprovação de ocupação da terra pelos índios na data de 05 de outubro de 1988 ou o *renitente esbulho* praticado por não índios.

No caso da Terra Indígena Buriti (ARE 1137139/MS/STF), e Guyraroká (RMS 29.087/MS/STF), este com trânsito em julgado, está presente a aplicação da interpretação da Constituição como sendo um divisor legal dos direitos dos índios. Contudo, como bem afirmado por SILVA, 2016, reiterando o que já havia dito em 2011, baseado no indigenato (JUNIOR, 1912), o direito indígena não precisa de legitimação através de documentos e títulos, vê-se que a imposição interpretativa da Constituição conforme vêm decidindo a segunda turma da Suprema Corte é não só inconstitucional como imoral e uma tentativa de apagar a história, longa, de extermínio das populações indígenas no país para o fim, já antigo, de colocar seus territórios à exploração capitalista.

Com isso, conclui que a interpretação da Constituição Federal de 05 de outubro de 1988, de forma a restringir direitos, configura-se na velha política brasileira de desrespeito aos direitos dos povos e a sobreposição dos interesses capitalistas de setores anti-indígena.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS

AGUILERA URQUIZA, A. H. Povos Indígenas do Mato Grosso do Sul - Alguns aspectos Antropológicos. UCDB, 2019.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Políticas para fronteira, história e identidade: a luta simbólica nos processos de demarcação de terras indígenas Terena*. Mana. v.15. n. 2. Rio de Janeiro, 2009.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. *Laudo Pericial – Terra Indígena Limão Verde, 2008*.

HOBSBAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismo desde 1780* – Programa, mito e realidade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

[153] 4. A decisão proferida em ação popular é desprovida de força vinculante, em sentido técnico. Nesses termos, os fundamentos adotados pela Corte não se estendem, de forma automática, a outros processos em que se discuta matéria similar. Sem prejuízo disso, o acórdão embargado ostenta a força moral e persuasiva de uma decisão da mais alta Corte do País, do que decorre um elevado ônus argumentativo nos casos em se cogite da superação de suas razões. (PET. 3388, Data de publicação DJE 04/02/2014 - ATA Nº 2/2014. DJE nº 23, divulgado em 03/02/2014)

JÚNIOR, João Mendes. *Os Indígenas do Brazil, seus direitos individuais e Políticos.* (Ed. Fac. Similar) Typ. Hennies Irmãos, São Paulo, 1912.

MARQUES, Cíntia Nardo. Os Terena da Terra Indígena Limão Verde: história e memória/Cíntia Nardo Marques. Dourados, MS: UFGD, 2012.

SILVA, José Afonso da. *Parecer sobre Marco Temporal e Renitente Esbulho. São Paulo, 2016.* Encontrado em: http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/artigos/docs_artigos/jose-afonso-da-silva-parecer-maio-2016-1.pdf acesso em: 17, jun de 2019.

_____da. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. Malheiros Editores Ltda., 34ª ed., 2011.

_____da. *Curso Constitucional Positivo*. 36ª ed. São Paulo: Malheiros, 2013.

_____da *Curso de Direito Constitucional Positivo*, 38ª, São Paulo, Malheiros, 2015.

SOUZA SANTOS, Anderson de. GONÇALVES, Daniele Lorenço. Juventude Indígena: Encontro da Juventude Indígena Terena *in* Revista Movimentação. Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Grande Dourados. ISSN Eletrônico: 2358-9205. V. 4, nº 6, p 71-82, 2017.

VARGAS, V. L. F. A construção do Território Terena (1870-1966): Uma sociedade entre a imposição e a opção. 2003, 161p. Dissertação (Mestrado em História). UFMS/ Dourados.

FRONTEIRA BRASIL-PARAGUAI E O POVO GUARANI

Camila Assad Catelan
cami.telan@gmail.com

Antônio Hilário Aguilera Urquiza
hilarioaguilera@gmail.com

O presente trabalho volta-se para a questão da criação da fronteira Brasil-Paraguai, por parte dos Estados modernos, em territórios secularmente ocupados por povos indígenas, desconhecidos de limites definidos, e as suas consequências para as práticas culturais desses povos. Para tal, foi analisado o conceito antropológico de fronteira, o qual longe de abarcar somente os aspectos físicos, leva em consideração também os culturais e os simbólicos, buscando apreender não só as fronteiras jurídico-políticas, como também as fronteiras simbólicas dos povos indígenas. Com o olhar voltado para o povo Guarani, com especificidade no grupo denominado Kaiowá, no lado Brasileiro, e Paĩ Tavyterã, no Paraguai, que possuem territórios tradicionais em áreas transfronteiriças, o trabalho, fruto de

pesquisa bibliográfica, salienta a questão da mobilidade, demonstrando ser essa uma prática cultural fundamental para esse povo, que encontra barreira nas fronteiras a ele impostas. Isto porque, sendo o povo Guarani possuidores da maior presença territorial do continente americano, o seu *Ñane Retã,* isto é, território tradicional, por onde ocorrem suas caminhadas, extrapolam os limites territoriais dos Estados modernos.

Palavras-Chave: Fronteira Brasil-Paraguai; Conceito Antropológico de Fronteira; Mobilidade Guarani.

1 INTRODUÇÃO

Fazer uma análise da fronteira, tendo em vista os povos indígenas, significa remontar aos cursos e acontecimentos passados para uma melhor compreensão do tema. Nesse sentido, relembra-se algo claro que, entretanto, faz-se questão de ser esquecido pelo pensamento predominante: os povos indígenas já habitavam as terras que viriam a ser chamadas brasileiras muito antes da chegada dos colonizadores. Tendo isso em vista, sabe-se que a organização social desses povos possuía os seus limites próprios, desconhecidos dos limites territoriais que seriam posteriormente implantados pelos Estados modernos, frutos de um processo maior de formação do capitalismo. Logo, a relação estabelecida entre os povos indígenas, nesse contexto o Guarani, com os agentes resultantes das novas fronteiras impostas, dar-se-iam sob contornos próprios, de maneira que seus modos tradicionais de vida, dependentes de seu *tekohá* – território tradicional onde é possível desenvolver seu modo de ser – seriam colocados a prova, uma vez que, estando seus territórios sobre áreas que seriam divididas entre duas nações, Brasil-Paraguai, seus costumes não seriam respeitados diante os interesses políticos e econômicos do Estado.

Para a construção desse trabalho, por meio da leitura de COLMAN (2015) e MELIÀ (1990), leva-se em consideração o conceito de migração para povo Guarani, traduzido em mobilidade espacial. Toma-se então a noção de território para esse povo, que muito mais que um pedaço de chão, deve ser compreendido como uma prática de vida, na qual se caracteriza como um espaço de comunicação, possibilitando o *Oguata*, a caminhada entre os *tekohas*, que permitem trocas sociais, econômicas, culturais e políticas, e formam redes de grupos sociais maiores, denominada *Tekoha Guassu.* Dessa maneira,

> "os Guarani concebem um território como próprio – o guarani retã -amplo, que abrange vários países, e é neste espaço que ocorrem os deslocamentos espaciais. Estabelecem redes de relações sociais pautadas pelas relações de parentesco e de coresidência de grupos locais (ou seja, aqueles oriundos de determinadas aldeias se reúnem em outras aldeias). A mobilidade

> espacial guarani está, portanto, diretamente associada ao estudo da territorialidade guarani e de sua cosmologia." (COLMAN, p. 8; 9, 2015).

Nesse sentido, este plano de trabalho incluso ao projeto, *Fronteiras étnico-culturais – análise do tráfico e migração de pessoas nas fronteiras de Mato Grosso do Sul*, visa analisar a relação do povo Guarani com a fronteira Brasil-Paraguai, fazendo uso do conceito antropológico de fronteira, para melhor compreender os seus impactos sobre a prática cultural da mobilidade Guarani, levando em consideração o fato das fronteiras nacionais serem uma criação da sociedade ocidental, que foram impostas nas sociedades indígenas, desrespeitando assim seus territórios e práticas culturais. Vale salientar a importância de dar maior visibilidade aos conflitos sociais sofridos pelos indígenas, colocando a sociedade consciente desse contexto, para que sejam formatadas políticas públicas para diminuir esta desigualdade social, assim como a assimetria nas relações simbólicas e de poder.

2 OBJETIVOS

OBJETIVO GERAL:

Elaborar uma análise da “Relação do povo Guarani com a fronteira Brasil-Paraguai”, levando em consideração o conceito antropológico de fronteira, assim como suas consequências correlatas no processo de migração Guarani.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

- Realizar um estudo bibliográfico sobre o conceito de fronteira na antropologia.
- Realizar um estudo do conceito de território e emigração a partir da antropologia.
- Compreender como os conceitos de fronteira e território se relacionam com o povo Guarani.

3 METODOLOGIA

Para a realização do trabalho recorreu-se a pesquisa de caráter bibliográfico, recorrendo-se a livros, dissertações e teses, artigos científicos, domínio público, SciElo, base de dados (CAPES). A interdisciplinaridade também foi buscada tendo em vista a melhor compreensão do tema proposto. Os processos históricos referentes as expansões fronteiriças serão elucidados, uma vez que eles mostram os contextos aos quais o povo Guarani foi impactado. Além disso, tornando-se o povo Guarani um povo fronteiriço, tendo em vista que seus territórios secularmente ocupados atualmente correspondem a área de divisa entre distintos Estados-nação, recorre-se não só a noção de fronteira jurídico-política, comumente

difundidas, mas pretende-se lançar olhos nas apreensões de fronteiras que fogem só dos critérios rígidos e circulam pelos simbólicos.

4 CONCLUSÃO

A historiografia e, consequentemente, o imaginário que se construiu no Brasil, procura demarcar que desde tempos pretéritos os povos indígenas invadem territórios que não são seus, quando na verdade, o contrário se faz ressaltar, qual seja, que a história do Brasil se discorre como um processo de invasão de territórios tradicionais indígenas, e a construção de fronteiras revela-se como uma das faces desse processo, podendo ser compreendida desde escalas mais globais levando em consideração processos político-econômicos, até mais regionais.

O momento que marcou o início do maior impacto sobre os territórios Guarani-Kaiowá foi a deflagração da Guerra do Paraguai (1864-1870). A mobilização das tropas e a instituição da fronteira política entre o Brasil e o Paraguai, definida em 1872, pelo Tratado de Paz e de Limites Loizaga-Cotegipe (ALBURQUERQUE, 2005, p. 46 apud RODRIGUES, 2018, p. 74) teve um rumo decisivo para esse povo. Ferreira (2007, p. 27) ao utilizar-se de Brand (1997) e Pereira (2004), apresenta que em sua maioria, os Guarani-Kaiowá que habitavam o Brasil estavam presentes “nas bacias dos rios Dourados, Amambaí, Iguatemi, Brilhante e outros rios de menor porte, no extremo sul do Estado de Mato Grosso do Sul", isto é, em parte do território do então sul de Mato Grosso, o qual seria afetado pelas políticas do governo tendo em vista a guerra. A necessidade de ocupação da fronteira era essencial para o Estado do ponto de vista da segurança nacional.

O breve contexto histórico alude ao fato de que os povos indígenas, em especial o Guarani-Kaiowá, passaram por diversos processos violentos tratando-se de questões territoriais, uma vez que seus territórios foram não só atingidos por frentes de expansão, cada qual em seu período, como também foram impostas dentro deles linhas fronteiriças as quais nada condizem com sua maneira tradicional de apreensão espacial.

Nessa seara, a partir de Little (2004), entendemos que todos os povos possuem condutas territoriais; sabe-se que essas condutas produzem uma territorialidade, que é “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou homeland (SACK, 1986, p.19; apud LITTLE, p. 253).

De acordo com o mesmo autor, olhar para a forma do território hoje compreendido como brasileiro significa olhar para um constructo incessante de processos de expansão de

fronteiras. Dessa forma, compreende-se que o processo de demarcação de fronteiras nas terras sul americanas ocorreu provocando o choque entre duas territorialidades distintas, isto é, a dos portugueses e posteriormente do Estado, baseada em uma racionalidade econômica capitalista, de um lado, e de outro, a dos povos indígenas, baseada em uma racionalidade cosmológica. Conclui-se ainda que cada nova frente de expansão gera um choque territorial que cria novas territorialidades entre os povos indígenas.

É indissociável das questões de territorialidade do povo Guarani a prática milenar do *Oguata*, ou seja, das caminhadas. Em reflexões acerca do modo Guarani de se estabelecer no mundo, Colman (2015) ilustra como as relações sociais desse povo estabelecem-se de maneira a formar um mosaico de relações circulares pelo território maior, o *Ñane Retã*. Um conjunto de *Tekohas* forma uma rede maior denominada *Tekoha Guassu*, e há, entre todas essas esferas, uma rede de relações sociais, políticas e econômicas que impulsionam o caminhar desse povo entre todo esse território.

Se as fronteiras são construídas no vivido, para o povo Guarani a sua cosmologia e o seu modo de ver e significar o mundo definirão quais são os seus limites territoriais. O intercâmbio dessa população de um tekoha ao outro, por meio do *Oguatá*, não respalda o argumento muito utilizado atualmente de que esse é um povo sem território fixo. As redes sociais construídas pelo povo Guarani só são possíveis por meio desse fluxo e intercâmbio de troncos familiares entre a espacialidade do *Guarani Retã,* que quer dizer, o território próprio do Guarani, o qual estabelece-se por diversos países, transpassando as fronteiras dos estados nacionais criadas sobre ele. O território, para o povo Guarani, é condição essencial para o seu modo de ser tradicional, e esse só pode ser pensado para essa população quando ligado às mobilidades dentro dele exercidas. As suas próprias fronteiras, nesse sentido, não são inexistentes, mas intimamente correlacionadas ao seu modo de ser caminhante, que institui um sistema de co-residência, o qual possibilita que oriundos de uma aldeia se reúnam em outras (COLMAN, 2015).

Tratar de fronteiras é, por conseguinte, tratar das culturas dos povos que as cercam. O espaço transfronteiriço oferece relações de caráter único que interferem na construção das populações que a cercam, uma vez que o contato com a alteridade se faz constante. Por intermédio das análises de Little (2004), verifica-se que nessa constante de forças, tem-se por uma lado o povo Kaiowá-Guarani, o qual através de sua ocupação tradicional e de sua territorialidade baseada em relações que circulam pelo território, buscam ignorar as bases territoriais do seu entorno regional, que procura dividir os seus territórios em fronteiras por ele desconhecidas. Mantem-se entre os povos tradicionais as dimensões simbólicas que

estruturam os seus territórios por meio de memórias coletivas que ultrapassam o tempo e o espaço. Tratando-se do povo Kaiowá-Guarani, ocupantes de um vasto território que extrapola as fronteiras entre dois estados nacionais, Brasil e Paraguai, baseado em sua cultura e costumes, as linhas que se verificam nos mapas não condizem com as suas vivências e experiências próprias. É nesse sentido que não se é possível enxergar as fronteiras como fixas e rígidas, quando as mesmas, por serem entornos de sujeitos sociais próprios, tornam-se fluídas e dinâmicas, as fronteiras simbólicas Guarani-Kaiowá, extrapolam assim as jurídico-políticas definidas pelos Estados.

5 RESULTADO

O povo Guarani, desde tempos pré-colombianos, habitava os territórios, denominados hoje como América do Sul. A sua ocupação ancestral do espaço é assegurada por diversos estudos. A maneira de ser desse povo, a cosmologia circundante e guia de suas ações, os conduziu para uma tradicionalidade baseada no modo de ser caminhante. Os caminhos em direção a suas redes de parentesco, a mobilidade entre *tekohas*, formam um sistema de reciprocidade correlacionado aos territórios tradicionais.

O *Teko Porã* Guarani, ou seja, seu território próprio, corresponde a áreas impactadas pelo projeto exploratório europeu do século XVI, o qual por meio da continuidade histórica, gerou enormes consequências aos povos nativos do continente ameríndio.

A territorialidade ocidental, ao deparar um modo de ocupar e vivenciar o território muito diferente do seu, por meio de um projeto de dominação baseado na ideia de superioridade étnica e cultural em relação aos povos indígenas, passou por cima de seus costumes, iniciando diversos processos de violência contra essa população, dentre eles, a expulsão de seus territórios e a imposição de fronteiras sobre os mesmos.

O processo de início da formação do Estado deu continuidade ao legado de dominação em relação aos índios, e por meio de sua ideologia que preza pela soberania e uniformidade das diferenças, os subjugou da mesma maneira. Atualmente, a legislação referente aos povos indígenas se mostra mais favorável, mediante conquistas e organizações políticas dos referidos, contudo, a sua plena execução mostra-se longe de ser ideal.

A situação Guarani-Kaiowá no sul mato-grossense os define como povo transfronteiriço, pois seus territórios foram apartados por meios ocidentais de definição e delimitação territorial, muito distante de sua realidade tradicional. Apesar disso, a

caminhada, ou seja, o *Oguatá*, continua sendo realizado por esse povo, mas as dificuldades são inerentes a situação alocada.

A territorialidade Guarani, isto é, a sua relação com o território definirá, dessa maneira, a sua própria maneira de delimitação espacial, uma vez que essa prática é inerente a todos os povos. Ocorre, entretanto, que a maneira ocidental de delimitação é representada pela instituição de linhas fronteiriças as quais dividem as nações. Essa compreensão foge da tradicionalidade Kaiowá-Guarani, as fronteiras simbólicas, nesse aspecto, referentes a suas memórias coletivas, relações de parentesco e reciprocidades, são acionadas e circundam esse povo. A questão torna-se problemática quando essa territorialidade ocidental é imposta ao povo Kaiowá-Guarani, uma vez que o mesmo sofre severos malefícios ao terem serviços básicos negados pelos Estados por não terem a sua própria identidade étnica respeita, e assim não serem considerados cidadãos.

6 REFERÊNCIAS

CAVARRARO RODRIGUES, Andréa Lúcia. Kaiowá-Paitaviterã: onde estamos e aonde vamos? Um estudo antropológico do Oguata na fronteira Brasil-Paraguai. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande. 2019.

COLMAN, Rosa Sebastiana. Guarani Retã e a Mobilidade Espacial Guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território Guarani. 2015. Tese de doutorado. Departamento de Demografia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2015.

LITTLE, Paul. Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Anuário Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004: 251-290.

MELIÁ, Bartolomeu. A Terra Sem Mal dos Guarani economia e profecia. Revista de Antropologia, v. 33, 1990

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA INSERÇÃO E PERMANÊNCIA DE ESTUDANTES INDÍGENAS NA UNIVERSIDADE

Monizzi M. Garcia de Oliveira
monizzi.mg@gmail.com

Maurício Serpa França
mauserpa10@gmail.com

O presente artigo tem como proposta verificar de que forma se dá a inserção e permanência de estudantes indígenas dentro da universidade. Tendo como ponto delimitação o projeto Rede de Saberes da Universidade Católica Dom Bosco, desenvolvido pelo NEPPI (Núcleo de Pesquisa e Populações Indígenas) - UCDB, onde acadêmicos indígenas recebem suporte para o ingresso no ensino superior. Como objetivo geral buscamos junto aos participantes do REDE levantar brevemente suas considerações a respeito da presença e permanência dos mesmo no ambiente acadêmico. A metodologia utilizada consistiu em revisão bibliográfica, sendo utilizado como aporte formulário online disponibilizado aos alunos, via ferramenta do Google formulários, onde foi possível por meio de perguntas estruturadas realizar os primeiros levantamentos a respeito do ingresso desses acadêmicos no nível superior. Para o desenvolvimento da pesquisa foram realizados encontros junto aos acadêmicos participantes do REDE, onde foi possível por meio de conversas informais levantar brevemente suas primeiras impressões a respeito do ambiente acadêmico, bem como a relevância do NEPPI nesse processo. A seguinte pesquisa busca contribuir de algum modo com os escritos a respeito das populações indígenas e suas lutas, de modo que possamos analisar a perspectiva dos próprios alunos em relação a sua presença na universidade. Levando em conta todo o processo colonizatório e sociocultural que coloca grupos indígenas em posição de marginalização, perante a formação social brasileira construída com bases eurocêntricas. Apresentar novos bases para futuros modelos de academia menos eurocêntricos se mostra como uma perspectiva para o desenvolvimento de um ambiente acadêmico realmente pensado para todos, que de algum modo atenda às necessidades básicas de seus alunos.

Palavras Chaves: Rede de Saberes; povos indígenas; permanência; inserção.

1 INTRODUÇÃO

Este breve artigo tem como intuito colaborar com os escritos a respeito das populações indígenas e sua presença na universidade, assim essas considerações levantadas estão abertas a maiores especulações, levando em conta o quão ampla é essa temática.

Primeiramente será apresentada um breve emaranhado a respeito dos caminhos e aparatos sociais que levaram a abertura de uma agenda para se tratar sobre indígenas na universidade e como estas instituições ainda muito “quadradas” vem se mostraram como uma ferramenta para esses povos. A educação em seu modelo eurocêntrico sempre foi vista como uma forma de resistência dentro da sociedade não-índia e ao longo dos anos passou a ser vista como uma forma de resistência por parte dos povos indígenas, utilizar essa ferramenta foi necessário para que suas demandas pudessem ser atendidas.

A questão da educação indígena perpassa primeiramente pela educação básica, até se chegar ao Ensino superior. Esse reconhecimento de um direito a educação (eurocêntrica) só veio após a Constituição de 1988, onde a partir dela foi possível se criar discussões mais amplas a respeito da temática. É a partir dos anos de 2000 que começam a se fortalecer essas iniciativas para a inserção desses grupos nas universidades. A partir do ato de inserir esses

grupos surge a necessidade de programas de manutenção e da permanência desses acadêmicos dentro dos ambientes universitários.

Temos como destaque desses programas o Trilhas do Conhecimento, realizado desde o ano de 2005, de onde surge o projeto Rede de Saberes que ocorre a nível estadual dentro do estado de Mato Grosso do Sul. As considerações apresentadas a seguir são fruto de pesquisa feita junto aos acadêmicos indígenas participantes do projeto REDES da Universidade Católica Dom Bosco, realizado junto ao NEPPI (Núcleo de Pesquisa e Populações Indígenas) - UCDB.

A metodologia utilizada consistiu em revisão bibliográfica, sendo utilizado como aporte formulário online disponibilizado aos alunos, via ferramenta do Google formulários, onde foi possível por meio de perguntas estruturadas realizar os primeiros levantamentos a respeito do ingresso desses acadêmicos no nível superior. Para o desenvolvimento da pesquisa foram realizados encontros junto aos acadêmicos participantes do REDE, onde foi possível por meio de conversas informais levantar brevemente suas primeiras impressões a respeito do ambiente acadêmico, bem como a relevância do NEPPI nesse processo.

A seguinte pesquisa busca contribuir de algum modo com os escritos a respeito das populações indígenas e suas lutas, de modo que possamos analisar a perspectiva dos próprios alunos em relação a sua presença na universidade. Levando em conta todo o processo colonizatória e sociocultural que coloca grupos indígenas em posição de marginalização perante a formação social brasileira construída com bases eurocêntricas. Apresentar novos bases para futuros modelos de academia menos eurocêntricos se mostra como uma perspectiva para o desenvolvimento de um ambiente acadêmico realmente pensado para todos, que de algum modo atenda às necessidades básicas de seus alunos.

2 CAMINHOS PARA A UNIVERSIDADE: APARATOS SOCIAIS

A necessidade se assim podemos chamar dos povos indígenas ingressarem no ensino superior, se faz presente graças a todo o aparato sociocultural que nossa sociedade apresenta, estando voltada somente para o saberes eurocêntricos pré-determinados graças a processos históricos. Dentre os processos sociais para a composição de nossa sociedade como se apresenta hoje, temos a instituição escola/academia, imposta como uma fonte de validação dos saberes.

Desse modo, os povos indígenas foram colocados à margem desses saberes reconhecidos socialmente. Durante a formação social brasileira as cosmovisões das diversas etnias que compõe nosso país foram deixadas de lado, o que fez com os saberes indígenas fossem desvalidados e silenciados na sociedade não-índia.

A educação se tornou uma ferramenta de resistência dentro das sociedades e ao longo dos anos passou a ser vista como uma forma de resistência por parte dos povos indígenas, utilizar essa ferramenta foi necessário para que suas demandas pudessem ser atendidas, bem como aponta (AMADO, 2016, p. 21)

> Em se tratando de um índio dentro da universidade, ele não está somente buscando melhores possibilidades para o futuro, mas, em especial, se apropriar das "ferramentas dos brancos" e, para isso, pode e deve se relacionar com os purútuye. Esse índio busca sobretudo protagonizar a sua própria história e construir a autonomia que ainda não tem.

A inserção do direito dos povos indígenas na escolarização básica e superior só começa a ser tratada de forma mais concisa após final da década de 1980, com a Constituição cidadã de 1988, foi instituído o direito aos povos indígenas permanecerem com suas línguas, culturas e tradições. Dessa forma, pela primeira vez o estado brasileiro reconheceu a possibilidade dos saberes indígenas serem utilizados.

> Ao reconhecer que os índios poderiam utilizar as suas línguas maternas e os seus processos de aprendizagem na educação escolar, instituiu-se a possibilidade de a escola indígena contribuir para o processo de afirmação étnica e cultural desses povos e ser um dos principais veículos de assimilação e integração (GRUPIONI, 2002, p.130)

Após esse "reconhecimento" por parte das instituições governamentais as políticas públicas para a inserção e elaboração de um "modelo" escolar indígena começam a fazer parte da agenda pública. Isso só ocorre graças a luta desenvolvida pelos povos indígenas. O primeiro espaço a ser buscado foi o ensino básico, onde no ano de 1996 foi estabelecido na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, LDB/96, e na Resolução n. 3/99, do Conselho Nacional de Educação, diretrizes, normas e ordenamentos jurídicos próprios para as escolas indígenas (BRAND; CALDERONI, 2012)

O caminho para começar a se pensar educação superior indígena começa a ser trilhada ainda com um ensino básico necessitando de maiores respaldos, assim como salienta (PALADINO, 2012, p.176)

> O fato de as discussões sobre educação superior indígena estarem ocupando um espaço relevante em encontros, reuniões e assembleias de organizações indígenas não significa que as dívidas no Ensino Básico estejam saldadas. A necessidade de melhorar a pertinência e a qualidade do Ensino Fundamental nas terras indígenas convive hoje (e se inter-relaciona) com o desafio de criar mecanismos para o acesso e a permanência dos povos indígenas no Ensino Superior e para a implementação, nas universidades, de propostas educativas que dialoguem com a diversidade do corpo discente e possam superar o modelo de conhecimento acadêmico hegemônico.

Programas para a educação superior indígena começam lentamente a ser trabalhados em programas de diversidade dentro das Instituições de Ensino (IES), como exemplo: o Programa de Apoio à Formação Superior e às Licenciaturas Indígenas (PROLIND) criado no ano de 2005, sendo coordenado pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI), em parceria com a Secretaria de Educação Superior (SESU); Programa Universidade para Todos (PROUNI), bem como o Programa de Apoio a Planos de Reestruturação e Expansão das Universidades Federais (REUNI) que incentiva por meio de bolsas a inserção de indígenas e negros na universidade. (PALADINO, 2012). Entre esses projetos de ações afirmativas para a inserção das populações indígenas no ensino superior está o projeto em nível nacional Trilhas do Conhecimento que surge do ano 2005 com intuito de garantir a permanência de estudantes indígenas na Universidade.

Um dos marcos em relação à educação superior indígena a serem considerados é a I Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, I CONEEI, realizada em Luziânia, Goiás, em 2009, sob responsabilidade do Ministério da Educação (MEC) em parceria com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Conselho Nacional de Secretários de Educação, CONSED, onde foram estabelecidas algumas recomendações a respeito da educação superior indígena, entre elas estão as destacadas pelos autores (BRAND; CALDERONI, 2012)

> [...] relevância da oferta por parte das IES públicas, além das licenciaturas, de "cursos específicos e diferenciados nas diferentes áreas de conhecimento" e de "programas específicos de pesquisa, extensão e pós-graduação para professores e estudantes indígenas em todos os cursos [...]". (BRAND; CALDERONI, 2012, p.183)

A criação dos programas que visam além da inserção a permanência de acadêmicos indígenas no meio acadêmico se mostrou como uma necessidade dentro da agenda dos acadêmicos indígenas. Projetos como o Trilha de Conhecimentos, surgem nessa perspectiva

de buscar a manutenção desses acadêmicos dentro do ambiente universitário. Buscar sua inserção e manutenção dentro do ambiente acadêmico para as populações indígenas se mostra como uma ferramenta de luta, de munir suas comunidades para garantir uma melhora em sua qualidade de vida. A luta para a manutenção de programas de incentivo ao ingresso e permanência de indígenas na Universidade vem sendo alimentada pelos próprios, que por meio de suas organizações reivindicam junto aos espaços universitários maiores políticas públicas para essas populações.

O estado do Mato Grosso do Sul está dentre as regiões com maior número de populações indígenas, segundo dados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (2012), possui a segunda população indígena do Brasil, relativamente 70.383 pessoas, das etnias Guarani Ñandeva, Guarani Kaiowá, Terena, Kadiwéu, Kinikinau, Guató, Kamba e Ofaié. O plano nacional de integração monocultural e o confinamento e imposto pelo estado nacional e a perda territorial acarretaram consequências nefastas aos povos indígenas do estado de Mato Grosso do Sul.

Em Mato Grosso do Sul, os indígenas, em sua maioria, vivem um contexto caracterizado pela desapropriação territorial e correspondente confinamento em terras indígenas exíguas, com recursos naturais profundamente comprometidos. Neste cenário, obriga a uma dependência externa por meio de novas formas de subsistência como o trabalho assalariados nos canaviais e usinas de produção de açúcar e álcool, nas fazendas, e, dentro das próprias aldeias, como professores, serviços gerais em escolas, postos da FUNAI, agentes de saúde, agentes de saneamento, entre outros (BRAND, 2003)

Por esses motivos éticos, sociais e econômicos, a situação de pobreza extrema em que se encontram a maioria dos povos indígenas do estado de Mato Grosso do Sul, as comunidades indígenas têm buscado a Educação Superior para adquirir conhecimentos que eles consideram fundamentais para a melhoria de suas condições de vida e de suas comunidades.

3 INSERÇÃO E PERMANÊNCIA: EXPERIÊNCIAS

Entre alguns projetos que tem intuito de garantir acesso e permanência dentro das Universidades está o Rede de Saberes que a nível nacional faz parte do projeto Trilhas do Conhecimento. A universidade Católica Dom Bosco (UCDB) abarca esse projeto em conjunto com outras instituições públicas. Devemos levar em consideração assim como ressaltam os autores o histórico da UCDB enquanto universidade particular em relação às populações indígenas. (AMADO; BROSTOLIN, 2011, p. 4)

> A Universidade Católica Dom Bosco já tem um tradicional trabalho desenvolvido junto às populações indígenas e, no campo da educação, esses laços se estreitam. Atualmente, a instituição adota uma política de concessão de bolsas sociais parciais para os índios que estão incluídos em seu corpo discente, mas, esta demanda, começou em cursos voltados para a formação de professores que, se olharmos para o histórico da educação superior indígena no Estado de Mato Grosso do Sul, foram os cursos que deram o ponta pé inicial no que diz respeito ao acesso no ensino superior pelos povos indígenas.

Para compor esse tópico foi utilizado a ferramenta Google Formulário, por meio dela foi possível realizarmos breve questionário a alguns acadêmicos participantes do projeto REDES na UCDB, de modo a verificar o que esses estudantes visualizam em relação a sua presença na universidade, a importância do projeto REDES e como esses ingressaram no curso. Responderam ao questionário um Boe (Bororo), um Xavante e um Terena de cursos distintos, que ponderaram situações a respeito da universidade inclusiva, juntamente com o papel que o REDE ocupa em sua formação acadêmico.

3.1 projeto rede de saberes

O Programa "Rede de Saberes: Permanência de Indígenas no Ensino Superior" iniciou suas atividades no ano de 2005. Para os anos de 2008/2010 foi possível manter a abrangência de sua atuação em relação ao projeto anterior. Nesta outra etapa, continuou recebendo recursos financeiros da Fundação Ford. E, juntamente com a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) e a Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), contou com a participação das Universidades Federais de Mato Grosso do Sul (UFMS/Campus de Aquidauana) e da Grande Dourados (UFGD). O objetivo do Programa é dar continuidade às ações de apoio aos alunos indígenas durante sua estada nas universidades de todo o estado. O Programa ampliou o apoio ao fortalecimento da articulação entre os acadêmicos índios das diversas IES e dessas com suas comunidades, lideranças e organizações, tendo como objetivo a inserção profissional desses alunos no contexto regional.

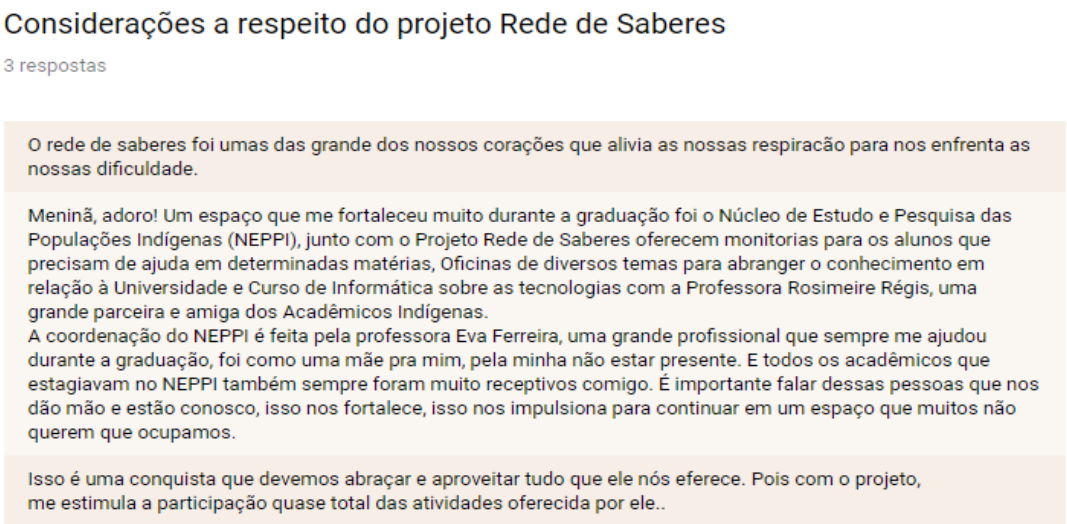
O programa tem por meta geral desenvolver ações de apoio aos indígenas em sua trajetória acadêmica. Na concretização dos objetivos das propostas, o programa desenvolve as seguintes ações: 1) capacitação de não-índios (docentes, estudantes e pessoal administrativo); 2) participação e ou organização de eventos acadêmicos; 3) apoio à pesquisa; 4) cursos e tutorias; 5) implementação do Centro de Documentação; 6) preparação de alunos para ingresso em programas de pós-graduação stricto-sensu e levantamento da

situação dos alunos ensino superior em MS. E, também, oferece estrutura física de apoio, tais como: centro de convivência e laboratório de informática. Desde 2006, nestas duas universidades, experiências foram desenvolvidas com índios acadêmicos, às quais têm ajudado a articular relações interétnicas, baseadas no respeito à diversidade cultural e no dinâmico processo de se tomar consciência sobre a necessidade de estabelecer maior equidade e justiça em uma sociedade multiétnica, como a nossa.

Programa também disponibiliza monitorias para os acadêmicos indígenas, no intuito de dar um apoio extracurricular, tendo em vista que alguns acadêmicos têm o português como segunda língua, nesse sentido se torna imperioso a universidade se mostrar sensível com a presença desses estudantes em sala, promovendo uma pedagogia intercultural em suas práxis. O programa rede de saberes, alcançou hoje um patamar fundamental para democratizar o acesso e permanência no ensino superior, muitos desafios ainda se mostram presentes, porém muitas conquistas foram alcançadas.

Durante o questionário online os alunos fizeram suas considerações a respeito do projeto Rede de Saberes, como podemos observar na imagem (1).

Imagem 1 - Rede de Saberes



Fonte: Google Formulário, questionário Povos indígenas: presença e permanência na Universidade. 2019

O Rede de saberes representa um programa que busca acolher os acadêmicos, na tentativa de tornar o processo de formação dos estudantes indígenas menos doloroso possível, através do questionário respondido pelos respectivos acadêmicos percebemos que esse processo é atravessado por sentimentos que despertam angústias, nesses alunos. O

ingresso no ensino superior é apenas mais uma das diversas etapas de formação desses estudantes, a permanência requer uma política estruturada atender as demandas desses acadêmicos trazem.

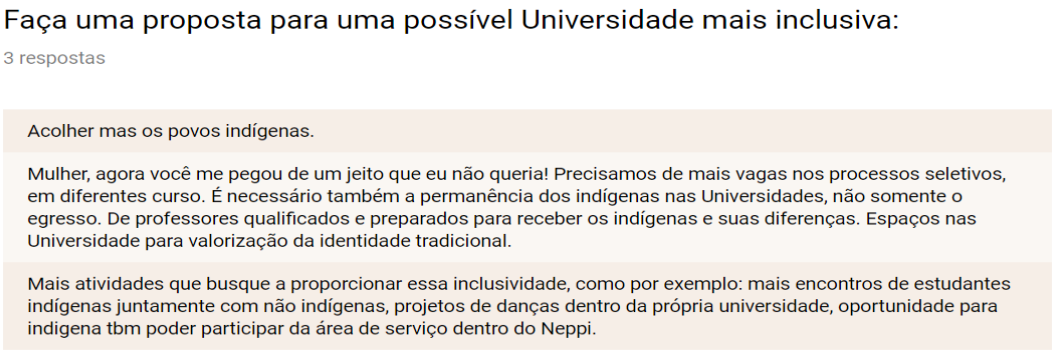
O programa Rede de saberes na Universidade Católica Dom Bosco é administrado pelo NEPPI- Núcleo de Estudo das Populações Indígenas, os profissionais que lá estão são preparados para terem uma outra perspectiva dos demais acadêmicos não indígenas, as realidades, como já foi citado nas páginas anteriores são outras, isso faz com que as demandas desses acadêmicos sejam outras. Muitos acadêmicos vêm de fora do Estado de Mato Grosso do Sul, trazendo consigo uma outra cosmovisão do que é ser/estar na universidade diferente dos demais acadêmicos não indígenas. Hoje o Brasil vive um momento em que a educação se tornou um instrumento para formatar trabalhadores para o sistema capitalista, muitos estão na universidade em busca de um diploma, para assim conseguirem uma colocação no mercado de trabalho, essa perspectiva hegemônica ira muda com os estudantes indígenas, claro que muitos também estão ali, no intuito de conseguirem uma melhor vaga de emprego, mas não é difícil achar estudantes que estão ali por suas comunidades, muitos se preocupam com o retorno à suas comunidades como profissionais já formados, nesse sentido é possível observar que o estar na universidade é se profissionalizar para melhorar a realidades vivida em suas comunidades, essa afirmação se torna tão nítida que nos dia 29 a 31 de agosto de 2019, foi realizado o encontro de acadêmicos indígenas de mato grosso do sul com a temática: Da Universidade para a Aldeia – O auto reconhecimento e a valorização das bases".

É interessante analisarmos as diversas possibilidades que surgem no Campus com a presença indígena, ao mesmo tempo que eles estão ali aprendendo, toda a equipe do REDE, inclusive a universidade está promovendo uma prática epistemológica de ruptura, tendo em vista que as demandas trazidas por esses alunos nos provocam a pensar alternativas pedagógicas diferente das pedagogias eurocêntricas. Nesse sentido, se torna um compromisso político atender essas populações, tendo em vista que a universidade não possui um papel monolítico, as universidades devem abrir seus portões para sua comunidade local, tornando assim esse espaço tão hegemônico, um lugar onde as diferenças possam dialogar, possibilitando futuro onde a diversidade seja respeitada e as desigualdades possam enfim ficar nas páginas de uma história passada**.**

3.2 propostas e trocas

Junto a esse formulário foi questionado aos alunos o que eles acreditavam que seria fundamental para uma universidade mais inclusiva, como veremos na imagem (2).

Imagem 2 - Proposta para uma Universidade mais inclusiva



Fonte: Google Formulário, questionário Povos indígenas: presença e permanência na Universidade. 2019

É possível perceber que as temáticas propostas pelos alunos que responderam ao questionário, vão de encontro com toda a agenda construída ao longo dos anos a respeito do Ensino superior indígena. Questões como a manutenção desses acadêmicos dentro do ambiente universitário, não somente a preocupação com seu ingresso e sim com sua permanência, mais vagas nos processos seletivos para os indígenas. A qualificação de professores para lidar com a interculturalidade apresentada dentro de um ambiente acadêmico, bem como a valorização das diversas identidades as populações indígenas apresentam.

Questões como a maior interação entre os próprios alunos indígenas, proporcionadas pela elaboração de mais encontros direcionados a eles, bem como a aproximação dos acadêmicos não indígenas dentro desses encontros. Ser oportunizada aos alunos a oferta de colaborar diretamente dentro dos programas de apoio a eles.

Dentre essas respostas podemos observar que as propostas apresentadas pelos alunos são pautas que vão desde o pensar em relação às políticas públicas destinadas a eles, bem como a realização das mesmas, de modo a realmente incluí los dentro desses ambientes.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a realização desse trabalho, bem como o contato com a pautas levantadas a respeito do Ensino superior indígena foi possível verificar que muitos dos anseios inicialmente propostos para a presença desses grupos no ambiente acadêmico seguem em aberto e sendo reivindicados.

Mesmo com a realização de programas que tentam garantir a permanência desses grupos no meio universitário se percebe dentre as falas apresentadas por meio do

questionário online, que muitas barreiras da real inclusão vêm sendo quebradas, tarefa árdua considerando o modelo de acadêmico imposto a quem frequenta esse ambiente.

Projetos como o REDES tem como intuito criar diálogo e suporte para a manutenção dos acadêmicos indígenas. É interessante analisarmos as diversas possibilidades que surgem no Campus com a presença indígena, ao mesmo tempo que eles estão ali aprendendo, toda a equipe do REDE, inclusive a universidade está promovendo uma prática epistemológica de ruptura, tendo em vista que as demandas trazidas por esses alunos nos provocam a pensar alternativas pedagógicas diferente das pedagogias eurocêntricas. Nesse sentido, se torna um compromisso político atender essas populações, tendo em vista que a universidade não possui um papel monolítico, as universidades devem abrir seus portões para sua comunidade local, tornando assim esse espaço tão hegemônico, um lugar onde as diferenças possam dialogar.

REFERÊNCIAS

AMADO, Simone Eloy. *O ENSINO SUPERIOR PARA OS POVOS INDÍGENAS DE MATO GROSSO DO SUL: Desafios, Superação e Profissionalização.* 2016. 154 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

AMADO, Eloy; BROSTOLIN, Marta. EDUCAÇÃO SUPERIOR INDÍGENA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS A PARTIR DAS EXPERIÊNCIAS DOS ACADÊMICOS INDÍGENAS DA UCDB. In: IV Seminário Povos indígenas e sustentabilidade: saberes tradicionais e formação acadêmica. 2011.

BRAND, Antonio; CALDERONI, Valéria. Povos indígenas, conhecimentos tradicionais e diálogo de saberes nas instituições de educação superior: desafios para uns e outros. Revista Série-Estudos - Periódico do Programa de Pós-Graduação em Educação da UCDB Campo Grande, MS, n. 34, p. 179-188, jul./dez. 2012

BRAND, Antonio Jacob. Os novos desafios para a escola e o professor indígena. Série Estudos. Periódico do Mestrado em educação da Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande, n.15, p.59-70, jan/jun. 2003

GRUPIONI, Luís Donizeti. Do nacional ao local, do federal ao estadual: as leis e a Educação Escolar Indígena. *Legislação Escolar Indígena.* 2002, p.129-203. Portal do MEC. Disponível em http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/vol4c.pdf. Acesso em 15/09/2019.

PALADINO, Mariana. Algumas notas para a discussão sobre a situação de acesso e permanência dos povos indígenas na educação superior. Práxis Educativa (Brasil), vol. 7, diciembre, p. 175-195, 2012.

GT 9

Povos Indígenas, Populações Tradicionais e os Estudos Críticos do Desenvolvimento

Comunicação Oral

BOE ATUGO: REFLEXÕES ANTROPOLÓGICAS A PARTIR DAS PINTURAS FACIAIS

Neimar Leandro Marido Kiga
maridokiga@gmail.com

Este artigo busca investigar e compreender o Grafismo do povo Boe (Bororo), como meio de valorização cultural. Visto que é uma das identidades visuais deste povo, o grafismo como particularidade cultural é apresentado como forma de valorização das culturas indígenas. Este artigo tem como objetivo por meio do Grafismo mostrar o diferencial do povo Boe, ao perceber que quando fazem alguma manifestação cultural ou de identificação é o primeiro ou uma das principais características que realizam para representação. Para apresentação visual da complexidade do grafismo, o artigo traz um grafismo específico do povo Boe, do clã dos Bokodori Ečerae (Tatu canastra), da metade exogâmica dos Ečerae (filhos), com o nome Koge bure – Koge: peixe dourado, bure: pé ou cauda (cauda do peixe dourado). A metodologia é composta pela fundamentação teórica com literaturas relacionadas ao tema abordado, entrevistas diretas com os interlocutores, conversas informais e algumas observações feitas pelas redes sociais, como o Facebook e WhatsApp. As entrevistas foram feitas na aldeia Meruri, pertencente ao município de General Carneiro – Mato Grosso a qual pertenço, foram feitas com pessoas de conhecimento da cultura tradicional, como anciões e anciãs e em Campo Grande – Mato Grosso do Sul, com acadêmicos da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB). Entre os resultados da pesquisa destacam-se os novos conhecimentos a cerca do tema abordado, diálogos com as comunidades tradicionais a respeito da cultura, fomento a continuidade da pesquisa, bem como novas pesquisas acadêmicas por parte dos indígenas.

Palavras-chave: Valorização; Povos Indígenas; Cultura; Boe; Grafismo.

1 INTRODUÇÃO

Percebe-se que por conta do processo colonizador, muitos povos indígenas mudaram ao longo do tempo algumas de suas práticas culturais e se adaptaram ao novo sistema imposto. O povo Boe também sofreu com esse impacto cultural. Com a chegada da sociedade não indígena tivemos que romper obrigatoriamente com várias práticas que formam a estrutura cultural, simplesmente por não pertencerem ao sistema pela qual a igreja católica impunha naquele período. Vale lembrar que atualmente, mesmo que de forma disfarçada algumas práticas sociais dentro desta comunidade ainda são motivos de resistência e opressão por parte da igreja. E eu, o autor dessa pesquisa falo isso com propriedade por ser pertencente ao povo Boe e ter vínculo direto com a aldeia.

Existem várias culturas, cada uma com o seu diferencial, seja nas práticas religiosas, econômicas, mitológicas, de ornamentação, etc. Por meio da antropologia, o artigo busca mostrar a importância cultural do povo Boe dentre as sociedades, bem como da cultura indígena em geral. A respeito da antropologia, Magnani (1996, p. 3) diz.

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

A partir desse ponto, o artigo busca desmistificar as práticas culturais do meu povo, para tentar diminuir a visão de exotismo. Diversos grupos sociais são reconhecidos por suas características, diferenciando-se dos demais. Este artigo tem como objetivo por meio do Grafismo mostrar o diferencial do povo Boe, ao perceber que quando fazem alguma manifestação cultural ou de identificação é o primeiro ou uma das principais características que realizam para representação.

Em Laraia (2001), a respeito da cultura Montaigne diz que, na verdade cada um considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. É importante o estudo e conhecimento das culturas para o combate ao preconceito, a partir do conhecimento é possível melhor compreensão sobre o outro. Mauro (2016, p. 276) em sua tese de doutorado traz a seguinte informação sobre o estereótipo em relação aos indígenas.

> Desde os primeiros anos de nossas vidas, nós, brasileiros, aprendemos a imaginar os índios como sujeitos que vivem na floresta, andam nus ou pouco vestidos, usam pinturas corporais e adereços chamativos (braceletes, pulseiras, cocares, etc.), confeccionados com sementes ou penas de animais, falam línguas ininteligíveis, fazem uso de tecnologias rudimentares, possuem crenças místicas, cultivam costumes estranhos para nós e preservam instituições sociais primitivas. Por esse viés, a comparação dos hábitos deles com os nossos revela uma radical dicotomia.

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

Para preservação, valorização e reconhecimento da cultura do povo Boe, o presente projeto tenciona levar conhecimento a respeito do Grafismo para as comunidades do meu povo, para indígenas de outras etnias e também para sociedade não indígena. A presente pesquisa apresentará os significados, a importância e a diversidade dos grafismos Boe, bem como os materiais usados durante a produção, quem pode fazer o uso do grafismo e como desenvolver essa prática cultural. A pesquisa trará também palavras no idioma do povo Boe, promovendo a interculturalidade.

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

A metodologia foi composta pela fundamentação teórica com literaturas relacionadas ao tema abordado, tais como grafismo, cultura e o povo Boe. Por meio de entrevista e conversas informais obtive o conteúdo para realização do artigo. As entrevistas e algumas observações foram feitas pelas redes sociais como o Facebook e WhatsApp e conversas diretas com os interlocutores, além de pesquisa bibliográfica e documental. O Olhar e o Ouvir foram fundamentais para realização desta pesquisa, sobre a metodologia Oliveira (2000, p. 21) diz:

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

As entrevistas foram feitas na aldeia Meruri, pertencente ao município de General Carneiro – Mato Grosso a qual pertenço, foram feitas com pessoas de conhecimento da cultura tradicional, como anciões e ancias e em Campo Grande – Mato Grosso do Sul, com acadêmicos da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), pelo contato mais próximo. Para apresentação visual do grafismo foi necessário também uma metodologia. A organização social Boe é dividia em metades exogâmicas matrilineares e existem vários grafismos de determinados clãs. O artigo traz o Grafismo do clã dos *Bokodori Ečerae* (tatu canastra) da metade dos *Ečerae* (filhos). Com intuito de completar e exemplificar a informação escrita.

2 O POVO BOE

O Brasil é um país de grande diversidade étnica, com aproximadamente 255[154] etnias indígenas. Farei a introdução de um desses povos indígenas, o povo Boe (Bororo).

[154] Disponível em: < https://pib.socioambiental.org/pt/Quem_s%C3%A3o >. Acesso em: 01 set. 2019.

Boe é o termo que o nosso povo usa para se autodenominar e para diferenciar-se das demais etnias indígenas, também dos não indígenas e pode ser traduzido para "pessoas, gente ou povo". Porém somos mais conhecidos como Bororo pelos pesquisadores e sociedade em geral.

Bororo é um "pátio" circular no centro aldeia, próximo ao *Bai managejewu* (casa central), pátio das danças, praça onde são realizados vários rituais, como o de nominação das crianças ou ato de executar alguma representação espiritual e local onde são colocados os restos mortais de algum finado para decomposição durante o funeral. Segundo Scotti e Boffi (2001, p. 11).

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

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

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

Scotti e Boffi colocam que não houve nenhuma imposição cultural sobre o povo Boe, no entanto discordo desse posicionamento. Ouvi relatos por parte dos próprios indígenas que quando tiveram contato com os Salesianos eram obrigados a não praticar a cultura, não falar o idioma e se quisessem realizar alguma prática cultural naquela época teriam que ir a algum lugar distante. Ao longo do tempo, esse processo colonizador foi diminuindo, mas ainda acontecem práticas etnocêntricas, porém de forma mais pacífica e disfarçada. Por volta do século XVIII os não indígenas tentaram se aproximar dos Boe da região de Teresa Cristina, mas não tiveram muito sucesso. Pela resistência que tiveram nesse período colonizador, atualmente conseguiram preservar mais a verdadeira identidade.

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

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

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

Mesmo com essas influências não perderam seus hábitos tradicionais, como o da caça e pesca. Os Boe são grandes nadadores e pescam muito com o mergulho, trazem a pesca para as mulheres que preparam com grande reciprocidade. Em sua subsistência, como dito anteriormente, são grandes pescadores e também praticam a caça para alimentação.

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

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

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

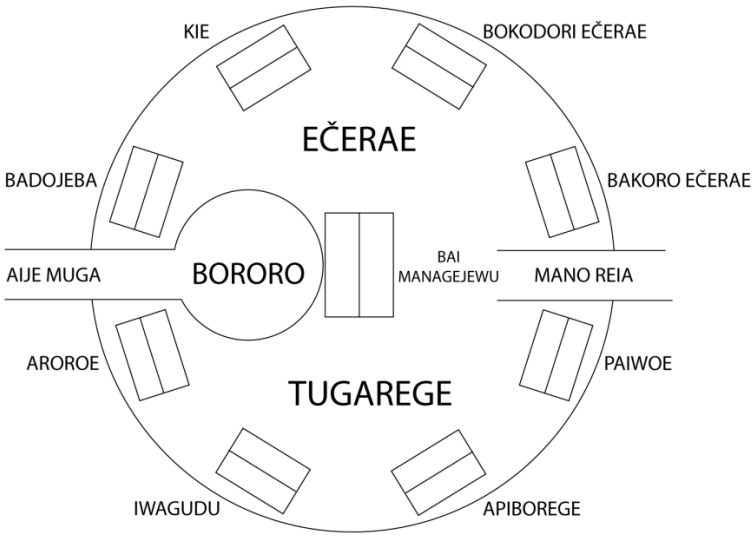
A terra é fundamental para os povos indígenas, dela extraem vários materiais para sua subsistência. As reservas indígenas são usadas de diversas formas, é de onde retiram a alimentação, com a caça, pesca e coleta de frutas. Vários de nossos rituais dependem da natureza, pela extração de alguns vegetais, ou até mesmo o espaço geográfico serve para rituais de diversos povos indígenas. Ao mesmo tempo em que usam o território para diversos fins, estão em constante preocupação para que as próximas gerações usem a terra com a mesma finalidade, assim dando continuidade a cultura tradicional.

2.1 ALDEIA

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

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

Figura 1 - Aldeia tradicional Boe



Fonte: O autor (2019)

Os moradores de uma metade só podem se casar com os da outra. A sociedade Boe é matrilinear e matrilocal, assim, os filhos pertencem ao clã da mãe e a mulher é a dona da casa, quando se casam os maridos vão para a casa das esposas. Para Oliveira (1994, p. 64).

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

O povo Boe é dividido em dois clãs, *Tugarege* e *Ečerae*. O clã dos *Ečerae* é subdividido em 4 sub-clãs: *Badojeba, Bakoro Ečerae, Bokodori Ečera*e e *Kie*, os *Tugarege* são divididos da mesma forma, contendo: *Apiborege, Aroroe*, *Iwagudu* e *Paiwoe* como sub-clãs.

Cada sub-clã tem seus animais, aves e espíritos totêmicos. O clã dos *Ečerae* são os filhos, nesse clã tem os sub-clãs dos *Badojeba:* chefes; *Bakoro Ečerae:* representantes do espírito *Bakoro*; *Bokodori Ečerae:* tatu canastra e os *Kie:* anta. O clã dos *Tugarege* são os pais, nesse clã tem os sub-clãs dos *Apiborege*: palmeira de acuri; *Aroroe:* larva de lepidóptero pseudosphinx tetrio; *Iwagudu:* gralha azul e os *Paiwoe:* bugio.

Para Levi-Strauss (1957, p. 233).

> As metades não regulam apenas os casamentos, mas outros aspectos da vida social. Cada vez em que um membro duma metade se encontra diante

> de um direito ou de um dever, cumpre-o em proveito ou com auxílio da outra metade. Assim, os funerais de um Sera são conduzidos pelos Tugarê e reciprocamente. As duas metades da aldeia são, pois, associadas, e todo ato social ou religioso implica a assistência do fronteiro, que desempenha um papel complementar do que é atribuído a qualquer índio. Essa colaboração não exclui a rivalidade: há um orgulho de metade e ciúmes recíprocos. Imaginemos, pois, uma vida social a exemplo de dois quadros de futebol que, em lugar de procurar anular suas estratégias respectivas, se aplicassem em servir um ao outro e medissem a vantagem pelo grau de perfeição e generosidade que cada um conseguisse alcançar.

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

2.2 RITUAIS

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

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

2.2.1 Funeral

Os Boe têm uma religiosidade muito forte com os espíritos. O funeral é um ritual de grande período em sua realização, por isso estão com grande frequência em contato com o *aroe*. Se durante esse período não respeitarem ou desobedecerem as normas que são colocadas pelos *aroe*, podem ser fortemente castigados, por esse motivo respeitam muito o

ritual. É um dos rituais mais pesquisados, principalmente no campo da antropologia pela sua complexidade.

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

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

3 GRAFISMO

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

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

O autor destaca que em sua obra que nunca viu algo semelhante ao grafismo dos Kadiweu, por mais que fossem parecidos, não eram repetidos, havia uma imensidão em seu repertório.

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

É interessante notar também que cada etnia tem em sua cultura material artefatos que se relacionam um ao outro, fazendo parte de um todo como estruturas de uma cultura. Vidal (2000, p. 282) comenta que Nancy Munn (1973) fala em seu livro a iconografia Walbiri, da Austrália "O grafismo enquanto estrutura representacional e enquanto simbolismo sociocultural. Refere-se, assim, à estrutura formal, interna e semântica das representações, e ao significado e função destas na cosmologia e na sociedade", o grafismo é identidade. Para Vidal (2000, p. 13).

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

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

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

A importância do grafismo indígena vem sendo reconhecido pela sociedade ocidental, Vidal (2000, p. 13).

> Apenas recentemente a pintura, a arte gráfica e os ornamentos do corpo passaram a ser considerados como material visual que exprime a concepção tribal de pessoa humana, a categorização social e material e outras mensagens referentes à ordem cósmica. Em resumo, manifestações simbólicas e estéticas centrais para a compreensão ela vida em sociedade.

O povo Boe sabe da importância e significados de seus grafismos, dentro e fora da sua sociedade. Nós podemos nos reconhecer um ao outro somente pelo grafismo, visto que cada clã tem sua especificidade.

4 GRAFISMO BOE

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

A pintura facial tem 3 finalidades distintas: ornamentação, tratamento de alguma doença ou dor, preventivo mágico contra malefícios. Os mesmos traços podem servir para os três fins, porém o segundo e terceiro casos é comum encontrar-se na matéria da pintura também *jorubo* (vegetal mágico). A pintura, quando feita para fins ornamentais, é privativa de determinados clãs e nos outros casos pode ser usada por todos. Alguns grafismos não podem ser usados em qualquer momento, ou somente por ornamentação e outros não podem ser usados pelos dois sexos.

Os Boe usam o grafismo não somente como ornamentação em dias de rituais, mas servem como preventivo para vários malefícios, como doenças. As matérias-primas são retiradas de árvores específicas que contém a cura para as doenças na produção do grafismo. As matérias primas retiradas da natureza dão cores aos grafismos. Para Vidal (2000, p. 13).

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

Muitos grafismos indígenas são usados em produtos, algumas vezes produzidos por *designers* como estampas de roupas, de canecas, sapatos e assim por diante. Esses grafismos hoje são mais visíveis e valorizados pela população não indígena. Já que antes eram vistos somente como primitivos. São reconhecidos aos grafismos a sua importância e valor,

conforme todo o contexto envolvido em seus traços. É interessante lembrar também dos direitos autorais dos mesmos, que muitas vezes não são reconhecidos.

4.1 MATERIAS PRIMAS

Os materiais necessários para a realização do grafismo estão em um dos principais elementos da cultura tradicional dos povos indígenas, assim também do povo Boe, a Terra. A "Terra é Mãe", tanto que essa pequena frase tem grande significado em contexto indígena, por ela ser importante e fundamental para o fortalecimento, reconhecimento e continuidade da identidade étnica. O Grafismo é como a Terra que pisamos, às vezes sem perceber estamos nela e ela demarca quem somos e onde estamos, mesmo não estando na nossa.

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

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

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

O *akiri* é a penugem branca de aves, geralmente pato e mutum, que é colada com *kido guru* na margem de certos riscos, ou reveste determinadas regiões do rosto. *Ičira* é o palito usado nas pinturas faciais como pincel, é tirado da palha de buriti, resistente facilita na hora da pintura. *Irogodu* é o pó de carvão temperado com água e às vezes com *kido guru*, frequentemente é obtido de determinado – *jorubo*, vegetal mágico. *Kido guru* é a resina de

uma burseracea que dá um verniz quando misturada com pó de carvão. *Noa* é a argila branca que umedecida com água é diretamente aplicada sobre a pele, também pode ser usada a cinza de caramujo para obter a cor branca. *Nonogo* é uma pasta vermelha a base de urucum, para o preparo do grafismo.

4.2 KOGE BURE

O grafismo apresentado tem como objetivo dialogar com as informações descritas ao longo do artigo. A pesquisa está em processo e terá presente grafismos de todos os sub-clãs, esse pintura compõe a pesquisa. Na organização tradicional Boe os Bokodori Ečerae são a "primeira" opção para o casamento com os Iwagudu, pelas casas estarem de frente uma para outra (ver Figura 1) e a porta abre essa possibilidade. O grafismo pertence ao sub-clã dos *Bokodori Ečerae* (tatu canastra) da metade exogâmica do clã dos *Ečerae* (pais) ao qual o conhecido Tiago Aipobureu e meu tataravô pertenceu. **Koge bure –** Koge: peixe dourado, bure: pé ou cauda (cauda do peixe dourado). Todos os clãs têm seus determinados animais, aves e espíritos, a partir desses seres os Boe fazem suas pinturas, para que ao realizarem algum ritual ou ao se ornamentarem os representem. Esse grafismo se parece muito com uma pintura do clã dos Iwagudu, mas o seu formato é um pouco maior. No grafismo apresentado são usados somente o *nonogo* e *kido guru* em traços triangulares de tamanhos iguais na testa e nas extremidades do rosto.

Figura 2 – Grafismo Bokodori Ečerae, Koge bure

Fonte: O autor (2019)

5 CONSIDEAÇÕES FINAIS

O grafismo é uma estrutura muito importante e fundamental de qualquer etnia indígena. Ao longo dos séculos, muitos desses elementos visuais foram modificados, alguns perderam seu valor, seu contexto histórico e cosmológico, são inseridos ao comércio ocidental, mas ainda são meios de produção cultural. É interessante inseri-lo no mercado financeiro como forma de subsistência, mas é importante também não deixar perder o seu verdadeiro valor cultural.

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

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

É de grande satisfação colaborar com a preservação, valorização e visibilidade de uma cultura tão rica, como a cultura do povo Boe. Levando uma pequena parcela do conhecimento tradicional da etnia, o grafismo. É um incentivo a própria cultura, visto que com o processo de colonização, ao longo do tempo fomos fortemente obrigados a não realizar nossas práticas culturais, mas resistimos até os dias atuais e resistiremos ainda por muito tempo.

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

6 REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, Antonio Hilario. Civilizar o índio: a dupla face da catequese positivista na prática dos missionários entre o povo Bororo no Mato Grosso. In: MARIN, Jérri Roberto; *orgs. Religiões e Identidades*. Dourados: Ed. UFGD, 2012, pp. 259-278.

AMPUERO, Raimundo Alberto Tavares. *O grafismo corporal dos Asurini do Koatinemo:* preservação cultural de um povo indígena. Dissertação de mestrado, Universidade de Taubaté. Taubaté – SP, 2007.

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

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Quando o campo é a cidade:* fazendo antropologia na metrópole. In: Magnani, José Guilherme C. & Torres, Lilian de Lucca (Orgs.) Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana. EDUSP, São Paulo, 1996.

OLIVEIRA, Sonia Grubits Gonçalves de. *Bororo:* identidade em construção. Campo Grande: UCDB/CECITEC-MS, 1994.

SCOTTI, Osvaldo; BOFFI; Giulio. *A Epopéia Bororo***.** Campo Grande: UCDB, 2001.

VICTOR, Ferri Mauro. *História, território e identidade Krahô-Kanela.* Dourados, MS: UFGD, 2016. 434f.

VIDAL, Lux. *Grafismo indígena: estudos de antropologia estética.* Lux Vidal, (organizadora). - 2a ed. - São Paulo: Studio Nobel: FAPESP: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

DESENVOLVIMENTO LOCAL OU (DES)ENVOLVIMENTO LOCAL? REFLEXÕES A RESPEITO DO TERMO, SURGEM DÚVIDAS EMERGENCIAIS EM SUAS (DES)ARTICULAÇÕES COM OS POVOS ORIGINÁRIOS, UMA DELAS É: IMPROBO OU ALIADO?

José Francisco Sarmento Nogueira
josefsarmento@gmail.com

Muito tem se refletido sobre o desenvolvimento Local. A grande pergunta é: desenvolvimento pra quem? E quando se trata de projetos de desenvovimento que atingem comunidades tradicionais? A partir desta pergunta, este trabalho tem início. As ideias a respeito deste termo são um pouco consensuadas e um tanto são controversas, e às vezes, até antagônicas entre si, tanto no Brasil quanto no debate internacional. Percebe-se que refletir sobre o desenvolvimento local desdobra-se em duas frentes: uma de reprodução da lógica capitalista em escala localizada (tradicional) e outra de tentativas contra-hegemônicas (solidária). Com o avanço das relações sociais construídas a partir do capital, uma nova realidade se coloca diante desta realidade, que é a lógica do capital, que visa o acumulo de

riqueza e a exploração dos bens naturais, que tem as comunidades tradicionais, como os grandes guardiões. Esta exploração dos recursos naturais destas comunidades, produziu e ainda produz verdadeiros etnocídios em nossa sociedade. Em uma sociedade que vive a colonialidade, ou seja que continua perpetuando as barbaridades de nosso período colonial, percebemos cada vez mais a opressão, e sejam de raiz ameríndias ou africana. A discriminação dos povos tradicionais. Este trabalho deve se apoiar dos estudos culturais, decoloniais e pós-coloniais, para de alguma forma tentar construir um entendimento histórico desta lógica continua de opressão. Um desenvolvimento que atropela saberes, destrói conhecimentos e mata pessoas que estão deslocadas desta lógica desenvolvimentista. Este trabalho propõe então uma reflexão crítica do desenvolvimento de alguns projetos e investigar se são um improbo, ou parceiros destas comunidades.

Palavras-chave: decolonialidade; desenvolvimento local; diferença; etnocídio.

INTRODUÇÃO

Este trabalho surge a partir de continuas reflexões a partir de um lugar: O Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI/UCDB)[155]. Ponderações a respeito de um tema que vez ou outra chega em nosso ambiente de trabalho, que é a questão do Desenvolvimento. Não é pretensão deste trabalho; fechar questão a respeito de uma verdade sobre o tema, como o enunciado já adianta, o objetivo nos escritos que seguem trata-se de reflexões iniciais a respeito de um tema que muito nos provoca, pretende-se fazer uma reflexão deste conceito a partir de experiências que o núcleo já se deparou, a partir de projetos em comunidades.

ESTADO NAÇÃO E O CONCEITO DE MODERNO: O (DES)ENVOLVIMENTO CHEGOU

[155] O NEPPI é um núcleo de pesquisa que tem por finalidade coordenar os vários Programas e Projetos de pesquisa e extensão voltados para as sociedades indígenas, bem como participar das discussões e encaminhamentos pertinentes a outras questões relacionadas à população indígena do Estado. Foi criado em 1995, congregando atividades de pesquisa e extensão direcionadas às populações indígenas, em especial, as que habitam o Mato Grosso do Sul, estado com o segundo maior contingente populacional indígena do Brasil, no âmbito estadual. As atividades realizadas envolvem pesquisadores com formação em diversas áreas do conhecimento, de maneira a garantir uma compreensão mais aprofundada sobre os aspectos estruturais que permeiam a vivência cotidiana das populações indígenas, contribuindo para ampliar e difundir o conhecimento científico sobre as mesmas. Também são vinculados ao NEPPI, a **Revista Tellus**, que é voltada para a publicação de resultados de pesquisa e documentação sobre as populações indígenas, especialmente sul-americanas e o **Centro de Documentação e Biblioteca Digital Indígena Teko Arandu**, que registra, arquiva, e disponibiliza documentação primária e secundária. Além do **Programa Rede de Saberes**, que objetiva o apoio a permanência de indígenas no Ensino Superior.

A construção de nação para Bauman (2003) significava a busca do princípio "um Estado, uma Nação" e, portanto, em última análise, a negação da diversificação étnica entre os súditos. "A perspectiva da "Nação Estado" culturalmente unificada e homogênea, as diferenças de língua ou costume encontradas no território da jurisdição do Estado não passavam de relíquias quase extintas do passado" BAUMAN (2003, p. 83). O Estado deveria ser legitimado e unificado politicamente por meio do compartilhamento da nacionalidade. "Invocação das raízes comuns e de um caráter comum deveria ser importante instrumento de mobilização ideológica" (p.83) resultando na produção da lealdade e obediência à pátria. Este processo de patriotismo articula-se com o projeto de nação e decorre de um propósito, como se deduz de Zygmunt Bauman:

> Recordemos que o propósito de tudo isso foi enfraquecer ou romper o controle sob o qual as "comunidades" (tradições, costumes, dialetos, calendários, lealdades locais) mantinham os potenciais patriotas da nação una e indivisível. A ideia que orientou todos os esforços do Estado-nação moderno foi a de impor um tipo de lealdade sobre o mosaico de "particularismos" locais, comunitários. Em termos de política prática, isso significou o desmantelamento, ou o desempoderamento legal, de todos os *pouvoirs intermédiaires*; o fim da autonomia de qualquer unidade menor que o Estado-nação, que, contudo, pretendesse ser mais que executora da vontade deste e assumisse mais poder do que o que lhe fora delegado (BAUMAN, 2012, p. 83).

Podemos ver nesta mesma obra (2012) que a proclamação da cultura como "sistema" se deu pela promoção do estado da "cultura nacional". Assim, a criação do "Estado Nação" é fruto de um processo de "culturalização" de outros povos a partir de um olhar etnocêntrico e hegemônico.

O processo funcionava a partir da eliminação "todos os resíduos de costumes e hábitos que não se encaixassem no modelo unificado, destinado a se tornar obrigatório na área sob a soberania do Estado, agora identificada como território nacional" (p.59).

"Os 'outros' dentro deste 'Estado' são chamados então de minorias, uma 'minoria étnica' sem que lhes seja pedido seu consentimento" (2003, p.82). Para tanto um código, um dispositivo garante a "sobreposição" de estruturas da realidade social e do comportamento regulado" (BAUMAN, 2010, p.207). Tal dispositivo chama-se código cultural. É interessante perceber que essa "criação" dialoga com a reflexão do mesmo autor em trechos anteriores que definem cultura com algo "artificial", ou seja, criado pelas pessoas.

Institui-se então uma pressão para poder se conformar às normas impostas pelo treinamento cultural e uma das ferramentas dessa pressão é o descrédito e a diminuição do caráter valorativo de outras culturas. Cria-se então um ambiente em que a "outra" cultura é taxada de vulgar, ameaçadora, menor, mesmo que saibamos que existem outras lógicas,

outras formas de viver, “as mesmas podem ser retratadas como algo que é impossível para pessoas distintas” (p. 213). O ambiente de segregação e preconceito está formado, a configuração e a “ideia” do diferente estão postas. “O que testemunhamos aqui são graus variáveis de xenofobia (aversão ao estrangeiro) ou de heterofobia (aversão ao diferente) como métodos para defender alguma ordem contra a ambivalência” (p. 213).

> Com as distinções entre “nós” e “eles”, “aqui” e “lá”, “dentro” e “fora”, “nativo” e “estrangeiro”, frequentemente assistimos à delimitação de um território para o qual se reivindica regra exclusiva e a intenção de oferecer segurança contra toda competição em nome de uma cultura estabelecida e sem problemas. A tolerância cultural costuma ser exercitada a distância (BAUMAN, 2010, p. 213).

Este processo de segregação atingiu um nível tão acentuado em termos de seleção de pertencimento aos espaços possíveis, que é muito difícil haver uma mudança. Para as pessoas declaradas como “minorias étnicas” o dilema enfrentado torna-se difícil de se resolver para Bauman (2003). O autor ainda faz um questionamento pertinente, que nos faz pensar em situações que veremos mais a frente neste trabalho.

Interessante perceber que esta constituição normativa do ser e do saber imposta pela modernidade, criou uma lógica binária do ser, ou seja se “eu” faço parte deste modelo, logo não sou o “outro”. Esse “outro” é sempre alguém que não se “adequou” a este modelo, ou simplesmente nasceu pertencendo a este mundo dos “outros”, dos excluídos. A alteridade nos mostra que vemos o mundo a partir do outro, nós percebemos no mundo por meio da presença do outro, mas nesse caso, não apenas nos vemos a partir do outro, como também, percebemos que o outro não faz parte de um modelo idealizado pela modernidade, ou seja, temos uma relação binária sempre: “branco/negro” “hetero/homo” “civilizado/selvagem”. Neste sentido Duschatzky e Skliar (2000, p.123), contribuem com este trabalho contando que:

> A Modernidade inventou e se serviu de uma lógica binária, a partir da qual denominou de diferentes modos o componente negativo da relação cultural: marginal, indigente, louco, deficiente, drogadinho, homossexual, estrangeiro etc. Essas oposições binárias sugerem sempre o privilégio do primeiro termo e o outro, secundário nessa dependência hierárquica, não existe fora do primeiro, mas dentro dele, como imagem velada, como sua inversão negativa.

Este modelo binário gerou de alguma forma o preconceito não apenas por aquele diferente de mim, mas principalmente, por esses atores que estão no lado “oposto” da binaridade, o “secundário” dentro desta lógica. “Dispara-se” o preconceito contra este “outro” fora de um padrão construído a partir da premissa de que tudo que é de fora é melhor

e que normalmente é compartilhado com um louvor sempre repetido por aqui quando ouvimos comumente: “ah isso é coisa de primeiro mundo”, “se fosse nos Estados Unidos ou na Europa isso não aconteceria”, “isso só acontece aqui”, “também com esse povo daqui não dá, né?” Como se estas pessoas estivessem por aqui de passagem, quando não estão. E assim passam a vida inteira se projetando em algo que nunca irão alcançar.

Pois bem, alguns acabam reforçando essa condição de “terceiro mundista” acreditando piamente que não fazem parte “disso”, criando um distanciamento ainda maior dos sujeitos “outros” que não fazem parte deste “primeiro mundo” idealizado ao que ele acredita pertencer. Essa herança colonial de projeção pôde vista no Rio de Janeiro do séc. XVIII, por meio das vestimentas rebuscadas próprias para o uso em lugares onde a temperatura era mais baixa, incompatível com o calor dos trópicos e a influência de uma arquitetura parisiense em uma cidade de quarenta graus. Trata-se da imitação do ser idealizado, do pensamento a se seguir, do sujeito letrado e racional. Poderíamos trazer para este tema o conceito de mímica desenvolvido por Bhabha (2007) “A mímica colonial é o desejo de um outro reformado, reconhecível, como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente” (p.127). Para este autor esse discurso é construído apoiado em uma certa *ambivalência*; “para ser eficaz, a mímica deve produzir continuadamente seu deslizamento, seu excesso, sua diferença.” (p.127) Para ele “a mímica emerge como a representação de uma diferença que é ela mesma um processo de recusa” (Id.,131).

Este sujeito que exclui e ao mesmo tempo se projeta em alguém que ele nunca vai ser, possui um conflito identitário. Bhabha (2007) diz que estes sujeitos têm em comum é um discurso em que o excesso ou deslizamento produzido pela ambivalência da mímica: “(*quase o mesmo, mas não exatamente):* não apenas ‘rompe’ o discurso, mas se transforma em uma incerteza que fixa o sujeito colonial como uma presença ‘parcial’. Por ‘parcial’ entendo tanto ‘incompleto’ como ‘virtual’.” Bhabha (2007), p.131. É quase um branco, mas não é um branco. É quase um europeu, mas não é um europeu. Quase o mesmo, mas só que não. É um arremedo.

O que é ser moderno? Qual é o conhecimento “real”? O que é ciência? O que é ser feliz? O que é estar na moda? Você está a frente de seu tempo? São perguntas da modernidade às quais os países tidos como periféricos ficam “desesperados” para responder.

Essa dominação cultural imposta pelo projeto de modernidade que dita as regras sociais que devemos seguir e regulam nossa relação com o outro e o mundo, monitorando o nosso comportamento para que possamos atender suas demandas. Nos “induzem”, ou melhor, criam um ambiente cultural que provoca a exclusão daqueles que não se enquadram

em um perfil imaginado pelos que dominam. Questionamos realmente esta realidade? Procuramos obter respostas e soluções sobre essa opressão que é imposta a esses povos periféricos? Veja a contribuição de Castro-Gómez para esse debate: “O que queremos dizer quando falamos sobre “projeto da modernidade”? Em primeiro lugar, nos referimos a intenção dramática de submeter a vida a um controle absoluto do homem sob a orientação de um conhecimento tido como certo” (Castro-Gómez, 2005).

É interessante (ou seria trágico?) perceber que o “projeto da modernidade” como quer Castro-Gómez, é um projeto de castração de ideias e um monitoramento de pensamento. Para ser moderno o sujeito tem que se enquadrar em um padrão estabelecido por um poder que não se vê, mas se faz presente desde o momento em que os sujeitos destas populações (oprimidas) começam seus processos de alfabetização. Vejamos novamente com Castro-Gómez essa realidade.

> Para ser civilizados, para entrar e formar parte da modernidade, para ser cidadão colombiano, brasileiro ou venezuelano, os indivíduos não só deviam saber se comportar corretamente e saber ler e escrever, como também adequar sua linguagem a uma série de normas. A submissão à ordem e à norma conduz o indivíduo a substituir o fluxo heterogêneo e espontâneo da vida pela adoção de uma continuidade arbitrariamente construída desde a alfabetização (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.149).

Neste processo de dominação e de exploração dos países hegemônicos, criou-se nos países periféricos, fórmulas e formas nas quais estes sujeitos tinham que de alguma forma se enquadrar, tinham que se tornar “cidadãos” desse novo mundo criado pela modernidade e para que ele se tornasse aquilo que ele não era, criou-se entre outras normas, a constituição, um documento “legal” que regulamenta o direito deste sujeito, agora cidadão, de “ser”, de “existir”. Ainda em Castro-Gómez, podemos perceber a construção dessa ide ia.

> A formação do cidadão como “sujeito de direito” só é possível dentro do marco da escritura disciplinaria e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição. A função jurídico-política das constituições é, precisamente, inventar a cidadania, é dizer, criar um campo de identidades homogêneas que fizeram viável o projeto moderno da governabilidade. A constituição venezuelana de 1839 declara, por exemplo, que só podem ser cidadãos os homens, casados, maiores de 25 anos que saibam ler e escrever, donos de propriedades de raiz e que pratiquem uma profissão que gere renda anual não inferior a 400 pesos. A aquisição da cidadania é, então, uma peneira pela qual só passaram aquelas pessoas cujo perfil se ajustasse ao perfil de sujeito requerido pelo projeto de modernidade: homem, branco, pai de família, católico, proprietário, letrado e heterossexual. Os indivíduos que não cumprem esses -requisitos (mulheres, empregados, loucos, analfabetos, negros hereges, escravos, índios, homossexuais, dissidentes) ficaram por fora da ‘cidade letrada’,

> reclusos em um ambiente de ilegalidade, submetidos aos castigos e à terapia por parte da mesma lei que os excluí. (CASTRO-GÓMEZ, 2005, p.149).

Ao incidir sobre outras formas de conhecimento, essa "destruição criadora" traduziu-se em epistemicídio. A morte de conhecimentos alternativos acarretou a liquidação ou a subalternização dos grupos sociais cujas práticas assentavam em tais conhecimentos. Este processo histórico, que foi violento na Europa, foi muito mais nas outras regiões do mundo sujeitas ao colonialismo europeu. Historicamente, os países que sempre estiveram na periferia do mundo, como os da África e América Latina que sofreram com os rudes processos de colonização, ainda sentem os ecos desse processo por meio da colonialidade, que é a continuidade e garantia do processo de dominação e exploração desses povos, pelas culturas hegemônicas.

Trata-se de um contínuo processo de relação patriarcal, no qual os mais ricos ditam as regras de acordo com seus interesses: como e o que devemos fazer em nosso dia-dia, como devemos educar em nossas escolas, como temos que nos vestir, falar, se comportar, agir, pensar etc.

Esse controle, que muitas vezes é imperceptível, acentuou as diferenças sociais entre esses polos, onde a relação de "benefícios" sempre privilegiou os mais ricos e os que estavam dentro deste padrão determinado. Tudo que não está "dentro" deste perfil hegemônico, conformado com este "panorama" epistemológico, acaba sendo desmerecido, desacreditado e marginalizado.

Este desenvolvimento - massacrado de benefícios - de que tanto se fala, procura de alguma forma colocar estes sujeitos, ditos atrasados em um patamar social, que imaginam ser o ideal para a sua dignidade, sempre a partir de um olhar e parâmetros hegemônico. O pior é quando esta estratégia de desenvolvimento não leva em consideração a vida destas pessoas, como temos vistos em situação de barragens de mineradoras, em hidro elétricas, em estradas que cortam populações e afetam diretamente a vida destas comunidades, trazendo a reboque do tão falado desenvolvimento, a violência, o tráfico de drogas e de pessoas e todas a mazela sociais de grandes cidades.

CULTURA E O DESENVOLVIMENTO

As mudanças surgidas no Séc. XX, relativas ao ambiente global, modificaram radicalmente a maneira de pensar na nova configuração em que estamos inseridos. Essa "revolução cultural", como chama Stuart Hall, deu visibilidade à "margem", a novos

protagonistas do pensamento. Tal revolução mexeu também com as estruturas sólidas, pautadas em superestruturas ideológicas que se multiplicam e aceleram. Em seu texto: "A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo", Hall (1997) o autor traça um panorama geral deste novo modelo de sociedade, baseado nos fundamentos da cultura: "No séc. XX vem ocorrendo uma revolução cultural no sentido substantivo, empírico e material da palavra. Sem sombra de dúvida, o domínio constituído pelas atividades, instituições e práticas expandiu-se para além do conhecido" (HALL, 1997, p. 2). Para o autor, houve um aumento dos meios de produção, da circulação e a troca cultural que se expandiu em particular, por meio das tecnologias de comunicação e da revolução da informação.

Nessa nova configuração em que a cultura se torna protagonista das relações sociais, a antiga distinção que o marxismo clássico fazia entre a "base" econômica e a "superestrutura" ideológica não se sustenta na época em que a mídia é "ao mesmo tempo, uma parte crítica na infra-estrutura material das sociedades modernas" (p. 2), e, também, um dos principais meios de circulação de ideias e imagens.

Essa acelerada velocidade de disseminação da diversidade, carreada pelas forças da globalização cultural - por meio de uma velocidade midiática nunca antes experimentada, deu origem a um novo quadro. Stuart Hall sublinha a questão da fronteira cultural, a partir desse entendimento de negociação e diálogo. Surge um novo cenário no pensamento científico que trouxe à tona discussões ainda mais significativas em diversos campos do conhecimento.

No ambiente regido pelo discurso do "plurarismo cultural" muitos intelectuais contemporâneos adotam esse termo que tangencia as relações das identidades e diferença. No entanto, outros intelectuais criticam o termo, pois acreditam que exista um "filão acadêmico" na discussão a respeito do tema. Para Bauman (2003), os descendentes dos intelectuais modernos querem e procuram "mais espaço". O engajamento com "o outro" ao invés deixá-lo em liberdade, em deixá-lo em possibilidade de se expressar, ou de criar meios para que isso aconteça, reduz esse espaço ao invés de aumentá-lo. Esse discurso do pluralismo, para Bauman, mais limita, do que liberta. Há, portanto a criação um "novo" desprezo em relação à diferença que é teorizado como o "pluralismo cultural", para este autor, a política que nos informam e defendem é a do "multiculturalismo".

Segundo Bauman (2003) vivemos uma verdadeira confusão em relação ao respeito à diferença. Por enquanto o "multiculturalismo" torna-se um joguete nas mãos da globalização, que não é limitada politicamente, e essas forças escapam das consequências

devastadoras causadas em diversas comunidades, sendo a principal a questão das desigualdades dentro das sociedades. O hábito de explicar a desigualdade por uma inferioridade é antigo, ostensivo e arrogante. Nesse sistema a inferioridade é inata em certas raças, mas o discurso foi substituído por uma aparente representação de compassividade de condições humanas brutalmente desiguais como direito inalienável de toda comunidade a sua forma preferida de viver.

Alguns autores são defensores de uma política "intercultural" e outros de uma política "multicultural"**.** Outros consideram uma parte da outra. Vejamos os argumentos de alguns autores que têm se prestado a discutir tais conceitos.

Segundo (FLEURI, 2001, p. 16), "a perspectiva intercultural ganha força no cenário mundial, emergem políticas afirmativas de minorias étnicas, propostas de inclusão de pessoas portadoras de deficiência, de movimentos de gênero, de terceira idade". Fleuri (2001) complementa que este quadro pressupõe, por meio dessas propostas, uma renovação dos paradigmas científicos e metodológicos.

De acordo com Candau (2012), na América Latina, sobretudo no Brasil, a questão multicultural apresenta uma configuração muito particular, pois o nosso continente foi inventado sobre uma base multicultural muito forte que tem feito com que as "relações interétnicas sejam uma constante através de toda sua história" (p. 21). No que se refere aos povos originários vemos uma história multicultural dolorosa e trágica.

A eliminação física do outro ou sua escravização marcou a nossa formação histórica, que são maneiras violentas de negação da alteridade. Os processos de negação do "outro" também se dão no plano das representações e no imaginário social e, nesse sentido, o debate multicultural na América Latina implica sujeitos históricos que foram massacrados ou que puderam resistir e continuam afirmando suas identidades fortemente na nossa sociedade, mas numa situação de relações de poder assimétricas, de subordinação e acentuada exclusão (CANDAU, 2012). Neste contexto de imposição de seu entorno, as comunidades tradicionais se veem obrigada historicamente a dialogar com tudo que lhe é imposto, na maioria dos casos, com o discurso desenvolvimentista, se a preocupações de um diálogo com estes povos, para saber o que é se desenvolver para eles. Um dos objetos/tecnologia que de alguma forma traziam esta mensagem do desenvolvimento é a escola, a grande questão é: que escola é esta? Que tipo de educação seria implementada? Quais a s metodologias e disciplinas a serem seguidas? Um pouco destas discuss~eos vermos a seguir.

ESCOLA DE QUEM?

O processo de colonização impôs aos povos originários da América Latina uma lista interminável de tecnologias, de filosofias, de cosmovisão, enfim, impôs a estes povos a maneira de ser, de fazer e de saber. A escola foi uma dessas tecnologias impostas pela colonização. A escola então, se tornou um espaço histórico de "adestradamento" do pensamento colonial a estes sujeitos. Muito recentemente estes povos tentam de alguma forma subverter o projeto primeiro desta escola, criando a escola indígena, um espaço ainda em construção, mas que tem apresentado grandes conquistas desde seu primórdio. O fato de se ter uma escola bilíngue é uma destas conquistas históricas.

Para Brand (1998), a educação diferenciada indígena, pensada em uma tradição cultural própria, faz suscitar uma pergunta fundamental para o novo milênio: "Remete para a pergunta sobre os projetos de autonomia a partir dos quais são, certamente, definidos e constantemente redefinidos os objetivos e o papel que a escola terá dentro deste contexto" (BRAND, 1998, p.1). Apesar dos avanços que surgiram na última década, a questão de Brand permanece atual.

Segundo Meliá (1999), os povos originários se sentiram acanhados para reivindicar esses direitos e quem saiu perdendo foram ambos: "A educação indígena não é a mão estendida à espera de uma esmola. É a mão cheia que oferece às nossas sociedades uma alteridade e uma diferença, que nós já perdemos" (MELIÀ, 1999, p.12). Para esse pensador, a educação indígena, sobrevivente da educação convencional representada pela escola e pelos interesses do Estado, pode nos ajudar a construir um mundo melhor: "A alteridade indígena como fruto da ação pedagógica não só manterá sua diferença, mas também poderá contribuir para que haja um mundo mais humano de pessoas livres na sua alteridade". A apropriação dessas "ferramentas" (no caso a escola) tem sido um fator importante para que esses povos continuem a existir e consigam manter suas tradições e seu modo de ser. "O índio perpetua o seu modo de ser, nos seus costumes, na sua visão do mundo, nas relações com os outros, na sua religião" (MELIÀ, 1979, p. 9).

A partir do entendimento das imposições históricas aos grupos tradicionais, desde os povos originários a comunidades quilombolas e ribeirinhas. O NEPPI, ao assumir projetos em comunidades indígenas, adotou a lógica do diálogo e da cooperação, a partir de demandas que surgiam nas rodas de conversas na comunidade é que o núcleo encaminhava os projetos a serem implementados junto à comunidade, a palavra desenvolvimento aqui é substituída

por envolvimento, parceria, dialogo e respeito ao tempo e a cultura destes povos. A seguir um pouco deste caminho.

O NEPPI e projetos em comunidades

O NEPPI, desde sua criação e a realização de seus projetos em comunidades tradicionais, tem se preocupado com as tensões "existenciais" que são provocadas na relação com o outro, as complexidades que circundam a questão da alteridade e os intensos debates das definições que a contemporaneidade apresenta sobre as relações culturais, desenvolvimento local e etc. Tem nos norteado as mais diversas percepções a respeito destes entrelaçamentos e os diversos contextos dialógicos promovidos pela cultura. O que pretendemos em nossos projetos é entender as possibilidades relacionais no contato a outras culturas, sempre atentos à dinâmica e à relação de poder estabelecidas nas relações com o outro. Para o NEPPI, a vigília destas questões é muito importante.

O grande paradigma que foi quebrado pelo NEPPI no desenvolvimento de projetos em comunidades indígenas, é o fato de os projetos são desenvolvidos com a comunidade e não para a comunidade, algo imposto, mas sim, algo construído a partir de identificação de necessidades da comunidade, para tanto, um dos métodos utilizados, sempre foi a roda de conversa, o dialogo continuo com a comunidade. Neste ambiente de cooperação, o NEPPI, conseguia pôr em pratica o tripé de uma universidade, que são pesquisa, ensino e extensão.

A pesquisa acontece por meio de produções cientificas resultantes da experiência e percepções destes projetos na comunidade. A extensão ocorre na relação extensionista que envolve acadêmicos da universidade de áreas diferentes para colaborar no desenvolvimento dos projetos, e por fim o ensino, que é transmitido a partir das diversas práticas pedagógicas que são trocadas com a escola e na formação de seus professores.

Esta metodologia, tem rendido bons frutos para a comunidade. A figura da universidade deixa de ser a figura da detentora de um conhecimento, da representante de uma lógica desenvolvimentista que assim se impõe, como dona de todas as soluções possíveis, mas transforma-se em uma parceira em que o conhecimento tradicional destas comunidades é levado em conta. Nesta perspectiva epistemológica, que é o da igualdade, parceria e diálogo, o núcleo propõe o fortalecimento a comunidade, e ajudando-a em sua autonomia, para que sozinhos possam dar continuidade aos diversos projetos de áreas bem distintas. Esta dialética proposta pelo núcleo no desenvolvimento de projetos, enriquece a academia e eleva-se a questão da interculturalidade.

(IN)CONCLUSÕES

Quando vemos projetos que são implementados em comunidades tradicionais sem nenhum tipo de diálogo, pensamos logo nas lógicas impostas pelo poder do estado, que como vimos nestes primeiros escritos sobre esta temática. Este desenvolvimento sem envolvimento humano, que só visam números, dados e lucros, e deixam em último lugar a condição da pessoa humana, a cultura local, a fauna e a flora, a àgua. Surge a pergunta: desenvolvimento pra quem?

Não é difícil perceber que os interesses econômicos estão acima de qualquer questão, estamos falando neste momento de projeto implementado pelo estado. Mas podemos fazer recortes a projetos menores, desenvolvidos por instituições de ensino e agente do estado que visam trazer o progresso e o desenvolvimento a estes povos, com o discurso de integrá-los a nossa sociedade, estamos vivendo neste momento esta realidade, quando as crianças do povo Yanomami estão com 30 vezes mais mercúrio no sangue que o aceitável, por conta da invasão consentida do estado para a implementação do garimpo naquelas terras. Quando vemos a contaminação de aguas de várias comunidades, por conta do agrotóxico – 382 pesticidas permitidos em 2019, segundo o ministério da agricultura - cada vez mais permitido nas grandes plantações.

O exemplo da proposta do NEPPI, é micro diante da realidade que se impõe, mas é um sinal de que é possível, consolidar parcerias com as comunidades a fim de ajudá-los em suas demandas, para que seja uma parceira de fato, de envolvimento e não um improbo.

REFERÊNCIAS

BAHBHA, Homi K. *O local da Cultura.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2997.

BAUMAN, Zygmunt e MAY, Tim. *Aprendendo a pensar com a Sociologia.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2010.

_____. *Comunidade - A busca por segurança no mundo atual.* Tradução Plínio Dentizien. Rio de Janeiro, Zahar, 2003.

_____. *Ensaios sobre o conceito de cultura.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2012.

BRAND, Antonio. *Autonomia e globalização: temas fundamentais no debate sobre educação escolar indígena no contexto do Mercosul.* Série Estudos. Campo Grande, nº 7, 1998.

CANDAU, Vera Maria. Sociedade multicultural e educação: tensões e desafios, *in* _____(Org.). *Didática crítica intercultural: aproximações*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Ciencias sociales, violencia epistemológica y El problema de La "invención Del outro*, in La colonialidad Del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (org) Buenos Aires: Clacso, 2005.
HALL, Stuart. *A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*. Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 22, nº 2, p. 15-46, jul./dez. 1997.
MELIÀ, Bartomeu. *Educação indígena e alfabetização.* São Paulo: Edições Loyola: 1979.
_____. *Educação indígena na escola.* Caderno Cedes, ano XIX, Dezembro de 1999.
FLEURI, Reinaldo Matias. Desafios à educação intercultural no Brasil. *Educação, Sociedade e Culturas*, n. 16, p. 45-62, 2001.

DUSCHATZKY, Silvia e SKLIAR,Carlos .Os nomes dos outros. Reflexões sobre os usos escolares da diversidade. Porto Alegre: Educação & Realidade, vol. 25, n.2, p.163-178.2000.

ETNOMÍDIA INDÍGENA EM MATO GROSSO DO SUL: EMANCIPAÇÃO, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA

Raylson Chaves Costa
raylsonc@gmail.com

O referido trabalho visa discutir a presença da etnomídia indígena nas comunidades encontradas no estado de Mato Grosso do Sul. Abordando as relações construídas nas redes pelos povos originários que descolonizaram a comunicação e a transformaram em fortalecimento, memória, afeto, cultura e tradição em espaços que são locais, mas, ao mesmo tempo, globais. Além disso, busca identificar quais são as iniciativas etnomidiáticas presentes no estado, nelas é possível mostrar seus olhares em relação à produção de conteúdos feitos por eles e elas, de maneira, que não dependam de um não indígena para executar ou "falar" pelas etnias. São conexões produzidas em seus territórios, em que são utilizadas ferramentas comunicacionais para lutar contra as opressões que sempre foram impostas pelo colonizador. Como o *Véxetina Filmes*, uma mídia Terena fundada e administrada por jovens da Comunidade Taunay/Ipegue. Este trabalho busca refletir a etnomídia por meio de um vídeo documentário etnográfico feito pelo autor, que será lançado em novembro, nas comunidades em que o filme percorreu.

Palavras-chave: Etnomídia Indígena, Mato Grosso do Sul, Povos Originários, Documentário Etnográfico.

1. INTRODUÇÃO

Um dos grandes equívocos do sujeito não-indígena é acreditar que os povos ameríndios não deveriam usar celulares ou "coisas de branco", pois sua essência/identidade

teria se perdido e ele assimilou-se. Essa ideia vem como desculpa para esconder a opressão do racismo que temos ao ver esses sujeitos munidos de ferramentas que possam evidenciar as suas realidades de povos originários, principalmente, no Mato Grosso do Sul.

Este trabalho tem como proposta promover um diálogo com os indígenas que produzem conteúdos através da etnomídia para os seus patrícios e também, para os *purutuye* que na língua terena representa o "não-indígena".

Pode se constatar que o jornalismo falhou enquanto responsabilidade social em defender e ouvir os povos indígenas do Brasil, assim como todas as minorias sociais. Não é comum ou seria de se esperar que o Centro-Oeste, espaço tradicional de políticas coronelistas, contabilizasse um exacerbado número de votos para um sujeito misógino, racista, machista, xenófobo e carregado de ódio. Será que o jornalismo se esqueceu de fazer jornalismo?

Nada mais justo, então, que surja um processo de descolonizar a comunicação para que possa emancipar o oprimido das amarras que sempre foram impostas pelo colonizador. Utilizar das ferramentas que sempre foram dos não-indígenas para lutar contra a opressão e também guardar na memória sua história, ancestralidade e afeto.

> Se, com efeito, minha vida tem o mesmo pêso que a do colono, seu olhar não me fulmina, não me imobiliza mais, sua voz já não me petrifica. Não me perturbo mais em sua presença. Na verdade, eu o contrario. Não somente sua presença deixa de me intimidar como também já estou pronto para lhe preparar tais emboscadas que dentro de pouco tempo não lhe restará outra saída senão a fuga. (FANON, 1961, p.34).

Na atual condição do país, nada mais esperançoso ver indígenas produzindo conteúdos que revelam as violências do Estado, dos fazendeiros que se importam com o gado e a soja, com a imprensa que criminaliza esses indivíduos que fazem o processo de retomadas dos seus territórios tradicionais[156] ou em quaisquer ações no dia a dia. Além disso, é perceptível a conexão dos jovens com os saberes ancestrais que são passados pelos anciãos e anciãs.

A justificativa deste trabalho parte das vivências que obtive com a participação em assembleias, eventos, mesas-redondas relacionadas aos povos indígenas, compreendendo como o jornalismo deve muito aos sujeitos que são escravizados, espoliados e oprimidos, principalmente, no contexto sul-mato-grossense.

---

[156] É possível encontrar trabalhos que analisaram essa temática nos veículos sul-mato-grossense, um dos mais atuais é o produzido por mim, intitulado: *A desumanização dos povos indígenas pela imprensa - Uma análise da cobertura jornalística do Campo Grande News,* publicado nos ANAIS do XXI Congresso de Ciências da Comunicação na Região Centro-Oeste. Disponível em: http://portalintercom.org.br/anais/centrooeste2019/resumos/R66-0060-1.pdf Acesso em: 10 Set. 2019

Partindo de Aquidauana, minha terra ancestral, sempre enxergava aqueles povos tradicionais que vendiam verduras (os famosos pequi, quiabo e maxixe) na esquina como seres a parte daquela sociedade. Fui criado, como boa parte da população brasileira, pensando que indígena deveria viver em oca, e os que estavam na cidade proporcionavam "balbúrdia" nos espaços e não eram mais indígenas. Na escola, os livros de história sempre ensinaram que foram os portugueses que descobriram o Brasil, sendo assim, deveríamos nossas vidas a esses sujeitos de bom coração por terem encontrado nossas terras. Em anos estudando em escola pública, nunca escutei uma palavra que desmistificasse o mito que recaía sobre o ser indígena e suas extensões, mesmo o Mato Grosso do Sul tendo a segunda maior população indígena do Brasil.

A partir da possibilidade de contato na universidade com o movimento, ocorreu um processo libertador no sentido que Paulo Freire trabalha em Pedagogia do Oprimido (2009, p. 59) "O diálogo crítico e libertador, por isto mesmo que supõe a ação, tem de ser feito com os oprimidos, qualquer que seja o grau em que esteja a luta por sua libertação". Minha primeira ida a uma aldeia foi em janeiro de 2018, na ocasião, estive acompanhado de quatorze estudantes das mais variadas universidades do MS, todos participamos do Projeto Rondon MS, na Aldeia Aldeinha, da etnia Terena, em Anastácio (MS), a 141 quilômetros de Campo Grande. Naquela imersão foram dias que provocaram um afeto com os sujeitos que habitam naquele espaço, foram nesses dias que decidi o caminho que gostaria de trilhar na minha vida.

Desta forma, quis buscar associações, jovens e redes que produzem mídia de forma autônoma. Essas conexões já estão estabelecidas em seus territórios, como a Associação Cultural de Realizadores Indígenas - (ASCURI), em que alguns dos realizadores participaram do projeto do cineasta Vincent Carelli, "Vídeo nas Aldeias", uma iniciativa que promoveu a produção audiovisual produzida por indígenas. Esse processo de descolonizar a comunicação, e utilizar para legitimar suas lutas, memórias, seus afetos, sua força, autonomia e principalmente, a emancipação dos grandes meios de comunicação dos não-indígenas.

Sendo assim, o objetivo geral deste trabalho é desenvolver um documentário etnográfico sobre os povos tradicionais que produzem etnomídia em Mato Grosso do Sul, com destaque para aqueles que vêm utilizando das redes sociais para propagar o seu conteúdo. Além disso, este projeto conta com *site* que narra os passos vivenciados durante o processo de construção do documentário.

Quem são essas pessoas que produzem a etnomídia em Mato Grosso do Sul? O que representa as mídias na vida de um indígena, hoje? O que é revolução? O que sentem enquanto estão produzindo conteúdos? São narrativas, que assim como a pesquisa, estão tomando proporções neste século, elas estão sendo aprimoradas e sendo (re) pensadas a partir das conexões que esses sujeitos fazem. Mas podemos dizer que essas iniciativas são atos de história, emancipação, afeto e resistência, são novos olhares de olhar a vida.

2. O MOVIMENTO REVOLUCIONÁRIO DOS POVOS ORIGINÁRIOS

> Etnomídia é fazer uma comunicação com identidade, em que cada grupo étnico que se apropria das ferramentas comunicacionais, faz sua própria forma de comunicação – sem obedecer aos padrões estabelecidos pela grande mídia ou pelo jornalismo, mas criando formas próprias. A comunicação para os povos indígenas é um processo vivo e que adquire um significado cosmológico maior para as culturas indígenas. Não é apenas uma mídia étnica e indígena fazendo notícias sobre suas comunidades. (RIBEIRO E KASEKER, 2018, p.6 *apud* TUPINAMBÁ, 2018).

Dessa maneira, surge o termo palpado, principalmente, por povos indígenas para classificarem o uso das ferramentas da comunicação para refletirem e evidenciar as realidades que enfrentam nas relações com os não-indígenas, e até mesmo, mostrar suas resistências, histórias, culturas e afetos.

Segundo Machado (2018), o termo tem origem em 1997 pelo grupo de pesquisa da Universidade Federal da Bahia (UFBA) para debater os impactos midiáticos sobre grupos étnicos, mas ganha forma pela perspectiva indígena quando o Anáupuáka Muniz Tupinambá HãHãHãe em 2007 cria o *Web* Brasil Indígena, e a partir disto, o termo se aprofunda pelos povos indígenas passando por um processo de descolonização dos meios de comunicação.

É importante salientar que o processo de utilização do termo começa a tomar força a partir de 2007, mas as movimentações de apropriação da comunicação pelos povos indígenas começaram antes. Carneiro (2018) relata o uso do rádio em 1985, por Aílton Krenak, Álvaro Tukano e BiraciYawanawá no “Programa de Índio”, pela Rádio USP de São Paulo, pelo qual promoviam diálogos na língua-materna, de assuntos relacionados ao movimento e entrevistas com lideranças.

> O objetivo de reportar suas narrativas vem do desejo de romper com discursos de estereótipos e preconceitos que insistem na fragilidade, temporalidade e espacialidade de suas culturas. Ao ser utilizada por sujeitos comunicacionais indígenas, a tecnologia é como uma flecha digital que dispara informações e, que nos seus percursos, tecem movimentos de micro-resistência e estabelecem micro-liberdades para demover as fronteiras verdadeiras da dominação dos poderes. (CARNEIRO, 2018, p.6-7).

O impacto da etnomídia indígena é transformado em novas formas de enxergar na comunicação/no jornalismo uma prática libertadora das opressões insistidas por oligopólios jornalísticos. Ao levar essas manifestações para dentro das comunidades e proliferar novos comunicadores, o efeito transforma o seu olhar em relação a sua própria realidade.

> Essa cultura do olhar, de ver os diferentes mundos assentados em fotografias e audiovisuais, faz das narrativas audiovisuais, principalmente, uma arena estratégica de confrontos simbólicos. Deste embate os indígenas também querem participar, não apenas como figurantes e fornecedores de histórias para documentaristas, pesquisadores e cineastas, mas como atores e produtores audiovisuais de sua própria existência. (JESUS e MOREIRA, 2018, p.83).

Esse novo jeito de pensar a comunicação se relaciona ao que Cremilda Medina (2003, p.76-77) percebe ao ver essa arte pelo afeto "Um mediador-autor constrói uma narrativa contemporânea que ultrapassa a função disciplinada nas sociedades industriais e pós-industriais. Justamente autor, porque a identidade lhe dá o diferencial". Através da sua identidade o sujeito irá perceber a comunicação como um ato troca de saberes com seus semelhantes, revelando possibilidades de resistência para os povos ameríndios.

> Os interlocutores falam de sua história, de seu cotidiano, de sua vida conforme sua visão de mundo e dos valores que vivem e fazem parte de sua formação. E, ao mesmo tempo convida os ouvintes à reflexão e ao estabelecimento de novas conexões e modos de vida em um mundo conturbado, porém com muitas possibilidades. Cada povo no mundo cria e recria formas de comunicação, tanto interna, quanto externa. Comunicar significa se colocar no mundo para que se estabeleça contato entre pessoas. Se colocar no lugar do outro e se permitir ver a partir do interlocutor. É estabelecer diálogo e fazer-se compreensível, estabelecer alteridade. (IDORIÊ, 2018, p.115).

Por isso, muitos pesquisadores consideram essas novas atribuições alocadas aos povos indígenas como uma reescrita da sua própria história, no sentido de colonizado sentir-se empoderado de ferramentas para buscar sua emancipação e lutar à sua maneira contra o colonizador.

A etnomídia indígena, então seria um modo de se relacionar com a comunicação, de maneira, que seja além de um mero propagador de conteúdo, mas sim, uma visão étnica e com sensações que nós, enquanto não indígena, não compreendemos ainda. São produções feitas com autonomia, sem conceitos ou padrões que pudessem delimitar se está "correto" ou não. São relações expandidas com as redes, com as ferramentas, com o outro que do outro lado, irá perceber os conteúdos.

> Ela é uma ferramenta de fortalecimento junto ao poder da comunicação, aliada da educação no combate ao racismo, preconceitos, trazendo apoio na difusão das culturas, permitindo ao comunicador fortalecer a si e seu

> grupo étnico no combate das desigualdades ou ausência de políticas públicas. Incentivando uma autonomia coletiva em que todos podem ser suas próprias mídias, não dependendo de outros grupos serem interlocutores de suas vozes. Criando instituições indígenas próprias, não sendo dependentes de grupos indigenistas. (MACHADO, 2018, s/n).

Assim, os povos tradicionais do Mato Grosso do Sul estão utilizando das ferramentas comunicacionais como uma possibilidade de proliferar os saberes ancestrais e suas lutas, como os exemplos que servirão de base para o trabalho: *Véxetina Filmes, ASCURI e Mulheres Indígenas Mãe Terra.*

3. A ETNOMÍDIA EM MATO GROSSO DO SUL

Atrelado a essas novas experiências possíveis com a propagação dessa grande rede que as pessoas estão vivendo hoje, os povos originários demarcam a tecnologia como uma ferramenta para manter viva sua cultura.

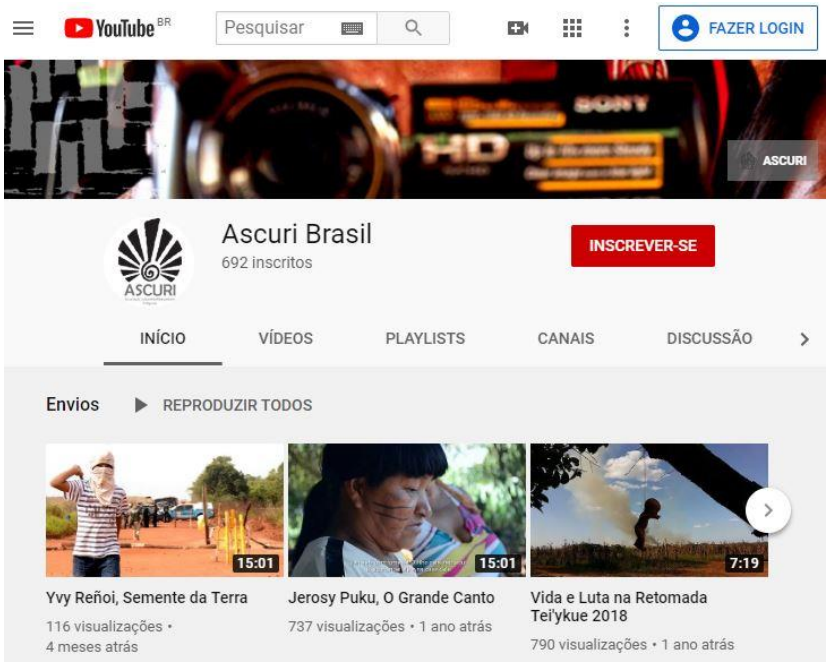
> As tecnologias – da escrita à internet – passaram a ser um instrumento de atualização da Memória que sempre utilizou a oralidade como equipamento preferencial para a transmissão dos saberes tradicionais. Na compreensão que temos desenvolvido, estes instrumentos englobam muito mais que o texto escrito abrangendo as diversas manifestações culturais como a dança, o canto, o grafismo, as preces e as narrativas tradicionais e mesmo a mais alta tecnologia manipulada pelas mãos hábeis de jovens indígenas. Cada uma dessas composições amarram o passado ao presente estabelecendo uma relação nova com o momento atual, uma relação necessária e urgente para que as culturas possam criar novas soluções para os problemas que pululam cotidianamente. (MUNDURUCU, 2018, p. 186).

Por enquanto, a associação indígena que tem maior visibilidade no Brasil é a *Web* Rádio Yandê, a primeira rádio totalmente indígena do Brasil que foi criada por Anáupuáka Tupinambá, Renata Tupinambá e Denilson Baniwa. Em Mato Grosso do Sul existe um dos grupos de maior alcance, a *Associação Cultural de Realizadores Indígenas* (**ASCURI**), que representa um grupo de jovens indígenas de várias etnias que constroem produções sobre suas realidades e são frequentemente convidados por lideranças para fazer cobertura de retomadas.

> [...] a ASCURI tem atuado, de forma horizontal e buscando sempre a coletividade, acreditando que é possível ser quem sempre fomos, e lembrando que esse trabalho é apenas uma parte de todo o processo, que jamais se fez sozinho, a ASCURI traz uma metodologia que foi desenvolvida de maneira conjunta por indígenas, sempre conduzida pelo nosso jeito de ser, onde sozinhos não somos nada. (GALACHE, 2017, p.15).

Uma potência que evidência a identidade dos sujeitos na frente, com autonomia para delimitar até que ponto vão e o que irão retrar as cenas. Essa associação tem fundação em 2008, através de uma conversa do Eliel Benites, Gilmar Galache e Ivan Molina - indígena do povo Quéchua, durante oficina na Bolívia, o *Taller Cine sin Fronteras*. E com a criação do Fórum de Discussão sobre a Inclusão Digital nas Aldeias (FIDA), pelo pesquisador Antonio Brand que estava à frente do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas (NEPPI), a ASCURI conseguiu elevar o debate sobre a importância do audiovisual indígena nas comunidades.

O último vídeo postado no *Youtube*[157] dos realizadores indígenas foi o: *Yvy Reñoi, Semente da Terra*, um curta-metragem de 15 minutos, que retrata a formação de milícia no cone-sul do estado de Mato Grosso do Sul, intimidando as retomadas Kaiowá e Guarani de Tei'ykue, no município de Caarapó. Essa violência resultou no assassinato do agente de saúde Clodiodi Aquileu Rodrigues de Souza e outros feridos. No curta é possível ver a relação que os realizadores tem com a comunidade e a força do audiovisual naquele momento. (Figura 1)



(Figura 1)

Assim como os realizadores, existe o coletivo **Véxetina Filmes**, uma mídia Terena da juventude da Terra Indígena de Taunay/Ipegue, fundada em 2019. Em depoimento para o documentário que será lançado em novembro, um dos mentores do coletivo, o graduando em Biologia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Ériki Miller relatou

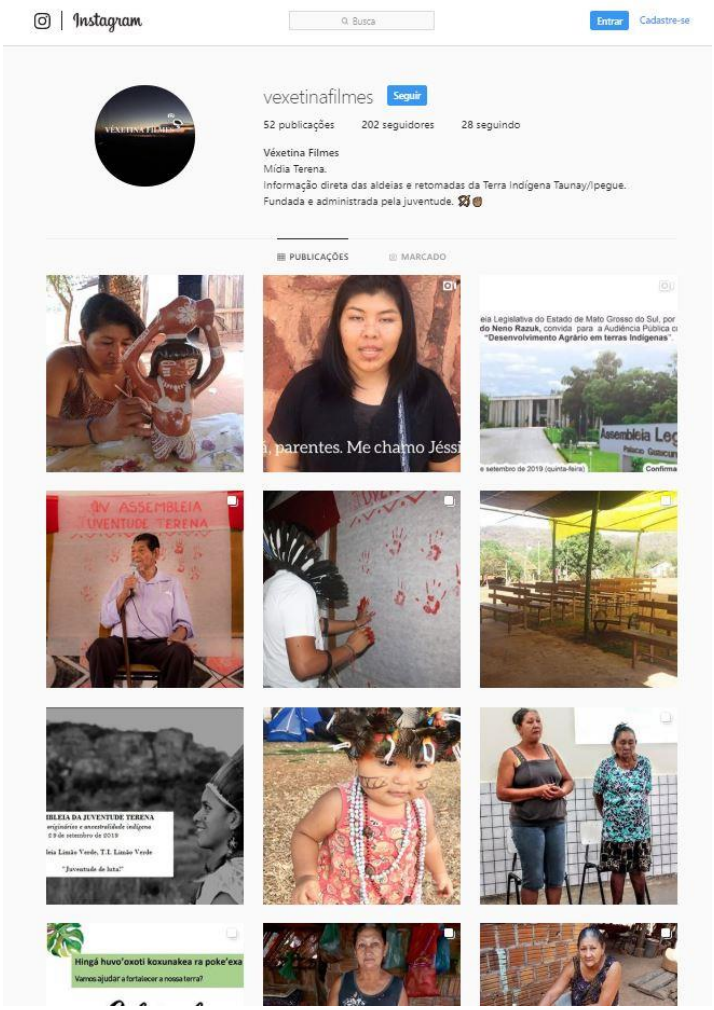
[157] Disponível em: https://www.youtube.com/channel/UC_EvIOBMTbte94t3YtJWT_Q. Acesso em: 08 de Out. 2019.

que a juventude terena já vinha percebendo as tendências midiáticas que os canais tomavam em determinadas situações no município de Aquidauana, quando relacionavam os povos indígenas.

Percebendo este fato, os jovens sentiram a necessidade em ter uma mídia autônoma, própria da juventude e que fosse independe. E logo após, conheceram o jornalista Terena, Eric Marky que atua na **Mídia Índia**, uma das maiores redes de comunicação dos povos indígenas em atuação no país.

A juventude resolveu criar uma conta no *Instagram*[158] e movimentar através de vídeos e imagens que transmitissem seus olhares sobre determinados assuntos. Uns dos retratos que a juventude conseguiu eternizar foram às fotografias e vídeos que registraram a truculência do Estado na retomado do povo Kinikinau[159], na Fazenda Água Branca, no município de Aquidauana. O sonho da juventude é crescer, criar um canal no *Youtube* e aumentar o alcance das produções. Os equipamentos são os celulares e a edição é feita no próprio celular dos indígenas. (Figura 2)

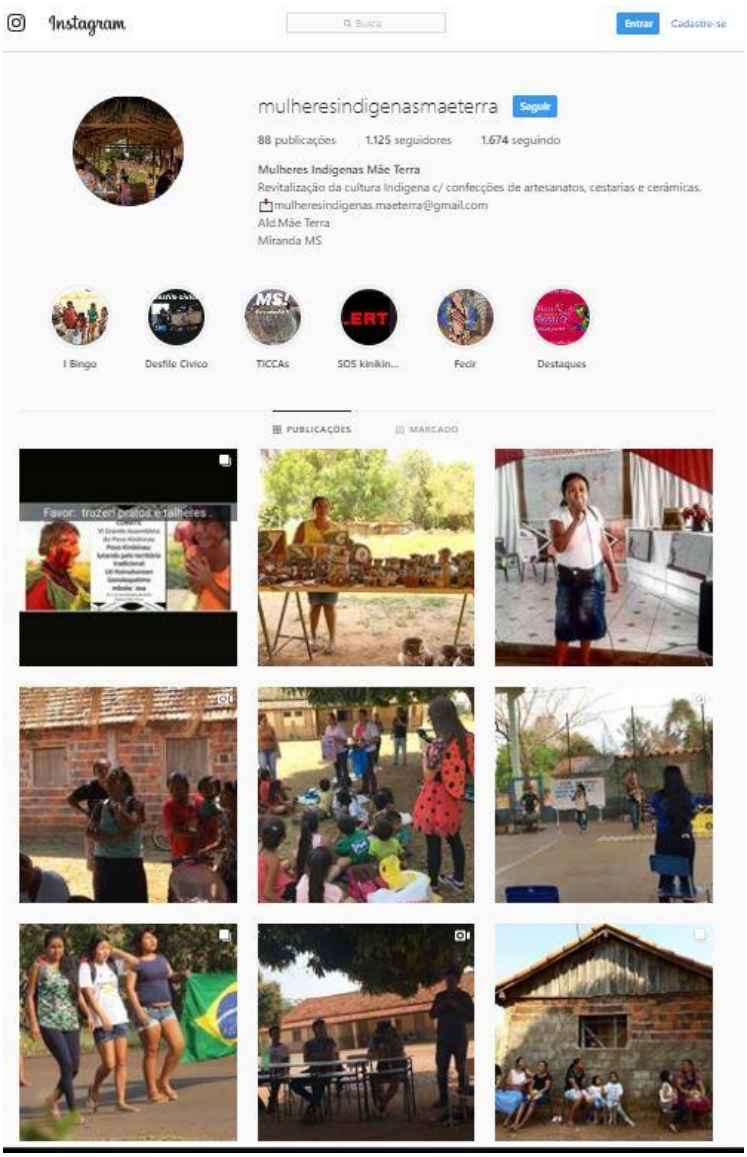
[158] Disponível em: https://www.instagram.com/vexetinafilmes/. Acesso em: 08 Out. 2019.
[159] O povo Kinikinau tentou retornar ao território tradicional e foi surpreendido pelo ataque da polícia, sem ordem judicial ou qualquer diálogo. O fato aconteceu em 1 de agosto de 2019. Disponível em: https://cimi.org.br/2019/08/tentamos-dialogar-resposta-foi-mais-disparos-denuncia-carta-povo-kinikinau/ Acesso em: 01 Out. 2019



(Figura 2)

Com o olhar voltado para a revitalização da cultura através do artesanato, surge um meio de divulgação das obras e meios de produção das mulheres indígenas, assim nasce o perfil: **Mulheres Indígenas Mãe Terra.** Uma conta no *Instagram*[160] que traz nas publicações as histórias por traz de cada produção artesanal feita pelas mulheres da Retomada Terena Mãe Terra, que fica no município de Miranda. São fotografias que retratam e trazem consigo a tradição das etnias Terena e Kinikinau, através dos seus artesanatos, cestarias e cerâmicas. O perfil é gerido por indígenas da comunidade. (Figura 3)

[160] Disponível em: https://www.instagram.com/mulheresindigenasmaeterra/. Acesso em: 08 Out. 2019



(Figura 3)

São grandes possibilidades de alternativa para a luta do movimento indígena. Assim como, uma arma contra um sistema que tenta cometer genocídio e epistemicídio há mais de 519 anos contra os povos originários.

5. O DOCUMENTÁRIO COMO EXPRESSÃO DA RESISTÊNCIA

Assim como na fotografia, as produções audiovisuais tornam-se verdadeiros recortes do tempo em que congelamos uma vida. Melo (2002) compreende o percurso do documentário como uma liberdade que não existe em qualquer outro gênero, pois, ele é construído ao longo do processo. No documentário existe a possibilidade de ousar com as informações em que o diretor obtém nas conversas com os sujeitos que irão ser protagonistas e revelar suas histórias. Lisboa (2014) entende que os filmes representam uma forma de olhar

as realidades do mundo que ocupamos e compartilhamos com os sujeitos, são atores sociais que representam o cotidiano como se não existisse a câmera.

> [...] o único interesse do filme documentário que trabalha com som direto, com pessoas vivas, não com natureza morta, é um diálogo, e esse diálogo tem que estar presente no filme. Não que ele tenha que ter a todo momento as perguntas. As perguntas são essenciais como demonstrativos de uma voz que vem de fora, é algo que provoca e que gera um confronto. Tal confronto é uma coisa complicada porque vai gerar um diálogo produtivo, em que há, de alguma forma, uma troca. (COUTINHO, 2012, p. 166).

Essa relação do diretor-autor com os sujeitos participantes cria uma relação de cumplicidade pela troca de afeto que o diálogo constrói com as pessoas. Surge como catalisador dessa troca de histórias o **Documentário Etnográfico** que se baseia numa inserção no terreno ou meio que é estudado pelo sujeito-autor, onde a confiança nas histórias das pessoas é o principal motor do trabalho, utilizando dos recursos naturais que o ambiente propõe como sons e imagens (Ribeiro, 2007).

Esta forma de olhar o outro é passada através dos documentários em que os diretores não tenham medo de participar e observar a ação, e estar presente no local, com seus costumes, com o ouvido aberto para novas experiências que serão transpassadas naquele intervalo do tempo que participa como um intruso no local.

A juventude, principalmente a Terena, em que venho mantendo um contato mais profundo, viu nessa alternativa um caminho para trilhar novas narrativas, uma nova sensação sobre um determinado fato. Relato aqui, a experiência que o jovem Cerizi Francelino teve ao retratar a liderança Kinikinau, Senhor Manoel, na retomada ancestral do seu povo. Cerizi se emocionou ao relembrar daquele momento, daquela situação que nós enquanto não indígenas, não conseguimos retratar.

Talvez, são nesses momentos que um vídeo documentário surge como um catalisador dessa revolução que surge como uma força a mais para o movimento indígena. Mas não só isso, a etnomídia é capaz de alcançar os ares que o jornalismo, o cinema e a comunicação em geral não conseguiram chegar. São os olhares e sentimentos que surgem de forma autoral, liberta, emancipadora. Como lembra Leon Trotsky (1989, p.15) "[...] as revoluções têm precisamente por objetivo realizar o que não entra na cabeça das classes dominantes". Como pode um indígena com uma câmera na mão?

Paralelamente à construção deste elemento audiovisual, o *site* também irá acompanhar no produto do documentário, com imagens de bastidores, fotografias, depoimentos. Para enriquecer todas as vivências presenciadas pelo autor deste trabalho, pois, na realidade vão existir tantas histórias que o *site* será um complemento para ele.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O SUSPIRO NO FIM DO TÚNEL

O mundo sempre foi interpretado pela ótica do sujeito colonizador, as notícias que saem nos jornais são feitas por homens brancos, cis-gênero, da classe média e com graduações, são poucas as informações pensadas a partir dos sujeitos colonizados.

> Quando eu era menina o meu sonho era ser homem para defender o Brasil porque eu lia a História do Brasil e ficava sabendo que existia guerra. Só lia os nomes masculinos como defensor da pátria. [...] Nós somos pobres, viemos para as margens do rio. As margens do rio são os lugares do lixo e dos marginais. (JESUS, 1995, p.48).

As experiências de Carolina Maria de Jesus, uma escritora negra reflete a vivência que povos ameríndios que foram, e são, pensados pela sociedade como aqueles sujeitos que devem ficar nas suas "ocas" ou nas "gigantes reservas" que concedem para eles. A partir da compreensão de que a comunicação é uma ferramenta de emancipação e que encaminha novas possibilidades de se pensar a identidade, tornado-se história, emancipação e resistência.

A etnomídia indígena em Mato Grosso do Sul vem crescendo, na medida em que os jovens veem o surgimento e a força dos coletivos já existentes, o engajamento, a alternância de narrativa que não existia. São esses mesmos jovens que nutrem e querem aprender como realizar esse feito pelas redes, pelas conexões que conseguem.

No outro lado, vejo os jovens que querem equipamentos para produzir coisas com "qualidade", um financiamento que ajude na demanda de tempo, deslocamento, alimentação, enfim, realidades que cada jovem enfrenta para trazer o olhar para tela. São jovens que querem sim, aprender a manusear um equipamento profissional e isso não os fará menos ligados com a sua ancestralidade.

Gravar um vídeo documentário numa época tão insana, como a que vivemos, é renovar as forças ao lado dos "amiges" que construí ao longo do caminho, é respeitar e dar orgulho para todas as crianças Terena que conheci e pude querer um mundo com mais afeto para eles.

Estive pensando, o que eu posso fazer com o conhecimento que chega até mim, um jovem que saiu da escola pública e entrou na universidade privada por meio de uma bolsa social. E que é atravessado pela luta dos povos originários que resistem, e resistem. Posso ofertar um documentário que vem sendo construído através do diálogo, do afeto, e de muito amor por essas populações que apesar dos pesares, sempre recebem o *purutuye* de coração aberto. Costumo dizer que a minha contribuição com este trabalho, com esse documentário

e *site*, são mínimas aproximadas da contribuição com que eles afetaram na minha vida, na minha militância e na minha identidade. São as relações eternizadas na memória.

6. REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Raquel Gomes. *Rádio Yandê:* configurações de uma webradio indígena brasileira em ambiência etnomidiática. In: XIX Conferência Brasileira de Folkcomunicação - Parintins - Amazonas, 2018. Disponível em: <https://www.doity.com.br/anais/folkcom2018/trabalho/54791>. Acesso em: 19 mai. 2019.

COUTINHO, Eduardo. *O CINEMA DOCUMENTÁRIO E A ESCUTA SENSÍVEL DA ALTERIDADE*. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, [S.l.], v. 15, set. 2012. ISSN 2176-2767. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/revph/article/view/11228/8234>. Acesso em: 18 mai. 2019.

EURICH, Grazieli. *Web Brasil Indígena:* etnomídia e afirmação da identidade. In: VI Conferência Brasileira de Mídia Cidadã e I Conferência Sul-Americana de Mídia Cidadã, Pato Branco, 2010. Disponível em: http://www.unicentro.br/redemc/2010/Artigos/Web%20Brasil%20Ind%C3%ADgena%20etnom %C3%ADdia%20e%20afirma%C3%A7%C3%A3o%20da%20identidade.pdf Acesso em: 20 mai. 2019.

Fanon, Frantz. *Os Condenados da Terra.* Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira. 1961. Disponível: <https://kilombagem.net.br/wp-content/uploads/2015/07/Os_condenados_da_Terra-Frantz-Fanon.pdf> Acesso em: 04 mai. 2019.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009. 218 p

Galache, Gilmar. *KOXUNAKOTI ITUKEOVO YOKO KIXOVOKU FORTALECIMENTO DO JEITO DE SER TERENA:* O AUDIOVISUAL COM AUTONOMIA. UNB. 2019. P. 123. Disponível em:< http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/31085/3/2017_GilmarMartinsMarcosGalache.pd >.Aceso em: 10 mai.2019.

IDIORIÊ, Severiá. *Comunicação A'UWE UPTABI/ Xavante – Desdencentes de Apowe.* In: DELGADO, Paulo Sergio; Jesus, Naine Terena (Orgs). *Povos Indígenas no Brasil: perspectiva no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual.* Curitiba, PR.Brazil Publishing, 2018.

JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo: diário de uma favelada.* 4.ed. São Paulo, SP: Ática, 1995. 173 p. (Sinal aberto). ISBN 85 08 043635.

JESUS, Naine Terena; MOREIRA, Benedito Diélcio. *Comunicação e cultura: dimensão pedagógica das narrativas indígenas em audiovisual.* In: DELGADO, Paulo Sergio; Jesus,

KASEKER, Mônica Panis. *Apontamentos sobre o conceito de etnojornalismo.* In: 16º Encontro Nacional de Pesquisadores em Jornalismo, 2018, São Paulo. 16º SBPJOR, 2018. Disponível em: <http://sbpjor.org.br/congresso/index.php/sbpjor/sbpjor2018/paper/viewFile/1334/750>. Acesso em: 10 mai.2019.

LISBOA, Maria Elisa Swarowsky**.** *ANTROPOLOGIA VISUAL E DOCUMENTÁRIO:* Uma análise do documentário Promises. Cambiassu: Revista Científica do Curso de Comunicação Social da UFMA, São Luís, v. 19, n. 14, p.204-220, jan. 2014. Semestral. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cambiassu/article/view/3513/1533>. Acesso em: 20 mai. 2019.

MACHADO, Renata. *YANDÊ, ETNOMÍDIA INDÍGENA E EDUCAÇÃO.* Revista Cátedra Digital, n. 5, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: < http://revista.catedra.puc-rio.br/index.php/yande-etnomidia-indigena-e-educacao/>. Acesso em: 20 mai. 2019

MEDINA, Cremilda. *A arte de tecer o presente:* narrativa e cotidiano. São Paulo Summus 2003. 152 p. ISBN 85-323-0848-1

MUNDURUCU, Daniel. *As literaturas indígenas e as novas tecnologias da memória.* In: Naine Terena (Orgs). *Povos Indígenas no Brasil: perspectiva no fortalecimento de lutas e combate ao preconceito por meio do audiovisual.* Curitiba, PR. Brazil Publishing, 2018.

RIBEIRO, José da Silva. "*Jean Rouch, Filme etnográfico e Antropologia Visual*". In: Doc On-line, n.03. Covilhã: UBI; Campinas: UNICAMP, 2007. Disponível em:<http://www.doc.ubi.pt/03/artigo_jose_ribeiro.pdf>. Acesso em: 20 mai. 2019.

RIBEIRO, Lucas Fernando; KASEKER, Monica Panis. *A experiência da WebradioYandê como etnomídia em um contexto de convergência midiática*. In: 41º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, 2018, Joinville. Anais São Paulo: INTERCOM, 2018. Disponível em:<http://portalintercom.org.br/anais/nacional2018/resumos/R13-1554-1.pdf>. Acesso em: 10 mai. 2019.

TROTSKY, Leon. *A Revolução Russa (Conferência) – A Natureza de Classe da URSS.* Volume I. São Paulo. Editora Pluma. 1989.

O CONHECIMENTO TRADICIONAL SOBRE O JEITO TERENA DE SE PINTAR

Gilson Tiago
gilsonterena@yahoo.com

Andréa Lúcia Cavararo Rodrigues
andreacavararo@gmail.com

Álvaro Banducci Junior
banducci@uol.com.br

Este artigo é parte do estudo realizado sobre o grafismo terena, suas denominações, iconografia e diferentes usos. A pesquisa se desenvolveu em razão da preocupação que a etnia Terena possui em afirmar sua identidade diante dos ambientes de conflito e para o reconhecimento da etnia no Estado de Mato Grosso do Sul e no país, sendo o estudo do grafismo indígena um empreendimento importante para a vida da comunidade. A pintura terena está presente em diferentes ocasiões do dia a dia, na pintura corporal, em cerâmicas e em instrumentos artesanais. O estudo pretende analisar o significado da pintura corporal nos diferentes contextos de uso, sob um viés antropológico, e tem como base o estudo empírico

através do trabalho de campo realizado na aldeia Água Branca, município de Aquidauana, baseando-se em uma relação dialógica com o grupo.

Palavras-chave: Terena; grafismo; pintura indígena.

INTRODUÇÃO

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

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

Importante ressaltar, que o tema foi abordado no seio da comunidade indígena Água Branca/Aquidauana-MS, com as famílias, parentes e anciões, especialmente a minha família, a grande interlocutora desta vasta pesquisa. Foram ouvidos os anciões da minha comunidade, onde os mesmos incentivam professores como eu e os demais jovens a se tornarem acadêmicos de graduação, mestres e doutores com o intuito de pesquisar os temas da tradição do nosso povo, chegando-se à conclusão que apenas por meio da escrita se preserva a cultura, portanto, através da oralidade contínua, e dos registros, será possível acondicionar na memória de nossas crianças e jovens da aldeia, conscientizando-os sobre a importância do uso da pintura corporal indígena, além de demonstrar o valor do grafismo como fonte de conhecimentos naturais e espirituais, e este foi um dos motivos para escolha do tema a ser pesquisado por mim dentro de minha comunidade.

A elaboração da pesquisa com o tema e significado do Grafismo Terena trata- se de um trabalho inédito, especialmente porque foi um estudo sobre a temática, a partir de dentro, ou seja, o que chamamos em antropologia de visão "êmica", mesmo que se utilizando de algumas categorias das ciências ocidentais. Certamente teve ênfase a visão dos próprios

parentes a partir dessa prática importante para a organização social Terena, assim como identitária e referente aos novos desafios enfrentados por essa etnia na atualidade.

2. O GRAFISMO

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

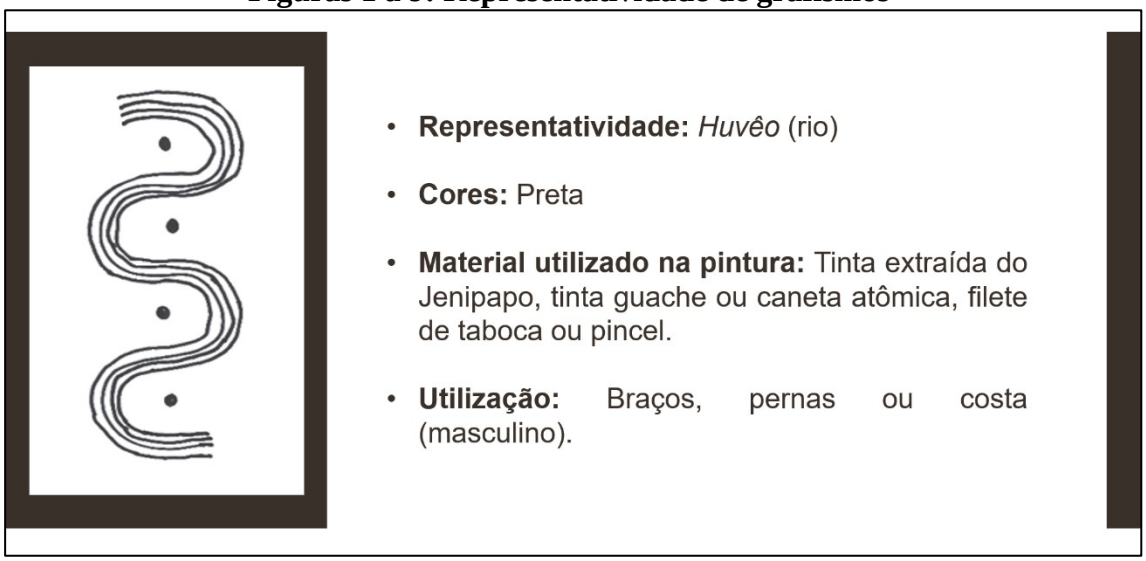
> [...] alguns grafismos podem ser indicadores de estados subjetivos da pessoa, mas de qualquer forma, o sentido de um grafismo nunca é tão fácil de sintetizar ou traduzir em uma palavra. Os grafismos envolvem saberes muito mais especializados e são capazes de produzir visões a que somente tem acesso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

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

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

Consta abaixo, alguns desenhos que foram feitos por mim, de forma que o leitor possa compreender cada grafismo utilizado nas pinturas de nosso povo, apesar de alguns serem incorporados de outros parentes, citados como geométricos, não sabemos seu significado, mesmo assim, compreendemos que tem uma grande significação em nossa luta, e de forma oral isso vem sendo transmitida entre nossa comunidade.

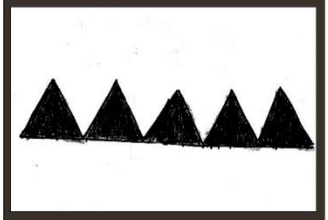
Figuras 1 a 9: Representatividade de grafismos



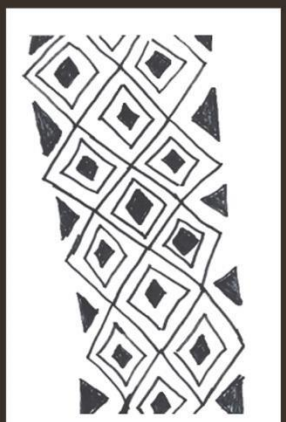
- **Representatividade:** *Huvêo* (rio)
- **Cores:** Preta, vermelho e branco
- **Material utilizado na pintura:** Tinta extraída do Jenipapo, do urucum, tinta guache ou caneta atômica, filete de taboca ou pincel.
- **Utilização:** saias e blusas na dança feminina, camisetas, como também nas paredes de igrejas, casas e escolas. Qualquer lugar que os Terena queiram enfeitar e embelezar.

- **Representatividade:** *motoki koexoe* **(**couro de cobra)
- **Cores:** Preta
- **Material utilizado na pintura:** Tinta extraída do Jenipapo, tinta guache ou caneta atômica, filete de taboca ou pincel.
- **Utilização:** Braços, pernas, peito ou costa (masculina)

- **Representatividade:** geométrica
- **Cores:** Preta
- **Material utilizado na pintura:** Tinta extraída do Jenipapo, tinta guache ou caneta atômica, filete de taboca ou pincel.
- **Utilização:** Braços, pernas ou tronco (masculino).



- **Representatividade:** *ovokuti* (casa)
- **Cores:** Preta
- **Material utilizado na pintura:** Tinta extraída do Jenipapo, tinta guache ou caneta atômica, filete de taboca ou pincel.
- **Utilização:** Pernas, podendo encontrar também nas paredes das casas.



- **Representatividade:** geométrica
- **Cores:** Preta
- **Material utilizado na pintura:** Tinta extraída do Jenipapo, tinta guache ou caneta atômica, filete de taboca ou pincel.
- **Utilização:** Braços, pernas ou peito.

- **Representatividade:** *Hôe* (peixe)
- **Cores:** Preta
- **Material utilizado na pintura:** Tinta extraída do Jenipapo, tinta guache ou caneta atômica, filete de taboca ou pincel.
- **Utilização:** Braços, pernas ou costa (masculino).

Fontes das figuras: Desenhos do autor com adaptações de fotos de trabalho de campo

Ressalto que a representatividade do último grafismo era uma das ilustrações que sempre fez parte da tradição Terena, onde as ceramistas utilizavam para embelezar suas cerâmicas, e com as adaptações dos grafismos, as mulheres também incorporam nas tecelagens e em suas pinturas corporais, como se pode observar na imagem acima no braço da menina jovem.

Embora não seja o foco da pesquisa, a cerâmica é parte integrante de nossa tradição, e fonte de pesquisa nos últimos anos por não indígenas. A autora Gomes (2016) pesquisou no T.I Cachoeirinha descreve sobre a arte das ceramistas:

> O artefato que conhecemos por cerâmica terena é denominado por seus produtores *ipunéti moté* (aquilo que é feito de barro), termo que identifica o material fundamental utilizado na sua produção: a argila. Basicamente são três tipos de barro empregados. O vocábulo *moté* designa a principal argila manipulada, de cor cinza, que forma o corpo do artefato, pois é considerada boa para esse fim. As outras duas matérias-primas são

> aplicadas sobre a cerâmica no decorrer do processo de fabricação, com a finalidade de dar cor aos objetos. A primeira delas é o *harará'iti moté*, o barro vermelho, usado para recobrir as peças, funcionando como uma pintura. A segunda é o *káta*, conhecido como caulim, uma argila branca encontrada no fundo das lagoas, utilizada para fazer os padrões decorativos característicos dessa arte por lembrarem uma renda (GOMES, 2016, p. 167).

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

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

O que a autora Lux Vidal afirma que:

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

O que a autora expõe vai de encontro com a fala de nossos anciões, ao afirmarem que a pintura tem uma importância social em nossa comunidade, seja nos fortalecendo para a luta, reafirmando nossa identidade étnica, nos protegendo do mal ou nos trazendo felicidade, pois ao embelezar nossos corpos nos proporciona alegria. Sendo assim, a seguir trago falas de membros de minha comunidade em que descrevem o que significa a pintura para eles, seja corporal ou não.

3 FALA DA COMUNIDADE

3.1 ANCIÕES

Dona Kali - anciã Xamã

A anciã xamã da aldeia Água Branca, batizada na língua Terena como Kali, possui em seu registro de nascimento, feito apenas quando os seus filhos cresceram, ocorrendo assim, dúvida de sua real idade, até porque, segundo seus familiares, eles acreditam que possa atualmente estar com 105 anos ou mais. No RANI (Registro Nascimento Indígena), a anciã xamã Augusta Fialho possui em seu registro, o nascimento em 18 de maio de1925, na aldeia Água Branca, porém contabilizando que ela recém completou 94 anos. Dona Kali, é uma anciã reconhecida por ser xamã ainda viva da Terra Indígena Taunay Ipeque, ela lutou bravamente na construção da aldeia onde reside, com as suas filhas e netos, além de ter estado presente na retomada de sua terra tradicional, a comunidade na fazenda Esperança, de forma indireta e direta. Indireta, ao saber da retomada ela avisa a comunidade e também fazia orações ou petições para Deus pedindo que tudo desse certo, e direta porque ia visitar os guerreiros na área de retomada e no local fazia suas petições para Deus, e assim, marcando sua presença na primeira retomada da região conhecida entre os Terena como *Natadache* (retomada Esperança).

Em sua narrativa, Dona Kali nos diz:

> *Simeyeane kaxé onjokope, yane iyoyongontine, pôu haraiti yoko pôu hopuiti. Haro iyongevo hie ukeati xeruruke riturike, xoko hopuiti Pôu. Pone hie oroókovo ina ina veyovo raraiti epaixa, coane ra pôu, ukeati xoko oyeekukuti, ina kalkaikou pokoke, ina homoxou ûti. Poho njomo kutipasi koe to'óropi koexoe. Ka'aye kixoeko rá njomoxeovo, kixoekoti peyo Rahasi'iti. Koati kauti rá kivokuti ako akomohi.*
>
> Quando chega o dia de fazer pajelança, me enfeita de cinza preto e branca. Me enfeita de capim que veio do lado de pequena lagoa, e também cinza branca. O capim e queimado, depois de queimar e retirado a cinza preto como também a cinza branca que veio do fogão da lenha. E depois se faz mistura com a água na cuia separado do outro. Depois nós pintamos, e a minha pintura é igual o couro de cobra. A minha pintura significa o meu animal de estimação cobra cruzeiro. Essas coisas não é brincadeira, é verdadeira.
>
> *Xamã Dona Kali*

O mito faz parte da nossa cosmologia, podendo assim variar de outros grupos, segundo Ribeiro "as criações dos índios brasileiros são bastante variadas já que pertencem a cada grupo com uma cultura própria referente às suas condições de existências e cosmovisão [...]" (RIBEIRO, 2012, p. 46), assim sendo, podemos afirmar que a pintura esta incorporada na cosmologia indígena.

Kiga, afirma que:

> Os Boe usam o grafismo em suas pinturas faciais e corporais para representar de alguma forma os animais, as aves ou alguns espíritos que não estão entre mais eles. Com os traços e cores fazem essa relação entre esses seres (KIGA, 2019, p. 6).

Portanto de acordo com a Xamã Dona Kali, ao se pintar com seu animal de estimação ela se fortalece contra os espíritos da mata. Percebemos que a pintura corporal também está presente na mitologia, e verificamos que a xamã utiliza os mesmos conteúdos para extrair as tintas: cinza, preta e branca, e a pintura corporal tem o seu significado, de acordo com cada indígena, para a Xamã ao ser pintar com o grafismo referente à cobra, além de revigorar, lhe proporciona novas visões.

Dona Nena Francisco

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

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

> Hara koe hômo ne senohiko. Mopoaxo koyeuko hõmo enomone ne hopuiti Yoko haraíti Yoko haraiti. Puhupui koeti.
>
> Na verdade, a pintura das mulheres. São três tipos de cores: branca, preto e vermelho. E de forma circular.
>
> *Dona Nena Francisco*

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

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

Fonte: Imagem de trabalho de campo – maio de 2019

Podemos observar que este desenho geométrico, é o princípio para ilustrar diversos grafismos, por isso ele ser tão importante na pintura corporal e muito utilizado entre nosso povo, além de ser uma ilustração graciosa, encanta qualquer pessoa, seja indígena ou não indígena, e na minha visão o grafismo que simboliza o peixe também representa o alimento que se multiplica cada dia em nossa vida.

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

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

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

Importante dizer que, mesmo incorporando desenhos geométricos de outros parentes em nossas pinturas, percebemos a importância que a ilustração aplicada em nossos corpos se tornou algo indispensável atualmente em nossas vidas, seja nos movimentos

sociais ou em nossas festividades, pois como a autora Regina Müller ao descrever sobre a pintura praticada pelos Asuriní, diz-nos que "[...] diferentes motivos decorativos aplicados no corpo e nos objetos, revela o estilo dessa sociedade, onde princípios de entendimento são codificados e transmitidos através da arte" (MÜLLER, 1985, p. 22). O grafismo deste povo possui forma distinta de acordo com cada parte do corpo e de cada idade, e posso afirmar que isso não ocorre na pintura corporal Terena, ou seja, o mesmo grafismo pode ser utilizado desde criança, porém de acordo com eles, possuímos pinturas simétricas codificadas, e percebo que isso acontece em nossa comunidade através da arte pintada em nossa face, braços, pernas e tronco transmitimos o que estamos desejando, e nos encoraja a buscar nossos direitos, como por exemplo, em dias de retomada. E apesar de cada pessoa escolher a sua pintura, estamos interligados com o mesmo objetivo e um só pensamento irradiado entre nosso povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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

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

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

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

processo e conhecimento pudesse ser resgatado de alguma forma, a despeito do desprezo e discriminação da sociedade envolvente.

O povo Terena na minha visão êmica, possui três alicerces da sustentabilidade cultural, que são: Saberes, Ação e a Visão.

REFERÊNCIAS

AMPUERO, Raimundo Alberto Tavares. *O grafismo corporal dos Asurini do Koatinemo: preservação cultural de um povo indígena.* Dissertação (Mestrado em Gestão e Desenvolvimento Regional). Universidade de Taubaté. 2007.

GALLOIS, Dominique. *Waiãpi: Representando o mundo sobrenatural.* In.: Arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiras. (Org.) FUNARTE, Instituto Nacional De Artes Plásticas. Rio de Janeiro. 1985.

GOMES, Luciana Scanoni. *Do cru. A vida oculta da cerâmica terena.* Tellus, Campo Grande, MS, ano 16, n. 31, p. 163-180, jul./dez. 2016.

GRUPIONI, Denise Fajardo. *Arte VISUAL dos povos Tiriyó e Kaxuyana:padrões de uma estética ameríndia*. Ed. Iepé. São Paulo, 2009.

KIGA, Neimar Leandro Marido. *Grafismo Boe Bororo: reflexões antropológicas a partir das performances de gênero*. Artigo apresentado ao IV SIGESEX – Gêneros, Sexualidades e Conservadorismos: A Política dos Corpos, Os Sujeitos e a Disputa pela Hegemonia dos Sentidos Culturais. 2019.

MÜLLER, Regina. *Abstracionismo geométrico na pintura corporal.* In.: Arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiras. (Org.) FUNARTE, Instituto Nacional De Artes Plásticas. Rio de Janeiro. 1985.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do índio ao bugre. O processo de assimilação dos Terena.* Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

_____, *Urbanização e Tribalismo – A integração dos índios Terena numa sociedade de classe*. São Paulo: Cortez, 1989.

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

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

_____. *Ornamentação corporal entre grupos indígenas.* In.: Arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiras. (Org.) FUNARTE, Instituto Nacional De Artes Plásticas. Rio de Janeiro. 1985.

DO ESPAÇO QUE LIBERTA AO ESPAÇO QUE SUBMETE: UMA REFLEXÃO SOBRE A CONSTRUÇÃO, PRODUÇÃO E REPRODUÇÃO DAS CIDADES CONTEMPORÂNEAS

Flavia Palhares Machado
flaviapalharesmachado@gmail.com

Este trabalho tem por objetivo, a partir de uma revisão bibliográfica, realizar uma reflexão sobre o sentido do cidade como uma expressão material e espacial das práticas sociais de uma sociedade ao longo do tempo, constituindo um aspecto essencial do modo de vida e da cultura contemporâneos. As cidades se constroem e organizam refletindo as maneiras pelas quais a sociedade produz e reproduz as suas relações sociais, culturais, materiais e produtivas e suas transformações se inscrevem e dão forma ao espaço urbano, moldando de maneira inequívoca a percepção e a experiência dos sujeitos citadinos. As cidades contemporâneas tem suas raízes no processo de urbanização iniciado na Europa, no final da Idade Média, a partir da reorganização das relações de trabalho e produção promovidas pelo crescimento da atividade mercantil e que também possibilitou o desenvolvimento das industrias. As cidades e o modo de vida urbano resultante deste processo espalharam-se desde então pelo demais continentes por meio dos projetos de exploração e colonização empreendidos pelas nações europeias a partir do século XVI, atingindo outra dimensão no século XX com os projetos de desenvolvimento implementados após a II Guerra Mundial, que possibilitaram um crescimento exponencial das taxas de urbanização, e levaram mais da metade da população mundial a viver em cidades. Conclui-se, portanto, que as cidades se tornaram a expressão material de um modo de vida e produção específico, ou seja, urbano, típico da modernidade, através do qual outros modos de organização da vida coletiva acabaram por invisibilizar-se ou subordinar-se.

Palavras Chaves: Cidades; Urbanização; Espaço social; Prática Espacial; Desenvolvimento.

1 INTRODUÇÃO

A proposta deste estudo recai em uma investigação bibliográfica da relação entre desenvolvimento e crescimento das cidades, que, simultaneamente concorrem para urbanização e homogeneização do modo de viver e da experiência humana a partir de ideais e modelos primeiramente eurocêntricos e, a partir do século XX, também norte-americanos.

Tendo como referencia as proposições do filósofo francês a respeito do processo de produção do espaço e das cidades, serão analisadas as raízes do processo de aceleração da urbanização e crescimento citadinos iniciado na Europa, no final da Idade Média, com a reorganização das relações de trabalho e produção promovidas pelo crescimento da atividade mercantil, responsável pelo desenvolvimento das industrias e a expansão marítima comercial que levou para outros continentes o modo europeu de viver e de produzir cidades.

A urbanização e a vida nas cidades são apresentando como um dos aspectos constitutivos da vida moderna e o desenvolvimento, como um projeto ou modelo global a

ser seguido por todas as nações e grande motivador do crescimento da vida urbana desde o século XV. Os projetos de exploração e colonização empreendidos pelas nações europeias a partir do século XVI também são aspectos a serem considerados para compreender-se a expansão urbana e a destruição de modos de existir e de produzir socialmente os espaços originais de diversos povos e sua substituição pelo modo europeu.

Também serão discutidos os projetos de desenvolvimento implementados no século XX para a reconstrução da ordem mundial após as duas grandes Guerras Mundiais e que promoveram um crescimento exponencial da urbanização. As cidades contemporâneas foram moldando-se a partir da consolidação do modo de produção capitalista e de projetos globais de desenvolvimento, constituindo um aspecto essencial do modo de vida e da cultura contemporâneos, habitat ideal do sujeito moderno.

2 O ESPAÇO POR HENRI LEFEBVRE: A PROJEÇÃO DE PRÁTICAS SOCIAIS EM UM LUGAR E SUAS RELAÇÕES

Embora não haja consenso entre as ciências sobre o domínio do espaço como objeto de estudo, é tácito que os espaços carregam consigo uma enorme gama de significados e sentidos. Lefevbre (1991) aponta a complexidade de significados e sentidos do espaço, apresentando o espaço, assim como as relações sociais, como produtos e realizações de um determinado modo de produção em determinado tempo. O espaço seria o fruto destas relações de produção, bem como das relações e interações sociais, culturais, temporais e simbólicas, da linguagem e das práticas políticas e do uso do poder, as quais se projetam em um terreno que se transforma a partir delas, e acaba por transformá-las, apresentando a idéia de *espaço social* (LEFEBVRE, 1991). Assim, conforme o autor, cada modo de produção se apropria de um espaço preexiste e consolidado, organizando-o para seus fins. em novos arranjos espaciais, constituindo instrumento ao pensamento e à ação, sendo ao mesmo tempo produto e meio de produção.

Para Lefebvre (1991) a natureza, ou seja, o espaço original, transforma-se em matéria-prima ou suporte sobre o qual as forças produtivas de diferentes organizações ou grupos sociais forjam seus próprios espaços. Em consequência, cada sociedade e cada modo de produção, com suas especificidades, produz um espaço próprio que vem a ser o *espaço social*, o qual é formado, portanto, por lugares apropriados as práticas e relações sociais de reprodução - determinadas pelas relações entre os sexos, entre grupos demográficos e pela diversas organizações familiares – e as relações de produção - a divisão do trabalho, dos meios de produção e de sua organização e a hierarquia das funções sociais e de potência. O

espaço social enunciado por Lefebvre, portanto, distingue e "localiza" estas funções sociais que são imbricadas e não se separam, uma vez que a divisão do trabalho repercute na organização familiar e nela se sustenta, e esta de igual maneira interfere na divisão do trabalho.

As relações de produção e as ordens por estas impostas forjam, conforme nota ainda Lefebvre (1991), as *representações do espaço*, as quais abrangem o conhecimento, as ciências, os signos e códigos de uma sociedade, e que são elaboradas intelectualmente a partir das informações e percepções do espaço vivido, determinam as concepções do espaço ou seja, o *espaço concebido*, objeto dos planificadores, arquitetos, geógrafos, urbanistas, dos tecnocratas e gestores e que pode ser expresso através de sistemas de códigos e da linguagem, destacando-se seu caráter objetivo.

Por outro lado, os *espaços de representação* são espaços cuja apropriação se dá através da imaginação e são envoltos por imagens e complexos simbolismos, estes codificados ou não. Estes os espaços são habitados e vividos pelos sujeitos e pela coletividade, essencialmente qualitativos, compreendendo em si também os aspectos transcendentes da vida cotidiana. Ligados as emoções, aos afetos, a percepção, aos sentidos e as memórias dos sujeitos que ali vivem ou viveram, os espaços de representação são envoltos em um caráter temporal e histórico. O espaço vivido está sempre no presente, não obstante as marcas, memórias ou evidências do passado. (LEFEBVRE,1991)

Os espaços ou lugares produzidos por uma determinada sociedade para produção e para reprodução social, ou seja, os espaços de representação e as representações do espaço, bem como as relações entre os sujeitos que vivem nestes espaços, individuais ou coletivos, constituem o que o Lefebvre (1991) denomina '*prática espacial*' que, assim como as demais práticas sociais, é percebida e vivida antes de ser concebida ou conceituada.

As transformações dos modos de produções ocorrem de maneira gradativa e o mesmo ocorre, portanto, com o espaço social: os lugares e os espaços vão se adequando as novas demandas dos novos modos de produção, em um constante processo de transformação dos espaços sociais. As relações entre os espaços vividos, concebidos e percebidos não são lineares, simples ou estáveis: a prática espacial, as representações do espaço e os espaços de representação intervém de múltiplas maneiras na produção dos espaços, de acordo com suas distintas propriedades, qualidades, épocas e sociedades.

3 A CONSTRUÇÃO ESPAÇO SOCIAL URBANO

As cidades, ainda que sob diferentes formas, representam um aspecto fundamental da vida em sociedade desde que o homem iniciou o seu processo de sedentarização, fixando seu domínio sobre um determinado território geográfico. Desde então a cidade é o locus de distintos grupos sociais, ambiente onde se dá a vida coletiva destes grupos.

Entende-se que as cidades são construções em grande escala no espaço e que se contrapõem ao campo ao mesmo tempo em que desafiam e moldam o espaço natural. Entretanto a complexidade dos elementos e das relações que constituem as cidades, sejam elas materiais ou simbólicas, não comportam uma definição rigorosa ou estrita: sobre elas é possível contar histórias, tecer descrições, analisar formas, aspectos, elementos, funções, organização, mas não é possível reduzi-las a um conceito preciso.

Este complexo conjunto de relações que se materializam ou projetam no espaço dando origem às cidades, no entanto, não a reduzem a uma mera organização de relações ou estruturas, conforme nota Lefebvre (2008). Para o autor a cidade seria, mais do que um produto material, uma mediação situada a meio termo entre o que denomina *ordem próxima*, ou seja, as relações dos indivíduos entre si, com os grupos aos quais pertencem entre estes grupos; e a *ordem distante*, regida pelos princípios morais, ordenamentos, instituições, códigos e leis formalizados ou não, e que constituem uma cultura e um conjunto de códigos significantes dotados de poderes; os quais se impõe de maneira supra-sensível sobre a ordem próxima, nem sempre de maneira transparente ou legível. Observadas por esta perspectiva, as cidades contêm a ordem próxima, sustentando as relações de produção e de propriedade, transformando-se no local de sua reprodução; e são contidas pela ordem distante que as 'escrevem', moldam, projetam, prescrevem-nas sutilmente sobre um lugar, tornando-se visíveis ou legíveis apenas através das suas mediações e de inúmeras operações intelectuais.

Lefebvre (2008) conclui, desta maneira, que a cidade é uma obra cujo sentido é mais associado a arte do que a um mero objeto ou produto material. O autor afirma que houve, ao longo da história, uma produção de cidades, tal qual houve produção de conhecimentos, de cultura, de arte, e, por que não dizer também, de bens materiais e de objetos prático-sensíveis. Portanto, objetivamente, a cidade é menos instrumental e mais próxima a um sistema de representação ou mediação da realidade, como uma linguagem através da qual se inscrevem as relações entre as ordens próxima e distante, um produto das relações e da cultura dos indivíduos e dos grupos que as habitam. Desta maneira o autor conclui que "se há uma produção da cidade e das relações sociais da cidade, é uma produção e reprodução de seres humanos por seres humanos, mais do que uma produção de objetos." (LEFEBVRE, 2008 p. 52)

O espaço das cidades, compreendido como uma obra ou como um produto, acaba por intervir na sua própria produção na medida em que "responde" a organização do trabalho produtivo, das atividades, funções, práticas e representações sociais e culturais de seus habitantes, as suas necessidade de deslocamento, transporte e fluxos de insumos, produtos, bens e principalmente de pessoas, e da distribuição de sua produção. Simultaneamente produto e produtor, o espaço da cidade materializa e é materializado pelas relações econômicas, produtivas, culturais, simbólicas e sociais de seus habitantes tornando-se também parte das relações de produção e das forças produtivas.

O espaço social constituído pelas e nas cidades, conforme sugere Lefebvre (1991), organiza e localiza as relações sociais de reprodução de seus habitantes, ou seja, as relações e hierarquia entre gêneros, grupos etários e a organização familiar e dos grupos sociais; e as relações de produção, expressas pelas organização e divisão do trabalho e das funções sociais hierarquizadas. Produção e reprodução mesclam-se e refletem-se uma na outra, uma vez que a divisão o trabalho repercute na vida familiar que nela se sustenta e organiza. Nas cidades estas atividades são localizadas de acordo com as práticas sócio-espaciais de seus habitantes e da maneira como estes se relacionam com o seu entorno geográfico, seja ele natural ou construído.

4 CIDADES E DESENVOLVIMENTO: DOIS ASPECTOS DO MODO DE VIVER INSTITUÍDO A PARTIR DA MODERNIDADE

As cidades puderam se desenvolveram a partir da geração de excedente na produção agrícola, que possibilitou que alguns sujeitos prescindissem de se ocupar da produção de produtos agrícolas para a sua subsistência, dando início aos primeiros assentamentos humanos. Nestas cidades embrionárias estabeleceram-se sujeitos que tornaram-se consumidores de produtos agrícolas que não produziam, e que passaram a se dedicar a própria ocupação, construção e administração da cidade, às trocas e comércio de produtos para o seu consumo, à normalização, regulação bem como aos rituais e cerimônias que permitiam a organização da sua própria experiência e da vida coletiva, à celebração da vida e da morte e também à concepção e desenvolvimento de novos recursos, técnicas ou ferramentas para a implementação de todas estas atividades (ROLNIK, 1995; MUMFORD, 1998).

A oposição a vida no campo é um aspecto constitutivo da noção de cidade uma vez que sua origem se deu a partir do processo de sedentarização dos grupos humanos, do

desenvolvimento da agricultura e da geração de excedentes de produtos às necessidades de consumo imediato, estabelecendo uma relação permanente entre campo e cidade, onde se fixaram aqueles que passaram a consumir e comercializar os excedentes agrícolas, ao mesmo tempo em que passaram a produzir insumos, ferramentas, técnicas e infraestrutura para o incremento da produção agrícola. Campo e cidade relacionam-se continuamente em cada época e em cada paisagem de maneira bastante particular, com muita frequência de maneira complementar e não antagônica, mesmo na atualidade.

A experiência de viver em cidades era conhecida por povos distintos e distantes geograficamente não só na Europa e Oriente Médio, frequentemente considerados berços da civilização, mas também na América, África e Ásia. Estes povos tinham desenvolvido práticas espaciais e urbanas singulares, fruto de diferentes arranjos e formas de organização e construção espaciais e sociais empreendidas desde que estes povos iniciaram o processo de sedentarização. Dussel (1993) nota, por exemplo, que a Índia e o Paquistão viveram uma revolução urbana 2500 a. C., desenvolvendo naquela época cidades planificadas como Amri, Canhu-Daro, Jhangar ou Nal, com ruas principais de até 08 metros de largura e ruas secundárias de 04 metros, com quadras perfeitamente quadradas e um sofisticado sistema de esgoto em canais que serviam a todas as residências. Cidades foram construídas e destruídas numa sucessão de arranjos entre diferentes povos, etnias, monarquias e povos nestes territórios, dando forma a uma sofisticada organização política, administrativa, religiosa e cultural até que a portugueses, franceses, holandeses e por fim, britânicos, impusessem sua forma própria de organizar a vida nas cidades bem como a própria forma das cidades.

No continente americano, vários grupos em distintos territórios já haviam desenvolvido suas próprias experiências de vida urbana, com sofisticados modos de organização, produção e reprodução de suas sociedades. Na América do Norte os Anasazi construíram cidades em adobe, os pueblos, que chegaram a 25 mil habitantes, entre os séculos VII e XII. Cahokia, ao norte do continente, viveu seu auge entre os séculos XI e XIII, e chegou a 20 mil habitantes. Na Mesoamérica civilizações viveram seu apogeu e auge em cidades, sobrepondo-se umas as outras desde o século III: Xochicalco, El Tajin, Chizen Itzá, Uxmal, Tula, Mayapan ou Teotihuacan que viveu seu auge, entre os século V e VII d. C., supondo-se que sua população tenha chegado a 85 mil habitantes, espalhados por um território urbanizado de aproximadamente 22 km2.

Até o século XIV todos estes povos cultivavam sua formas próprias de produzir e reproduzir o espaço, síntese do seu modo particular de se relacionar com os lugares onde viviam e entre si. Entretanto, neste período os povos europeus viveram uma transformação

fundamental na maneira como até então percebiam e compreendiam o seu mundo, o modo como produziam e reproduziam todos os aspectos materiais, culturais e intelectuais da sua existência e que impactaram todas as denmais formas de produção espaciais.

No continente europeu o sistema feudal, regido por uma relação de servidão entre os camponeses e o senhor feudal proprietário das terras agrícolas, e que vigorou em todo o continente após o declínio do Império Romano e as invasões dos povos considerados bárbaros, começava a ruir. A menor disponibilidade de terras para o cultivo e o aumento da circulação de mercadorias com o fortalecimento da atividade mercantil e comercial forjaram a instituição de sistemas monetários e criaram a necessidade de dinheiro para a aquisição dos produtos comercializados, aumentando as tensões entre servos e senhores. que intensificaram as pressões sobre seus servos para que gerassem mais excedentes produtivos que pudessem ser comercializados e convertidos em moeda ou para que pagassem em dinheiro pelo uso das terras. As cidades iam tornando-se mais atrativas, não só porque possibilitavam diferentes maneiras de subsistência, mas também porque simbolizavam a liberdade, conquistada com o fim da servidão aos senhores após um ano de permanência em seus territórios, incentivando o deslocamento de sujeitos em direção as cidades e seu crescimento populacional e territorial, multiplicando assim possibilidades de trabalho para os servos que para ela se dirigiam, uma vez que o próprio espaço das cidades estava em reordenação e construção para acomodar seus novos habitantes.

Como consequência o próprio status do trabalho, bem como as suas condições e as relações por ele constituídas acabaram se redesenhando. Até então o trabalho era visto como uma herança das relações servis, desprezado por aqueles que ocupavam posições privilegiadas na organização hierárquica social vigente no período; uma punição ou consequência do pecado original. No ambiente das cidades, cidadãos livres compartilhavam a experiência de produzir bens e riquezas para si próprios através do próprio trabalho, o que representava uma mudança de perspectiva para a vida destas pessoas (ROLNIK, 1995; MUMFORD, 1998; LEFEBVRE, 2008).

A liberdade conquistada pelos cidadãos com a vida nas cidades significava, em grande parte, um novo ordenamento econômico da vida, como nota Mumford (1998): a substituição do serviço de uma vida inteira pelo serviço urbano por tarefa ou por uma contratação sazonal, regido por negociações entre as partes interessadas. A permanência pelo período de um ano no território citadino rompia a obrigação de servidão e garantia segurança legal e militar aos seus novos habitantes, feitos cidadãos. Esta condição de liberdade recém criada também representava para os cidadãos o direito de vender as suas posses e de

deslocar-se para onde quisesse o que permitiu também a ascensão de uma classe de comerciantes viajantes; de artífices que buscavam trabalho e aperfeiçoamento com outros mestres em outras cidades e de peregrinos que se dirigiam a destinos sagrados

A atração exercida pelas cidades não significava o seu domínio sobre o campo, ou seja, sobre as terras rurais. As relações entre cidade e campo eram íntimas e constantes: cidades abasteciam plantações com esterco produzidos pelos seus resíduos e também com ferramentas, utensílios ou objetos necessários a produção agrícola e aos habitantes rurais, que por sua vez produziam alimentos e insumos para a produção destes artefatos. No solo urbano também eram produzia alimentos em jardins internos às construções ou em áreas abertas públicas no coração das cidades e criavam-se aves e porcos também eram realizadas de maneira que "a cidade medieval típica [...] não se achava meramente no campo, mas era do campo" (MUMFORD, 1998 p. 285), concluindo-se que os modos de viver rural e urbano se entrelaçavam no cotidiano das cidades medievais sem que houvesse limites precisos entre ambos.

A organização da produção material artesanal, entretanto, motivava relações de trabalho hierarquizadas, mas bastante próximas. Os ofícios eram realizados nas próprias habitações dos mestres, onde também negociavam e vendiam seus produtos e viviam e acolhiam seus aprendizes. Conforme observam Rolnik (1995) não havia distinções entre o mundo do trabalho e o mundo da família, o que dava as cidades um caráter múltiplo, "polivalentes do ponto de vista funcional e misturados do ponto de vista social" (ROLNIK, 1995 p. 45). Os citadinos conviviam e compartilhavam o mesmo espaço, embora distinguissem-se pelos modos, atitudes, pela aparência, maneiras de falar e pelas vestimentas. (ROLNIK, 1995; MUMFORD, 1998; LEFEBVRE, 2011).

As transformações se evidenciavam através do processo de transição da economia feudal para a economia industrial, passando pela economia mercantil, assim como o desenvolvimento do conhecimento em o fortalecimento dos estados nacionais europeus, com todas as mudanças politicas ocorridas e também tiveram outro notável aspecto: a busca por novos mercados e o interesse europeu por mercadorias exóticas, especialmente especiarias, fez com que o grupo que ascendia economicamente e socialmente, composto pela burguesia mercantil, e as monarquias que iam se estabelecendo no território europeu pudessem lançar-se ao intento de financiar e promover a descoberta de novas rotas comerciais, o que levou a exploração da costa Africana e sua ocupação e culminou com a descoberta de um continente até então desconhecido e inexplorado pelos europeus, a América, no fim do século XV.

Os exploradores europeus, em suas expedições, depararam-se com distintos povos na América, África e Ásia que tinham desenvolvido culturas urbanas com diferentes aspectos e formas de organização e construção espaciais. O potencial de recursos identificado nestes lugares, especialmente na África e América, alavancou a sua ocupação e exploração. Europeus colonizadores impuseram consigo aos povos que habitavam estas terras a sua experiência de vida cotidiana, a sua cultura e práticas sócio-espaciais bem como a sua forma de organizar a ocupação do espaço. Este processo de conquista e ocupação dos territórios americanos e africanos pelas nações europeias iniciada no século XV principia também um processo de "constituição da experiência existencial de uma Europa Ocidental, atlântica, 'centro' da história", (DUSSEL, 1993) projetando o seu modo de vida cotidiano aos demais povos e, dentre outros aspectos, a sua experiência de assentamentos urbanos. Este processo de "encobrimento" de outras culturas e principalmente de outras formas de organização e reprodução da vida cotidiana, de "colonização da vida cotidiana" conforme denuncia Dussel (1993) foi o "primeiro processo 'europeu' de 'modernização', de civilização, de subsumir (ou alienar) o Outro como 'si-mesmo'" (DUSSEL, 1993 p. 49), em que "o mundo da vida cotidiana (*Lebenswelt*) conquistadora europeia 'colonizará" o mundo da vida do índio, da Índia, da América" (DUSSEL, 1993 p. 51)

Quando europeus partiram rumo a conquista de novos territórios para sua exploração, a partir final do século XV, entretanto, não encontraram um mundo " 'vazio' incivilizado e bárbaro" (DUSSEL, 1993 p. 100). Ao contrário, depararam-se com mundos cheio de humanização e de sentidos, civilizações com suas próprias histórias, com diferentes culturas - algumas bastante sofisticadas, inclusive - conhecimentos aprofundados de medicina, astronomia, técnicas avançadas de construção e de agricultura, uma ourivesaria e tecelagem requintadas. Sociedades organizadas com seus sistemas próprios de crenças e cosmologias, com diferentes sistemas de produção, reprodução e disseminação de conhecimento e de formação de seus membros e da própria sociedade e de seus espaços, e que também já haviam desenvolvido suas próprias experiências de vida urbana.

O processo de colonização, como denuncia Dussel (1993), constituiu uma forma de dominação capaz de se inscrever no mundo da vida ou *lebesnwelt*[161]. A sua práxis é do domínio sobre os corpos, a cultura, a educação, econômica, as práticas sociais, religiosas e políticas, constituindo um projeto europeu de dominação e alienação, que contemplava um

[161] Enrique Dussel empresta o termo *lebenswelt* da fenomenologia de Edmond Husserl cujo definição é "mundo da vida" ou "mundo vivido", e diz respeito a "vida partilhada com outros sujeitos, na qual todos atuam como pertencentes a um mundo comum" (Missaggia, 2018), sugerindo uma espécie de entrelaçamento entre a experiência objetiva e subjetiva, relacionando-se, portanto, a intersubjetividade.

processo em o ‘Outro’ era dominado e progressivamente submetido à imagem e ao modo de vida e de trabalho europeus. Os povos originários destes territórios foram introduzidos de maneira definitiva à Modernidade e a todos os aspectos que constituem o modo de viver e existir do sujeito moderno, entre eles o modo de produção capitalista, primeiro mercantilista e depois industrial; mas sempre colocados em posição periférica, subalterna e dependente em relação aos povos colonizadores.

Assim foram colonizados o mundo da vida cotidiana dos povos originários da América, da África, da Ásia e Índia, que tiveram as suas próprias experiências de vida cotidianas, culturas, e seu espaço social urbano violentamente negados, destruídos e colonizados pelos conquistadores-colonizadores europeus que dominaram estes povos, exploraram seus recursos e sua força de trabalho e destruíram as suas maneiras próprias de viver e organizar-se. Na Meso-América e na região Andina os centros urbanos existentes foram destruídos pelos conquistadores e sobre eles os espanhóis erigiram suas próprias cidades. Na África, Ásia e Índia as cidades e a cultura urbana pré-existentes também foram sendo “planificadas”, ‘modernizadas”, “civilizadas”, “organizadas”, de modo a reproduzir a cultura urbana europeia, ainda que sob condições geográficas, históricas, sociais e econômicas diferentes. Os registros destas formas permanecem como vestígios arqueológicos, em alguns casos, ou como suporte ou camada de base para outras formas de construção material do espaço social e urbano destas cidades.

As cidades coloniais eram produtos artificiais, cujo objetivo era ocupar o território sob uma autoridade administrativa e política instituída pelas metrópoles europeias e, portanto, estrangeiras, estranhas ao espaço natural e social originalmente existentes e instituídos pelos povos originários americanos. Entretanto, como assinala Lefebvre (1991), este espaço artificialmente produzido também constituia ele próprio um instrumento de produção na medida em que se organizava para dar lugar a ordem social e econômica que pretendia-se impor.

A medida que o modo de produção capitalista se consolidava, também promovia transformações e também novos sentidos para a atividade produtiva e o trabalho, desligando-os das representações do mundo e da vida social, política e religiosa e da sua reprodução social, erigindo um novo espaço o qual passa a constituir ele próprio um objeto significável e mensurável, passível de quantificação, cujo valor passa a ser de troca e não mais de uso e que passa a constituir as cidades e a orientar a produção dos espaços urbanos, a partir da Modernidade. Este espaço erigido sobre os vestígios de lugares e espaços existentes anteriormente produzidos ou utilizando-os como suporte possui, conforme aponta Lefebvre

(1991), um caráter abstrato que faz com que as representações do espaço esvaziem os espaços de representação simbólica e os espaços vividos.

Concebido objetivamente, o espaço abstrato observado especialmente nas cidades modernas é apropriado a partir do conhecimento em detrimento da percepção dos sentidos e da vivência. Como consequência as cidades passam a ser produzidas de maneira homogeneizada, negando as características e diferenças oriundas das condições naturais, históricas, culturais, materiais e, portanto, sociais sob as quais se formaram. Nas cidades o espaço torna-se objeto e passa a ser fragmentado numa condição bastante contraditória: desvanecem-se os limites e fronteiras, ao mesmo tempo que os espaços são fragmentados, recortados ou especializados.

Assim como os trabalhos na divisão social e técnica do trabalho, os espaços tornados especializados são separados em partes cuja localização e função são distintas. O espaço abstrato consolidado pelo modo de produção capitalista e expresso no ambiente das cidades contemporâneas é produzido analogamente à produção industrial: o espaço-objeto-produto é homogeneizado para que possa ser vendido, trocado ou comprado, reduzindo-se as diferenças apenas àquelas que podem ser quantificadas monetariamente. Estes espaços são repetitivos como são os gestos dos trabalhadores, e especializados tal e qual as etapas de produção industrial. A divisão social do trabalho, portanto, se concretiza no espaço em diversas escalas: nas habitações (nas máquinas de morar, enunciadas por Le Corbusier no princípio do século XX), nas edificações publicas, nas cidades (exemplificando-se através dos zoneamentos urbanos) ou ainda globalmente (através da especialização produtiva de países e regiões). Estes espaços então são produzidos e reproduzidos de maneira global expressos em cidades cada vez mais homogêneas e de um modo de vida urbano que prevalece mesmo no ambiente rural.

A história da expansão das cidades e da constituição da vida urbana tal qual conhecemos contemporaneamente se confunde com a construção da ideia de progresso e desenvolvimento que simultaneamente se espalharam pelo mundo desde o fim do século XV, todas tendo como pilares o modo de produção capitalista e a crença instituída pela Modernidade de que os avanços da ciência e as tecnologias resultantes destes avanços poderiam conduzir a humanidade a um mundo supostamente melhor, ou seja, mais desenvolvido, e como consequência, urbano.

O termo desenvolvimento e a construção material das cidades associam-se sob a crença estabelecida com a Modernidade de que as sociedades trilhariam estágios e etapas lineares de uma única trajetória em direção ao progresso que seria o destino natural de todas

elas, e a vida nas cidades representa a localização física e material do progresso idealizado, admitindo a ideia de superioridade de algumas sociedades que mais rápido atingiam o progresso idealizado sobre outras, dele ainda distantes. A tradução material e espacial desse projeto pode ser observada com o exponencial crescimento das cidades e com o esvaziamento do campo e da vida rural ou mais ligada a natureza e aos seus fenômenos próprios (ESTEVA, 2010).

Durante o século XX a humanidade assistiu uma intensa transformação do seu modo de viver. As consequências das duas guerras mundiais, vividas sobretudo pelas nações europeias atingiram também as nações periféricas. Os esforços de reconstrução após a I Guerra Mundial incluíram o estabelecimento da Convenção da Liga das Nações, que definia o sistema de controle político e administrativo sobre as possessões territoriais fora do solo europeu das nações derrotadas na I Guerra, que incluíam boa parte do continente africano. A Liga das Nações, conforme lembra Rist (2008), reconhecia que as nações apresentavam diferentes níveis ou estágios de desenvolvimento e apontava um estágio de desenvolvimento desejável ou pretendido, cuja referência era, obviamente, aquele encontrado nas nações pertencentes a Liga, os quais seriam responsáveis também promover o bem-estar e o desenvolvimento dos povos habitantes destes territórios, segundo seus próprios critérios. O espólio dos países derrotados, ou seja, os territórios "disponíveis" passaram a ser administrados pelas nações vencedoras do conflito por meio de "protetorados", aumentando a área de influência das nações da Liga e extinguindo o protecionismo comercial colonial das metrópoles sobre estas áreas.

Após a II Guerra, novos esforços de reconstrução da ordem mundial marcaram também a ascensão dos EUA como potência hegemônica, enquanto as antigas nações hegemônicas europeias encontravam-se combalidas pela destruição de seus territórios promovida pela guerra. Sob o pretexto de promover o desenvolvimento como meta ou modelo a ser perseguido por todas as nações, os EUA conceberam e impuseram um projeto global de desenvolvimento que representava a reprodução dos seus valores e do seu próprio modelo de vida e de produção econômica, política e social, o '*american way of life'* , essencialmente urbano e, mais ainda, suburbano. O discurso do Presidente Truman, em 1940, segundo Esteva (2010), designa como subdesenvolvidos os povos que não compartilhavam o modelo de vida americano e viviam suas vidas em sua diversidade, de acordo com sua própria história, organização política e social, culturas distintas e sua produção material típica destas condições particulares.

A busca para deixar a condição de subdesenvolvimento tem provocado, desde então, o que Lefebvre (2008) chama de implosão-explosão das cidades e do modo de vida urbano, que comporta um sistema de objetos e de valores que interagem com as práticas sociais dos seus habitantes, mas que acabam conflitando-se com a realidade das práticas originais dos povos que se instalam nas cidades contemporâneas.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ideia difundida de que os benefícios do desenvolvimento e do primado das cidades e da vida urbana sobre quaisquer outras formas de prática espacial deveriam ser um projeto a ser implantado globalmente baseia-se na história e nas práticas sociais continente europeu e americano, e pelos EUA a partir do século XX. No entanto, embora este propósito tenha se tornado universal, não garante que distintos povos tenham as mesmas aspirações ou compartilhem as mesmas práticas e que tenham acesso as mesmas condições para o exercício do modo de viver preconizado. A noção de subdesenvolvimento criada no século XX torna-se ainda mais concreta no ambiente urbano, onde as tensões entre diferentes modos de existir acabam confrontando-se.

Conclui-se, portanto, que as cidades, que no continente europeu constituíam-se uma promessa de liberdade, espalharam-se pelo mundo como expressão material de um modo de vida e produção específico, ou seja, capitalista e urbano, típico da modernidade, através do qual outros modos de organização da vida coletiva acabaram por se invisibilizar-se ou subordinar-se. Tornaram-se assim, a forma concreta e material de um modo de vida mercantilizado e excludente.

6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ESTEVA, Gustavo. Development *in* SACHS, Wolfgang. *The development Dictionary:* A Guide do Knowledge as Power. Londres: Zed Books, 2. ed, 2010. p. 1-23

DUSSEL, Enrique. *1492 O encobrimento do outro*: a origem do mito da Modernidade. Tradução Jaime A. Classen. Petróprolis: Vozes, 1993.

LEFEBVRE, Henri. *O direito à cidade*. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 5. Ed. 2011.

LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. (Tradução de Donald Nicholson-Smith). Lodres: Blackwell, 1991.

MUMFORD, Lewis. *A cidade na história*. Tradução Neil R. da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 4. ed. 1998.

PEET, Richard; HARTWICK, Elaine. *Theories of Development*. Contentios, Arguments, Alternatives. New York: The Guilford Press, 3. ed, 2015.

RIST, Gilbert. *The History of Development.* From Western Origins to Global Faith. Trad. Patrick Camiller. Londres: Zed Books, 3. ed, 2008

ROLNIK, Raquel. *O que é cidade*. São Paulo: Brasiliense, 3. ed. 1995.

GT 10

Produção Etnográfica, Saberes Plurais e Povos Tradicionais

Comunicação Oral

NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO E POVOS TRADICIONAIS: RECONHECIMENTO JURÍDICO DE EPISTEMOLOGIAS CONTRA HEGEMÔNICAS

Guilherme Maciulevicius Mungo Brasil
glhrmbrsl@gmail.com

Os países da América Latina, por meio do processo de colonização, passaram a incorporar o modo ser, de produzir e de pensar das metrópoles, pautado no padrão hegemônico do homem, branco, heterossexual, capitalista e cristão. Mesmo com o fim do período de colonização, manteve-se uma lógica de assimilação e replicação interna desses padrões. Esse processo imperialista, hegemônico e de cima-para-baixo acabou por sufocar as epistemologias locais, lançando à margem tudo e todos sem correspondência com o padrão imposto, notadamente o modo de ser, produzir e de compreender o mundo dos povos tradicionais. No entanto, movimentos constitucionais recentes na América Latina, ao realizarem um giro descolonial, têm aberto o âmbito jurídico às epistemologias contra hegemônicas. Trata-se do Novo Constitucionalismo Latino Americano, pautado em uma lógica contra hegemônica e de baixo-para-cima, encontrando nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) seus principais exemplos. A partir desse objeto, surge o problema de pesquisa: como o Novo Constitucionalismo Latino-Americano reconhece as epistemologias contra hegemônicas dos povos tradicionais? O objetivo do presente trabalho é, pois, descrever como se relaciona o movimento constitucionalista mencionado e as epistemologias historicamente sufocadas. O estudo utiliza enfoque jurídico-sociológico, método dedutivo, meio bibliográfico e documental e fim descritivo e exploratório. O resultado fomenta uma concepção de constitucionalismo que reconheça no âmbito jurídico, para além da normatividade oficial eurocentrista, espaços de normatividade alternativa, pautada nos valores, cosmologia, modo de ser e produzir dos povos tradicionais, em um processo horizontal, pluralista, intercultural, contra hegemônico e condizente com a complexa realidade latino-americana.

Palavras-chave: colonialidade; epistemologias do Sul; pensamento pós-colonial; pluralismo jurídico; constitucionalismo achado na rua.

1 INTRODUÇÃO

O processo de aproximação dos rincões mundiais, que se iniciou com as colonizações da Expansão Marítima, ocorreu a partir de uma lógica dominadora, de cima para baixo, externa e excludente, com o devoramento das manifestações humanas locais. Essa dinâmica, mesmo após o fim formal do colonialismo, marca as relações de poder na América Latina, na contemporânea colonialidade. Os saberes tradicionais, portanto, tem sido historicamente sufocados pelo padrão hegemônico de pensamento.

No entanto, nas últimas décadas a América Latina despertou, dando expressivo passo rumo ao desvencilhamento dos processos coloniais hegemônicos, em um grito de libertação epistemológica com profundos reflexos no campo do Direito. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano, porquanto contra-hegemônico, pluralista, interno, de baixo para cima, cooperativo e inclusivo, contrapõe o processo colonial.

Abandonando o padrão de Estado e o modelo de constitucionalismo que importamos da Europa, temos desenvolvido nas últimas décadas modelos de constituição adequados ao nosso meio social, baseados, acima de tudo, na diversidade cultural própria de ex-colônias e também atentos à realidade de grupos historicamente oprimidos. São exemplos emblemáticos desse Novo Constitucionalismo Latino-Americano a Constituição do Equador, de 2008, e da Bolívia, de 2009, que propõem a refundação do Estado a partir do reconhecimento explícito de suas raízes indígenas, não só são meramente reconhecidas, mas considera as populações originárias como sujeitos constituintes.

Assim, à vista desse objeto, o problema de pesquisa encontrado pode ser sintetizado na seguinte pergunta: como o Novo Constitucionalismo Latino-Americano reconhece as epistemologias contra-hegemônicas dos povos tradicionais?

Trata-se de pesquisa jurídico-sociológica, que será desenvolvida, quanto ao fim, por intermédio de pesquisa exploratória (aproxima-se do objeto de pesquisa com perspectiva diversa da usual) e descritiva (descreve-se construções já feitas em relação à temática); em relação aos meios, configurar-se-á em bibliográfico (partirá de fontes secundárias que abordam o tema) e documental (menciona, ainda que superficialmente, o teor de textos constitucionais). O método de pesquisa empregado é o dedutivo.

Com efeito, o presente trabalho exporá, em seu primeiro número do desenvolvimento, as noções de globalização e hegemonia, descrevendo como o processo de conexão do mundo, por meio da compressão do tempo e do espaço, levou ao sufocamento das epistemologias tradicionais, criando um "epistemicídio" como resultado de uma globalização imperialista, vertical e hegemônica. No segundo ponto do desenvolvimento, explorar-se-á como o recente giro descolonial nas Ciências Sociais levou o campo do Direito a reconhecer, por meio de um novo processo de constitucionalismo, as epistemologias locais, com a positivação se sua filosofia e a criação de espaços próprios de jurisdição indígena, garantindo espaço aos saberes tradicionais e permitindo que aflorem.

O resultado da pesquisa fomenta uma concepção de constitucionalismo que reconheça, no âmbito jurídico, espaços de normatividade alternativa, pautada nos valores, cosmologia, modo de ser e produzir dos povos tradicionais, em um processo horizontal,

pluralista, intercultural, contra-hegemônico e condizente com a complexa realidade latino-americana.

2 GLOBALIZAÇÃO E HEGEMONIA: POVOS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS SUFOCADOS

Com a Expansão Marítima do século XV, o mundo europeu passou a se propagar, capilarizando sua forma de pensar, produzir, de se relacionar intersubjetivamente e interagir com o meio. Embora ainda estivéssemos longe da Revolução Industrial do século XVIII e, ainda mais, da Revolução Tecnológica, percebe-se nas primeiras navegações o embrião do processo de globalização.

É que, em última análise, a globalização nada mais é que a integração do globo em um sistema único, a partir da compressão do tempo e do espaço. Boaventura de Sousa Santos a descreve como "o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estenda sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outra condição social ou entidade rival" (2004, p. 244). Com efeito, a globalização possui uma função simultânea de agregação e segregação de pessoas e manifestações humanas. Ao mesmo tempo em que aproxima complexos humanos espacialmente distantes, segrega o que ou os que não acompanham esse processo planetário[162]. A expressão máxima dessa compressão tempo/espaço é a constatação de um suposto "fim da geografia"[163].

Assim, a globalização projetou o modo europeu de ser e estar no mundo, tornando-o global, ao passo que limitou ao local os modos de ser e estar no mundo dos povos colonizados – americanos, africanos e asiáticos –, em um processo de cima para baixo e etnocêntrico[164], pautado na superioridade dos colonizadores. As crenças, cultos, línguas, formas de conhecimento e a cosmovisão em geral dos agrupamentos humanos nativos foram engolidos no transcurso do processo.

---

[162] "A globalização tanto divide como une; divide enquanto une — e as causas da divisão são idênticas às que promovem a uniformidade do globo. [...], os dois processos intimamente relacionados diferenciam nitidamente as condições existências de populações inteiras e de vários segmentos de cada população. O que para alguns parece globalização, para outros significa localização; o que para alguns é sinalização de liberdade, para muitos outros é um destino indesejado e cruel" (BAUMAN, 1999, p. 7-8).

[163] "[...] pode-se cada vez com mais confiança falar atualmente do 'fim da geografia'. As distâncias já não importam, ao passo que a idéia de uma fronteira geográfica é cada vez mais difícil de sustentar no 'mundo real'. Parece claro de repente que as divisões dos continentes e do globo como um todo foram função das distâncias, outrora impositivamente reais devido aos transportes primitivos e às dificuldades de viagem." (BAUMAN, 1999, p. 19).

[164] "O etnocentrismo, de fato, é um fenômeno universal. É comum a crença de que a própria sociedade é o centro da humanidade, ou mesmo a sua única expressão. […] É comum assim a crença no povo eleito, predestinado por seres sobrenaturais para ser superior aos demais. Tais crenças contêm o germe do racismo, da intolerância, e, frenquentemente, são utilizadas para justificar a violência praticada contra os outros" (LARAIA, 2006, p. 73).

Esse processo de "globalização hegemônica" (SANTOS, 2004, p. 246) deriva das ideias de Gramsci. O filósofo identifica um elemento de dominação que transcende a relação de exploração mecânica entre opressores e oprimidos: a hegemonia cultural. A dominação se opera, sobretudo, por sua construção ideológica, difundida em um processo de naturalização para os dominados dos valores dominantes, de modo que compartilhem o mesmo modo de pensar. Gramsci exemplifica essa noção a partir da constatação de que os países, majoritariamente, veem-se em leste e oeste exclusivamente a partir da visão europeia, evidenciando, como esse indicativo, como as maneiras de pensar são influenciadas por um padrão hegemônico:

> É evidente que Leste e Oeste são construções arbitrárias, convencionais, isto é, históricas, já que fora da história real qualquer ponto da terra é simultaneamente Leste e Oeste. Isto pode ser visto mais claramente pelo fato de que estes termos se cristalizaram, não a partir do ponto de vista de um hipotético e melancólico homem em geral, mas do ponto de vista das classes cultas europeias, que, através de sua hegemonia mundial, fizeram com que fossem aceitos por toda parte. (GRAMSCI, 1999, p. 137).

A hegemonia como mecanismo de controle e submissão é ainda eficaz porque impede, a partir do campo das ideias, que os dominados se rebelem contra os que dominam ou, por mais que haja rebeldia, mantém-na em patamar controlado, sem o condão de romper com a estrutura do mundo dominante.

Premidos por todas essas formas de controle, influência e ingerência, internalizamos na América Latina epistemologias alheias, colocando à margem nossas experiências e conhecimentos locais. São transplantados para o nosso seio social conhecimentos externos e descolados de nossa realidade, ignorando nossas próprias epistemologias locais, de modo a operar um "epistemicídio, ou seja, a supressão dos conhecimentos locais perpetrada por um conhecimento alienígena" (SANTOS, 2010, p. 16).

O *epistemicídio* teve como principal destinatário de sua lógica de opressão de saberes os povos tradicionais. No recorte da realidade brasileira dos 1500, reproduzida em maior ou menor medida nas demais regiões da América Latina, bem retrata esse fenômeno a lição de Darcy Ribeiro:

> Sobre esses índios assombrados com o que lhes sucedia é que caiu a pregação missionária, como um flagelo. [...] O bem e o mal, a virtude e o pecado, o valor e a covardia, tudo de confundia, transtrocando o belo com o feio, o ruim com o bom. Nada valia, agora e doravante, o que para eles mais valia: a bravura gratuita, a vontade de beleza, a criatividade, a solidariedade. A cristandade surgia a seus olhos como o mundo do pecado, das enfermidades dolorosas e mortais, da covardia, que se adonava do mundo índio, tudo conspurcando, tudo apodrecendo (RIBEIRO, 2015, p. 35).

O início do processo de globalização vertical se deu ao tempo do *colonialismo*, na definição de Quijano, que o conceitua como um padrão de dominação e exploração em que o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de populações determinadas possui uma diferente identidade de suas sedes centrais (QUIJANO, 2005, p. 118). Ocorre que, a despeito da superação formal do colonialismo, a mesma lógica vertical de poder e influência cultural entre colonizados e colonizadores remanesce: a *colonialidade* marca as relações contemporâneas de poder. O termo diz respeito a um fenômeno histórico complexo que se estende até os dias de hoje, entendido como um padrão de poder que opera pela naturalização de hierarquias territoriais, raciais, culturais e epistêmicas. Essas hierarquias, fortemente enraizadas, possibilitam a reprodução de relações de dominação, propiciando a exploração pelo capital dos seres humanos em escala global e a subalternização dos conhecimentos, das experiências e das formas de vida[165].

Dessa forma, do colonialismo à colonialidade, "as experiências, histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia européia ou ocidental" (QUIJANO, 2005, p. 121). Assim, o padrão de poder instaurado com a projeção dos colonizadores sobre os colonizados, realizado pela Europa, "também concentrou sob sua hegemonia o controle de todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento" (QUIJANO, 2005, p. 121).

Nessa mesma linha intelectiva, Fajardo afirma que, desde a colonização, os povos originários foram colocados em uma posição de subordinação, baseada do ideário da "inferioridade natural dos índios" e na figura jurídica da tutela indígena, que permitem, até hoje, a manutenção dessa lógica de subordinação. Mesmo após os processos de independência das colônias latino-americanas, subsiste tal posição de inferioridade, pois "los nuevos estados latinoamericanos se organizaron bajo flamantes constituciones liberales pero com proyectos neocoliales de sujeción indígena" (FAJARDO, 2015, p. 36).

O epistemicídio, portanto, mostra-se como um problema de raízes distantes no tempo, mas que mantém sua atualidade, tendo se contemporizado e sendo capaz de, atualmente, marcar a relação dos conhecimentos locais contrapostos aos conhecimentos hegemônicos, em uma relação de supressão destes por aqueles.

---

[165] "Colonialidade é um conceito diferente de, ainda que vinculado a, Colonialismo. Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. [...] O Colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoura que o Colonialismo" (QUIJANO, 2010, p. 84).

Ocorre que há algumas décadas a América Latina despertou, inaugurando um movimento de revalorização das epistemologias locais, em um processo de desconolização. Vem ganhando força, entre nós, o que Boaventura de Sousa Santos denomina "Epistemologias do Sul":

> As epistemologias do Sul referem-se à produção e à validação de conhecimentos ancorados nas experiências de resistência de todos os grupos sociais que têm sido sistematicamente vítimas da injustiça, da opressão e da destruição causada pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo patriarcado. Chamo o vasto e muito diverso âmbito dessas experiências de Sul anti-imperial. [...] O objetivo das epistemologias do Sul é permitir que os grupos sociais oprimidos representem o mundo como seu e nos seus próprios termos, pois apenas desse modo serão capazes de o transformar de acordo com as suas próprias aspirações (SANTOS, 2019, p. 17).

Esse movimento de emancipação epistemológica não tem se limitado ao campo do discurso, conduzindo à refundação de Estados latino-americanos, a partir de recentes processos de instituição constitucional, voltados à sua própria realidade histórica, econômica e social. Esse novo constitucionalismo, a partir da América Latina, têm aberto o âmbito jurídico a epistemologias contra-hegemônicas, possibilitando o reconhecimento, pelo direito, de formas se de ser, produzir e conhecer o mundo historicamente sufocadas.

3 NOVO CONSTITUCIONALISMO LATINO-AMERICANO: POVOS E CONHECIMENTOS TRADICIONAIS AFLORAM

Nas últimas décadas, em um contexto de redescoberta das epistemologias do Sul, ganha força o paradigma científico pós-colonial ou descolonial, que se irradia para as Ciências Sociais, conduzindo a processos de emancipação epistêmica. No campo do Direito, viu-se, inicialmente, construções sobre o pluralismo jurídico[166] e, mais recentemente, seu desdobramento na concepção de um constitucionalismo mais adequado à realidade da América Latina: contra-hegemônico, pluralista, interno, de baixo-para-cima, cooperativo e inclusivo. É o que se passou a chamar de Novo Constitucionalismo Latino-Americano.

[166] O direito não se resume à lei. Essa é a premissa elementar da perspectiva pluralista. Com ela, nega-se o monopólio do direito pelo Estado, que, nos moldes modernistas, seria pretensamente a única fonte do direito. Em contraposição a esse monismo jurídico, ergue-se uma proposta crítica que fuja do dogmatismo, considerando que "o Direito materializado na lei não expressa o verdadeiro significado da justiça, tampouco representa a vontade geral do povo ou a manifestação pública do legislador, mas os interesses das camadas economicamente dominantes" (WOLKMER, 2001, p. 19). Logo, parte-se da ideia de que existem no meio social, paralelamente, um direito oficial dos opressores e um direito extraoficial dos oprimidos.

Essa tendência para uma ruptura constitucional, com a superação do paradigma anterior, emerge como resultante de inovadores processos políticos e da entrada em cena de múltiplos movimentos sociais reivindicadores. A mudança foi possibilitada pela conjuntura política das últimas décadas, marcada pela ascensão de lideranças políticas que assumiram as pautas de segmentos sociais historicamente excluídos pelo modelo de democracia representativa liberal.

Esses movimentos levaram, em alguns países, a uma reengenharia do sistema, com a formulação de novas constituições ou alterações de suas disposições constitucionais[167]. Os textos constitucionais formados com essas bases teóricas são marcados por reconhecer "a existência da realidade de diversidade ou pluralidade cultural, linguística, jurídica das sociedades e a eleva a princípio constitucional e a direito, tanto individual como coletivo" (FAJARDO, 2016a, p. 120). Demais disso, essas constituições se baseiam no(a):

> a) A realidade plural. Isto é, a herança multicultural da sociedade, a preexistência dos povos originários ou indígenas, a existência de afrodescendentes e outros coletivos que, em conjunto, foram a natureza pluricultural da população ou nação; b) O pluralismo como valor constitucional. Isto é, que a diversidade não só é uma realidade, mas um princípio que o Estado respeita e promove, motivo pelo qual a própria configuração do Estado deve refletir essa pluralidade. c) o Direito – individual e coletivo – à identidade e diversidade cultural, linguística e jurídica. d) o pluralismo jurídico. Isto é, o reconhecimento dos sistemas jurídicos indígenas dentro do próprio espaço geopolítico do Estado, compreendendo o reconhecimento das autoridades, o direito consuetudinário e funções jurisdicionais aos povos indígenas (FAJARDO, 2016a, p. 120).

Dentre todos os movimentos ocasionados pelo Novo Constitucionalismo Latino-Americano, dá-se ênfase às transformações "epistémicas que fueron determinadas [...] en Ecuador y Bolivia, y crearon las condiciones para iniciar una nueva Epistemologia desde el Sur, propiciando un Constitucionalismo descolonizador y liberador" (WOLKMER; WOLKMER, 2015, p. 44) Isso porque as constituições do Equador e da Bolívia se propõem a refundar o Estado, "iniciando com o reconhecimento explícito das raízes milenares de

[167] Raquel Yrigoyen Fajardo (2016a), ao analisar as mudanças constitucionais realizadas nos países da América Latina nas últimas décadas, descreve três ciclos: a) constitucionalismo multicultural (1982-1988), marcado pelo surgimento do multiculturalismo, notadamente em relação às populações indígenas, e representado, *v.g.*, na Constituição da Guatemala (1985) e na da Nicarágua (1987); b) constitucionalismo pluricultural (1989-2005), por meio do qual os Estados não só reconhecem a multiculturalidade, como positivam os direitos de diversidade cultural, reconhecendo, por exemplo, um sistema de justiça próprio aos indígenas, sendo apontadas como exemplo nas constituições de Colombia (1991), México (1992), Paraguai (1992) e Venezuela (1999); c) constitucionalismo plurinacional (2006-2009), formado pela Constituição da Bolívia (2006) e do Equador (2008), que propõe a refundação do Estado a partir do reconhecimento explícito das raízes indígenas ignoradas, que não são meramente reconhecidos, mas considerados como sujeitos constituintes.

nossos povos, povos ignorados na primeira fundação republicana, e se colocam o desafio histórico de dar fim ao colonialismo" (FAJARDO, 2016a, p. 123).

Nesse novos Estados, os povos tradicionais, suas cosmovisões, modo de ser, produzir e conhecer o mundo não são apenas tutelados pelos textos constitucionais, que não os reconhece como meras "culturas diversas", mas os enxerga como nações originárias, outorgando-lhes a titularidade do poder constituinte e reconhecendo sua autodeterminação. Para Fajardo (2016a, p. 123), o Estado advindo do Novo Constitucionalismo Latino-Americano não é um Estado em que apenas se "reconhece direitos aos indígenas, mas são os próprios coletivos indígenas que se erguem como sujeitos constituintes e [...] têm o poder de definir o novo modelo de Estado e as relações entre os povos que o conformam".

Com efeito, a Constituição do Equador, de 2008, adota uma preocupação com o meio muito diversa daquela observada na hegemonia ocidental, estabelecendo, em seu texto, os princípios da natureza (*Pachamama*) e do desenvolvimento do "bem viver" (*Sumak Kawsay*). Há, nas disposições constitucionais, um inovador capítulo (artigos 340 a 451) sobre "el reímen del buen vivir" e a respeito da "biodversidad y recursos naturales", ou seja, sobre o que se tem chamado de "derechos de la naturaleza". Essa Constituição, portanto, "rompe con la tradición clásica occidental que le atribuye a los seres humanos la fuente exclusiva de derechos subjetivos y fundamentales, y entroduce a la naturaliza como sujeto de derechos" (WOLKMER; WOLKMER, 2016, p. 42).

A constituição equatorial, assim, reconhece, no âmbito jurídico, traços da filosofia andina, que se baseia em quatro princípios descritos pelo saber ancestral indígena: "(1) la relacionalidad, (2) la correspondencia, (3) la complementariedad y (4) "la reciprocidad" (SANTAMARÍA, 2015, p. 159). A "relacionalidad" diz respeito a uma concepção holística da vida, estabelecendo que o ser humano, como indivíduo, nada é, só podendo ser concebido dentro de uma rede de múltiplas relações com o meio, a partir de vínculos cósmicos e com a natureza; a "correpondencia" se relaciona com o pensamento de correlação mútua e bidirecional entre dois elementos, de modo que há uma correspondência entre o cósmico e o humano, o humano e o extra-humano, o orgânico e o inorgânico, da vida e a morte; a "complementariedad" indica que todos os entes coexistem, só existindo de maneira complementar e dependendo de todos os outros para ser completo; e a "reciprocidad" prenuncia que existe uma relação de causalidade, de forma que a todo tipo de interação humana e não humana corresponde um ato recíproco (SANTAMARÍA, 2015, p. 159-164).

A Constituição da Bolívia de 2009, por sua vez, criou um Estado essencialmente indígena, anticolonialista e plurinacional, bradando, logo em seu artigo primeiro, que:

> Bolivia se constituye en un Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, intercultural, descentralizado y con autonomías. Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país.

Ademais, a constituição boliviana cria um inédito igualitarismo judicial, ao reconhecer uma jurisdição indígena paralela à oficial, garantindo-lhe independência e estabelecendo que possui a mesma hierarquia dada à jurisdição estatal. Assim, a jurisdição indígena originária campesina "apresentará as bases, nas quais esses povos exercem suas funções jurisdicionais, abrindo um diálogo que atravessa essas bases, inclusive, epistemológicas e jurídicas tradicionais para o acesso à Justiça" (LEONEL JÚNIOR, 2018. p. 101). Para Fajardo (2016b, p 492),

> [...] a jurisdição indígena é o poder que os povos indígenas têm para resolver conflitos e danos a seus bens jurídicos dentro de seus territórios, como exercício de sua livre determinação. Por esse poder, as autoridades indígenas (individuais ou coletivas) podem resolver todo o tipo de conflito (de toda a matéria, valor e gravidade) que afete os bens jurídicos indígenas, aplicando seu próprio direito consuetudinário; isto é, aplicando suas próprias normas e procedimentos, no marco de seus valores, cosmovisão e necessidades sociais.

Diante desse cenário, é possível compreender que os textos constitucionais do Equador e da Bolívia representam a revalorização dos saberes tradicionais, seja positivando a filosofia dos povos originários, seja criando um espaço próprio de resolução de conflitos à luz das práticas indígenas tradicionais. Essas constituições inovam em vários aspectos e fortalecem o papel de determinados sujeitos e grupos sociais vítimas do epistemicídio.

Assim, no contexto de movimentos constitucionais atentos à realidade latino-americana, notam-se avanços rumo ao reconhecimento jurídico de formas de ser, produzir e conhecer o mundo historicamente sufocadas. No Novo Constitucionalismo Latino-Americano, os povos e saberes tradicionais ganham espaço, independência e se desvinculam da tutela estatal, começando a aflorar, surgindo à superfície. Esse movimento conduz, pois, a construções que emancipem, empoderem e promovam epistemologias contra-hegemônicas.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Sul global tem sua história, vida social e modo de produção intensamente marcado pelos processos de colonização a que foi submetido a partir da difusão dos

conhecimentos próprios do Norte global, a partir do embrião da globalização, no movimento das primeiras navegações. Os conhecimentos dos colonizadores foram incorporados por meio de uma lógica hegemônica, imperialista e de cima-para-baixo, engolindo, no decorrer do processo, todas as formas de conhecimento locais, taxadas de inferiores e exóticas. Operou-se, assim, um espistemicídio, tendo como vítimas principais as populações tradicionais e seus saberes. Essa dinâmica de poder, conquanto tenha se iniciado no século XV, com o colonialismo, deixa suas marcas até hoje nos países latino-americano, por meio da colonialidade.

Entretanto, recentemente, ganharam impulso pensamentos pós-coloniais, que, com a revalorização das epistemologias do Sul, tem garantido espaço aos saberes locais, historicamente sufocados. No campo do Direito, o paradigma pós-colonial, tem conduzido à edição de textos constitucionais plurais, porosos, inclusivos e voltados à realidade interna da América Latina. O Novo Constitucionalismo Latino-Americano encontra nas constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) exemplos emblemáticos, pois esses Estados foram refundados, garantido às populações tradicionais o papel de titulares do poder constituinte, reconhecendo sua condição de populações originárias.

Assim, acredita-se cumprido o objetivo do presente trabalho, de descrever como se relaciona o movimento constitucionalista mencionado e as epistemologias historicamente sufocadas. Verificou-se que a Constituição do Equador abarcou, em seu texto, os princípios da natureza (*Pachamama*) e do desenvolvimento do "bem viver" (*Sumak Kawsay*), extraídos da filosofia andina, que vê o indivíduo humano de maneira indissociável de seu meio, de maneira relacional, correspondente, complementar e recíproca. A Constituição da Bolívia criou um espaço próprio de resolução de conflitos indígenas, permitindo que os povos tradicionais apliquem, em casos afetos a seus direitos individuais e coletivos, suas próprias normas, de acordo com sua cosmovisão e realidade social.

O movimento do Novo Constitucionalismo Latino-Americano, ainda incipiente, se vê diante de vários desafios rumo à concretização de possibilidades contra-hegemônicas, plurais e emancipatórias, mas já representa um significativo ganho no reconhecimento jurídico das epistemologias tradicionais, possibilitando que formas de ser, estar, produzir e conhecer o mundo diversas da hegemônica sejam validadas e efetivadas.

As constituições mencionadas, ademais, inspiram a construção de outros mecanismos e forma de reconhecimento das epistemologias locais no âmbito do direito, o que pode ser aproveitado pelos demais países da região. Abre-se, pois, um vasto campo a ser explorado rumo à descolonização e à emancipação epistemológica na América Latina.

4 REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização:* as consequências humanas. Tradução de Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. *Constitucionalismo Pluralista in* RADAELLI, Samual Manica; SIDEKUM, Antonio; WOLKMER, Antonio Carlos (orgs.) Enciclopedia Latino-Americana de Direitos Humanos. Blumenau: Edifurb/Nova Petrópolis, 2016a.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. *Jurisdição Indígena in* RADAELLI, Samual Manica; SIDEKUM, Antonio; WOLKMER, Antonio Carlos (orgs.) Enciclopedia Latino-Americana de Direitos Humanos. Blumenau: Edifurb/Nova Petrópolis, 2016b.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. *Pluralismo Jurídico y Jurisdicción Indígena em el Horizonte del Constitucionalismo Pluralista in* BALDI, César Augusto. Aprender desde o Sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade. Belo Horizonte: Forum, 2015.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do Cárcere*. v. 1. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura:* um conceito antropológico. 19 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

LEONEL JÚNIOR, Gladstone. *O Novo Constitucionalismo Latino-Americano:* um estudo sobre a Bolívia. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2018.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder e Classificação Social in* SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina in* A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. CLASCO: 2005.

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro:* a formação e o sentido do Brasil. 3 ed. São Paulo: Global, 2015.

SANTAMARÍA, Ramiro Avila. *La Utopia Andina in* BALDI, César Augusto. Aprender desde o Sul: novas constitucionalidades, pluralismo jurídico e plurinacionalidade. Belo Horizonte: Forum, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Fim do Império Cognitivo:* a afirmação das epistemologias do Sul. Belo Horizonte: Autêntica. 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Para além do Pensamento Abissal:* das linhas globais a uma ecologia de saberes. *In*: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos in* BALDI, César Augusto (org.) Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Pluralismo Jurídico:* fundamentos de uma nova cultura no Direito. 3 ed. São Paulo: Alfa Omega, 2001.

WOLKMER, Antonio Carlos; WOLKMER, Maria de Fátima S. *Pluralismo Jurídico y Consttucionalismo Emancipador desde el Sur in* Colóquio Internacional Epistemologias do Sul: aprendizagens globais Sul-Sul, Sul-Norte e Norte-Sul. Anais. Coimbra: Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, 2015, p. 30-49.

(DES)COLONIZANDO A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA: UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA DA PEDAGOGIA DOS PROFESSORES TERENA NA ESCOLA CACIQUE JOÃO BATISTA FIGUEIREDO NA ALDEIA TERERÉ

Ana Carolina Bezerra dos Santos
carol.bezerra.santos@gmail.com

Este artigo é parte da pesquisa de mestrado em antropologia cultural (PPGAS/UFMS) intitulado Identidade, parentela e interculturalidade: professores Terena e a pedagogia indígena na escola Cacique João Batista Figueiredo aldeia Tereré Sidrolândia/MS, realizada através da pesquisa de cunho etnográfico e a partir da técnica do trabalho de campo junto aos professores indígenas. Pude notar que a pedagogia do professor Terena é, em grande parte responsável pelos processos de descolonização, pois essa lida com os saberes tradicionais e acadêmicos promovendo a valorização da comunidade e das diversas culturas indígenas. Mostrando assim a importância de uma educação escolar indígena que atenda aos quatro eixos centrais: específica, diferenciada, bilíngue e comunitária, pensando a partir do processo da interculturalidade tentando romper com um sistema colonizador, homogeneizante e etnocêntrico que perdura até os dias atuais.

Palavras-chave: Interculturalidade; Descolonização; Pedagogia; Saberes.

1. INTRODUÇÃO

A educação escolar indígena está inserida em um contexto que parte da premissa do reconhecimento do Brasil como uma nação composta por diferentes grupos étnicos, que possuem histórias, valores, saberes e culturas próprias. A partir deste reconhecimento de um país multiculticultural e pluriétnico, foi que os povos indígenas construíram ao longo de sua

história, suas organizações sociais, filosofias e conhecimentos, pela reflexão do reconhecimento do direito à autodeterminação e autonomia em relação às suas vidas, incluindo assim a educação escolar e do reconhecimento constitucional a uma educação diferenciada, que leve em consideração suas especificidades étnicas e culturais.

Quando pensamos nas discussões acadêmicas que envolvem os conceitos de identidade e etnicidade, a Antropologia é uma das disciplinas que pode contribuir nesse processo de entendimento destes conceitos, pois esta desenvolveu de forma sistemática a reflexão sobre os processos de construção da identidade étnica e cultural e estas contribuições oferecem subsídios para a reflexão sobre a educação escolar indígena que considere essas especificidades étnicas garantidas em lei.

Fredrik Barth (1998) desenvolveu importantes avanços nos estudos relacionados à identidade e as fronteiras étnicas no final dos anos 1960 e início dos anos 1970, onde afirma que o mesmo grupo de pessoas que possuem as mesmas ideias e valores, quando são confrontados em diferentes situações e ambientes, tendem a seguir diferentes padrões de vida e adotar diferentes formas de agir, mas, mesmo assim, podem continuar se considerando pertencentes ao mesmo grupo étnico. Quando analisamos a educação escolar indígena no contexto específico da Aldeia Tereré, comparado a outros contextos de escolas indígenas, por exemplo, os da própria TI Buriti, a afirmação de Barth pode ser visualizada. Ao se tratar de uma Aldeia que está localizada em conurbado com a zona urbana, o contato com outros grupos é mais frequente havendo assim um fluxo de "trocas" e de apropriações de elementos culturais que, consequentemente, refletem no contexto escolar de maneira diferente das demais escolas do povo Terena. Esse reflexo parte desde os materiais pedagógicos, a estrutura da escola, dentre outros, no entanto, os professores da escola Cacique João Batista Figueiredo continuam se identificando plenamente com o grupo étnico dos seus antepassados.

Pois, como bem exemplificou João Pacheco de Oliveira (2012) ao comentar a teoria desenvolvida por Barth (1998) a identidade de um grupo étnico pode ser entendida a partir de uma metáfora simples, mas eficaz para a compreensão:

> Desde Barth (1969) que os antropólogos vêm operando com uma definição bastante precisa do que seja um grupo étnico, muito distinta da acepção do senso comum. Os elementos específicos da cultura (como os costumes, os rituais e valores comuns) podem sofrer variações no tempo ou em decorrência de ajustes adaptativos a um meio ambiente diversificado. O que importa, contudo, é a manutenção de uma mesma forma organizacional, a qual prescreve um padrão unificado de interação entre os membros e os não membros daquele grupo. A metáfora utilizada é de um vaso (uma forma organizacional ou padrão de interação), que aceitaria

> líquidos de diferentes cores e texturas (os elementos da cultura) sem, no entanto, mudar sua natureza. (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012, p. 73).

A identidade étnica se constrói por meio da interação entre os seus membros com outros grupos étnicos, sendo algo relacional, ou seja, um processo dinâmico em construção, estando sempre sujeito a recomposições e redefinições.

2. EDUCAÇÃO: IDENTIDADE ÉTNICA E FRONTEIRA

Quando pensamos em identidade étnica é necessário compreender a noção de fronteira étnica trabalhada por Barth, sendo um fenômeno referencial para a compreensão da dinâmica da identidade étnica no contexto da educação escolar indígena. E ao pensar no campo da pesquisa, essa fronteira étnica é marcadamente perceptível para os Terena e para os *purutuyé*[168], é neste espaço que ocorrem as interações, as trocas, estabelecendo a relação entre o Nós/Eles, portanto a fronteira é um espaço de diferenciação, porém é também um espaço de encontro, como uma ponte, em ambos os sentidos ocorrem fluxos.

A identidade étnica só se mobiliza com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre por meio da organização de agrupamentos contrastantes neste caso Terena e *purutuyé.* Assim diz Carneiro da Cunha (1986,118): 'a identidade étnica de um grupo indígena é, portanto, exclusivamente função da autoidentificação e da identificação pela sociedade envolvente'" (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012, p.74).

Essa pertença étnica não pode ser determinada senão em contraste entre os membros e não membros. "A noção de fronteira elaborada por Barth marcou uma alteração importante nos conceitos de grupos étnicos e representa um elemento central da compreensão dos fenômenos de etnicidade" (MARKUS, 2006, p. 25). Sendo assim, é preciso que os sujeitos possam se dar conta das fronteiras que marcam o sistema social ao qual pertencem e para além das quais eles identificam outro sujeito implicado em outro sistema social.

> É nesse sentido que considero muito adequado definir as escolas indígenas como espaços de fronteiras, entendidos como espaços de trânsito, articulação e troca de conhecimentos, assim como espaços de incompreensões e de redefinições identitárias dos grupos envolvidos nesse processo, índios e não-índios. (TASSINARI, 2001, p. 50).

[168] Em Buriti hoje os Terena identificam pessoas que seriam descendentes desses subgrupos, mas estas identidades particulares se diluíram na formação de uma identidade Terena comum, em contraste com a identidade dos *purutuya* que é como eles definem os brasileiros (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA, 2007. p. 242).

A educação escolar indígena é um espaço de fronteira, pois promove o intercâmbio, de relações, construções de conhecimentos, ressignificação da própria cultura, da afirmação da identidade. Este espaço não é fixo, mas sim múltiplo e principalmente fluido.

Sendo então a educação escolar indígena um espaço de distintos mundos, distintas formas de saber, de pensar o mundo. Nas aulas, os professores da Tereré buscam a todo momento relacionar esses mundos distintos, durante suas explicações de conteúdo, atividades e projetos. Eles justificam essa forma pedagógica, pois conforme mencionado durante uma das reuniões pedagógicas "[...] as tradições de pensamento ocidentais que moldam esse processo educativo estão presentes a todo momento, principalmente nas questões burocráticas que envolvem, diários, matrículas, planejamentos...é preciso então trazer as nossas tradições para dentro da escola, e se não fizermos, quem irá fazer? " (Professor Paulo[169], 2018). É por situações como esta que as escolas indígenas são consideradas espaços de "fronteiras".

Um dos objetivos de uma educação escolar indígena de qualidade é ensinar e promover a valorização junto aos alunos a cultura de sua comunidade, de seu grupo étnico, pois a formação de professores indígenas, é passar para os estudantes a importância de conhecer a história do seu povo e valorização da identidade. Esse exercício de conhecer e valorizar a cultura do seu grupo na aldeia Tereré, vai além da pedagogia do professor Terena, na verdade, mas sim através de uma pedagogia decolonial[170] responsável pela integração entre os saberes e busca promover (através de atividades extraclasse e projetos) a participação e envolvimento das parentelas[171] no processo de formação desses alunos.

Quando discutimos o conceito de cultura na perspectiva de comunidades indígenas é importante salientar a ideia de cultura semiótica, ou seja, a cultura como teias de significados (GEERTZ, 1978).

> O conceito de cultura que eu defendo, é essencialmente semiótico, acreditando, como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias

[169] Os nomes apresentados são fictícios para preservar a identidade dos interlocutores.
[170] A decolonialidade implica partir da desumanização e considerar as lutas dos povos historicamente subalternizados pela existência, para a construção de outros modos de viver, de poder e de saber. Portanto, decolonialidade é visibilizar as lutas contra a colonialidade a partir das pessoas, das suas práticas sociais, epistêmicas e políticas. A decolonialidade representa uma estratégia que vai além da transformação da descolonização, ou seja, supõe também construção e criação. Sua meta é a reconstrução radical do ser, do poder e do saber (OLIVEIRA, CANDAU, 2010, p. 24).
[171] Os Terena estão organizados em forma de "troncos familiares" como pontua Pereira (2009), este tronco não é apenas composto pelo líder ainda vivo, mas também pelos seus antecedentes, sendo assim estes troncos são figuras que carregam consigo uma história, tendo parte de sua condição a capacidade de chamar os parentes para perto de si e se responsabilizarem pelos que estão ao seu redor.

> de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado. (GEERTZ, 1978, p. 274).

Assim, a Antropologia concebe a cultura como um sistema de significados e sentidos construídos historicamente e compartilhados pelos integrantes de um determinado grupo social, sistema esse tão bem elaborado que lhes permite interpretar e agir no mundo, atribuindo sentido e significação a este mundo em que vivem. O que se pode observar nos projetos propostos pelos professores da Aldeia Tereré é a relação de educação comunitária, e isso ocorre pela efetiva participação dos professores, pais, alunos e outros parentes que se envolvem nestas atividades, principalmente passando os conhecimentos e valores para as novas gerações.

2.1. A ESCOLA, LIDERANÇA, PARENTELA E CORPO DOCENTE

Quando analisamos a construção de identidade étnica no dia-a-dia da escola indígena, percebemos, que as relações dentro da escola se estabelecem não só pelo pertencimento identitário do "ser Terena", a organização profissional se estende até ao pertencimento e composições das parentelas. E essas relações proporcionam posições de prestigio dentro da comunidade.

O que dá contorno a uma comunidade, mesmo sendo parentelas diferentes, é o fato destas pessoas perceberem em comum o percurso histórico particular, compartilhando um passado comum, pois os ancestrais destas parentelas passaram por um processo de esbulho territorial e pelos mesmos percalços de um processo de territorialização forçada; outro elemento essencial é um presente em comum, de reciprocidade interna e de vivência diária de situações de colonialidade nas relações com o Estado e com a sociedade envolvente; e, por fim, compartilham de uma perspectiva de futuro em comum, coeso enquanto grupo, tendo a escola como um espaço de muita contribuição na estruturação das imagens que se elaboram para esta última.

Todas as conquistas ou grande parte destas que evolvem as questões da educação escolar indígena, não é possível ser pensada sem a efetiva participação das comunidades, pois a educação para os povos indígenas é algo comunitário que começa no espaço familiar, em casa, com sua parentela e depois se estende aos outros espaços, como a escola, por exemplo.

Dessa forma os professores ocuparam papéis de liderança dentro da comunidade, pois participam e articulam as principais reivindicações da comunidade, além de ocupar espaços esta foi a garantia de um papel de prestígio. Os professores se tornam novos tipos de lideranças, assumindo papéis de mediador entre a sua comunidade e as instituições públicas externas. Assim, tornou-se comum que muitas lideranças políticas se tornassem professores ou inversamente. Os sujeitos se tornam lideranças por serem professores devido ao "[...] ensino superior, quando tem sua formação voltada para as demandas da comunidade indígenas, também possibilita não apenas formas novos líderes, mas qualifica esses sujeitos para atender os interesses da comunidade. " (MARTINS, 2015, p.165).

Na Tereré alguns professores se tornaram lideranças dentro da comunidade, sendo os responsáveis por representar os anseios do seu povo com relação a educação escolar, também são eles que encabeçaram dentro da aldeia um movimento de reivindicação de melhores condições e de visibilidade para a educação escolar indígena. O que se percebe nos discursos dos professores Terena, é a posição política de "ser professor indígena", de "ser uma liderança" e a demanda por uma escola que respeite o contexto cultural, a diversidade social, étnica e linguística passa a ter um significado fundamental, quando se reconhece o ambiente escolar como portador das condições para o aprendizado, mas também como foco da garantia do fortalecimento e preservação da identidade étnica - pessoal e social dos seus sujeitos - atores.

Essa liderança representada pelos professores indígenas, ganhou maior visibilidade nos anos de 1970 e 1980 com o fortalecimento de associações e organizações de professores indígenas no país, promovendo assim encontros regionalizados e nacionais e produzindo documentos significativos reivindicando, a reinvenção das escolas até então existentes.

> A expectativa por uma escola diferenciada e voltada para *dentro*, ou seja: as pedagogias nativas e o direito de assegurar a continuidade de suas etnias surgiram inicialmente ao lado de projetos alternativos em contraposição aos modelos de educação formal até então existentes nas aldeias cujos objetivos eram sempre voltados para *fora* – fossem eles os da FUNAI e de seus convênios ou os 'bilíngues' promovidos pelo SIL e missionários evangélicos; na sequência, ganhando consistência com a realização de grandes reuniões por todo o país. (NASCIMENTO; VINHA, 2012, p. 05).

Quando trabalhamos com a temática da educação escolar indígena temos como ponto de referência a Constituição Federal de 1988, sendo neste momento que a escola indígena passa a ter um propósito inverso ao do modelo vigente na época "escola para índio" (MELIÁ, 1979), que seria a de contribuir para a continuidade histórica, étnica e cultural das comunidades indígenas. Cumprir com essas prerrogativas significa um imenso desafio,

mesmo já se passando 30 anos de Constituinte, vem à tona uma indagação: como transformar o antigo modelo de escola colonizadora e branqueadora em uma escola que pensa a diversidade étnica e promotora das culturas, das tradições e dos direitos indígenas dialogando com a cultura de outras etnias? Os direitos que foram garantidos na Constituição Federal de 1988, representam uma conquista histórica resultante de muita luta e sacrifícios.

Os conceitos fundantes para a educação intercultural, acontece a partir de um documento da UNESCO a "Declaração sobre a raça e os preconceitos raciais" em 1978, afirmando em seu preâmbulo que:

> [...] todos os povos e todos os grupos humanos, qualquer que seja a sua composição ou a sua origem étnica contribuem conforme a sua própria índole para o progresso das civilizações e das culturas, que na sua pluralidade e em virtude de sua interpretação, constituem o patrimônio comum da humanidade. (UNESCO, 1978, p. 01).

Além disso, a Declaração da UNESCO enfatiza que:

> [...] o processo de descolonização e outras transformações históricas conduziram a maioria dos povos precedentemente dominados a recuperar sua soberania, de modo a fazer com que a comunidade internacional seja um conjunto universal e ao mesmo tempo diversificado. (UNESCO, 1978, p. 01).

Reconhecendo o "[..] o direito de todos os grupos humanos à identidade cultural e ao desenvolvimento da sua própria vida cultural no contexto nacional e internacional" (UNESCO, 1978).

A educação escolar indígena começa então a ser vista com outros olhos após a Constituição de 1988, neste momento a escola começa a se tornar uma "escola de índios", onde é pensada para e pelos povos indígenas que se colocam nesse espaço como protagonistas de suas histórias, efetivando o papel da escola como um espaço democrático e responsável pela formação crítica dos estudantes, pensando sempre em políticas públicas que envolvam educação e povos indígenas, para que a escola deixe de fato de ser um espaço excludente e que promova ações voltadas na perspectiva da interculturalidade.

Este protagonismo dos professores da Aldeia Tereré, possibilitou para alguns o espaço de liderança dentro da comunidade, e estas novas lideranças, nos últimos anos, tomaram uma posição na escola, pois sabem a importância que foi a escola Cacique João Batista Figueiredo para a Aldeia Tereré. É importante dizer que quando utilizo o termo lideranças, me refiro a pessoas que possuem prestígio social e que conseguem mobilizar em torno de si, um grupo dentro da aldeia.

A educação na comunidade é um item que deve ser articulado e por isso os professores ganham destaque nestas articulações, pois são eles que vivenciam todos os dias. Quando participei das reuniões pedagógicas as narrativas a respeito da educação escolar na comunidade eram que aquele deve ser um espaço de luta por autonomia e autodeterminação, tendo muitos direitos alcançados e efetivados, porém ainda havia muita coisa para modificar.

Sendo a escola um espaço de adquirir o conhecimento da sociedade nacional, pois as relações com os não-indígenas se estabelecem constantemente, deve ser também um espaço para valorizar a cultura Terena, e onde esses elementos: pedagogia Terena, protagonismo e liderança estejam entrelaçados, pois são estas lideranças (professores) que reivindicaram, por exemplo, a revitalização da língua por meio de aulas de língua materna. Se organizaram, articularam com a prefeitura para a contratação de uma professora Terena e proporcionaram a efetivação de uma educação diferenciada bilíngue conforme consta na Constituição.

A escola também tem como objetivo político e pedagógico preparar os jovens Terena da Aldeia Tereré para ingressarem na universidade, buscando a curto prazo ter profissionais indígenas na comunidade como professores, agrônomos, enfermeiros, médicos, psicólogos e dentistas. E esse objetivo ganha mais força com a implantação do ensino médio dentro da Aldeia desde 2017, possibilitando que os alunos deem continuidade aos estudos dentro da comunidade e não precisem ir para uma escola não indígena como acontecia em anos anteriores. Observamos que a escola é participativa nos processos da comunidade, nas lutas para com seus direitos pela terra, saúde, lazer, estando tudo interligado na valorização da identidade do povo Terena.

2.2. PRÁTICAS CULTURAIS, SOCIAIS E PEDAGÓGICAS DOS PROFESSORES TERENA

Como apresenta Tassinari (2003) ao estudar o povo Karipuna[172], a autora faz uma discussão a respeito das festas como o Dia do Índio e o Dia da Pátria como datas que foram introduzidas pelo ensino escolar na década de 1930 e hoje compartilham da mesma reciprocidade que as demais festas tradicionais. Esta análise buscou compreender como

[172] Os Karipuna fazem parte do complexo de povos indígenas da região do baixo rio Oiapoque, que estão inseridos em redes amplas de intercâmbio, que englobam famílias índias ou não-índias estabelecidas em aldeias e cidades vizinhas, no Brasil e na Guiana Francesa. Os Karipuna falam português e patois, que é a língua franca da região, mas que apresenta variações do patois falado por outros grupos indígenas e, principalmente, do patois de Caiena. (Disponível em: https://pib.socioambiental.org. Acesso em: 24 fev. 2019).

algumas instituições, como a escola, passaram a ser parte integrantes e fundamental no seu modo de vida e para explicações sobre o mundo e as suas relações.

Para romper com o modelo eurocêntrico de educação, torna-se necessário que antes de ações práticas seja preciso uma mudança no campo das ideias, no repensar a educação e nos repensar enquanto educadores. É preciso começar um processo dentro das comunidades de descolonizar o modelo educacional vigente, de dar visibilidade e protagonismo aos professores e professoras indígenas.

A nível nacional, os projetos educacionais voltados aos povos indígenas consistiam na alfabetização dos jovens das comunidades envolvidas, respeitando suas demandas políticas e especificidades linguísticas. Em seguida, de forma autônoma e comunitária, as entidades promotoras passaram a se responsabilizar por iniciativas de formação de professores indígenas, pela formulação, sistematização e regularização de propostas curriculares alternativas às vigentes nas escolas indígenas até aquele momento e pela elaboração de materiais didáticos de autoria indígenas adequados às diferentes realidades, dando início a propostas de uma nova epistemologia, a interculturalidade.

Os professores narraram que para preparação das aulas é necessário realizar adequações no Referencial Curricular com o propósito de possibilitar o diálogo com o material pedagógico produzido pelos professores, ao longo dos cursos de formação continuada. Essas adequações ocorrem pelo fato que o referencial curricular do município não possui e não foi pensado em um material diferenciado para as escolas indígenas, para que atenda às especificidades do grupo em questão, indo na contramão das políticas educacionais conquistadas até o momento, que garante um Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas (RCNEI) criado em 1998.

Este Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas- RCNEI, lançado em 1998, pelo MEC, "[...] surgiu com o objetivo de orientar a elaboração de projetos curriculares para escolas indígenas do país. " (AGUILERA URQUIZA, 2016, p. 82), com isso percebe-se que a educação escolar é algo de preocupação para estes grupos étnicos, pois como já mencionamos acima, os povos indígenas têm direito a uma educação diferenciada que atenda ao seu grupo étnico e respeite suas particularidades culturais, sendo assim torna-se necessário repensar esses documentos que norteiam a pedagogia do professor em sala de aula.

A fim de romper com as amarras coloniais que cercam a educação brasileira e criar novas comunidades interpretativas que ajudem a ver o mundo de uma perspectiva "outra", conforme Oliveira e Candau (2010, p. 26) "[...] esse enfoque se dará através de projetos

alternativos ao preconceito epistêmico e à colonialidade do ser, do saber e do poder". Sendo a pedagogia decolonial o campo educativo para aprofundar os debates em torno da interculturalidade.

Em 2007, a SECADI - Secretária de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade emitiu um texto explicando a distinção entre educação indígena e educação escolar indígena:

> [...] a educação escolar indígena problematiza enfaticamente a relação entre sociedade, cultura e escola, reassociando a escola a todas as dimensões da vida social e estabelecendo novos sentidos e funções a partir de interesses e necessidades particulares a cada sociedade indígena. Assim, a escola indígena será específica a cada projeto societário e diferenciada em relação a outras escolas, sejam de outras comunidades indígenas, sejam das escolas não-indígenas. A escola indígena se caracteriza por ser comunitária, ou seja, espera-se que esteja articulada aos anseios de comunidade e a seus projetos de sustentabilidade territorial e cultural. Dessa forma, a escola e seus profissionais devem ser aliados da comunidade e trabalhar a partir do diálogo e participação comunitária, definindo desde o modelo de gestão e calendário escolar – o qual deve estar em conformidade às atividades rituais e produtivas do grupo - até os temas e conteúdo do processo de ensino-aprendizagem. (BRASIL, 2007, p. 21).

O que se percebe ao longo do trabalho de campo é que apesar das escolas indígenas assegurarem um currículo diferenciado em relação aos seus ensinamentos, na Aldeia Tereré ainda há uma discordância entre o que o currículo "pede" e o que se ensina. Sendo este momento de readaptação do material (elaborado pelos não indígenas) e a preparação da aula que a pedagogia terena se faz presente, pois os professores caminham no sentido de dialogar entre os saberes tradicionais e os saberes legitimados historicamente pela cultura escolar. É necessário que os professores tenham uma postura epistemológica pautada na interculturalidade crítica[173] (WALSH, 2005).

> A interculturalidade crítica não é compreendida somente como um conceito ou termo novo para referir-se ao simples contato entre o ocidente e outras civilizações, mas como algo inserido numa configuração conceitual que propõe um giro epistêmico, capaz de produzir novos conhecimentos e uma outra compreensão simbólica do mundo, sem perder de vista a colonialidade. Essa interculturalidade representa a construção de um novo espação epistemológico que promove a interação entre os conhecimentos subalternizados e os ocidentais, questionando a hegemonia deste e a invisibilidade daqueles. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 28).

[173] A interculturalidade crítica significa a (re)construção de um pensamento crítico -de/ desde outro modo-, precisamente por três razoes principais: primeiro porque está vivido e pensado desde a experiência vivida da colonialidade [...]; segundo porque reflete um pensamento não baseado nos legados eurocêntricos ou da modernidade e, em terceiro, porque tem sua origem no Sul, dando assim uma volta à geopolítica dominante do conhecimento que tem tido seu centro no norte global. (WALSH, 2005, p. 25).

A pedagogia decolonial possibilita desconstruir a figura do índio como um ser que ficou no passado, sem rei e sem lei, infelizmente esse imaginário de índio genérico (índio tudo igual) é propagada nos materiais didáticos disponíveis nas escolas não indígenas, principalmente nos livros de história. Uma prática pedagógica com elementos decoloniais busca romper com esse imaginário e construir a imagem de um sujeito de direitos que compõem a nação brasileira e que deve participar dela ativamente, e para que isso ocorra é necessário como pontua Fanon (1968, p. 35) "[...] criar a consciência de descolonização e romper com um sistema opressor e excludente.".

Essa efetivação de uma pedagogia indígena diferenciada, que busca trabalhar por meio da perspectiva da interculturalidade, é visível nos projetos da escola e nas narrativas dos alunos, onde formam turmas com um alto grau de percepção da realidade que vivem, que têm na sua vivência em sala de aula a experiência de trabalharem os conteúdos teóricos ocidentais (referencial curricular) e os saberes tradicionais (vivência diária e conhecimento dos seus antepassados), possibilitando assim o diálogo entre os saberes e os tornando indivíduos protagonistas do processo escolar que vivenciam, pois têm conhecimento do seu grupo, da sua comunidade e também outros conhecimentos que perpassam as fronteiras da aldeia.

Os professores Terena da Aldeia Tereré, utilizam, além das atividades cotidianas em sala de aula, projetos que envolvem não só os alunos, mas a comunidade num todo. Tendo essas atividades o objetivo de relacionar os saberes tradicionais com os conteúdos exigidos no referencial curricular. Esses projetos são pensados de modo coletivo, nas reuniões bimestrais, e decididos pela maioria onde todos relacionam os conteúdos que estão ministrando com o tema central, isto é, com o projeto que estiver em evidência no momento. Sendo importante ressaltar que esse modelo de escola e de pedagogia só é possível existir porque se faz com a participação da comunidade, que, como sabemos, está, no caso dos Terena, fundada nas relações de parentesco, e na perspectiva dos troncos familiares.

Todos os projetos buscam de forma lúdica trabalhar os saberes tradicionais, ou seja, mostrar por meio de gincanas, por exemplo, quais são os esportes tradicionais do povo Terena e com isso proporcionar que esses alunos pratiquem esta atividade que talvez nunca tiveram a oportunidade de ver ou de jogar. Com as apresentações culturais trabalhando a dança, a música e a pintura Terena havendo um aprendizado a partir da prática.

Além disso, os professores durante as aulas, costumam "explorar" os elementos proporcionados pela aldeia, como foi possível observar nas falas dos estudantes durante a atividade realizada com eles, na qual os mesmos comentam a importância das aulas dos

professores e através dos discursos destes alunos é possível observar a atuação destes professores no processo de descolonizar a educação escolar indígena. Essas práticas diárias em sala de aula, buscam trabalhar com os elementos que eles possuem dentro da comunidade, fazendo associações ou muitas vezes ressignificando um mito, um ritual, uma pintura para melhor compreensão dos alunos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A escola, ou melhor dizendo, o ambiente escolar tem desempenhado um papel importante na comunidade da Aldeia Tereré, pela sua capacidade de mobilizar as famílias para se reunir em torno da formação das próximas gerações. Também pelo fato de conseguir, em muitos momentos, construir pontes entre os saberes ocidentais (aqueles do Referencial Curricular) e os tradicionais.

Barth (1998), afirma que os grupos étnicos que compõem cenários multiétnicos tendem a se apropriar e/ou se contrapor a elementos culturais dos grupos aos quais estabelecem relações. Estes momentos de interação entre os diferentes grupos étnicos são pensados a partir da noção de fronteiras étnicas. Estas fronteiras não são dadas como algo que se estabelece de maneira fixa e acabada, se modificando, portanto, é preciso compreender as fronteiras étnicas como espaços de fluxos e de fluidez que podem, com o caminhar do tempo e do contato, mover-se, acentuar-se ou, até mesmo, desaparecer, dependendo das ações e interações que serão mantidas entre os grupos que estão de “ambos os lados”.

Nessa concepção de fronteira étnica a interação entre os grupos é algo que ocorre de maneira relacional, ou seja, não há uma passividade de um grupo para o outro. Todos estes irão absorver traços culturais do outro, não estando ninguém sujeito a imparcialidade. Desse modo, a identidade étnica precisa ser entendida num processo dinâmico, em construção e sujeita a constantes redefinições, ressignificações e recomposições. Cardoso de Oliveira (1976) afirma que a Sociologia e a Antropologia se interessam pelo nível coletivo da identidade, partindo do princípio de Durkheim em estudar o social pelo social, sendo, portanto, a identidade étnica como forma de identidade social.

Nesse intercâmbio cultural entre os sujeitos na qual a sociedade está embebida – também chamado de interculturalidade – destaca-se a importância da identidade enquanto narrativa (BHABHA, 1977; CANCLINI, 1995). Entende-se que toda identidade é gerada e constituída no ato de ser narrada como uma história, no processo prático de ser contada para

os outros. E a metodologia dos Estudos Culturais chama a atenção para os impactos das relações e dessa interculturalidade que se articulam entre cultura, identidade e mudanças sociais contemporâneas.

Esta interação entre os saberes faz com que a educação escolar indígena seja considerada teoricamente um espaço de fronteiras. Espaço este que possibilita o fluxo de pessoas e conhecimentos, e suas identidades são afirmadas, relações de poder e resistência surgem, reinterpretações e ressignificações se estabelecem e as distinções étnicas são realçadas (TASSINARI, 2001).

Esta escola indígena, compreendida como espaço de fronteiras culturais, segue historicamente no Brasil orientações e tendências político-pedagógicas que vão desde a proposta de integração e assimilação dos povos indígenas aos princípios do Estado Nacional até as decisões tomadas pelos movimentos contemporâneos dos povos de transformá-la em recurso institucional para a construção de autonomia e emancipação das comunidades. Esta escola garante o fortalecimento de suas identidades, a partir da história de contato, da articulação e da troca de conhecimentos entre os grupos étnicos envolvidos nesta interação. Em um primeiro lado desta relação, a história da educação escolar em terras indígenas faz parte do processo de inclusão dos "nativos" ao mundo civilizado (ocidental).

A educação intercultural é tida como uma prática escolar social que se relaciona com as diferentes dinâmicas da Aldeia. "A pedagogia intercultural é tanto escolar como social. A sociedade e a escola têm de unir suas ações no processo de educação intercultural" (CANDAU, 2007, p. 58). Sendo assim, o processo educativo se desenvolve nos diversos lugares, não só na escola, pois a educação é "para a vida".

REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, A. H. Elementos da história da educação escolar indígena no Brasil: uma "guinada epistemológica". In: AGUILERA URQUIZA, A. H. (Org.) *Antropologia e História dos povos indígenas em Mato Grosso do Sul.* Campo Grande: Ed. UFMS. 2016.

BARTH, Fredrik. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFFFENART, Jocelyne (Orgs.). *Teorias da etnicidade:* seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Tradução de Élcio Fernandes. São Paulo: UNESP, 1998.

CANDAU, Vera Maria, RUSSO Kelly. Educação na América Latina: uma construção plural, original e complexa. *Revista Diálogo e Educação.* Vol. 10 n. 29 p. 151-169. Jan/Abr. 2010.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge; PEREIRA, Levi Marques. "Duas no pé e uma na bunda": da participação Terena na guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança à luta pela

ampliação dos limites da Terra Indígena Buriti. In: *Revista Eletrônica História em Reflexão:* Vol. 1 n. 2 – Universidade Federal da Grande Dourados/MS – UFGD – Dourados Jul/Dez 2007.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Tradução de Laurênio de Melo. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1968.

FIGUEIREDO, Maioque Rodrigues. *O protagonismo dos professores Terena da Aldeia Tereré- Terra Buriti- Sidrolândia/MS:* na construção do bem viver comunitário. Campo Grande, 2017. 88 fls. Dissertação (Mestrado em Educação) UCDB.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MARKUS, Cledes. *Identidade étnica e educação escolar indígena*. 2006, p156. (Dissertação de Mestrado Educação) FURB. Blumenau.

MARTINS, Elenir Soares. *O papel das lideranças tradicionais na demarcação das terras indígenas Guarani e Kaiowá.* Campo Grande: Tellus n.29. p153-172. Jul/dez.2015.

MELIÁ, Bartomeu. *Educação indígena e alfabetização.* São Paulo: Ed. Loyola, 1979.

NASCIMENTO, Adir Casaro; VINHA, Marina. *Educação Escolar Indígena e o Sistema Nacional de Educação.* Goiás. Apresentação no Seminário de Política e Administração da Educação da Região Centro-Oeste, 2012.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Os instrumentos de bordo: Expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. *Revista Ñanduty,* v 1, n 1, julho a dezembro de 2012, pp 70-86.

TASSINARI, Antonella M. I. Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras de educação. In: SILVA, Aracy Lopes da.; FERREIRA, Mariana Kawall Leal (Orgs.). *Antropologia, história e educação:* a questão indígena e a escola. 2. ed. São Paulo: Global, 2001.

UNESCO. *Declaração Sobre a Raça e os Preconceitos Raciais***.** Paris: Unesco, 1978.

WALSH, Catherine. Introducion - (Re) pensamiento crítico y (de) colonialidad. In: WALSH, Catherine. (Orgs.). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latino-americanas.* Quito Ediciones Abya-yala, p. 13-35. 2005.

PROFESSORA PÓS-CRÍTICA? UM LUGAR DE FALA E A CARTOGRAFIA DO SOCIAL

Silvana Colombelli Parra Sanches
silvana.sanches@ifms.edu.br

Este artigo pretende uma problematização centrada no ser/saber/poder de uma professora/pesquisadora de sociologia do interior do Mato Grosso do Sul que busca fazer transformação social através da construção de conhecimento com estudantes, na maioria oriundos da área rural e matriculados em cursos técnicos e tecnológicos de agrárias e informática. A pesquisa é bibliográfica e resulta em uma reflexão autoetnográfica em interface com autores pós-críticos. Categorias de análise como branquitude, relações de gênero, identidade e diferença, ruralidades, colonialidade, entrelaçadas à tentativa de um fazer pedagógico não-eurocêntrico que envolve currículo, estudantes e conhecimentos outros revela a ambivalência e negociações que ocorrem ao trazer saberes indígenas para a sala de aula, a origem dos estudantes na agricultura familiar e a visão hegemônica do agronegócio, dentre outros tensionamentos. Há uma linha tênue entre traição e legítimidade ao trabalhar com a história e a cultura indígena em um contexto escolar predominantemente não-indígena e a traição pode acontecer se a intenção de tradução não for resultado de engajamento nas pautas sociais. É fato que este ato pressupõe a tradução, passar esses conhecimentos pela percepção de quem transmite. E quem transmite neste lócus acadêmico e pedagógico é uma professora não-indígena. Em um campo estratificado em agronegócio, agricultura familiar e campesinato, perceber que os estudantes são majoritariamente oriundos da agricultura familiar e, concomitantemente, trazer para a sala de aula os conhecimentos tradicionais é uma forma de negociar com um currículo marcadamente voltado ao agronegócio e hibridizá-lo.

Palavras-chave: Educação; Pertencimento; Colonialidade; Reconhecimento.

INTRODUÇÃO

Ser professora branca, urbana, mãe solteira, filha de professores de história, concursada para lecionar sociologia no ensino superior e educação básica técnica e tecnológica em um campus agrícola no Estado mais anti-indígena do país, controlado pelo agronegócio e por famílias patriarcais pode ser considerado um lugar de fala?

É uma posição interessante a de ser professora e pesquisadora. Ao mesmo tempo em que se avalia a produção da escola, do currículo, da comunidade escolar, do entorno, há que perceber a si mesma nesse processo relacional, como se lida com a outridade e os processos de colonização imbricados historicamente. Spivak (2010, p. 22) chama a atenção de que "[…] os intelectuais devem tentar revelar e conhecer o discurso do Outro da sociedade." Para esta autora ninguém precisa falar pelo outro, mas pesquisar com o outro, contemplar as falas dos outros em seu processo investigativo e de docência.

Começar a introdução com a característica ligada à relação étnico-racial foi intencional. O desafio de destronar a branquidade deve fazer parte de estudos que incluem a autoetnografia de pessoas brancas. Segundo Silva (2018, p. 11) "As identidades brancas são constituídas pelas representações culturais, pelas maneiras de entendê-las, pelos discursos e a partir do que delas é dito, nem sempre de forma explícita, […]." Para ele, apesar dos

brancos não reconhecerem ou não serem totalmente conscientes de seus privilégios, continuam por obter vantagens sociais em relação aos negros.

Isto quer dizer que em várias passagens da minha formação enquanto pessoa humana vivente no século XXI, incluída no universo virtual e que transita por várias identidades não houve a percepção consciente do racismo operando devido à naturalização das relações étnico-raciais. Por exemplo, o arcabouço teórico clássico da faculdade de ciências sociais, cursada pela autora, é todo ancorado em autores da Europa ocidental do século XIX: Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber.

Sobre as novas possibilidades das ciências sociais e o desafio de tratar de outras culturas, de insurgir a consciência crítica criativa nos mais diversos espaços, Walsh (2007, p. 111) escreve:

> Lo que necesitamos todos/as, es un giro distinto, un giro que parta no de la lucha de clases, sino de la lucha de la decolonialidad, haciendo ver de este modo la complicidad modernidad-colonialidad como marco central que sigue organizando y orientando "las ciencias" y el pensamiento académico-intelectual.

O campo da ciência em intersecção com o campo da educação foi historicamente excludente e orientado pela branquidade, pelos interesses do capital e pelos valores cristãos e ocidentais. Nesse sentido,

> As culturas brancas das classes dominantes têm prestígio social e também são valorizadas pelas instituições de ensino, porque possibilitam vantagens materiais e simbólicas. A reprodução da sociedade capitalista depende da reprodução das culturas dominantes eurocentradas. (SILVA, 2018, p. 32).

Assim, ser mulher branca me coloca em um lugar social que só é possível entender a partir compreensão de como as diferenças se articulam no sujeito colonial. Bhabha (2019, p. 119) revela que "A construção do sujeito colonial no discurso, e o exercício do poder colonial através do discurso, exige uma articulação das formas da diferença – raciais e sexuais." Isto quer dizer que o corpo ocupa tanto um espaço teórico quanto um lugar político.

Djamila Ribeiro (2016, p. 102) escreve que "Reconhecer o status de mulheres brancas e homens negros como oscilante nos possibilita enxergar as especificidades […]." Esta autora coloca que a mulher negra em nossa sociedade é vista como o Outro absoluto enquanto o homem branco denota a totalidade do sujeito. Não obstante, exercer a maternidade sólo e ter posicionamentos políticos de esquerda são características que me posicionam em vulnerabilidade em um contexto no qual se valoriza o perfil: conservador nos costumes e liberal na economia, supervalorizado no espaço social em questão. Apesar

de atender os requisitos estigmatizantes da cor, oscilo na escala de poder por ser mulher com todos os condicionantes acima mencionados.

A escritora bell hooks, intelectual do feminismo negro, cujo nome em minúsculo é proposital, afirma que "[...] os colonizadores são capazes de distorcer a realidade dos colonizados para que eles abracem conceitos que lhes fazem mais mal que bem." (2017, p. 76). Segundo a autora, "Os colonizadores brancos encorajavam as mulheres negras, que eram oprimidas economicamente e vitimizadas pelo sexismo e pelo racismo, em acreditarem que eram matriarcas" (hooks, 2017, p. 77). Desta forma, eles as faziam acreditar que elas tinham o controle de suas vidas. Enquanto isso eram duplamente oprimidas, pois "[…] a disseminação da preocupação que o povo negro tinha em relação ao racismo, permitia-lhes convenientemente ignorar a realidade da opressão sexista" (hooks, 2017, p. 65). Assim, ao ler sobre o feminismo negro, concorda-se com esta autora, a qual escreve que "[...] a nossa luta pela libertação tem significado apenas se tiver lugar com o movimento feminista que tem o seu fundamental objetivo na libertação de todo um povo" (hooks, 2017, p. 14).

Além desta dimensão de gênero há a dimensão geopolítica de pertencente à América Latina. Os autores da modernidade/colonialidade lapidaram termos que ajudam a entender nossa condição de latino-americanizados, essa sensação de pertencer à fronteira, à exterioridade e à pluriversalidade, inclusive no que se refere ao pensamento. Para Escobar (2003, p. 63),

> La noción de exterioridad no implica un afuera ontológico, sino que refiere a un afuera que es precisamente constituido como diferencia por el discurso hegemónico. Esta noción de exterioridad surge principalmente por el pensamiento sobre el Otro desde la perspectiva ética y epistemológica de la filosofia de la liberación: el Otro como oprimido, como mujer, como racialmente marcado, como excluido, como pobre, como naturaleza.

O potencial de absorver saberes outros através de uma educação plural acaba por fazer compreender melhor a si mesmo. Um exemplo seria o caso do meu pai, de origem paraguaia, chamado até hoje de *Guacho* pelos meus avós. Ao ler Lídio Ramires (2016, p. 56), intelectual indígena, encontro o significado da palavra Guacho:

> A expressão guacho nós Kaiowá e Guarani utilizamos para denominar criança criada fora dos pais, muitas vezes criada no núcleo familiar e, em alguns casos, sem nenhuma relação parentesco. Para que a criança torna-se guacho, pode ocorrer pelo abandonado, mortes ou sem condições dos pais para criá-los, onde uma família pode adotá-lo.

Ao ler os relatos deste autor penso que faltou-me conhecimento do significado indígena da palavra em tempo de descobrir inclusive o porquê do apelido. Curioso também é entender que a pesquisa em uma metodologia pós-crítica é sinuosa, assim como a

cartografia que se pode fazer a partir da leitura de diversos saberes. Segundo Oliveira (2012), a cartografia na pesquisa em educação (des) territorializa, pois faz conexão com fluxos heterogêneos, transbordando os contornos do objeto estudado.

Assim, foi nesse cenário social fronteiriço de um Estado fortemente agrário que cresci, em uma família grande de comerciantes, professores e artesãos, praticamente todos participantes de movimentos sociais de contestação política. A escolha da profissão não foi por acaso. Nem a postura epistêmica. Somos produzidos e hibridizados cada qual pelas relações sociais que estabelecemos em nossa trajetória de vida.

2 ENSINO DE SOCIOLOGIA E CURRÍCULO DO AGRONEGÓCIO

Primeiro, é interessante constatar que o local de trabalho da pesquisadora é uma instituição educacional do interior de um Estado marcadamente agroexportador. Concorda-se com Backes (2005, p. 4) quando este afirma que "[…] tanto a escola pública quanto a particular estão imersas no contexto de redes de poder que produzem as identidades e as diferenças." Para este autor, os estudos culturais, os quais se inserem no campo do saber pós-crítico, se desenvolveram com a prática crítica do marxismo, não se desfazendo de algumas bandeiras como questionamento do poder, das desigualdades e exploração de seres humanos por outros. As diferenças ocorrem na recusa ao reducionismo econômico e pretensão macrossocial evidenciada nas metanarrativas.

Para entender o contexto sócio-histórico que o local de trabalho da autora deste artigo se insere, um campus agrícola do Instituto Federal do Mato Grosso do Sul, é necessário compreender a estrutura agrária brasileira. Esta é estratificada em três camadas que pode-se chamar aqui de agronegócio, agricultura familiar e campesinato. As três são permeadas por relações de poder, sendo hegemônica a condição de oligarquia patriarcal rural em todas as regiões do país.

Agronegócio é o setor dominante, inserido no sistema econômico capitalista por meio da dinâmica das corporações internacionais, as quais são privilegiadas em território nacional por incentivos fiscais, além de projetos de lei propostos pela bancada ruralista. Constitui-se basicamente por grandes propriedades onde se pratica a monocultura, alta mecanização, onde poucos empregos são gerados, os quais requerem trabalhadores qualificados e formalizados. A gestão da propriedade é separada do trabalho rural. É voltado a produção de *commodities* que são matérias-primas que servem a transações globais e para a exportação.

A agricultura familiar está inserida no sistema capitalista, porém de modo a se posicionarem enfraquecidos ou periféricos, apesar de produzirem a maior parte dos alimentos consumidos no país. Pratica-se a policultura em pequenas e médias propriedade. O trabalho qualificado na academia se mescla aos saberes populares, voltada para a produção de alimentos e consumo interno, gera excedente para a venda em feiras e supermercados locais. Gestão e trabalho estão entrelaçados. Está inserida em um contexto familiar de produção e a sucessão acontece através das gerações. Os que se inserem nesta camada geralmente recebem pouco incentivo dos governos e a carga tributária é alta em relação ao retorno financeiro do que produzem.

O campesinato não se encaixa no sistema capitalista, nem epistemologicamente, nem fisicamente. As pessoas campesinas são vulneráveis sob todos os aspectos (seus saberes não são valorizados) e passíveis de serem recrutados ao mundo do trabalho em condições análogas à escravidão (inclusive pelas grandes empresas pertencentes ao agronegócio).

Neste sistema comunitário, uma forma coletiva de propriedade, não há interesse em gerar excedente, mesmo que isso ocorra esporadicamente. Agricultura é de subsistência e o foco está na sustentabilidade do grupo/comunidade sob o ponto de vista social e cultural. O sistema de produção é diferente do preconizado pela academia, por exemplo, sistema de plantio agrofloresta da etnia Guarani. Pode-se incluir aqui as sociedades indígenas, comunidades quilombolas ou remanescentes de quilombos, extrativistas, pescadores, pessoas que vivem em áreas de preservação permanente, dentre outros.

Também professora deste campus, Ocon (2017), ao tratar das relações de poder na região sudeste do Mato Grosso do Sul, coloca que há a coexistência de interesses de proprietários de terra, de órgãos públicos, universidades e consórcios de entidades privadas, para além do poder econômico empresarial. Ela escreve que as relações estabelecidas pelos grupos de poder parecem abstratas mas acabam por materializarem-se no território, transformando-o e reestabelecendo poderes e funções aos elementos existentes no lugar, o que corrobora para resistências, permanências e exclusões.

Interessante destacar que o campus rural mencionado se insere em um município cercado por assentamentos. Os estudantes, em sua maioria, oriundos do que se definiu neste artigo como agricultura familiar. Em um diagnóstico rápido realizado durante uma aula com uma turma de Sociologia Rural do curso de Tecnólogo em Produção de Grãos no primeiro semestre de 2019, colheu-se a seguinte resposta escrita pelos estudantes:

Estudante	Escreva sobre sua origem. Primeiro semestre TPG - 2019/1
1	Passei a infância na área rural, é muito mais saudável e tranquilo. No sítio temos a opção de plantar alguns alimentos e criar alguns animais para o nosso próprio consumo e também para comercializar na cidade para aumentar a renda. Também lá não tem tanta poluição como a sonora. Dormimos adequadamente.
2	Mesmo morando minha vida toda na área urbana eu apoio os assentamentos, entregar terra para quem precisa produzir e tirar seu sustento daquela terra, muitas pessoas têm muita terra e outras não tem nenhuma, com isso pelo menos ajuda a diminuir a desigualdade no Brasil ajudando a quem precisa de verdade.
3	Tive uma trajetória no campo na minha cidade natal situada em Goiás onde trabalhei durante um tempo em uma fazenda, lá produzia verduras como cenoura, abóbora, etc. Houve uma vez que a fazenda perdeu toda uma plantação de tomate não sei exatamente o motivo, pois trabalhava na parte administrativa nessa época, porém percebi que tinha muitas moscas entre os tomates e o proprietário aplicava muito veneno, praticamente todos os dias, acho que isso pode ter influenciado na perda, pois houve um enorme prejuízo que resultou em minha demissão.
4	A minha vida passei um pouco nos sítios e roças de meus parentes mas ainda passo um tempo nas hortas de alguns integrantes da minha família que plantam, colhem e vendem produtos nas feiras. Sei o quanto é difícil esse trabalho que envolve um bom esforço físico e gastos. Conheço uma pessoa que mexe só com o arrendamento da terra para o plantio e colheita da cana-de-açúcar para uma usina. Uma coisa que me aconteceu recentemente foi conhecer um dos homens mais ricos da minha cidade um dono de usina de açúcar e proprietário de uns grupos que abrangem o território brasileiro. É uma coisa que não sai da minha cabeça: me formar para ter um pedaço de terra e ter o meu plantio familiar e trabalhar com alguma usina dentro ou fora do Brasil.
5	Moro na área rural desde que nasci, gosto muito de onde eu moro, no começo no sítio onde eu moro a gente tinha por base a agropecuária mas com o passar do tempo migramos para a agricultura, que é uma área que eu gosto muito de trabalhar, por essa razão decidi ingressar no curso de TPG para ter uma formação rápida e de qualidade e para poder evoluir como produtor e ter sucesso na vida.
6	Eu venho da região de Euclides da Cunha Paulista – SP, morava em uma área rural sempre cresci vendo desigualdades na área rural, principalmente na hora de ir em banco pegar financiamento era muito difícil. Nosso foco era a produção de leite só que sempre ficávamos desmotivados para trabalhar porque o leite no mercado chegava a três ou cinco reais o litro e para nós produtores era pago de 60 centavos até 130 reais e tudo nessa área é caro, até o preço da ração e medicamentos. Então decidimos mudar para o gado de corte e a renda melhorou muito.
7	Eu sou moradora da área urbana de Nova Andradina, porém convivo mais em áreas rurais como todos os meus familiares tios, primos, são de áreas rurais. Eu frequento os assentamentos: Bela-manhã – Taquarussu, Santa Olga – Nova Andradina e Vera Cruz bairro cafezinho. Diante do meu contato com a área agrícola, identifico o esforço e dedicação dos pequenos produtores, apesar de sua desvalorização. E percebo o quanto as pessoas necessitam da reforma agrária. Se eu tenho uma área improdutiva, que não está sendo utilizada por que não posso doar para famílias? Dando o direito a pessoa a sua produção, seu trabalho. Então sim, eu apoio a reforma agrária pois eu convivo com quem acorda quatro horas da manhã para garantir seu pão de cada dia, e no fim não tem direito a uma vida digna e oportunidade de empregos.

Figura 1 – Quadro com as respostas dos estudantes do TPG a respeito de sua origem. Data: 22/06/2019. Elaboração própria.

Haviam mais estudantes, porém ao pedir para utilizar o relato como fonte de investigação, apenas sete aceitaram. Em uma breve análise pode-se constatar que se inserem na camada da agricultura familiar, com interesses mais voltados a produção agrícola para consumo interno e com forte vínculo geracional à terra.

Como exemplo do que definiu-se aqui de campesinato pode-se mencionar a etnia Kaiowá, que percebe seu território com características culturais, políticas e sociais outras que não a hegemônica. Conforme Ramires (2016, p. 57) "[…] o sentido da palavra *tekoha*, vem da palavra *teko* – vida e o *ha* é o espaço ou lugar, onde é possível viver o modo de ser Kaiowá e Guarani". Isto quer dizer que a terra não tem sua centralidade na capacidade de produzir lucro para seu "dono" ou "donos" e produzir "vencedores" dentro da dinâmica social capitalista.

Para os Kaiowá, então, ela teria o propósito de ser um lugar no qual se pode aprender fazer/praticar o que os saberes e práticas materiais e espirituais da educação indígena como ouvir, tolerar, esperar e respeitar o tempo do outro, ser solidário e ter espírito de reciprocidade, além de realizar pequenos feitos desde criança, observando o que Ramires (2016) chama de "os entornos", de escutar o som das matas, dos rios, os cantos dos pássaros e dos animais, na perspectiva de adquirir autonomia de sobrevivência. Ao fazer autoetnografia, este intelectual indígena revela uma realidade de violações de direitos humanos como trabalho infantil, condições análogas à escravidão e desrespeito aos costumes indígenas em um trecho de seu relato:

> A partir dos doze anos de idade, […] fui trabalhando no meio dos adultos, no contrato informal em que os empreiteiros carregavam pessoas da reserva para trabalhar nas fazendas na roçada de pastos, colheitas de braquiárias e outros serviços braçais nos municípios vizinhos de Caarapó, MS. Aos treze anos de idade, comecei a ir pela primeira vez para trabalhar na usina de cana-de-açúcar "Usina Santa Helena", município de Nova Andradina, MS. No dia seguinte da chegada, por não me adaptar com o cheiro de vinhaça, fiquei doente por duas semanas, quase morri, mas consegui vencer e completei sessenta dias de trabalho. Depois fui para trabalhar na Destilaria Debrasa no município de Brasilândia, MS. (RAMIRES, 2016, p. 61).

Este autor utiliza a palavra território em sentido amplo no mesmo artigo, quando escreve que como trabalhador rural braçal não entendia de conjuntura política "[…] era um território desconhecido para mim [...]" (RAMIRES, 2016, p. 68). Com o ingresso na educação/escola e com a participação em movimento social passa a habitar também nesse "território". Oliveira (2012, p. 288) vai dizer, ao relacionar cartografia e território com a educação, que:

> Cartografar é também uma operação de traçar linhas de fuga nos territórios, às vezes tão cinzentos, da educação, bailar por entre territórios, abrir-se, engajar-se, indicar vazamentos diante das forças que tentam direcionar os acontecimentos, enfim fabular, criar, pintar outros mundos para a educação.

Neste contexto, ao se debruçar sobre os documentos institucionais, nota-se vínculo com os anseios do agronegócio, como se observa no objetivo geral do projeto político pedagógico do curso em Bacharelado em Agronomia:

> Formar profissionais com senso crítico e ético, capazes de atuar e desenvolver o agronegócio brasileiro, bem como incrementar a qualidade dos sistemas e processos produtivos, aplicando ações técnicas e científicas, propondo soluções sustentáveis para os problemas agrários. (IFMS, 2018, p. 16).

Sabe-se que "A educação dos sujeitos coloniais complementa sua produção dentro da lei" (SPIVAK, 2010, p. 51). Talvez instituições educacionais nacionais de renome estão a formar o que Spivak (2010) denomina de elites subalternas regionais que, ao buscar conhecimento não têm compromisso direto com a transformação social, apenas com a ascensão econômica e social de si individualmente ou no máximo de sua família e entes queridos, aprendendo, de uma vez por todas, a transitar por meio do jogo das grandes corporações internacionais voltadas à agricultura e à agroindústria, por exemplo.

Há, desta forma, a promessa de uma vida "vencedora" dentro dos cânones do neoliberalismo, resta-nos saber quantos estudantes que se formam nesses cursos de fato conseguem assumir tais postos de trabalho. Sobre a identidade de classe, Bhabha (2019) escreve que é autorreferencial, autotélica, e ao mesmo tempo que se sobrepõe a outras instâncias de diferença social, recusa seus próprios limites discursivos e epistêmicos.

Além disso, há a romantização do agronegócio na construção imagética do imaginário das pessoas por meio de propagandas que misturam características do agronegócio e da agricultura familiar como se eles tivessem um único propósito. É comum na publicização de grandes empresas do agronegócio utilizarem imagens de famílias em um ambiente rural e frases como: "Alimentamos o Brasil." Fica a impressão que quem produz alimentos em larga escala para a mesa do consumidor interno é o agronegócio quando na realidade é a agricultura familiar, precarizada e com pouquíssimas políticas públicas de incentivo.

2.1 Sociedades indígenas na sala de aula

Spivak (2010) explica que representar é arte, é encenação. Não se deve re-presentar o outro se ele está presente na realidade social. O sujeito subalterno é aquele que não tem voz política ou que a tem mas não é ouvida. Até que ponto uma professora-pesquisadora pode transmitir os saberes indígenas?

Bhabha (2019, p. 342) afirma que "[…] a arquitetura do novo sujeito histórico emerge nos próprios limites da representação, [...]". Backes (2005, p. 19), ao desenvolver a

ideia de pós-panóptico epistemológico a partir do poder pós-panóptico de Bauman, enfatiza que “Todas as culturas são híbridas e estão sempre num processo de negociação.”

A produção artesanal das sociedades indígenas, por exemplo, são experiências individuais e coletivas de produção de artefatos que expressam a cosmovisão das culturas e está circunscrita tanto no plano do belo e do útil quanto ao patrimônio material e imaterial destas etnias. O tempo gasto com o trabalho não se difere do tempo gasto com o lazer. A formação cidadã de estudantes não-indígenas da educação básica, seja ela técnica e profissional ou não e também na formação de profissionais que vão atuar nas ciências agrárias em território brasileiro, portanto, deve transitar pelos diversos espaços rurais, além de conter especificidades dos conhecimentos e saberes das etnias indígenas que transitam no Brasil e suas fronteiras.

As matérias-primas para a feitura dos objetos indígenas estão presentes no universo disponível da fauna e flora do entorno, no ambiente ao qual pertencem. Cabaças, argilas, madeiras, resinas de árvores, tudo pode ser utilizado e convertido em material modelável e tintas que significam e simbolizam. Silva e Costa (2018, p. 40) escrevem que: “O conjunto de grafismos, um código visual, revela aspectos da vida indígena na interpretação de símbolos identitários que indicam, por exemplo, a etnia, o sexo da pessoa e os estágios da vida.”

Por mais que um não-indígena tente copiar o artefato indígena jamais conseguirá imprimir as marcas identitárias daquele povo, que são bens intangíveis, pertencentes à subjetivação étnica enquanto sujeitos coletivos. Isto indica alguns caminhos de como trabalhar com estes objetos em sala de aula, em vez de trabalhar com a reprodução pura e simples destes, seria mais proveitoso ensinar as histórias e culturas indígenas que estão entrelaçadas no processo de produção dos artefatos.

Figura 2 – Artesanatos produzidos pelas etnias Kinikinau, Kadwéu e Terena. Acervo: Rejane Candado. Foto: Silvana Colombelli Parra Sanches. Data: 30/07/2019.

Na figura 2, por exemplo, encontra-se um acervo de artefatos em argila de três etnias diferentes presentes no Mato Grosso do Sul: os Kinikinau, os Terena e os Kadwéu. Silva e Costa (2018) escrevem que bens industrializados se mesclam aos artefatos em inúmeras casas indígenas na contemporaneidade. Alguns utensílios de barro da figura 2 estão dispostos no espaço doméstico ao lado de panelas de metal de origem não-indígenas, ambos utilizados para o cozimento no interior das casas indígenas ou no pátio das aldeias, a confecção dos utensílios em muitos casos é atividade masculina enquanto o preparo das refeições geralmente realizado pelas mulheres.

Mostrar a iconografia de cada uma das etnias representadas pelos artefatos, diferenciar o processo de produção e inclusive o universo cosmológico que elas expressam, além de seu potencial utilitário, seria uma tarefa interessante para uma professora de sociologia numa perspectiva interdisciplinar e pós-crítica.

Outra possibilidade é trabalhar com as diferenças nas relações que estabelecem com o não-indígena, o que configura as peças como itens de artesanato vendidos como suvenires em lojas de turismo em pontos estratégicos do Estado e as relações interétnicas tradicionais, que previam dar, receber e trocar bens materiais como estes da imagem pressupondo o fortalecimento da solidariedade entre as aldeias, o que Marcel Mauss e posteriormente outros antropólogos chamaram de dádiva. Pode-se dizer que até hoje nem todos os artefatos indígenas, segundo Silva e Costa (2018), principalmente aqueles que destinam a fins cerimoniais, são descartáveis e/ou comercializáveis.

Trabalhar com jogo das negociações em sala de aula é trazer aspectos culturais, da arte, do artesanato, do belo e, concomitantemente, lembrá-los que a drástica diminuição dos territórios, falta de material não mais encontrado no entorno, necessidade de menor esforço físico, o acesso a bens industrializados e a presença cada vez mais constante de não-indígenas nas aldeias modifica a cultura material destes povos.

A fruição estética então pode ou não estar ligada à produção de “artesanato” para estabelecer relações comerciais com não-indígenas. E mesmo essas relações podem não ser mercadológicas se este artefato indígena tiver como destino casas de cultura, centros de memória, acervos individuais e museus. Para além das críticas que se pode fazer aos descolamento destes objetos de seu contexto cultural, cosmológico e social nestes lugares de visitação geralmente frequentados por não-indígenas, pode-se ter experiências originais que despertam a valorização e o reconhecimento da diversidade cultural indígena.

Este ano, por exemplo, participei de uma ação promovida pelo grupo de pesquisa Interculturalidade e Educação do Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade

Católica Dom Bosco, o qual é coordenado pelos professores da linha de pesquisa diversidade cultural e educação indígena. Esta ação consistiu em uma visita ao Museu Dom Bosco que se situa no Parque das Nações Indígenas em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, guiada por acadêmicos indígenas cujos artefatos culturais de suas etnias se encontram expostos no museu: Gaudêncio Gomes Campos, mestrando em Educação e pertencente à etnia Desano, Jameo Tseretomowe Alhoro'wa, acadêmico de filosofia e oriundo da etnia Xavante e Justino Castro, acadêmico de filosofia da etnia Tucano. Passamos algumas horas no museu e nossos guias foram bastante detalhistas, chamando a atenção inclusive para termos e palavras que não tem tradução para a língua portuguesa e para a estranheza que sentiam ao se depararem com objetos deslocados de sua função e local de origem.

Para além dos limites éticos, pode-se destacar a ambivalência que existe na formação de professores-pesquisadores, atuantes na aplicação da Lei 11.645/2008 em sala de aula através do despertar da consciência museológica do movimento indígena e a própria constatação de que estes artefatos, mantenedores das identidades étnicas, estão distantes dos espaços míticos, cosmológicos, ritualísticos e utilitários que tradicionalmente ocupariam.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pessoal é político. Os documentos institucionais, os planos de ensino de uma professora e o reconhecimento dos saberes populares existentes no entorno das comunidades escolares também são políticos. Nesta perspectiva, trabalhar com Sociologia Rural em um campus agrícola é mostrar os antagonismos ao mesmo tempo que se identifica onde os atores sociais da comunidade escolar se inserem. O pesquisador consegue traduzir a insurgência do subalterno quando ele problematiza o ato social deste (SPIVAK, 2010).

Assim, reconhecer as ambivalências que existem nas construções identitárias que ocorrem em sujeitos que se reconhecem em espaços teóricos e lugares políticos distintos é interessante para pensar como a produção de conhecimento ocorre no campo da educação. Ser indígena, pertencer à agricultura familiar ou ser um empreendedor do agronegócio implica articulações específicas às diferentes formas de ser/saber/poder, identidades que transparecem em documentos educacionais, no cotidiano da sala de aula, projetos de pesquisa e extensão ou simplesmente na forma como se negocia com o projeto da colonialidade nas complexas relações contemporâneas.

4 REFERÊNCIAS

BACKES, José Licínio. A negociação das identidades/diferenças culturais no espaço escolar. *Tese* (Doutorado em Educação). São Leopoldo: USININOS, 2005.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura.* Tradução de Myryam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMS, 2019.

ESCOBAR, Arturo. Mundos y conocimientos de outro modo. Traducción del manuscrito em inglés por Eduardo Restrepo. Bogotá: *Tabula Rasa*, n.1, enero/diciembre, 2003, p. 51-86.

hooks, bell. *Não sou eu uma mulher?* Mulheres negras e feminismo (parte 1). Tradução de Plataforma Gueto. Rio de Janeiro: Imprensa Marginal, 2017.

INSTITUTO FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL. *Projeto Político Pedagógico:* Curso de Bacharelado em Agronomia. campus Nova Andradina. mai/2018.

OCON, Débora Cristina Macorini. Grupos de poder e território no Parque Estadual das Várzeas do Rio Ivinhema – MS. In: SILVA, Márcia da; FERREIRA, Joyce Allane A. (orgs.) *Geografia e poder:* desafios para a leitura do território. Jundiaí: Paco Editorial, 2017, p. 137-154.

OLIVEIRA, Thiago Ranniery Moreira de. Mapas, dança, desenhos: a cartografia como método de pesquisa em educação. MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO, Marlucy Alves. (orgs.) *Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação.* Belo Horizonte: Mazza Edições, 2012, p. 279-303.

RAMIRES, Lídio Cavanha. Constituindo uma pesquisa autoetnográfi ca a partir da minha trajetória e concepção intercultural Kaiowá . *Tellus,* Campo Grande, MS, ano 16, n. 31, p. 55-79, jul./dez. 2016.

RIBEIRO, Djamila. Feminismo negro para um novo marco civilizatório. SUR 24 - *Revista Internacional de Direitos Humanos*, v.13 n.24 • 99 - 104 | 2016

SILVA, Giovani José da; COSTA, Anna Maria Ribeiro F. M. da. *Histórias e culturas indígenas na Educação Básica.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 1ªed., 2018.

SILVA, José Bonifácio Alves da. Representações acerca das identidades brancas no currículo de um curso de Licenciatura em História do Paraná. Campo Grande/MS, 2018. 202 p. *Tese* (Doutorado em Educação). Universidade Católica Dom Bosco – UCDB.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WALSH, Catherine. ¿Son possibles unas ciencias sociales/culturas outras? Reflexiones em torno a las epistemologías decoloniales. *Nómadas* (Col), n. 26, 2007, p. 102-113.

O ICATU

Ariovaldo Toledo Penteado Junior
ariovaldotoledo@bol.com.br

Antonio Hilário Aguilera Urquiza
hilarioaguilera@gmail.com

A Terra Indígena Icatu fica localizada no município de Braúna, região noroeste do Estado de São Paulo. No ano de 1916, ao redor do córrego Icatu, o então Serviço de Proteção aos Índios (SPI) construiu casas e plantou roça para abrigar a população indígena dos temidos *kaingang*, recém "pacificada". Foi implantado o *Posto Indígena Capitão Kenkrá* que a partir de maio de 1969 passou a ser chamado *Posto Indígena do Icatu*. Menos de vinte anos depois passou a figurar em documentos oficiais como: "Escola Correcional", "Colônia Penal" e "Posto Correcional". Com fulcro nas obras de Melatti (1976), Souza Lima (1995) Pinheiro (1992; 1999) e Correa (2000) logramos êxito em trazer ao leitor uma parte do funcionamento da malha punitiva do SPI, o protagonismo do Icatu no cenário nacional e algumas das consequências de tais medidas na vida de famílias inteiras. Por fim, relacionamos 64 (sessenta e quatro) possíveis transferências ao Icatu/SP sob a categoria de "cumprimento de pena" das quais foi possível o levantamento de 50 (cinquenta) nomes e alguns retratos que os escassos documentos e obras disponíveis possibilitaram que não fossem apagados da história.

Palavras-chave: Antropologia do Estado; Aprisionamento Indígena; Povos Tradicionais.

1 INTRODUÇÃO

O artigo apresentado visa abordar alguns fatos históricos e conjunturais que estruturaram a forma que o Estado brasileiro utilizou no trato do espaço territorial denominado de Terra Indígena Icatu, localizada no município de Braúna, estado de São Paulo. Visando atender interesses eclipsados, inicialmente participou na acolhida dos Kaingang que tiveram suas terras esbulhadas. Num segundo momento, o Icatu foi protagonista na malha punitiva tecida para aprisionar indígenas brasileiros por mais de trinta anos.

O artigo é parte de uma pesquisa de maior envergadura realizada no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de mato Grosso do Sul/UFMS sob o título de *O Aprisionamento de indígenas no estado de Mato*

Grosso do Sul. Do Icatu à PED, tendo como instrumentos metodológicos o trabalho de campo etnográfico, a revisão bibliográfica e a pesquisa documental.

No item 2 *A terra Indígena do Icatu* objetivamos trazer algumas características dos Kaingang paulistas, parte do contexto de esbulho de suas terras, redução drástica de seu contingente populacional e a participação efetiva de alguns personagens emblemáticos no processo de pacificação da região, como as indígenas Vanuíre e Kerret, esta considerada a última representante viva da etnia Oti Xavante.

O Item 2.1 *A atual configuração multiétnica* trata sobre o caráter pedagógico da inclusão dos Terena na TI do Icatu, bem como outro fator decisivo para a atual configuração multiétnica: o Icatu como prisão indígena, questão tratada no item 2.2, quando buscamos alguns motivos determinantes para esse contexto.

No item 2.3. *O indígena Leão Vicente e a natureza correcional do Icatu* tratamos sobre um Terena que proporcionou uma discussão oficial sobre a natureza da TI e refletiu a política persecutória vigente. Já no item 2.4. *Algumas transferências ao Icatu* buscamos nomes que fizeram parte dessa malha punitiva comprovando sua abrangência nacional.

Por fim, à guisa de conclusão, ratificamos que a análise dos documentos proporcionou identificar e relacionar 64 (sessenta e quatro) possíveis transferências ao Icatu/SP sob a categoria de "cumprimento de pena", das quais obtivemos o levantamento de 50 (cinquenta) nomes.

2. A TERRA INDÍGENA DO ICATU

A Terra Indígena Icatu[174] fica localizada no município de Braúna, região noroeste do estado de São Paulo. Braúna possui topônimo de origem tupi, "ybyrá-una" que significa "madeira-preta" (BRASIL, 2019). Teve início de povoamento no fim da década de 1920, passou a Distrito de Paz do Município de Glicério (1928) e no ano de 1953 ganhou status de Município (RAMOS, 2019). Segundo último censo do IBGE, contava com 5.021 habitantes (BRASIL, 2010).

A área foi caracterizada como de ocupação tradicional e permanente pelos indígenas. A respeito das etnias que tradicionalmente ocupavam a região, Pinheiro (1982, p. 51-52) salienta que as cidades foram erigidas nos domínios das terras pertencentes às tribos kaingang, sendo que a cidade de Bauru se localizava "[...] numa região

[174] O topônimo de Icatu significa "águas boas", sendo constituído pelos termos 'y (água, rio) e *katu* (bom), de origem Tupi (NAVARRO, Eduardo de Almeida. **Método moderno de tupi antigo**: a língua do Brasil dos primeiros séculos. São Paulo: Editora Global, 2006). Infelizmente, atualmente o topônimo Tupi não descreve fielmente o local cujo córrego assoreado constitui um pequeno "fio" de água

reconhecidamente intermediária, ambos os grupos estiveram na região. Essa observação não exclui a caminhada de Kaingang e Guarani por todo o território, esporadicamente, bem como a presença dos Caiapó, Oti Chavante e os Caiuá-Guarani".

De acordo com Schaden (1954), no início do século passado o espaço ocidental paulista (desde o baixo Tietê até o Rio Paranapanema) era habitado pelos Kaingang, conhecidos à época como "Terror da Noroeste".

De acordo com Pinheiro (1992), essa agressividade atribuída é reflexa de anos de violência por parte dos civilizados, uma estratégia de autopreservação que ocasionou muitas mudanças de comportamento, inclusive a troca dos campos abertos pelo refúgio nas florestas. Nesse sentido, a autora esclarece que os Kaingang não eram naturalmente violentos, mas se tornaram diante das injunções impostas a eles pela sociedade envolvente. Todavia, a agressividade que se lhes atribuía não era gratuita, configurando-se como um instrumento estratégico de autopreservação, estratégia necessária no enfrentamento das agressões impostas a eles pelos "civilizados".

Durante a construção da estrada de Ferro Noroeste do Brasil (que cortava seus domínios (1906) a "pacificação" tornou-se inadiável (SCHADEN, 1954, p. 400). Em 1909 a área entre Penápolis e Araçatuba (estado de São Paulo) era considerada a última em conflito entre os Kaingang e os colonizadores (PINHEIRO, 1992). Nesse cenário de conflitos, algumas figuras emblemáticas se destacaram, dentre elas uma indígena de nome *Vanuíre* – considerada uma das personagens de grande relevância para o processo de pacificação (PINHEIRO, 1999).

De acordo com Pinheiro: "a maioria das informações concordam que Vanuíre era oriunda de São Paulo, da fazenda de Aníbal Sodré na qual trabalhava como escrava" (PINHEIRO, 1999, p. 161). Por sua vez, consoante Bandeira de Mello, os intérpretes (Vanuíre, Futoio, Vegmon e Ducuten) subiam na árvore que ficou conhecida como "Arvore da Paz" e após um alto sinal sonoro (buzina) passavam a apregoar *Fogcupri, tchinuim. Maomé tom, curi cantim* (o homem branco é bom, não tenham medo, cheguem-se a nós) (BANDEIRA DE MELLO, 1982, p. 26).

A poucos quilômetros da estação de Trem Heitor Legru (atual município de Promissão/SP), foi fundado numa trilha o acampamento do Ribeirão dos Patos, transformado depois no Posto de Atração que ficou conhecido como Vila Kaingang. Mesmo contra as recomendações do servidor Bandeira de Melo e atendendo reivindicações dos fazendeiros influentes, os indígenas foram transferidos da região de Ribeirão dos Patos para territórios arenosos, reconhecidos como as terras menos produtivas dos 94.000 alqueires já registrados

em nome dos latifundiários irmãos Pizza, fato que trouxe lucros consideráveis ao Senador Luís Pizza e família, possibilitando a criação do latifúndio denominado de Fazenda Goaporanga, que tempos depois se configurou como "eito da colonização do Noroeste e Oeste paulista" (PINHEIRO, 1999, p. 101-102).

Segundo Ribeiro (1986), na época da pacificação eram em torno de 1.200 kaingang. Os sobreviventes que chegaram ao redor da Vila Kaingang foram cerca de 450 indígenas (PINHEIRO, 1999). Após quatro anos do contato inicial existiam "menos de duzentos" (RIBEIRO, 1986, p. 277). Por fim, quando chegaram ao Icatu, conforme Gagliard (1985), já não ultrapassavam o número de 64 indivíduos.

Em 1971, segundo Melatti (1976, p. 23-24), apenas 56 almas estavam no Icatu e "A população kaingang está decrescendo lenta e gradativamente, havendo uma grande possibilidade de dentro de alguns anos, existir apenas uma população mestiça de kaingang". Na aldeia do Icatu, a "pacificadora" Vanuíre faleceu em 1918 (SÃO PAULO, 2019).

Outra personagem emblemática da aldeia era a anciã Kerrét, ou Maria Rosa, última representante do grupo Oti Xavante[175]. Em 1979 tornou-se nacionalmente conhecida pela participação no filme Terra dos Índios, do cineasta Zelito Viana, quando foi apresentada erroneamente como última representante do grupo Ofaié[176].

Durante a Revolução Constitucionalista de 1932, Kerrét serviu como enfermeira durante cerca de vinte dias no Parque da Água Branca em São Paulo (MELATTI, 1976, p. 90). Faleceu no dia 22 de outubro de 1988 aos 122 anos. Por fim, com superfície de 300,9625 h.a. (trezentos hectares, noventa e seis ares e vinte e cinco centiares) a área foi homologada administrativamente através do Decreto 314 de 29 de outubro de 1991. Segundo último censo do IBGE (2010), possuía cerca de 140 habitantes das etnias Kaingang e Terena.

2.1 A ATUAL CONFIGURAÇÃO MULTIÉTNICA

Como dito alhures, a área do Posto do Icatu/SP era de ocupação tradicional dos

[175] Segundo informações, Kerrét teria nascido por volta de 1868, todavia somente foi registrada no dia 27 de fevereiro de 1891 (Cartório de Registro Civil das Pessoas Naturais de Braúna/SP. Livro A 23, fls. 70, verso). Foi a família do avô dos nossos informantes – Vera e Ronaldo Iaiati – que "encontraram" Kerrét criança ao lado de Kotxore após uma batalha dos Kaingang com os Oti Xavante. Nunca se desgrudavam e se tornaram figuras carismáticas na região de Braúna pelas andanças (descalças, pois recusavam calçados), sempre cantarolando (IAIATI, Vera e Ronaldo, entrevista, 2019).

[176] Os Ofaié finalmente estão arrolados dentre os indígenas que vivem no estado do Mato Grosso do Sul (MS), no município de Brasilândia Os Oti Xavante habitavam a região noroeste do estado de São Paulo e foram totalmente exterminados. Segundo Carlos Alberto dos Santos Dutra, não temos mais Oti para pedir a reparação desses erros históricos (DUTRA, Carlos Alberto dos Santos. **Ofaié, morte e vida de um povo.** 2012).

Kaingang. Entre 1927 e 1930 alguns Terena foram transferidos para o estado de São Paulo com dois objetivos: 1) ocuparem Araribá que estava desabitado em virtude de um surto de gripe e, 2) servir de exemplo aos Kaingang, principalmente em relação à agricultura (BARBOSA, 1947; BORELLI, 1984). Esse ideal transformador dos Kaingang, eclipsado na transferência dos Terena, foi admitido pela FUNAI, quando em documento de 1978 informou que os Terena foram para São Paulo, oriundos de Mato Grosso, "com o intuito de melhorarem a tecnologia (considerada atrasada) dos kaingang do posto Icatu. Só mais tarde é que os Terena foram levados para os postos indígenas Araribá e Vanuíre" (BRASIL, FUNAI, 1978).

Já de acordo com Pinheiro eram oriundos da aldeia de Cachoeirinha/MS e foram para o Icatu/SP como "estratégia política do próprio SPI que procurava estimular o convívio e o casamento entre as etnias apostando numa influência Terena sobre os Kaingang (PINHEIRO, 1999, p. 201)[177]. Da mesma forma foi o aludido no Relatório do SPI de 1929: "A Inspectoria mandou vir de Matto Grosso alguns índios terenos, excelentes vaqueiros e os alojou em Icatu e Vanuíre para servirem de mestres aos cainguangues, medida que será ampliada se a experiência der, como é de esperar, bom resultado" (BRASIL/SPI, 1929).

Mas a multietnicidade do Icatu não se deve exclusivamente ao advento dos Terena. Parte da atual configuração multiétnica formada pelos Kaingang, Guarani, Kaiowa, Krenak e Terena é resultado de um mecanismo de transferências disciplinares implantada pelo Estado brasileiro cujo Icatu foi protagonista por muito tempo. A malha punitiva de abrangência nacional deportou outros atores e determinou o futuro de famílias inteiras.

2.2. O ICATU COMO PRISÃO INDÍGENA

"Cadeia ilegal de abrangência nacional" (BRASIL, CNV, 2014, p. 241; XIMENES, 2017), "Escola Correcional" (BRASIL, MA, SPI, Ofício 47/54), "Colônia Penal" (MELATTI, 1976; CIMI, 1979) e "Posto Correcional" (BRASIL, SPI, 276/51), foram algumas categorias alcançadas na pesquisa documental e bibliográfica referente ao Posto Indígena do Icatu. De acordo com Corrêa (2000), foi o Posto que mais recebeu indígenas "transferidos" durante o período do SPI. Como se não bastasse, não há indicação nos

[177] Nosso casal de informantes Márcio (Terena) e Vera (Kaingang) representa bem a característica multiétnica do Icatu. Márcio me disse que já tinha ouvido essa história (do exemplo aos Kaingang do trabalho Terena na agricultura), mas advertiu que "*os kaingang daqui ficam bravos quando lhes dizem que viemos (Terena) para cá para ensinar eles a trabalhar*" (MÁRCIO, entrevista em 2019). Não resistimos e caímos na risada. De imediato, como somos do tipo que perdemos o informante, mas não perdemos a piada, perguntamos diante de Vera: "*E as kaingang Márcio? São bravas?"* Márcio respondeu que "*só de vez em quando"*, momento que todos rimos muito, incluindo Vera (MARCIO e VERA, entrevista 2019).

documentos sobre a dinâmica que possibilitou os deslocamentos, o que se sabe é que "muitos dos índios transferidos para o PIN Icatu/SP – o posto indígena que mais recebeu índios transferidos durante o período de operação do SPI – foram acompanhados de suas famílias (nucleares) para cumprirem suas penas" (CORRÊA, 2000, p. 62).

Transferência era o termo utilizado para o início do cumprimento de pena correcional (CORRÊA, 2000). Consistia, em suma, na medida coercitiva do afastamento da comunidade de origem. Em algumas oportunidades a categoria aplicada pelo órgão era simplesmente "deportação" (BRASIL, 1949) ou "remoção" (BRASIL, 1940). De acordo com Beltrão (2019), muitos indivíduos, como forma de castigo, foram expatriados de suas terras tradicionais para territórios desconhecidos, geralmente fazendas. Esses deslocamentos arbitrários se baseavam apenas no fato dos povos transplantados serem indígenas, constituindo o processo, como observa Beltrão (2019, p. 64) em uma verdadeira "diáspora interna dos povos indígenas do Brasil", acrescentando que "Fala-se de genocídio, não admitindo, mas presente no território a mão pesada do Estado. A diáspora indígena, como a africana era um verdadeiro tráfico humano e feito sob a batuta do Estado."

Melatti (1976, p. 19) foi muito objetiva ao salientar que o "Icatu era colônia penal do SPI e para aí eram mandados os faltosos." De modo igual, apontou (1976, p. 90) que durante a Revolução Constitucionalista de 1932 foi requisitado pelo Estado "seis presidiários pois o Icatu durante algum tempo foi colônia penal."

Em 1948, documentos oficiais discutiam a questão dos presos. No dia 29 de novembro foi solicitado pela 5ª Inspetoria Regional ao Icatu informações sobre "quantos índios permanecem detidos nesse posto, há quanto tempo e ainda sobre os que já completaram tempo para o retorno. Importante salientar que a finalidade da consulta não era altruísta, mas sim, expressamente, evitar sobrecarga de despesa com assistência aos mesmos" (BRASIL, MA, SPI, IR5, N/M nº 290, 29.11.1948).

O motivo pelo qual o Icatu era o preferido do SPI para as transferências dos *indesejados* não parece muito claro posto que segundo Corrêa (2000, p. 129) não dissentia "nem em condições nem em atividades programadas do restante dos postos indígenas do SPI". Ainda no mesmo sentido: "outro dado confirmando a 'normalidade' do PI Icatu é a não existência de referências à polícia indígena dentro do posto" e como exemplo menciona o caso que os próprios indígenas locais (Capitão Quenclá e Luiz Xarin) recapturaram o indígena Antonio Félix (CORRÊA, 2000, p. 67).

Por outro lado, encontramos no Icatu informantes que confirmam a existência de Polícia no Posto. Senhor Rodrigues Pedro (filho do personagem Antonio Pedro que adiante

será tratado) aludiu que, quando viajava da aldeia de Vanuíre/SP para Miranda/MS e passou para visitar seu irmão Florentino no Icatu, ao chegar à porteira foi abordado por "Policiais fardados e armados com cassetete". Lembra-se até de seus componentes: "Era o Chiquinho, Didi, Jaime, Toinzin e o Luisão" (RODRIGUES PEDRO, entrevista em 29.08.2019).

Outra testemunha foi Mario Pedro (Uluxu) [178], terena neto de Antonio Pedro. Foi muito seguro quando mencionou "Aqui existia policiamento, sim. Eram cinco policiais". Lembrou o caso de seu tio Rodrigues Pedro que foi escoltado até a sede pelos policiais (MARIO PEDRO, entrevista em 29.08.2019).

Nunca é demais lembrarmos que no ano de 1937 já se falava na criação de uma polícia composta por índios (SOUZA LIMA, 1995). Mas somente em 1967 ocorreu o advento da Norma Padrão de Ação, dispondo que o encarregado deveria organizar a Polícia Indígena do Posto para fiscalização e manutenção da ordem. Dois anos depois, dia 25 de setembro de 1969, a FUNAI expediu a Portaria 231/69 disciplinando a Guarda Rural Indígena (GRIN) que nunca foi desativada por qualquer Portaria específica. Cortaram-se os pagamentos dos guardas e parte deles de fato foram contratados para o quadro do Órgão Indigenista" (FREITAS, 2011, p. 24).

Já em relação às instalações físicas específicas, percebemos que inexistia aparato diferenciado na estrutura do Icatu em relação aos demais estabelecimentos do SPI. Única menção nos documentos oficiais diz respeito a uma mesa para refeição coletiva e anotações datilografadas em fotografias da época que constam: Casa da colônia de correção dos índios Kaingang ou Casas de correção dos índios kaingang (FOERTHMANN, 2012). Por outro lado, a presença de um indígena colocou em xeque a natureza correcional do Posto do Icatu. Trata-se do Terena Leão Vicente[179].

2.3. O INDÍGENA LEÃO VICENTE E A NATUREZA CORRECIONAL DO ICATU

A punição dos indígenas e a falta de estrutura física adequada já eram discutidas

[178] Mario Pedro, filho de Florentino Pedro (Terena) e Catharina Campos (kaingang), nasceu em 06.04.1944, no P.I. Cachoeirinha/MS. Só conheceu o homem branco com doze anos de idade. Exibiu com orgulho a Carteira de Identificação da FUNAI expedida pela 9ª Delegacia Regional aos 15 de setembro de 1976 aludindo que foi Capitão por dois anos em Cachoeirinha quando ocorreu a transição das Portarias para a Carteirinha da FUNAI. Diz que não tem RG pois "só seu eu fosse estrangeiro... Sou índio, dono do Brasil" (MARIO, entrevista em 29.08.2019).

[179] Segundo Ximenes, torna-se importante ressaltar as ações dos indígenas locais em vez de considerá-los como tão somente vítimas. Dessa forma: "*é importante ressaltar o protagonismo indígena que também emerge do acervo do SPI. Ele pode ser percebido nos relatos de funcionários indigenistas sobre os índios que denunciavam ou criticavam as ações do SPI; nos documentos que evidenciaram a ousadia e a coragem dos indígenas de circular nas cidades, mesmo sob ameaças e punições; e nas tentativas de garantir a posse de suas terras e reivindicar o merecido respeito por parte das autoridades"* (XIMENES, 2017, p. 135 grifo nosso).

internamente no órgão estatal. O Relatório do Diretor do SPI datado de 30 de dezembro de 1939 expôs que o órgão tem encontrado dificuldades no trato dos indígenas criminosos, sendo a principal delas a falta de estabelecimentos adequados. Assim: "torna-se necessário que o próprio Serviço seja provido de estabelecimentos seus para a reabilitação dos índios" (BRASIL, MA, SPI, RELATÓRIO DO DIRETOR, 30.12.1939).

Mais de uma década depois, a presença de um indígena preso trouxe a discussão sobre a natureza do Posto do Icatu para pauta oficial. Pelos documentos percebemos que o Terena Leão Vicente teve aos vinte e nove anos de idade (dia 19 de janeiro de 1951), solicitada pelo Chefe da 5ª IR, sua detenção e consequente encaminhamento ao Icatu pelas "estapafúrdias e inverídicas acusações" que teria realizado contra o órgão estatal (BRASIL, MA,SPI, IR5, DOCUMENTO DE 02.07.1951).

Leão Vicente tinha um perfil diferenciado e seria uma liderança perigosa aos interesses do SPI. Além de "letrado" foi integrante da Força Expedicionária Brasileira (FEB) menos de dez anos antes. Muitos Terena da região de Aquidauana foram incorporados em 1943 ao serviço militar da FEB. Um trecho da revista da caserna Verde Oliva (2015) menciona a presença Kadiwéu, morte de dois Kinikinao da Aldeia de Lalima, bem como duas menções a Leão Vicente. Após defender o Brasil na Guerra, Leão Vicente passou a lutar pelos direitos dos autóctones. Em 1950 organizou um movimento de arrecadação de recursos e lista de reivindicações que seriam pessoalmente encaminhadas ao Diretor do Serviço no Rio de Janeiro (BRASIL, MA, SPI, AQUIDAUANA/MS, CARTA 15, 10.11.1950).

Todos seus atos eram acompanhados pelos olheiros do SPI[180] e no dia 21 de novembro o Chefe da 5ª IR propõe sua reclusão no Icatu por ser elemento nocivo aos próprios indígenas e perturbador da administração. Dois dias depois, numa velocidade que inveja nossa justiça brasileira do século XXI, vem o despacho da SOA que de início demonstra o ideal de justiça e humanidade que supostamente prevalecia no Serviço: o índio Leão Vicente, se mostrava incorrigível de princípio (BRASIL, MA, SPI, SOA, DESPACHO, 23.11.1950).

Na sequência, menciona que durante sua permanência dentre os servidores (na capital), observaram que *seus modos e vontades* seriam incompatíveis com seu contexto de "*carência de recursos e PROTEÇÃO*" (BRASIL, MA, SPI, SOA, DESPACHO, 23.11.1950 grifo nosso).

[180] Em certa oportunidade Leão Vicente teria sido impedido de embarcar quando já na Base Aérea de Campo Grande, onde possuía contatos desde o tempo de Expedicionário. O Chefe da 5ª Inspetoria, Sr. Joaquim F. Prado, compareceu no local e mediante fundamentação que Leão Vicente estaria sendo processado, foi determinada sua condução à Cadeia Pública de Campo Grande onde permaneceu por treze dias preso (BRASIL, MA, SPI, TERMO DE DECLARAÇÕES, 16.12.1950).

Mesmo nesse cenário persecutório, no dia 16 de dezembro de 1950, acompanhado de outro indígena, Angelo Massi, compareceu na Seção de Administração do SPI, na Capital Federal (RJ), com a finalidade de prestar queixa em face do Inspetor de Taunay Francisco Ibiapina da Fonseca, bem como contra o Chefe da 5ª I.R., Joaquim Fausto Prado. O conteúdo das declarações denuncia um verdadeiro passeio pelo Código Penal Brasileiro de 1940.

De forma contrária, aos 19 de janeiro de 1951, o Chefe da 5ª I.R. (denunciado) determina o cumprimento da ordem da Diretoria no sentido de "deter e encaminhar a esta Séde o índio Leão Vicente, acompanhado por pessoa de confiança absoluta, para seguir para o Icatú" (BRASIL, MA, SPI, IR5, Nº 20, 19.01.1951). Uma semana depois, escoltado pelo capitão da aldeia de Taunay (Antonio Aurélio) os indígenas Leão Vicente e Angelo Massi foram apresentados na 5ª I.R. (BRASIL, MA, TAUNAY/MS, DOCUMENTO Nº 08, 26.01.1951).

Angelo Massi participou de uma audiência admonitória assinando Termo de Advertência. Por sua vez, Leão Vicente foi escoltado para cumprimento de pena de 02 (dois) anos no Icatu, sendo recomendado ainda "a possível vigilância visto que é elemento sabidório e viajado, tendo pertencido à FEB e até sido policial paulista" (BRASIL, MA, SPI, IR5, DOCUMENTO 66, 26.01.51).

Aos 26 de fevereiro de 1951, o Chefe da 5ª IR manifesta-se favorável ao parecer do Chefe da SOA no sentido que: "o posto do Icatu já não satisfaz plenamente a reclusão de índios que devam cumprir penas correcionais" (BRASIL, MA, SPI, IR5, 26.02.1951). Todavia, mais adiante alude que a situação dos demais Postos estaria em condições piores ainda e somente o Icatu possuía mesa comum, serviço organizado para detentos. Sugere a escolha de Posto na 4ª ou 7ª Inspetoria onde possam ser recolhidos os índios, pois ficam distantes, "mais difícil, portanto de evasão, como já tem acontecidos a detentos recolhidos no Posto do Icatu" (BRASIL, MA, SPI, IR5, 26.02.1951).

Por sua vez, em abril de 1951 o Inspetor do Icatu, Sr. Erico Sampaio, abordou sobre a natureza do Posto informando que o mesmo está dotado do necessário para "cumprimento de suas finalidades de P.I.N" (Posto Indígena de Nacionalização). Todavia, se a Diretoria pretende criar no Icatu um Posto Correcional, tornam-se necessárias construções para repouso noturno, dentre outras (BRASIL, MA, SPI, ICATU, SPI 276/51, 23.04.1951).

Por fim salienta que a mesa comum foi pensada em trabalhadores solteiros e não em detentos, e ainda que: "se alguns internados chegaram a cumprir pena deve-se mais ao espírito dócil e infantil dos mesmos que a segurança oferecida pelo Posto" (BRASIL, MA, SPI, ICATU, SPI 276/51, 23.04.1951). Na sequência, conclui o Inspetor do Icatu lembrando

dos protagonistas da discussão: “Impróprio, portanto para internamento de índios de temperamento de um Pedro Henrique ou de emancipados como Leão Vicente” (BRASIL, MA, SPI, ICATU, SPI 276/51, 23.04.1951).

Meses depois de sua chegada, Leão Vicente teria “empreendido fuga do Icatu” e sua ausência foi reclamada pelo indígena Angelo Massi ao próprio Marechal Rondon. É o que percebemos através da carta (não assinada) datada de 2 de julho de 1951, do Chefe da 5ª I.R. dirigida ao Diretor do SPI, contestando as informações de Massi. Treze anos depois de sua suposta inclusão no Icatu, seu paradeiro continuava um verdadeiro mistério para a Direção do SPI. Provavelmente teria retornado para Taunay (não sabemos se após cumprimento da pena ou fuga), ou ao menos o SPI pensava que ele poderia estar lá... ou no Icatu... ou até mesmo em Vanuíre. Só concluímos que realmente buscavam, em 1964, por Leão Vicente (BRASIL, MA, SPI, MEMORANDO Nº 236/64 08, 31.08.1964).

No desenvolver da pesquisa alcançamos a informação que Leão Vicente está sepultado no cemitério da aldeia do Bananal/MS, constando em seu jazigo como data de óbito 25 de janeiro de 1995. Segundo informações da Revista Verde Oliva (2015, p. 68), em sua residência atualmente reside sua irmã e de acordo com o Cacique e Conselho local: “os febianos voltaram para suas aldeias após a guerra, moraram e viveram juntos de seus irmãos e amigos indígenas”. Sabemos que não foi bem assim no caso de Leão Vicente.

2.4. ALGUMAS TRANSFERÊNCIAS AO ICATU

Na grande maioria dos documentos consultados não constam os motivos ensejadores das “transferências”, mas fazendo uma analogia com o ingresso em Vanuíre, Krenak e Fazenda Guarani, percebemos que individualização da pena, fundamentação e publicidade não era o forte da instituição oficial civilizada no trato dos indígenas “indisciplinados”. A propósito das relações havidas entre Kaingang, Krenak e civilizados, Souza Lima salientou que havia interesses em comum, não somente em relação às terras e às estratégias de pacificação, mas também aos expedientes que se utilizavam da atração, foram “sem sombra de dúvidas, de enorme utilidade à criação de espaços livres para a empresa privada. As situações localizadas dos Krenak, em Minas Gerais, e dos próprios Kaingang bem os demonstram as primeiras décadas de existência do Serviço” (SOUZA LIMA, 1995, p. 177).

De acordo com Ximenes (2017, p. 119), as alegações a respeito das prisões se caracterizavam pela generalidade e pela ausência de argumentos plausíveis para justificá-

las, sendo que “Os indígenas presos são designados com expressões como elemento pernicioso à coletividade, portador de espírito já mercenário e astuto, agitador. Via de regra, não há descrição das infrações que justificariam as prisões”. Dentre os documentos analisados, percebemos que realmente a grande maioria das inclusões não descrevia o tipo penal violado. Muito pelo contrário, no caso do indígena Ismael Borges a pena de 1 ano e 6 meses no Icatu justificou-se de acordo com o Código Civil (BRASIL, MA, SPI, IPEGUE/MS, OF. 21, 13.03.1950). Simplesmente uma decisão administrativa-penal de 1950 fundamentada no Código Civil de 1916 à revelia do Código Penal de 1940.

Um exemplo da abrangência nacional do Posto bem como das consequências na multietnicidade vigente na aldeia diz respeito ao caso do “mestiço” João Umbelino, um krenak transferido do Posto Indígena Guido Marlieri (MG). Ingressou no Icatu em 1937 sendo o primeiro registro nominal de transferidos de acordo com a busca realizada por Corrêa nos Microfilmes do Museu do Índio (CORRÊA, 2000, p. 66).

Já para Pinheiro (1999), o caso de Umbelino é um exemplo da política contra os krenak do Vale do Rio Doce, posto que se comprovasse, sabe-se lá como, que os indígenas estivessem atrapalhando de alguma maneira a realização do projeto de exploração, eles eram retirados compulsoriamente da área, diversas vezes sob a acusação de “indisciplinados”, sendo a retirada uma forma de “correção disciplinar”. Conforme Pinheiro (1999, p. 2019), “Foi o que ocorreu com os Krenak do Vale do Rio Doce quando se iniciou a exploração de mica e pedras coradas nos seus territórios. Em 1940, chegou na ‘colônia correcional de Icatu’, João Umbelino, o primeiro Krenak”. Ainda de acordo com Pinheiro (1999), João Umbelino teria sido incluído no Icatu por “indisciplina”. Lá se casou com a Kaingang Cotú (Maria Conceição), filha do cacique Clenclá, iniciando o convívio entre as etnias krenak e kaingang que existe até os dias atuais em Icatu e Vanuíre.

Tivemos a oportunidade de corroborar tal fato conhecendo sua filha, Sra. Rosalina Umbelino, nascida no Icatu aos 6 de novembro de 1943, lugar que se casou, enviuvou e criou duas filhas (professoras) e um rapaz. Só no nosso quarto encontro revelou que ouviu dos mais antigos parte do passado de seu pai sobre o motivo que determinou sua transferência de Minas Gerais/MG ao Icatu/SP. Quando lhe indaguei acerca do motivo de desconhecê-lo, disse simplesmente que: “as crianças krenak não podiam permanecer ouvindo as conversas sérias de adultos” (ROSALINA, Entrevista, 2019).

Pelos documentos oficiais percebemos que no ano de 1945 (oito anos após sua inclusão no Icatu), teoricamente, Umbelino teria obtido sua “liberdade” com a transferência ao PI de Vanuíre. Cumpre aludir ainda que a nova casa (Vanuíre) costumeiramente era

utilizada nas transferências correcionais e durante certo período foi administrado pelo mesmo inspetor de Icatu, Sr. Erico Sampaio. Alude Pinheiro (1999) que os indígenas sofriam imposições ferrenhas, tornando as condições em que realizavam suas atividades bastante desumanas, marcadas por cobranças de cumprimento de demandas cada vez mais intensas. Essa realidade contribuía para o adoecimento e consequentes óbitos dos indígenas, sendo que muitos indígenas foram jogados em sanatórios e manicômios. "Contam os Krenak que muitos deles morreram de tristeza. Os Kaingang embriagavam-se. Outros ainda revidavam como foi o caso do índio Francisco Barbosa Lima, que entrou na casa de Bruno Zoner, e tentou matá-lo." (PINHEIRO, 1999, p. 231).

Em 1948 (onze anos depois de sua inclusão no Icatu), no Ofício da 5ª IR dirigido ao P.I. de Vanuíre foi informado que "a questão do indígena preso" João Umbelino seria tratada com a Diretoria do Serviço, sendo razoável o retorno do mesmo ao posto anterior, todavia, enquanto isso, caso desrespeitasse a autoridade, que lhe seja aplicado corretivo de *limpar o pasto sob vigilância* (BRASIL, MA, SPI, I.R. 5, Of. 407, 29.11.1948).

No ano seguinte, sob acusação de cometer *arruaças* e causar *problemas com os civilizados* da região teve sua transferência de Vanuíre solicitada (BRASIL, MA, SPI, P.I. VANUÍRE, M/M nº 40, 05.08.1949) e mais de uma década depois (1959) Umbelino ainda estava em Vanuíre e novamente sua retirada do Posto foi pleiteada ao Chefe da 5ª I. R. por ter se envolvido em um violento conflito com Francisco Paraná, José Anato, Darci Detô e Antonio Felix (BRASIL, MA, SPI, VANUÍRE, M/M nº 3, de 23.02.1959).

Foi a última notícia encontrada sobre João Umbelino que por mais de vinte anos desafiou a malha punitiva do SPI. Faleceu em São Paulo/SP quando foi levado de Vanuíre em busca de atendimento médico (ROSALINA, entrevista, 27.06.2019). Outro bom exemplo da falta de transparência somada à abrangência nacional do Icatu é o caso dos Guajajara do Maranhão que foi observado no Relatório da Comissão da Verdade, no qual é informada a fuga desses indígenas de Icatu, em agosto de 1950. O episódio deixou claro o papel de Icatu na conformação organizacional do SPI, bem como as dificuldades logísticas impostas pela abrangência territorial da região. O Icatu se notabilizou por ter sido um centro de detenção nacional estruturado "no município de Braúna e localizado próximo à cidade de Bauru, em São Paulo. Recebeu presos enviados por chefes de postos do Sul, Sudeste, Centro-Oeste e Nordeste do país, tendo passado por Icatu indígenas de várias etnias" (BRASIL, CNV, 2014, p. 240). Conforme informação obtida através da obra de Corrêa (2000), percebemos que os Guajajara foram transferidos ao Icatu pelo simples fato de estarem incomodando pessoalmente na Inspetoria Regional local ao reivindicarem assistência. Nesse sentido traz

o documento estatal:

> [...] não se justifica que índios em situação dos Guajajara, que nunca saíram das proximidades das suas aldeias, apesar de estarem um tanto evoluídos, convivendo com civilizados da região, venham empreender uma viagem até aqui para solicitar que a IR3 poderia resolver, como ferramentas, etc, e o caso de vizinhos entrando em suas terras. É um mau indício se não tomarmos medidas enérgica, teremos visitas periódicas dessa tribo, prejuízo nos seus trabalhos de lavoura, possivelmente mortes por doenças adquiridas em viagem e o desprestígio da IR3 que não poderá controla-los nem usar os meios que a lei lhe faculta para casos como esse. Assim solicito-vos de v.s. sejam os mesmos encaminhados ao Posto do Icatu como medida disciplinar, onde ficarão detidos pelo prazo de 3 meses (CORRÊA, 2000, p. 68).

Os Guajajara fugiram do Icatu conforme traz a informação ao processo nº 3116/50 do Chefe da 5ª I.R. ao Setor de Orientações, noticiando a fuga e trazendo breves notícias de caminhoneiros terem-lhes vistos em estradas, na beira de postos de gasolina. De acordo com o exposto no processo, o destino dos fugitivos era ignorado por completo, o que havia eram algumas pistas muito vagas sobre a possível direção que teriam tomado, como o caso do chofer de caminhão "que regressando de uma viagem de Delfinópolis, em Minas, encontrou seis índios em um caminhão num Posto de Gasolina de Patrocínio do Sapucai [...] talvez sejam eles que procuram alcançar o rio São Francisco" (BRASIL, SPI, IR5, PROCESSO Nº 3116/50, 16.08.1950).

Indígenas tidos por insubordinados – como Leão Vicente ou Angelo Massi – eram os alvos preferidos. Todavia, outros nomes surgem nessa malha de deportações. A grande maioria foi transferida do então sul do estado do Mato Grosso, principalmente das aldeias de Cachoeirinha, Taunay, Bananal, Lalima, Aquidauana e por fim Francisco Horta. O primeiro caso documentado de Cachoeirinha foi a remoção do indígena terena Antonio Pedro em 1940 (BRASIL, MA, SPI, São Paulo, 29.11.1940) sob acusação de ter ceifado a vida do indígena Paulo Antonio, mesmo noticiado pelo Delegado de Polícia Civil de Miranda que o Inquérito do crime seria nulo diante da ausência de testemunhas (BRASIL, MA, SPI, CACHOEIRINHA, 22.11.1940).

O documento dilacerado de 29 de novembro de 1940 dirigido ao Encarregado do PI do Bananal informava que caso queira, a família poderá acompanhá-lo ao Icatu (BRASIL, MA, SPI, SÃO PAULO, 29.11.1940), fato que ocorreu. Na pesquisa contamos com o auxílio de alguns descendentes de Antonio Pedro que ainda residem no Icatu, como seu filho

Rodrigues Pedro e os netos Mario Pedro[181] e Marcio Rodrigues.

O último registro nominal que encontramos de transferidos ao Icatu foi de 25 de agosto de 1967, encaminhando Afonso Vitorino da Silva, Vicente da Silva Vitorino e Antonio Vitorino (BRASIL, SPI, IR5, M/M Nº 274/67, 25.08.1967). Em 1969 o Estado brasileiro colocou em funcionamento o Reformatório Agrícola Indígena Krenak, administrado pela Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG), que funcionou até 1972. Desse modo, através da tabela abaixo percebemos alguns nomes envolvidos nas transferências para o Icatu, que os escassos documentos disponíveis possibilitaram que não fossem apagados da história.

Quadro 1. Relação nominal de pedidos de transferências e requisições de passagens para presos no Icatu.

PRESO	ORIGEM	PERIODO	MOTIVOS
João Umbelino – krenak	Guido Marlieri/MG	1937-1948	Reivindicações
Antonio Pedro	Cachoeirinha/MS	1940	Homicídio
Dois inominados	Bananal	1941	N/C
Ernesto Futoio – kaingang	Paraná	18.09.1942	N/C
João Luiz – Kaiowá	Francisco Horta/MS	22.09.1942	N/C
Antonio João – Kaiowá	Francisco Horta/MS	22.09.1942	N/C
Victalino José	Cachoeirinha/MS	02.07.1943	Homicídio
2 Homens e 01 Mulher	PI Queimadas/PR	1943	
Olindo Martins – Kaiowá	Francisco Horta/MS	04.06.47-21.04.49	Conivência
Rosita Rosa- Kaiowá	Francisco Horta/MS	04.06.47-21.04.49	Acompanha marido
Raimundo Ferrano-Kaiowá	Francisco Horta/MS	04.06.47-21.04.49	N/C
Euclides Andrade – Terena	Lalima/MS	08.10.1947	Homicídio
Cicero Aguiar e Família	Taunay/MS	26.01.1948	N/C
Laporte	N/C	1948	Esposa
João Dias Batista	N/C	1948	N/C
Cicero	Cachoeirinha/MS	Março de 1948	N/C

[181] De acordo com Sr. *Mario Pedro* seu avô voltou para Cachoeirinha/MS *após o cumprimento de 5 anos de pena, mas seu pai (Florentino) ficou no Icatu. Antonio Pedro faleceu em Cachoeirinha* (MARIO PEDRO, entrevista em 27.06.2019).

Um inominado	Miranda/MS	Março de 1948	N/C
José Atalcon	Rio de Janeiro/RJ	26.04.1948	N/C
Jamboro Brasil	Rio de Janeiro/RJ	26.04.1948	N/C
Caciano Lopes da Silva	Rio de Janeiro/RJ	26.04.1948	N/C
Assunção Pedroso	Cachoeirinha/MS	Maio de 1948	Tentativa homicídio
Honório Mendonça	Francisco Horta/MS	15.12.1948	Estupro
Basilio Balbino	Cachoeirinha/MS	21.03.49	N/C
Cantidio Candido	Cachoeirinha/MS	07.10.1949	Roubo de um cavalo
06 Inominados – Guajajaras	Maranhão	25.01.1950	N/C
Anaulio	Francisco Horta/MS	28.02.1950	Agressão e homicídio.
Otávio	Francisco Horta/MS	28.02.1950	Agressão e homicídio.
Ismael Borges	Ipegue/MS	13.03.50	N/C
Rosita	Piqui ou Maracajú	21.04.50	N/C
Pedroso	Piqui ou Maracajú	21.04.50	N/C
Olinda	Piqui ou Maracajú	21.04.50	N/C
Abel Carajá	I. R. 8	10.08.50	Homicídio
Dois inominados	Francisco Horta/MS	10.03.51	N/C
Horácio de Melo	Francisco Horta/MS	1951	Homicídio e estupro
João Rosa	Francisco Horta/MS	1951	Homicídio e estupro
Francisca	Francisco Horta/MS	1951	Homicídio e estupro
Jorcelino Penedo Oliveira	Resplendor/MG	19.02.1952	N/C
João de Souza	Taunay/MS	22.07.1953	Distúrbios
Olmiro Roldão	Taunay/MS	22.07.1953	Distúrbios
Izidoro de Souza	Taunay/MS	22.07.1953	Distúrbios
Silverio Manoel	Cachoeirinha/MS	25.02.54	N/C
João Vitalino	Cachoeirinha/MS	25.02.54	N/C
Walmir de Andrade	Lalima/MS	14.08.67	N/C
Afonso Vitorino da Silva	Aquidauana/ MS	25.08.1967	N/C

Antonio Vitorino	Aquidauana /MS	25.08.1967	N/C
Vicente da Silva Vitorino		25.08.1967	N/C
Leão Vicente	Taunay	02.07.1951	Reivindicações
Pedro Henrique		02.07.1951	N/C
Angelo Massi	Caso Leão Vicente.	Advertência	Reivindicações
Elisio Candido,	Taunay/MS	Advertência	N/C
Antonio Pereira	Nalique/MT	07.04.1948	Furto de gado
Fonseca	I.R.nº 7	Sem data	N/C
Mineram	I.R. nº 7	Sem data	N/C
Luiz Franco	Paulino de Almeida	Sem data	N/C
Antonio Felix -kaingang	Kaingang do Paraná.	Tentativa de evasão .	N/C

Fonte: dados coletados pelo autor

O Posto do Icatu perdeu seu lugar de referência como "Posto Correcional" em solo brasileiro. Nesse sentido também informou Ximenes quando discorreu sobre os Terena do Mato Grosso do Sul (MS): "presença Terena também foi registrada em outra cadeia destinada aos indígenas: o Reformatório Krenak, que em 1969 (quando o SPI já havia sido extinto) substituiu a cadeia ilegal de Icatu" (XIMENES, 2017, p. 119). Para Corrêa (2000), os documentos encontrados e arrolados sobre o caso, em que pese a insuficiência e inexatidão dos dados coletados, notadamente a respeito das informações disponíveis no final da década de 1980 e início da década de 1990, sobre as ações do PI do Icatu sob a égide administrativa do SPI (até a substituição do órgão tutelar pela FUNAI, dão a entender "que os índios continuaram sendo enviados para o posto apesar de sua aparente falta de condições. Esta se estenderia até a criação do reformatório no Posto Indígena Guido Marliere, quando esse monopolizava os envios de índios criminosos e os envios para o PI Icatu cessam" (CORRÊA, 2000, p. 69).

Após apenas três anos de funcionamento (ao contrário dos quase trinta anos do Icatu/SP) o Reformatório foi substituído pelo "Centro de Reeducação", "Colônia Agrícola Indígena" ou simplesmente "Fazenda Guarani" (CICCARONE, 2018; CORRÊA, 2003), no município de Carmésia/MG.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com os documentos e relatos aduzidos ao longo do artigo, percebe-se, mais uma vez, as diversas arbitrariedades levadas a cabo por um órgão do Estado que deveria proteger os indígenas; mas que na verdade serviu – e serve ainda, embora com outra designação – como instrumento monocrático de controle, dominação e tutela. Os esforços do SPI e de seu substituto imediato – a Funai, em 1967 – constituíram-se como expedientes de "alienação de dinâmicas internas às coletividades indígenas", utilizando-se de estratégias ideológicas para se apropriarem dos territórios tradicionais pertencentes aos povos ameríndios (SOUZA LIMA, 2015, p. 434).

As inúmeras ingerências do Estado, por meio de seu aparato burocrático-organizacional, nas realidades socioculturais dos povos indígenas no Brasil plasmaram de forma *sui generis* as vivências desses povos nos seus aspectos identitários, cosmogônicos e existenciais, alterando o panorama étnico dos grupos envolvidos, notadamente os Kaingang. No caso da Terra Indígena Icatu, os deslocamentos forçados e os aprisionamentos injustificados de Kaingang, Krenak deixaram marcas de sofrimento na vida de incontáveis indivíduos, dadas as condições em que eram retirados das suas terras tradicionais e realocados em espaços desconhecidos, muitas vezes longe de seus familiares e amigos.

O caso do Posto Icatu é emblemático, especificamente no que tange à política de encarceramento adotada pelo SPI e seus prepostos à época. Consoante aos documentos consultados, é notório o fato de que – até a implementação do Reformatório Krenak – o Icatu foi o Posto mais utilizado pelo estado nacional para fins correcionais e, de acordo com os registros de transferências "punitivas", constata-se que o sistema perdurou por mais de 30 (trinta) anos. Por meio da análise criteriosa dos documentos consultados, relacionamos 64 (sessenta e quatro) transferências ao Icatu/SP sob a categoria de "cumprimento de pena", das quais foi possível o levantamento de 50 (cinquenta) nomes.

Todavia, o caso do Posto Icatu não se configurou como o único caso no País, tendo ocorrido em outras regiões e envolvendo outras etnias, como os Guarani e Kaiowá. Assim, outros postos também se notabilizaram pela sua fama de prisões, como o Posto Indígena Cacique Doble e o Posto Indígena Nonoai, ambos localizados no estado do Rio Grande do Sul (GUIMARÃES, 2015).

Discutimos aqui alguns fatos históricos a respeito da forma com que o Estado brasileiro tratou os territórios indígenas ao longo da história do País, especificamente a maneira com que utilizou os espaços territoriais pertencentes aos povos originários para

aprisioná-los indistinta e arbitrariamente. Infelizmente, os episódios relatados não fazem parte de um passado longínquo e de repetição improvável, posto que as ingerências do Estado na vida dos povos indígenas têm sido cada vez mais negativamente presentes.

4. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Marco Antonio Delfino de. Capitão: a aplicação da Indirect Rule nos povos kaiowá e guarani. *Tellus,* ano 19, p. 39-60. Campo Grande/MS, 2019.

BANDEIRA DE MELLO, Darcy S. *Entre índios e revoluções.* São Paulo/SP: Editora Soma Ltda, 1982.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Cidades.* História. Braúna. SP. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/brauna/panorama Brasília/DF, 2019. Acesso em: 12 set. 2019.

BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade.* Relatório. Brasília: CNV, 2014.

BRASIL. *Decreto nº 10.652,* 16.10.1942. Diário Oficial da União - Seção 1 - 20/10/1942, Página 15604 (Publicação Original). Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-10652-16-outubro-1942-464627-publicacaooriginal-1-pe.html Acesos em: 17 ago. 2019.

BRASIL. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (FUNAI). *Revista de atualidade indígena*. 9. Brasília/DF, 1978.

BRASIL. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo 2010.* In: https://censo2010.ibge.gov.br. Acesso em 20.06.19, às 21h40m. Brasília/DF: 2010.

BARBOSA, Luiz Bueno Horta. *A pacificação dos índios Caingangues paulistas.* Hábitos, costumes e instituições desses índios. Publicação n. 88 do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI). Rio de Janeiro, 1947, p. 33-72.

BELTRÃO, Jane Felipe. Povos indígenas, saúde e ditadura. *Tellus,* ano 19, n. 39, p. 61-69. Campo Grande/MS, 2019.

BORELLI, Silvia Helena Simões. Os Kaingang no Estado de São Paulo: constantes históricas e violência deliberada. In J. M. Monteiro et al. *Índios no Estado de São Paulo:* resistência e transfiguração. São Paulo: Yankatu/Comissão Pró-Índio de SP, 1984, p. 45-82.

CARVALHO, Edgar de Assis. *A alternativa dos vencidos:* índios Terena no Estado de São Paulo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CICCARONE, Celeste. Fazenda Guarani: narrativas indígenas sobre remoção, reclusão e fugas no período da ditadura militar no Brasil. *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.* [online], v. 15, n. 3, 2018. Disponível em: http://www.scielo.br/pdf/vb/v15n3/1809-4341-vb-15-03-e153511.pdf Acesso em: 21 set. 2019.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. *A ordem a se preservar:* a gestão dos índios e o

reformatório indígena Krenak. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro/UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. A proteção que faltava: o Reformatório Agrícola Krenak e a Administração Estatal dos Índios. *Arquivos do Museu Nacional.* v. 61, n. 2, p. 129-146, abr/jun. Rio de Janeiro/RJ: 2003.

DUTRA, Carlos Alberto dos Santos. *Ofaié, morte e vida de um povo.* 2012.

FOERTHMANN, Heinz. *Fotografias.* Disponível em: Microfilme BR MI SPI DA SE DK 01788-02090/ SPI01912 e SPI02012 e SPI02002, Museu do Índio.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. A guarda rural indígena – GRIN. Aspectos da Militarização da Política Indigenista no Brasil. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História* – ANPUH, São Paulo, julho 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308140347_ARQUIVO_grin_Fin.pdf Acesso em: 12 set. 2019.

GAGLIARDI, José Mauro. *O indígena e a República* (estudo a respeito do Serviço de Proteção ao Índio). São Paulo/SP: 1985.

GUIMARÃES, Elena. *Relatório Figueiredo:* entre tempos, narrativas e memórias. 2015. 203 f. Dissertação (Mestrado em Memória Social) – Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, Rio de Janeiro: Unirio, 2015.

MELATTI, Devair Montagner. *Aspectos da organização social dos Kaingang paulistas.* Brasília: FNI, 1976.

NAVARRO, Eduardo de Almeida. *Método moderno de tupi antigo:* a língua do Brasil dos primeiros séculos. São Paulo: Editora Global, 2006.

PINHEIRO, Niminon Suzel. *Os nômades:* etnohistória kaingang e seu contexto: São Paulo, 1850-1912. 1992. 335 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista/Unesp/Assis, 1992.

PINHEIRO, Niminon Suzel. *Vanuíre. Conquista, colonização e indigenismo:* oeste paulista, 1912-1967. 1999. 292 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista/Unesp/Assis, 1999.

RAMOS, Divaldo Braz. *História de Braúna.* Câmara dos Vereadores. Braúna/SP: 2019.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização.* A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. Petrópolis: Vozes, 1986.

SÃO PAULO (SP). Secretaria da Cultura e Economia Criativa. *Museu Índia Vanuire.* Disponível em: https://www.museuindiavanuire.org.br/india vanuire/historia. São Paulo/SP: 2019.

SHADEN, Egon. A origem dos homens, o dilúvio e outras histórias kaingáng. *Paulistânia 34,* maio-Junho, São Paulo/SP, 1950.

SHADEN, Egon. Os primitivos habitantes do território paulista. *Revista de História*

(Universidade de São Paulo), v. 8, n. 18, p. 385-406. São Paulo/SP, 1954.

SHADEN, Egon. Aspectos fundamentais da cultura guaraní. In: *Corpo e alma*. Direção de Fernando Henrique Cardoso. VI. São Paulo: abril de 1962.

SOUZA FILHO, Onofre. *"Homenagem a Maria Rosa***"**. EEI Índia Maria Rosa. Braúna/SP.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. Sobre tutela e participação: povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI. *Mana,* Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 425-457, 2015.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Grande Cerco de Paz.* Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de. *Gestar e gerir.* Estudos para uma antropologia da administração pública no Brasil. Rio de Janeiro: 2002.

TOMASINO, kimiye; ALMEIDA, Ledson Kurtz de. Território e territorialidade kaingang: a reinvenção dos espaços e das formas de sobrevivência após a conquista. *Meditações***:** Londrina, v. 19, n. 2, p. 18-42, jul/dez/2014.

VERDE OLIVA. *Centro de Comunicação Social do Exército.* Ano XLII. Nº 228, Julho: 2015.

XIMENES, Lenir Gomes. *A Retomada terena em Mato Grosso do Sul:* oscilação pendular entre os tempos e espaços da acomodação em reservas, promoção da invisibilidade étnica e despertar guerreiro. 2017. 289 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Dourados/UFGD, Dourados/MS, 2017.

Relação de documentos

BRASIL, MA, SPI, RELATÓRIO DO DIRETOR, 30.12.1929.

BRASIL, MA, SPI, CACHOEIRINHA/MS, 22/11/1940

BRASIL, MA, SPI, São Paulo, 29.11.1940

BRASIL, MA, SPI, IR5, N/M nº 290, 29.11.1948

BRASIL, MA, SPI, I.R. 5, Of. 407, 29.11.1948

BRASIL, MA, SPI, P.I. VANUIRE, M/M nº 40, 05.08.1949

BRASIL, MA, SPI, TAUNAY, 07.10.1949.

BRASIL, MA, SPI, IPEGUE/MS, OF. 21, 13.03.1950

BRASIL, SPI, IR5, PROCESSO Nº 3116/50, 16.08.1950

BRASIL, MA, SPI, AQUIDAUANA/MS, CARTA 15, 10.11.1950

BRASIL, MA, SPI, IR5, Of. 90, 21.11.1950

BRASIL, MA, SPI, SOA, DESPACHO, 23.11.1950

BRASIL, MA, SPI, TERMO DE DECLARAÇÕES, 16.12.1950

BRASIL, MA, SPI, IR5, Nº 20, 19.01.1951

BRASIL, MA, TAUNAY/MS, DOCUMENTO Nº 08, 26.01.1951

BRASIL, MA, SPI, IR5, DOCUMENTO 66, 26.01.51

BRASIL, MA, SPI, IR5, 26.02.1951

BRASIL, MA, SPI, ICATU, SPI 276/51, 23.04.1951

BRASIL, MA, SPI, IR5, DOCUMENTO DE 02/07/1951

BRASIL, SPI, 276/51

BRASIL, MA, SPI, Ofício 47/54

BRASIL, MA, SPI, VANUIRE, M/M nº 3, de 23.02.1959

BRASIL, MA, SPI, IR5, Of. Nº 220, 17.08.1964

BRASIL, MA, SPI, MEMORANDO Nº 236/64 08, 31.08.1964

BRASIL, SPI, IR5, M/M Nº 274/67, 25.08.1967

CIRCULARIDADE DAS CRIANÇAS KAIOWA PELO *TEKOHARÃ*

Jéssica Maciel de Souza
jessicamaciel14@gmail.com

Antonio Hilario Aguilera Urquiza
hilarioaguilera@gmail.com

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa de mestrado realizada entre 2016 e 2018, pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural/UFGD. Tendo como objetivo fazer uma etnografia das crianças Kaiowa da Aldeia Laranjeira Ñanderu, localizada no município de Rio Brilhante/MS. Hoje, a comunidade se mantém no local amparados por uma determinação judicial, desde 2012, enquanto aguardam o final do processo de estudo do território. Assim, este artigo procura descrever a *circularidade* das crianças Kaiowa, o produzir e reproduzir entre os caminhos que ligam os fogos domésticos dentro do território tradicional. Enfatizando o processo de aprendizagem que o contato com o *tekoharã* proporciona nas práticas culturais. A pesquisa contou como método de coleta de dados com a observação participante.

Palavras-chave: Território; Crianças kaiowa; Laranjeira Ñanderu; Circularidade

1. INTRODUÇÃO

Até meados do século XX, muitos Guarani e Kaiowá viviam em casas comunais (*ógajekut)*, antes de serem expulsos de seus respectivos *tekoha*[182], no Estado de Mato Grosso do Sul. Retangulares e com coberturas de "duas águas", essas casas abrigavam as famílias extensas dessas comunidades. O espaço interno dessas residências, utilizado para instalação de redes de dormir, costumava ser dividido de acordo com os núcleos familiares dessas parentelas. De acordo com Pereira (2007), essas famílias organizavam-se da seguinte maneira em meio aos seus territórios:

> 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 do 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 fogos domésticos*; e, ainda, e) a incidência ou não de doenças ou mortes repentinas provocadas por causas consideradas não-naturais (PEREIRA, 2007, p. 6; *destaque nosso*).

Ao serem expulsos de suas terras, no entanto, os indígenas tiveram de readequar o formato de suas casas e a organização de suas famílias à nova realidade. Atualmente, os Kaiowá realizam as edificações das aldeias de acordo com as famílias nucleares de suas comunidades. Apesar do formato retangular ser mantido, essas residências deixaram de possuir divisões internas. Sendo assim, as cozinhas passaram a ser instaladas em suas respectivas áreas externas, onde as pessoas passam parte do dia conversando, tomando tereré e/ou preparando os alimentos.

Assim, a comunidade Laranjeira Ñanderu[183] ocupa uma área de 30 hectares em uma mata ciliar de preservação ambiental de Rio Brilhante. Como a prática de desmatamento é

[182] *Teko* é o sistema de valores éticos e morais que orientam a conduta social, ou seja, tudo o que se refere à natureza, condição, temperamento e caráter do ser e proceder kaiowa. *Ha*, por sua vez, é o sufixo nominador que indica a ação que se realiza. Assim, *tekoha* pode ser entendido como o lugar (território) onde uma comunidade Kaiowa (grupo social composto por diversas parentelas) vive de acordo com sua organização social e seu sistema cultural, isto é, segundo seus usos, costumes e tradições (EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA 2009 p. 34).

[183] Encontra-se na região sul do Estado de Mato Grosso do Sul (MS), localizada na altura do Km 08 da BR 163, a 11 km da cidade Rio Brilhante/MS e a alguns metros da ponte do Rio Brilhante/MS.

proibida na reserva, os indígenas promovem a organização social da aldeia de acordo com os espaços disponíveis para a edificação de suas casas.

Na aldeia, durante o trabalho de campo, fui acolhida por um *che ypyky kuera*, isto é, um grupo familiar que costuma compartilhar entre os seus respectivos membros o mate, a cozinha, os alimentos e o espaço no qual as crianças circulam livremente. De acordo com Pereira (2008), a palavra *che ypyky kuera* (ou "fogo doméstico", em Português) é a forma mais adequada para expressar esta ideia relacionada à família em meio ao contexto cultural indígena:

> Por esse motivo é preferível utilizar o termo na língua guarani ou traduzi-lo como 'fogo doméstico', já que enfoca a comensalidade, metaforicamente representada na força atrativa do calor do fogo, que aquece as pessoas em sua convivência íntima e contínua. Em certo sentido, é uma noção próxima a nossa idéia de lar, cuja origem lingüística se remete à lareira, enfatizando a força atrativa e protetora do fogo. Entre os membros do fogo deve prevalecer o sentimento de proteção e cuidados recíprocos (PEREIRA, 2008, p. 07).

Podemos compreender, portanto, que os fogos domésticos distribuem-se conforme a organização social e a disponibilidade territorial dentro da aldeia. Para além de interferir nas relações políticas, religiosas e consanguíneas da comunidade, essa disposição residencial influencia no modo como as crianças circulam em meio aos fogos domésticos e desenvolvem as suas primeiras fases de aprendizagem.

Vale contextualizar, aqui, o lugar do qual observei e analisei a aldeia. A comunidade é atualmente composta por três grandes parentelas. Fui acolhida pela família coordenada por Adelina, viúva de Zezinho, líder Kaiowá atropelado na BR 163, em uma rotatória de acesso a Rio Brilhante. Após a morte de Zezinho, seu irmão, Adalto, assumiu o posto de liderança da aldeia.

Adelina mora com quatro filhas, dois filhos e uma neta. Das oito pessoas que vivem em sua residência, três são crianças: a neta (5 anos), um filho (9 anos) e uma filha (12 anos). Instalados em duas extensões da casa, os familiares distribuem-se em três cômodos: no primeiro, Adelina vive com Genieli e Mannio[184]; no segundo, Mari reside com Uemer e Eliza[185]; e no terceiro, Lucine convive com Lara, sua filha[186]. Com mais de cinco crianças – três de 9 anos, uma de 6 anos e outra de 9 meses –, os filhos casados de Adelina formaram outros dois fogos domésticos próximos de sua casa.

[184] Genielli e Mannio são filhos de Adelina.
[185] Idem 1.
[186] Lucine é filha e Lara neta de Adelina.

Esses três fogos domésticos são conectados pelos pátios de suas respectivas edificações. Entre as moradias de Adelina e Liléia,[187] situa-se a casa de reza da comunidade, um espaço utilizado pelas crianças para transitar entre essas residências e/ou para brincar de escolinha, pois há neste ambiente alguns objetos a serem utilizados quando houver o funcionamento da escola da aldeia: uma pequena lousa, giz, cadeiras e mesas.

Sendo assim, convivi a maior parte do tempo com as crianças Kaiowá em meio a esses três fogos domésticos, acompanhando-as enquanto desenvolviam as suas respectivas atividades. Vale notar que as brincadeiras, as refeições, as conversas, as festas e os rituais da comunidade costumavam ser realizados em meio aos pátios, ao córrego arrojo e aos caminhos da mata que conectam as casas da aldeia. Foi a partir desta perspectiva, portanto, que o trabalho de campo desta pesquisa foi realizado.

2. FOGO DOMÉSTICO E AS CRIANÇAS EM LARANJEIRA ÑANDERU

Os fogos domésticos organizam-se territorialmente de acordo com as relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas na aldeia. Ressaltando as ligações internas de uma comunidade indígena, Pereira (2004) propõe uma analogia entre esta forma de organização social e a figura geométrica concêntrica para explanar o funcionamento das unidades sociológicas que compõem uma aldeia: "(...) a existência de pequenos círculos de pessoas que se consideram próximos e entre os quais existe um alto grau de solidariedade, com unidades sociológicas maiores e mais abrangentes". (PEREIRA, 2004, p. 49).

Entre estes círculos, existem cuidados coletivos, de acordo com Benites (2009), o zelo pelo bem-estar é uma função delegada aos adultos e às crianças da aldeia, pois "neste contexto interno da família, as crianças maiores cuidam das menores, de modo que todas são educadas juntas nestes mesmos espaços, por meio de práticas educativas que servem para todas as crianças, até 10 anos de idade, de ambos os sexos". (BENITES, 2009, p. 62).

Assim, podemos notar que a maioria dos momentos de aprendizagem entre as crianças e os adultos é realizada em rodas de conversa, pois estes ambientes proporcionam a circulação das falas, dos olhares e das brincadeiras infantis. De acordo com Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira (2011, p. 36), a aprendizagem acontece de maneira dinâmica em meio à aldeia, pois "no grupo familiar ou de parentelas, as crianças ensinam e aprendem entre si (...)".

As crianças preenchem diversos espaços da aldeia, além de seus respectivos ambientes domésticos: a casa de reza, os caminhos da mata, o campo de futebol, o córrego,

[187] Idem 1.

etc. Comumente, as meninas e os meninos passam o dia estudando, brincando e/ou ajudando nos afazeres domésticos. Afinal, de acordo com o provérbio indígena citado por Pereira (2002, p.170), "*ñande mitãramo, opa rupi ñande jaikocujo"*, isto é, "*quando somos crianças, vivemos por toda parte".*

De acordo com os autores Pereira (2002) e Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira (2011), as crianças da aldeia são livres para seguir os seus sonhos e ir atrás do novo, do desconhecido. Ao refletir sobre a educação das crianças Kaiowá, Benites (2009) diz:

> As crianças de ambos os sexos permanecem com a liberdade vigiada para circularem, brincarem juntos (*ñenvanga*) no espaço exclusivo da família, locais onde a observação direta (*ñantende*) é feita continuamente pela mãe e pela avó. Juntamente com elas, as crianças se dedicam também às atividades domésticas, como lavar roupas, preparar comidas, limpeza do pátio (*oka*), cuidar dos animais domésticos (*rymba*). Além disso, tais mulheres ocupam-se de alegrar diariamente as crianças por meio de carinho (*mokunu'u*), como segurar no colo, erguer abraçado (*hupi*) e carinhosamente falar em lugar da criança ou representar a fala ou frases possíveis dela, dirigindo-se a todos (*moñe'egue*). Desse modo, a alma da criança permanece feliz (BENITES, 2009, p. 61).

Os pátios da aldeia são utilizados para diversas atividades e o que mais pude notar neste espaço foi a presença das crianças brincando no chão, alimentando-se e/ou reunindo-se com seus familiares. Como afirma Benites (2009), as crianças mais velhas são as que mais permanecem à disposição dos adultos para auxiliá-los em seus trabalhos familiares, especialmente aqueles relacionados ao translado de objetos, alimentos e recados entre os fogos domésticos. Para o autor, "o espaço doméstico é fundamental para a criança, compreendendo o pátio (*oka*), em torno da casa (*oga jerere*) e os caminhos (*tape po'i*) que ligam a casa das crianças à dos parentes, principalmente à casa central da avó *jaryi*" (BENITES, 2009, p. 61). Ao circularem em meio a esta área, as crianças aprendem e vivenciam a dinâmica da aldeia.

Vale notar que a casa e o pátio são os espaços mais íntimos da comunidade, nos quais as crianças iniciam a aprendizagem sobre a sua própria cultura, relacionando-se com os membros de seus fogos domésticos e/ou com os aliados de suas famílias. Conforme explana Benites (2009), a educação indígena é desenvolvida por meio do discurso e dos exemplos observados diariamente pelas crianças da aldeia.

Lembremos que os espaços e as alianças consanguíneas, políticas e religiosas da aldeia são dinâmicos. Neste contexto, tanto os pais quanto as crianças podem estabelecer vínculos em meio à comunidade, uma vez que "(...) por um lado elas são socializadas na cultura geral da etnia, mas por outro, são preparadas para reproduzirem processos de diferenciação internos ao fogo familiar e a parentela" (PEREIRA, 2011, p. 85).

Inicialmente, as crianças vivenciam a aprendizagem sobre a sua própria cultura em um âmbito familiar, entre a casa e o pátio de seu fogo doméstico. Posteriormente, são introduzidas aos fogos vizinhos até que estejam preparadas para conviver com as demais parentelas da comunidade. O aprendizado advindo de ambientes não-indígenas, por sua vez, é iniciado quando as crianças passam a acompanhar as suas mães nos passeios realizados pela cidade. Sendo assim, o entendimento indígena sobre os códigos da sociedade ocidental não é desenvolvido exclusivamente por meio da relação direta com o *karai*.

2.1 Crianças atuando na circulação de informações

Por circularem constantemente entre os pátios e os fogos domésticos da comunidade, conduzindo notícias, informações e "mexericos", as crianças atuam como um veículo de comunicação em meio à aldeia Laranjeira Ñanderu. Em uma perspectiva análoga e complementar, Pereira (2011) afirma:

> Tal tarefa é mais facilmente realizada pelas crianças, que gozam de uma espécie de salvo conduto e relativa imunidade, podendo circular com maior liberdade pelas casas, observar livremente como se vive e mesmo fazer perguntas às outras crianças. As crianças acabam repassando aos pais o que viram e ouviram, desempenhando o papel de facilitadores de comunicação (PEREIRA, 2011, p. 97).

Vale notar que as mulheres também colaboram com a circulação de informações na aldeia, afinal as notícias costumam propagar-se em meio aos ambientes domésticos, uma área geralmente coordenada pela figura social feminina. Ao refletir sobre esta questão, Pereira (2011) descreve:

> Crianças e mulheres circulam mais que os homens pelas casas dos vizinhos. Mas as mulheres muitas vezes acabam se envolvendo em querelas por conta desta circulação, o que ocorre com menos frequência com as crianças. Em caso de algum atrito, sempre se pode reivindicar que não é conveniente dar total crédito as conversas de crianças, embora isto não diminua a importância que elas exercem fazendo as informações circularem entre os fogos familiares (PEREIRA, 2011, p. 97).

Responsável por orientar as suas crianças, a figura materna assume um papel fundamental em meio a esse processo comunicativo da comunidade. Ao saírem e retornarem aos seus lares, as crianças recebem diversas informações e instruções de suas respectivas mães. Notemos que esta rotina faz parte da formação sociocultural de cada membro da aldeia. Por meio desta dinâmica, a criança aprende sobre o funcionamento das relações sociais, políticas e econômicas de sua sociedade.

Em Laranjeira Ñanderu, as crianças sabem dos conflitos entre os fogos domésticos da comunidade. Enquanto estive com essas famílias, ouvi as crianças relatando que algumas pessoas tentaram prejudicar os seus familiares. Esses conflitos são evidenciados quando os envolvidos não permanecem juntos. Em ocasiões festivas, no entanto, as famílias da aldeia reúnem-se, dançam, cantam e compartilham os seus alimentos. Já presenciei, inclusive, episódios nos quais algumas mulheres convidaram as suas respectivas "adversárias" para tomar mate, dialogar e dar risadas nestes momentos especiais. Para melhor compreendermos este contexto, leiamos um trecho da seguinte reflexão, relacionada aos "padrões de conduta" da aldeia, proposta por Pereira (2011):

> A despeito das críticas e acusações recíprocas, existem padrões de conduta recorrentes em todos os fogos e parentelas. É justamente o domínio destes padrões recorrentes que permite aos membros de um fogo, incluindo as crianças, saírem de uma parentela e se inserirem em outra. Esses padrões de organização social tornam possível a comunicação e o fluxo de pessoas entre parentelas (PEREIRA, 2011, p. 101).

Além das situações expostas pelo autor, devemos notar que as reuniões religiosas e políticas da comunidade são momentos que propiciam um grande trânsito de informações entre as mulheres, especialmente enquanto cozinham os alimentos a serem compartilhados entre os membros da aldeia.

Com a circulação de informações, as pessoas da comunidade passam a acompanhar as novidades relacionadas aos seus respectivos membros. Trata-se, pois, de uma dinâmica comunicativa que facilita a articulação política da aldeia diante de suas demandas internas e externas.

Por assumirem um papel importante em meio à comunicação social da comunidade, as crianças são orientadas a informar aos demais fogos domésticos as novidades relacionadas aos seus núcleos familiares. Sendo assim, podemos compreender que a movimentação infantil pela aldeia interfere nas alianças políticas e religiosas de Laranjeira Ñanderu. Afinal, as informações são o ponto de partida para as decisões a serem tomadas e/ou as propostas pela aldeia diante de qualquer situação.

2.2 CIRCULARIDADE: CAMINHOS POLÍTICOS E DE APRENDIZAGEM

A aldeia Laranjeira Ñanderu se encontra localizada em uma mata ciliar de Rio Brilhante e os fogos domésticos que a compõem são organizados de acordo com as relações consanguíneas, políticas e religiosas estabelecidas entre os seus membros. Pensando em facilitar a trajetória de uma casa a outra, os indígenas abriram caminhos em meio à mata

ciliar para conectar esses ambientes.

Ao conviver com as crianças e conversar com os anciões da comunidade, pude notar que o processo de aprendizagem infantil acontece em diversos momentos e lugares, tal como nas rodas matinais de mate dos fogos domésticos. A roda de mate é um momento de conversa íntima, tranquila e sem pressa entre os membros das famílias extensas. Ao circular pela aldeia, pude compreender que essas conversas costumam girar em torno da cosmologia, da natureza e da história de seus antepassados. Para exemplificarmos essa ideia, leiamos um trecho do depoimento de Benites, no qual o autor descreve o modo de viver de seus respectivos ancestrais: "(...) acompanhei desde criança o meu pai e avô na caça e pesca pela região. Foram momentos em que observei o local e aprendi o nome de todo o lugar visitado, que é o nosso *tekoha* antigo" (2009, p.45).

Caminhar pela aldeia é uma atividade que deve ser feita com o acompanhamento de alguma pessoa, especialmente quando o passageiro não é um morador ou é uma criança "pequena" da comunidade.

Por volta dos seis anos de idade, as crianças começam a andar em grupos, sem a presença de um adulto, pelas trilhas deste território. De acordo com Manuela: *"Junto pequenininho pode, nós já viemos jogar bola aqui no fundo, eu, Daniela, Mannio, Mariwel e Genieli, cinco pessoas..."*.

Inicialmente, a formação de ensinamentos a criança Kaiowá acontece nos espaços mais íntimos de seu respectivo fogo doméstico: a sua própria residência e o pátio que conecta as moradias dos membros mais próximos do seu núcleo familiar. As relações sociais da criança são ampliadas de acordo com a sua faixa etária, com as esferas sociais nas quais foi educada e com os ambientes (seu próprio fogo doméstico ou uma parentela) nos quais sente uma relação de pertencimento, isto é, reconhece e é reconhecida como pertencente a um determinado grupo de pessoas.

Este processo pode acontecer tanto na aldeia quanto entre aldeias. Na comunidade, as crianças sabem quais são os espaços que podem ocupar e como se portar neles. Principalmente quando transitam em lugares que não estão relacionados com os seus fogos domésticos. Ao pensar nesta questão, Pereira (2011) afirma:

> As crianças também aprendem a perceber os lugares ocupados pelos outros grupos como espaço de trânsito esporádico, por onde a circulação deve ser sempre cercada de cuidados, já que aí as regras de conduta são outras e nem sempre se pode contar com a boa disposição para a sociabilidade, considerada como prática características das relações parentais (PEREIRA, 2011, p. 93).

Por encontrar-se aos cuidados de sua mãe, pai e avós, a criança tem mais liberdade

no seu fogo doméstico. Ao sair deste ambiente, a criança deve obedecer aos códigos que o espaço social a ser ocupado lhe confere, principalmente quando estiver sozinha.

Quando as crianças me acompanham nas visitas aos demais fogos domésticos, costumam permanecer caladas durante as rodas de conversas que se formam, respondendo apenas às perguntas que lhes são direcionadas. Ao sairmos destes ambientes, começamos a conversar. Em nenhum momento, no entanto, as crianças citam as conversas que ouviram nos ambientes em que estiveram de passagem. Ao chegarem em suas casas, costumam ir ao encontro de suas mães e dialogam em Guarani e/ou deslocam-se para outro espaço e conversam com a família sem a minha presença. No entanto, quando acompanho as atividades do fogo doméstico ao qual estou vinculada, a dinâmica das crianças é diferente: circulam pelo local e brincam com outras crianças, sem permanecer o tempo todo ao meu lado.

De acordo com Pereira (2011, p. 98), ao circularem entre os fogos domésticos, colaborando com a comunicação social da aldeia, as crianças atuam como "(...) atores políticos importantes e, no desempenho destes papéis, elas se socializam na prática política, no exercício de construção da identidade percebida como exclusiva ao fogo familiar ou à parentela".

As crianças costumam participar das articulações sociais promovidas tanto nos seus respectivos fogos domésticos quanto nos âmbitos estadual e nacional do movimento indígena. Normalmente, essas articulações são iniciadas na comunidade para que posteriormente sejam estendidas em ambientes mais amplos. Como a luta e a resistência dos povos tradicionais devem ser repassadas de geração a geração, as crianças aprendem ouvindo e observando as estratégias arquitetadas pela sua família e pelos apoiadores do movimento. Segundo Pereira, "paralelamente, também aprendem a lidar com os marcadores de alteridade que delineiam as fronteiras em relação aos outros módulos organizacionais" (2011, p. 98).

Para se formar como um "ator político" (Benites, 2009), a criança deve observar a movimentação e a articulação de seus pais em meio aos espaços sociais, políticos, religiosos e econômicos da aldeia. Sob a perspectiva cultural indígena, quanto mais a criança circular pelos espaços internos e externos da comunidade, melhor estará preparada para tomar decisões durante a sua vida adulta. Segundo Pereira (2011, p. 100), "quanto mais referências ela dispuser a respeito das consequências sociais de suas opções, melhor condição terá de realizar as melhores opções, daí a importância dos conhecimentos adquiridos desde a infância". Em uma perspectiva análoga e complementar, Cohn (2005) explica que as crianças "elaboram sentidos para o mundo e suas experiências compartilhando plenamente

de uma cultura. Esses sentidos têm autonomia deve ser reconhecida, mas também relativizada: digamos, portanto, que elas têm uma relativa autonomia cultural" (COHN, 2005. p. 35).

Cada espaço, com as suas respectivas especificidades, disponibiliza um vasto leque de aprendizagem às crianças Kaiowá, pois ainda que todos compartilhem "(...) uma mesma cultura geral – *ava reko" (*PEREIRA, 2011, p. 108), cada fogo doméstico possui o seu próprio sistema interno de funcionamento.

Enquanto eu realizava as minhas primeiras visitas às casas da aldeia, estive acompanhada pela presença de um adulto. Em uma dessas ocasiões, ao retornar para o fogo doméstico de Adelina, avisei à família que iria descer sozinha para tomar banho no córrego, pois todos já haviam voltado de lá. Foi então que Manuela alcançou-me para dizer:

> Manuela: – Não é para você ir sozinha. Jéssica: – Por quê? É perigoso ir sozinha?
>
> Manuela: – É perigoso saci e onça.... a onça pode te pegar.... o saci pode te levar... o saci já levou duas crianças daqui.... uma tinha quatro anos e a outra cinco anos. Não pode andar sozinha na mata, é perigoso, não pode. Eu não gosto do saci, ele leva...

Naquele dia, o caminho de acesso ao córrego estava molhado e para que as pessoas não afundassem os seus pés no barro (*curicho*), os indígenas puseram alguns galhos sob o chão. Como eu não estava acostumada a me equilibrar sobre esses galhos, comecei a escorregar constantemente. Observando-me, Manuela disse: Você não sabe andar no *curicho*?! Respondi: Não sei.

Em momentos de contato mais próximo com a natureza, como nas trilhas e nos banhos de rio, as crianças narram com mais frequência esse tipo de história. São lendas que servem, de certo modo, para interditar alguns espaços em certas circunstâncias, disciplinando a circulação infantil pela aldeia. Em uma outra ocasião, enquanto circulava pela aldeia, perguntei às meninas qual era razão da minha restrição relacionada a tomar banho sozinha no córrego:

> Manuela: - Não é para ir sozinha, não! Jéssica: - Não é, né?
>
> Manuela: - Não. Jéssica: - Ah, entendi.
>
> Manuela: - É perigoso criança andar sozinha no mato.
>
> Daniela: - Não é para tomar banho sozinho, não... é perigoso também a água.
>
> Manuela: - Tem que chegar na água, no *arogho'iy* faz assim oh...

Jéssica: - *Jehovasa*....

Manuela: - O bicho vai... vai embora.

Como as crianças aprendem a respeitar e a ter uma boa convivência com os seres vivos e espirituais da aldeia, ensinaram-me algumas regras de comportamento utilizadas nesta comunidade. Apesar da minha idade, muitas vezes fui compreendida como uma "criança na cultura" (afinal, sequer sabia andar sobre o *curicho*). Sendo assim, as crianças frequentemente me diziam o que e como devo fazer, repassando-me as orientações que aprenderam com as suas respectivas mães.

Segundo Benites (2009), as crianças aprendem "no tocante ao ensino sobre a vida ou a cultura de outro (*Ava)* e não-índios (*karai*), as crianças aprendem a respeitar por meio de amedrontamento. É comum às vezes, a mãe e a irmã falarem em tom de brincadeira, ameaçando à criança dá-la ao *karai".* Enquanto estive na aldeia, as crianças me ensinaram diversas questões sobre a sua própria cultura através desta metodologia do amedrontamento, narrando histórias relacionadas aos espíritos ou animais da floresta, como a onça e o porco do mato. Sendo assim, não costumo andar sozinha pelas matas de Laranjeira Ñanderu.

As crianças pequenas (até os 5 anos de idade) da comunidade circulam pela aldeia apenas com a companhia de suas respectivas mães. Ao completarem seis anos, no entanto, começam andar pelo *tekoha* com crianças maiores ou com outras pessoas adultas que mantêm relações de proximidade com os seus fogos domésticos. Para os Kaiowá, a caminhada pela mata deve ser realizada em grupos, bem como as brincadeiras e os afazeres domésticos desenvolvidos na aldeia.

3. Considerações Finais

A circulação pelo território tradicional faz parte do processo da aprendizagem infantil, pois ao olhar, ouvir e entrar em contato com as demais pessoas da aldeia, a criança passa a conhecer e reproduzir, à sua maneira, a cosmologia e o modo de vida Kaiowá.

Em uma perspectiva análoga e complementar a esta análise sobre o desenvolvimento infantil, Nascimento, Aguilera Urquiza e Vieira (2011) enfatizam a ideia de que os ensinamentos da aldeia são mutuamente compartilhados entre os adultos e as crianças da comunidade. Ao dividirem, sem qualquer tom de competitividade, as suas experiências vivenciadas dentro e fora da aldeia, esses grupos complementam-se e ressignificam-se mutuamente.

Nesta perspectiva, o território tradicional pode ser compreendido como um espaço no qual os corpos adultos e infantis encontram os elementos necessários para as suas

respectivas formações. Podemos compreender a relação entre o corpo indígena e o *tekoha* ao observarmos o empenho dos povos tradicionais para retomar os seus respectivos territórios, bem como todos os demais elementos culturais relacionados a esses espaços. Sob a perspectiva Kaiowá, a carga simbólica da terra advém da memória de seus antepassados e dos espíritos que habitam nela. Sendo assim, as relações estabelecidas entre os indígenas e os seus respectivos territórios transcendem o plano terrestre e transitam entre as esferas humanas e espirituais da aldeia. A criança Kaiowá é uma "arena" de relações e práticas culturais. Se produzem para si e para o meio em que estão inseridas.

4 REFERÊNCIAS

AGUILERA URQUIZA, A. H.; NASCIMENTO, A. C. Povos Indígenas e as Questões da Territorialidade. In: AGUILERA URQUIZA, A. H. CRIANÇA INDÍGENA: diversidade cultural, educação e representações sociais. 1ª. ed. Brasília: LIBER Livro, 2011. p. 53-71.

BENITES, T. A Escola na Ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e Interpretações Indígenas, Rio de Janeiro. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

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

BRAND, Antonio. O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra. Tese de Doutorado em História - PUCRS, Porto Alegre, 1997.

CONH Clarice. Antropologia da criança. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

EREMITES DE OLIVEIRA; PEREIRA 2009. Ñande Ru Marangatu: laudo pericial sobre uma terra kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai, em Mato Grosso do Sul.. 1. ed. Dourados: Editora da UFGD, 2009. v. 500. 284p.

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.

LIMA, Marcos Homero Ferreira. Quando a terra indígena é um acampamento de barracos: situações vivenciadas por índios Guarani Kaiowa e Ñandeva em Mato Grosso do Sul. In: XI Encontro de História de Mato Grosso do Sul, 2012, Campo Grande.

LITAIFF, A.. ?Sem tekoha não há teko ? sem terra não há cultura?: estudo e desenvolvimento auto-sustentável de comunidades indígenas guarani. Espaço Ameríndio (UFRGS), v. 2, p. 115-123, 2008.

MORAIS, B. M.. Do Corpo ao Pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte. Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, USP, 2015.

NASCIMENTO, A. C.; AGUILERA URQUIZA, A. H.; VIEIRA, Carlos M. N. A cosmovisão e as representações das crianças kaiowá e guarani: o antes e o depois da

escolarização. In: NASCIMENTO, A. C.; AGUILERA URQUIZA, A. H.; VIEIRA, C. M. N. (Org.). Criança indígena: diversidade cultural, educação e representações sociais. 1ªed.Brasilia: LIBER livro, 2011, v. 01, p. 21-44.

PEREIRA, L. M. A criança kaiowa, o fogo doméstico e o mundo dos parentes: espaços de sociabilidade. In: 32º Encontro Anual da Anpocs, 2008.

_____ No mundo dos parentes: socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, M. Aracy. (Org.). Crianças Indígenas: ensaios antropológicos. 1ed.São Paulo: GLOBAL EDITORA, 2002, v. 1, p. 168-187.

_____Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno. Tese de Doutorado em Ciências/Antropologia Social – USP, São Paulo, 2004.

_____ Parentesco e organização social Kaiowá. Dissertação de. Mestrado, Universidade estadual de Campinas, Campinas, SP, 1999.

PRADO, José Henrique, ATRAVÉS DO PRESTÍGIO: atuação da chefia ameríndia entre os Kaiowa da Terra Indígena Pirakua, Dourados, Mato Grosso do Sul. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2013.

SEEGER, A.; DA MATTA, R; VIVEIROS DE CASTRO, E. 1987 (1979). "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: PACHECO DE OLIVEIRA FILHO, J. (ed.). Sociedades indígenas e indigenismo, pp. 11-29.

SOUZA, J. M. ETNOGRAFIA DAS CRIANÇAS KAIOWÁ DA ALDEIA LARANJEIRA ÑANDERU: A importância do território para as práticas culturais. Mestrado em Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, MS, 2018.

Site consultado

http://www.agraer.ms.gov.br/wp-content/uploads/sites/68/2015/05/Jateika%C3%A1.pdf. Acesso em: 20 de jul. de 2018.

CONVERSAS E CAMINHOS AS MARGENS DO RIO APA: RELAÇÕES POLÍTICAS E A ATUAÇÃO DA LIDERANÇA KAIOWÁ

Julio Cezar dos Santos
santosjuliocezars@gmail.com

José Henrique Prado
prado.jhenrique@gmail.com

Como parte das atividades desenvolvidas pela disciplina de Estudos Dirigidos ministrada pelo professor José Henrique Prado no campus da UFMS de Naviraí 2019 visitamos a aldeia indígena Pirakuá afim de realizarmos uma aula de campo. Durante três dias pudemos acompanhar a realidade social da Aldeia Pirakuá, localizada a cerca de 60m km da cidade de Bela Vista, Mato Grosso do Sul, predominantemente ocupada por famílias da etnia Guarani Kaiowá sendo um total aproximado de 135 famílias e 650 pessoas. Dentre tantos habitantes, percebemos os protagonismos existentes de líderes que são reconhecidos por representarem os valores e a identidade da comunidade e das famílias. A pesquisa busca

compreender a importância desses representantes para a comunidade e o papel que cada um vem a desempenhar naquele contexto. Ao longo do texto procuramos demonstrar – a partir dos dados etnográficos obtidos em campo – alguns elementos contidos nas relações políticas e sociais que giram em torno dessas figuras de liderança.

1 INTRODUÇÃO

A movimentação política dentro das aldeias e comunidades indígenas é um fator visível e na Terra Indígena Pirakuá não é diferente, pois durante o trabalho de campo ficou evidente o alto grau de politização de seus líderes e representantes. A população indígena, de modo geral, ao ressignificar os novos contextos gerados pelo contato com a sociedade nacional, descobriu na política um caminho para a luta pela resistência e para a garantia mínima dos direitos de seu povo. Pensando na importância desse movimento e dos agentes dessa mobilização política, torna-se necessário um estudo sobre a atuação desses líderes observando as características dessa ação em conjunto, bem como, os impasses existentes entre lideranças e dessas para com a comunidade.

Anteriormente a chegada no *campo*, através das leituras, vídeos e demais ferramentas que nos colocavam em contato teórico com a cultura Kaiowá, foi elaborado um anteprojeto com os objetivos iniciais da pesquisa, porém o tema da pesquisa foi redefinido pela realização do trabalho de campo, anteriormente à viagem a temática gravitava em torno das expressões religiosas e suas implicações políticas, porém de acordo com os dados com que me deparei durante a estadia essa temática foi renovada, aproximando elementos como religião, política e economia que no modo de socialização kaiowá se mostram indissociáveis.

Como estudante de um curso de licenciatura em Ciências Sociais, para mim a experiência se mostrou de grande importância, já que pude através da aula de campo me aproximar da realidade geradora das discussões teóricas que fazem parte da instrução acadêmica e dessa forma poder construir meus próprios conceitos a respeito dessa realidade, me livrando de estereótipos enraizados no meu próprio universo cultural, tornando assim possível uma análise franca de contextos que por ventura venham a ser estudados por mim, mais que isso, me proporcionando uma qualidade humana essencial àqueles que se propõe a transmitir o conhecimento à outrem – afinal, por estar cursando uma licenciatura, pretendo atuar na docência após me formar –, a capacidade do olhar equalizador, que diferencia as pessoas pelo seu contexto de inserção cultural e social e jamais aplicando determinismos obscuros para justificar desigualdades e injustiças.

O objetivo do trabalho foi buscar compreender a atuação política nas aldeias através de conversas com os principais líderes e pessoas de referência nos grupos familiares, observando sua atuação, a influência que exercem sobre o espaço e sobre os demais indivíduos. O texto irá decorrer no sentido cronológico da viagem, avançando de acordo com as experiências vividas, através do relato conheceremos melhor os representantes da liderança da aldeia e demais personagens que nos ajudarão a compreender a funcionalidade desse sistema representativo.

2 DO OBJETO DE ESTUDO

No município de Bela Vista em Mato Grosso do Sul ocupando uma área de 2 mil ha entre o Rio Apa e a fronteira do Brasil com o Paraguai, se encontra a Terra Indígena Pirakuá, abrigando atualmente um total aproximado de 650 pessoas essa TI teve seu território oficialmente reconhecido como propriedade do povo indígena em 1992[188]. Atualmente, a TI se encontra dividida em oito regiões, como mostra o mapa a seguir:

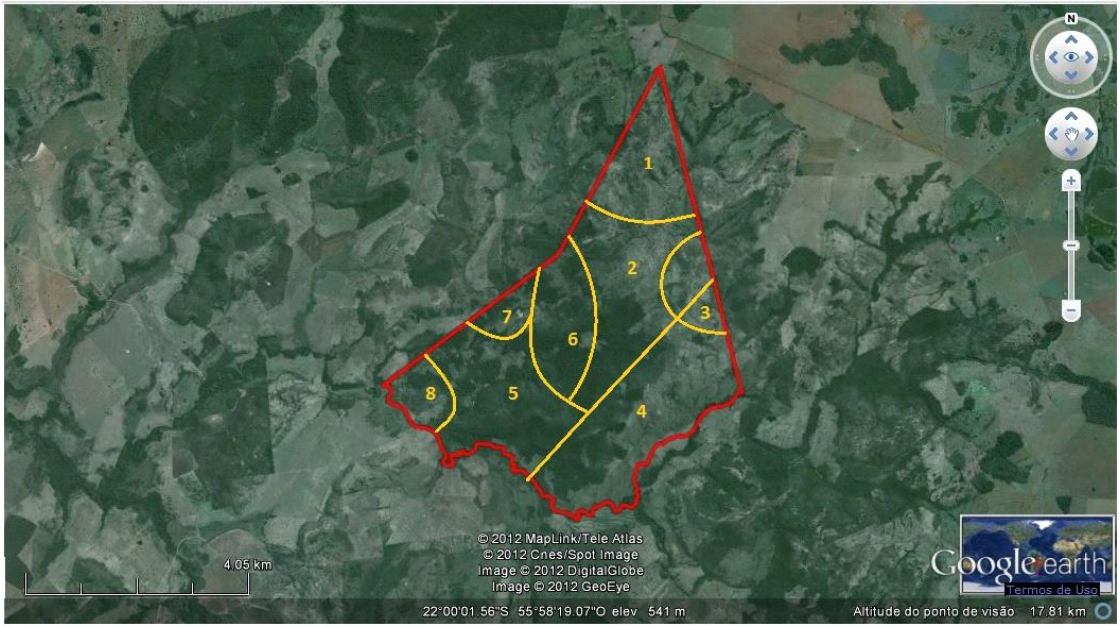


Imagem: Goolgle Earth. Confecção: o autor.

1: Morro dos Macacos
2: Morro
3: Salto Ka'i
4: Palmeiras
5: Ponte
6: Apika'i
7: Piri
8: Centro da Ponte

[188] (FONTE: https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3825)

3 DA METODOLOGIA

O primeiro passo que nos levou à consumação da jornada que será aqui parcialmente descrita foi dado em sala de aula, uma preocupação legítima manifestada pelo professor ministrante da disciplina de Estudos Dirigidos em relação ao treinamento do *olhar* e do *ouvir* que seriam direcionados a esse constructo social específico, o treinamento teórico que nos forneceria as ferramentas e a visão necessárias para a execução da nossa atividade-fim, por sua vez, uma pesquisa acadêmica de cunho etnográfico.

> Talvez a primeira experiência do pesquisador de campo (ou no campo) esteja na domesticação teórica de seu olhar. Isso porque, a partir do momento em que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto sobre o qual dirigimos o nosso olhar já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo. Seja qual for esse objeto, ele não escapa de ser apreendido pelo esquema conceitual da disciplina formadora de nossa maneira de ver a realidade. (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p.15)

Tendo se estabelecido essa necessidade primária, comecei o meu próprio processo de construção desse olhar teórico, a partir de leituras que estarão melhor elencadas e descritas nas referências bibliográficas deste artigo, mas das quais posso aqui destacar três como sendo as de maior importância e relevância para a realização do trabalho de campo. 1) Parte da Tese de doutorado em antropologia de Levi Marques Pereira, “Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu entorno” que me trouxe os aspectos mais caros da cosmologia Kaiowá, me fazendo compreender o fenômeno da comunicação que perpassa o plano social, o divino e o animal de forma a significar todas as relações e a própria construção social da aldeia; 2) Alguns escritos de José Henrique Prado que em sua dissertação de mestrado "Através do Prestígio: a atuação da chefia ameríndia entre os Kaiowa da Terra Indígena Pirakua" destaca os elementos que circundam a vida política na aldeia em questão, observando os componentes necessários para a construção de um espaço de influência que delimita a trajetória e atuação das lideranças indígenas em Pirakuá; 3) Diversos textos de Antônio Hilário Aguilera Urquiza que procuram reconstruir, de forma marcante, o processo de força colonial exercido sobre os povos Kaiowá e Guarani por parte do Estado Nacional, descontruindo continuamente seus modos de vida e possibilidades de sobrevivência cultural.

Tendo essa bibliografia básica como bagagem teórica, realizados também alguns estudos sobre elementos específicos do território do Pirakuá (história, núcleos familiares, regiões da terra e recebemos orientações sobre possíveis interlocutores a partir dos conhecimentos do professor José Henrique, ministrante da disciplina) embarquei para a tão esperada aula de campo, foram três dias de trabalho intenso, visitando moradores e

percorrendo os caminhos necessários em busca das informações de que precisava para realizar a minha primeira experiência como pesquisador de campo.

Durante esse exercício de conhecer o que havia de particular naquele sistema cultural comecei a treinar o segundo instrumento citado por Roberto Cardoso Oliveira, o *Ouvir*. A partir de entrevistas e conversas com os moradores e muitas vezes apenas pela escuta silenciosa pude apreender aquilo pelo o que procurava. "A obtenção de explicações, dada pelos próprios membros da comunidade investigada, permitiria se chegar àquilo que os antropólogos chamam de "modelo nativo', matéria-prima para o entendimento antropológico." (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 15).

Ao final de cada dia logo após socializar com os colegas e trocar informações a respeito das vivências individuais, eu escrevia no meu caderno de campo, escrevia com paixão e detalhes tudo aquilo que percebia de importante e valioso durante o dia, esses escritos muito me ajudaram na construção deste artigo e me fizeram perceber a diferença substancial que provêm da escrita quando se "está lá" (*being there*) e quando o fazemos no conforto de nossas casas, ou seja, "estando aqui" (*being here*), (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996). Essa diferença pôde ser notada quando observei os escritos do caderno de campo e percebi o alto grau de impregnação emotiva ali existente, uma escrita que celebra o ambiente novo e se deslumbra ao diferente com um certo nível de romantização, uma escrita descritiva que se prende aos padrões mais aparentes e de fácil observação. Porém quando pratiquei a escrita "estando aqui" pude perceber que o distanciamento torna o raciocínio observador mais aguçado, aumenta o interesse em fatores que antes foram tomados como triviais, relacionando os detalhes ao aparato teórico disponível e transmutando a simples curiosidade em uma atividade de pesquisa mais séria e digna da nomenclatura.

4 O TRABALHO DE CAMPO - RELATOS

1º DIA

A cerca de 500 metros do local da nossa estadia em Pirakuá (a escola que fica no centro da comunidade) o ônibus se depara com uma estrada aparentemente intransponível, nesse momento fomos obrigados a descer e seguir parte do nosso percurso a pé em meio a lama. É aí que começa de fato nossa jornada, abruptamente arrastados pela natureza para fora da nossa zona de conforto, este que será provavelmente o espírito de toda a viagem. Após acomodar nossos pertences, o professor (José Henrique) nos levou para visitar nossos

principais anfitriões; *Sy* e *Ru*[189], ambos residentes da região do Palmeiras, um trajeto de cerca de 5 km de onde nos encontrávamos. Seguimos por uma trilha que cortava a mata, nos aventuramos rapidamente por entre as árvores e os bambuzais para conhecer as corredeiras do rio Apa, dali seguimos nosso caminho até o destino final da empreitada. Quando chegamos à casa de *Sy* e *Ru* a noite já se encontrava completamente posta, fomos calorosamente recebidos e os assentos foram um conforto bem-vindo após mais de uma hora de caminhada.

O professor nos apresentou enquanto grupo e de forma concisa explicou as expectativas referentes a vinda de cada um para aquele lugar, tudo feito de forma rápida para que a fala fosse passada ao tão esperado interlocutor, *Ru*.

Ru, nascido em 1958, liderança há 35 anos em Pirakuá, atualmente é o cacique que representa a aldeia a nível nacional, começou nos falando sobre a importância de estar nos recebendo ali, se mostrou grato pela nossa presença e em troca nos deu o presente das suas "contanças". Continuou nos dizendo sobre sua própria história que se misturava a todo momento com a história da aldeia, este espaço que cresce e se constrói ao mesmo tempo que *Ru* celebra casamentos, cria seus netos e bisnetos e faz da família sua aldeia ou da aldeia seu espaço familiar. Curiosamente *Ru* foi criado por não-índios e destaca somente aspectos positivos dessa interação, sem a segurança da informação imagino que a alternativa teria sido sobreviver sozinho enquanto criança ou mais provavelmente padecer ainda na infância por falta de amparo.

Ru nos fala sobre a relação com outras aldeias e o processo de luta individual dessas comunidades, muitas ainda batalhando pela demarcação oficial de seu território.

Com 59 anos de idade, *Ru* reúne todas as características necessárias à uma grande liderança (CLASTRES, 2003). É eloquente, apaixonado e inspirador. Como não poderia deixar de ser fala de política com naturalidade e desenvoltura, reconhece o poder e o valor da educação escolar e acadêmica, mas entende que o saber está para além disso e age como se sua capacidade de influência no mundo fosse do tamanho que ele próprio delimita.

Ru nos explicou a relação existente entre a alimentação e a saúde indígena, apontando a longevidade saudável como fator diretamente ligado ao comportamento alimentar do indivíduo indígena que quanto mais se afasta de suas práticas alimentares tradicionais mais vulnerabiliza sua saúde e capacidade física, apontou também os erros

[189] O verdadeiro nome dos indivíduos apresentados no artigo foi substituído por palavras em guarani que indicam adjetivos.

evidentes da nossa cultura e nosso estilo de vida destrutivo e os perigos existentes na assimilação desse modo de vida pela comunidade indígena.

Os assuntos que podiam ser abordados pelo cacique pareciam não cessar, dentre casos e piadas *Ru* nos deu uma aula sobre história local e a relação da aldeia com o entorno.

Quando questionado sobre a perpetuação da cultura Kaiowá, *Ru* nos contou que os mais jovens não só mantêm os traços essenciais da cultura como também levam esses elementos para além dos limites da aldeia, através de eventos culturais e desportivos que promovem um contato entre escolas indígenas e não-indígenas. O conhecimento cultural é transmitido pelos mais velhos, bem como, de valores como o trabalho, tendo em vista principalmente a subsistência social.

Ru é evangélico da Igreja Cristã do Brasil, o templo mais próximo desse ministério é na cidade de Bela Vista, por essa razão ele quase não o frequenta, deixou claro para mim durante nossa conversa que o templo cumpre somente a função de abrigo e que a igreja está em seu próprio corpo e é ali que desempenha sua finalidade espiritual. Um outro ponto interessante é que *Ru* pratica uma espécie de sincretismo religioso unindo suas práticas religiosas tradicionais aos elementos cristãos.

Após a enriquecedora conversa com *Ru* retornamos ao nosso alojamento para descansar e nos preparar para o dia seguinte.

2º DIA

Já acordo com meu destino em mente, o retorno até a casa de *Sy e Ru*. Tomamos nosso café da manhã e com um pouco de atraso conseguimos seguir caminho, dessa vez um grupo menor, em seis pessoas atravessamos a já inaugurada trilha em direção a afável recepção de *Sy*. Chegando lá tomamos tereré para aliviar o calor e o cansaço do percurso, após isso fomos convidados por *Sy* para conhecer seu lugar de subsistência. Percorremos todo o "okarapy" (pátio da casa) que ela e *Ru* mantém com tanto zelo, conhecemos uma infinidade de plantas que ali se encontravam e suas finalidades, que vão desde a alimentação até a proteção espiritual. *Sy* maravilhou nossos olhos destreinados ao explicar a importância de cada pequena planta que ali se encontrava, plantas que para alguns de nós seriam julgadas como desnecessárias ou inconvenientes devido à disposição natural com que ocupavam o espaço, estrutura estranha àqueles que exercem controle excessivo sobre a plantação. Ela também nos levou até seu "kakue'i" (roça pequena), vimos de perto o sistema de plantio consorciado aplicado por *Ru*, onde a máxima é a variedade. *Sy* nos levou ao final do roteiro onde colhemos batatas para o almoço, um exemplo perfeito de tudo que foi dito e pensado

durante o passeio, a ideia de disponibilidade imediata dos recursos necessários à subsistência diária.

Retornamos a casa e o professor José Henrique anunciou nosso próximo destino, O rio Apa. Nos demoramos no rio o tanto que pareceu necessário mesmo que para mim não tenha sido o suficiente, de qualquer forma, retornamos a casa da nossa anfitriã onde um delicioso almoço nos aguardava, comemos a batata doce que fora colhida mais cedo e assada diretamente na brasa, arroz carreteiro e feijão cozido, tudo de um requinte único que me fez chegar ao terceiro prato. Depois do almoço, quando estávamos impregnados da preguiça e mialgia usuais pós-refeição, *Ru* e seus companheiros de trabalho (seus netos) chegaram para nos fazer companhia e também desfrutar da refeição preparada por *Sy*, assim que o fizeram o comportamento seguinte me despertou interesse, um a um os garotos, e inclusive *Ru*, se dirigiram a pia para lavar os utensílios que utilizaram, mesmo após uma manhã cansativa de trabalho com o gado os homens não sentiram que seus pratos e talheres sujos fossem responsabilidade de ninguém mais além deles mesmos. *Sy* permaneceu indiferente em nossa roda de tereré. Essa situação nos leva a subentender uma diferente divisão dos trabalhos e construções de gênero entre os Guarani Kaiowá.

Passado o cansaço e o desgaste corporal provocado pelo intenso trabalho digestivo seguimos nosso roteiro até a casa de *Pyahu*, que não se encontrava no local, continuamos então até a casa de seu pai, *Tuja* que nos recebeu com um aspecto estranhado de quem não entendia a razão de um grupo de "karaí" (homens brancos) desconhecidos estarem adentrando seu território com tanta indulgência. Por sorte, *Sy* nos acompanhou para exercer o papel de tradutora e explicou à *Tuja* e sua família do que se tratava aquela súbita aparição. Sentamos todos sob uma maloca coberta por palha e folhas de palmeiras, haviam duas mulheres adultas das quais uma era a esposa de *Tuja* e a outra, irmã dessa primeira era casada com um irmão de *Tuja*. Além de uma senhora que aparentava idade avançada, mãe das irmãs presentes. Um grupo de cinco ou seis crianças também ocupavam o local.

Depois de algumas frases trocadas em guarani com *Tuja*, *Sy* nos informou o que ele já aparentava na voz, estava com a garganta inflamada então não poderia satisfazer a nossa intenção de pesquisa e se desculpou por isso.

Houve um momento de reconhecimento onde um grupo se percebia estranho ao outro, dois padrões culturais conflitantes que geram espanto e curiosidade mútuos.

Mesmo estando em condições debilitantes *Tuja* resolveu responder algumas perguntas se fossem rápidas. *Sy* traduziu as palavras sussurradas por *Tuja* numa curta entrevista, porém reveladora.

Tuja é um rezador antigo da tribo, tem 79 anos apesar de não aparentar a idade. Segue apenas a religiosidade tradicional e afirma ter aprendido as rezas e rituais diretamente com uma divindade. Ao ser questionado sobre a presença das religiões exteriores atuantes na aldeia, como as igrejas evangélicas, *Tuja* não hesitou em revelar que considera as igrejas prejudiciais, justificou dizendo que essas formas de culto contrariavam os preceitos espirituais estabelecidos por Ñanderu Guassu, a divindade máxima para os Guarani Kaiowá. Esse é um conflito entre gerações:

> Pereira (2004, p. 351) afirma que o confinamento exerce caráter duplo de funcionamento, "espacial e principalmente cultural", como fator desestabilizante do sistema social Kaiowá e gerador de diversos impasses entre lideranças consideradas como "jovens" e as lideranças "tradicionais" (como xamã; chefes de parentela; lideranças políticas [mburuvicha]; anciãos da sociedade etc.).

Indaguei *Tuja* se esses saberes ligados a manifestação religiosa tradicional estavam sendo transmitidos para as novas gerações. Ele me apontou seus irmãos, Feliciano e Mário Mendonça que estão sendo esclarecidos na sabedoria religiosa tradicional. E, portanto, se tornam representantes do saber religioso.

Tuja sofre devido aos problemas envolvendo território como todo indígena e nas palavras traduzidas por *Sy* dá ênfase a questão da terra como sendo um problema que só poderia ser solucionado pelo deus representante do sol e da lua, Ñanderu, desqualificando de imediato a atuação das igrejas cristãs que só viriam, segundo ele, atrasar esse processo.

Perguntei também à *Tuja* se existe um espaço que delimita sua prática espiritual. O mesmo me respondeu que sim, existe um espaço específico onde deve ser realizada a reza e demais rituais religiosos, porém não consegui saber mais que isso levando em conta claro a interferência de uma comunicação feita através de um tradutor.

Decidimos ir embora para não desgastar mais a saúde de *Tuja* que se desculpou mais uma vez por não poder estender a conversa ou realizar um canto tradicional para a nossa apreciação.

Três integrantes do grupo permaneceram na casa de *Tuja* enquanto uma de nossas companheiras, Kelly, socializava com as crianças do local afim de recolher dados para sua pesquisa.

Voltamos a casa de *Ru* onde pudemos conversar mais um pouco antes de retornarmos à escola onde estávamos alojados. Quando a noite caiu fizemos uma fogueira para a troca de experiências, ficou claro pelos relatos a qualidade humanizadora daquela

viagem para todos e que as finalidades alcançadas superavam muito a expectativa acadêmica.

3º DIA

Logo quando levantamos pela manhã uma movimentação se iniciava no centro da comunidade, haveria um jogo de futebol que aparentemente acontece todo sábado. Os sábios e líderes da aldeia também circulavam pelos arredores da escola se colocando à disposição das pesquisas desenvolvidas pelos estudantes.

Após tomado o café da manhã, um companheiro de estudos, Welington, me convidou para irmos à casa do cacique *Mbarete* para uma pequena entrevista.

Começamos a conversa e *Mbarete* pode nos revelar aspectos importantes a respeito da organização política dali. Nos explicou que nos tempos passados não se fazia necessário uma institucionalização da ordem política vigente já que essa se encontrava intrinsicamente ligada a religião. A religião então determinava a função política e o líder religioso é quem se encarregava da liderança. Hoje esses polos se encontram separados ainda que a religião exerça sua influência política.

Questionado sobre o papel das religiões externas na organização política de Pirakuá, *Mbarete* revela como não sendo de muita relevância. Segundo ele a religião cristã não consegue muito espaço em Pirakuá, comparando à outras aldeias como a aldeia Terena Bananal onde a taxa de participação nas igrejas chega a quase 90% da população por exemplo. Mesmo tendo um número de fiéis reduzido, *Mbarete* não ignora a necessidade política existente na criação desses pequenos ministérios, segundo ele, as igrejas surgem como forma de organização de parentelas, se tornando fonte de poder político para representantes de uma determinada família.

Além de cacique, *Mbarete* é também diretor da escola da aldeia e nos conta que algumas famílias nutrem um preconceito quanto a indígenas estarem ocupando áreas como a educação, talvez como reflexo do contato usurpatório essas famílias entendam o ensino transmitido por um não-índio como mais válido ou correto. Afim de romper com esses padrões *Mbarete* e outras lideranças da comunidade se preocupam em preparar jovens para assumirem essas diversas áreas, inclusive no campo político para além da aldeia já que a representação de candidatos não-indígenas, segundo *Mbarete* tem sido de pouca ajuda ou valor para a comunidade.

Outra problemática dentro da aldeia é a violência, que segundo *Mbarete* têm aumentado consideravelmente devido a fatores como as drogas e o álcool. A comunidade procura resolver esses conflitos internamente na maioria das vezes, porém medidas têm sido discutidas para aumentar a segurança do local, como um maior acompanhamento da polícia em relação aos problemas que surgem na aldeia, segundo o cacique o município tem apoiado e colaborado com essa iniciativa. Não ficam explícitos os interesses da burocracia política local em aumentar o policiamento nas aldeias, porém para *Mbarete* esse fato é positivo já que a violência na aldeia tem aumentado e uma maior atenção por parte da polícia local poderia reverter esse cenário.

Uma das principais preocupações de *Mbarete* é trazer mais pessoas para a esfera do poder político da comunidade, a ideia, segundo ele, é buscar representações para cada grupo existente na aldeia. Alguns desses grupos já possuem representação, como os agricultores por exemplo, que buscam cada dia mais uma independência quanto aos meios de produção para que possam realizar o plantio mesmo perante a escassez de recursos. Além do setor da agricultura, *Mbarete* aponta outros representantes como *Ru na* área da saúde, *Pochy* representando os jovens e *Mbo'eráha* que representa atualmente as mulheres da aldeia. Isso demonstra que o cacique se preocupa tanto do fazer político dentro da comunidade quanto da capacitação política de outras lideranças.

Voltando da casa de *Mbarete* notamos que a agitação nos arredores da escola tinha aumentado, havia um grupo de estudantes conversando com alguns locais, foi ali que encontrei *Arandu* que me forneceu informações importantes a respeito das manifestações religiosas da região.

Arandu é o rezador mais importante da comunidade, conhecido como *m'porahei jara* (dono da reza), ele faz parte de uma família que possui forte representação religiosa cristã na aldeia. Apesar disso *Arandu* não é cristão, conta ter tentado por certa vez aderir a religião, porém a igreja que frequentava na cidade de Dourados tentou o obrigar a abandonar suas práticas religiosas tradicionais, esse conflito resultou no afastamento de *Arandu* do cristianismo.

Arandu reconhece sua sabedoria como um privilégio. Ao ser conhecedor de diferentes modos de produção da vida social, citados por ele como o do branco, dos crentes (cristãos evangélicos) e de outras tribos onde esteve presente, compreende a realidade de um prisma mais amplo que o permite fazer correlações entre esses mundos, me disse, por exemplo, que Jesus Cristo é apenas uma representação diferente de Ñanderu o único e verdadeiro Deus.

As responsabilidades de *Arandu* como principal rezador da tribo são muitas, reza durante as chuvas e no período das secas, cria remédios para os enfermos além de atender pessoalmente os moradores que manifestam alguma doença, reza para gestantes e crianças. Os rituais religiosos se aplicam a todos os processos. Um exemplo é quando *Arandu* reza para aplacar os problemas sociais de uma região, como a violência, o álcool e as drogas. Trabalho que já realizou inclusive para outras tribos. Reza pelas terras, pelos rios, pelo sol e para manter a harmonia do mundo, coisa que não estaria garantida sem o seu trabalho.

A transmissão da tradição religiosa é feita àqueles que se interessam, a busca pelo ensino deve ser uma iniciativa deliberada do aprendiz.

Tive a oportunidade de gravar rezas realizadas por *Arandu* e *Rory* (outro rezador da tribo), todas duas voltadas à gestação. Um aspecto curioso é o fato de que o rezador utiliza uma linguagem específica que nem sempre é compreensível inclusive para outros rezadores.

O rezador da tribo admite a eficácia dos procedimentos médicos não-índios, porém reafirma a necessidade da reza como complemento desse tratamento e aponta para as árvores e plantas da região como remédios eficazes contra os males e doenças.

Arandu tem 73 anos e nos conta que antigamente havia uma quantidade maior de rezadores contrastando com os dias atuais quando poucos sabem realizar a reza.

Lembrando do passado nos contou sobre a luta travada ao lado de Lázaro Morel, *Rory* e *Puku*, pela recuperação das terras de Pirakuá, se identificando como primo-irmão de Lázaro. Nos falou do antropólogo Antônio Brant como sendo um importante aliado durante o processo de resistência à desocupação da terra.

Devido aos laços de sua família com a religião evangélica perguntei a *Arandu* quanto a sua opinião a respeito da presença dessas igrejas na comunidade. Me respondeu dizendo que as igrejas são uma importante ajuda em problemáticas como o álcool, as drogas e a violência, inibindo o comportamento prejudicial dos indivíduos e os aproximando do *Teko-Porã*, estilo de vida guarani que preza o respeito mútuo, o bem-estar coletivo e a harmonia com o divino.

Segundo a cosmologia vigente, é a reza de *Arandu* como *'m'porahei jara'* que sustenta o mundo físico e social da tribo.

Terminada a entrevista com *Arandu* fomos almoçar. Comemos com as crianças que começaram a nos designar papéis sociais familiares, como pai, mãe, irmão, etc. Não observei aquela brincadeira de maneira indiferente, pelo contrário, naquele momento importante de divisão do alimento senti que estávamos conquistando um espaço social na comunidade e

nos encaixando de certa forma em seu complexo sistema de parentesco que organiza todas as relações sociais, mesmo a partir de uma simples brincadeira infantil.

Depois do almoço descemos ao Apa, eu pelo terceiro dia consecutivo, permanecemos nas águas do rio por quase duas horas, aproveitando ao máximo aquele lugar, com muita protelação nos despedimos das corredeiras e retornamos à escola. Lá recuperamos contato com as crianças, todas muito amáveis. Me apeguei a um amigo em especial, *Karape* que não tinha mais de seis anos me acompanhou desde o primeiro dia, me ensinando palavras e saudações em Guarani, me ajudando a compreender não só um pouco da língua, mas também do espírito daquelas pessoas. Com muita gratidão e um saudosismo precoce nos despedimos da aldeia no dia seguinte.

5 DIALOGOS ENTRE POLÍTICA, ECONOMIA E RELIGIÃO

Em Pirakuá, esses três elementos encontram-se unidos entre si e ligados á um outro que estrutura todas as relações sociais, o parentesco. O parentesco está presente na política quando a parentela serve como grupo de apoio político, definido por José Henrique Prado (2017) como grupos de suporte, esses grupos são constituídos por relações de familiaridade que edificam a base da vida política de uma liderança, por sua vez, a capacidade de influência dessa liderança delimita a importância política e social de sua família. Esse grupo de suporte se estende à economia, o apoio econômico entre membros de uma mesma família é essencial, principalmente se essa família se constitui como importante representação econômica dentro da aldeia, que só o viria a ser devido à uma força política existente na família. Quanto a religião podemos perceber algumas formas de culto, principalmente as não tradicionais, como polos agregadores de parentelas, o que também pode ser observado como uma oportunidade de construção de uma identidade política familiar. Podemos ver que esses são elementos indissociáveis entre si e que a construção da vida social Kaiowá perpassa por todos esses campos, aglomerando a interação entre eles em um importante espaço, o da vida cotidiana, onde cada ação realizada mesmo sendo voltada para a política, a economia ou a religião especificamente irá refletir em todas as três esferas e no contexto social geral.

É importante lembrar que cada família ou parentela funciona como um núcleo social completo e que existe uma posição de destaque dentro desse núcleo assim como uma região periférica (PEREIRA, 2004). Essa posição de destaque é destinada à um casal que são entendidos como os cabeçantes de determinada parentela. José Henrique Prado nos fala em sua contribuição no livro 'Antropologias em Mato Grosso do Sul: Povos Tradicionais na Contemporaneidade' da sua experiência de campo na aldeia Pirakuá, onde pode observar que

o casal de cabeçantes é sempre consultado para a tomada de decisões importantes, porém também cabe à este mesmo casal a responsabilidade (que não é imposta oficialmente) de ajudar financeiramente os parentes próximos, pois o local de referência em que se encontram dentro da família requer que tenham a capacidade de produção de excedentes (para expandir sua capacidade de troca e também contribuir para sanar as necessidades de sua parentela) que está diretamente ligada ao tamanho da roça que é destinada à plantação dos insumos. Vemos então que a qualidade política e a econômica aqui se complementam e seriam inviáveis sem o amparo uma da outra.

Se torna necessário a esse ponto esclarecer que as noções de parentesco entre os membros de uma mesma parentela não estão totalmente restritas à consanguinidade. Afinidade e outras formas de aliança podem definir um parente, indivíduos que não possuem nenhum traço consanguíneo em comum podem se considerar parentes por uma relação de solidariedade mútua, colaboração política e/ou econômica, esse fenômeno que é observado por Viveiros de Castro (2006) como 'afinidade potencial' é definido por José Henrique Prado (2017) como 'parentesco virtual'.

Em um outro relato de José Henrique Prado presente no livro citado do segundo parágrafo deste item (3), observamos a relação existente entre política e religião de forma muito prática. O mesmo nos descreve a oportunidade que teve de acompanhar um encontro em uma casa de reza (opy), na aldeia Tenondé Porã do grupo Guarani M'bya que fica no município de São Paulo/SP. Nesta oportunidade ele pode observar um momento no qual as lideranças se utilizaram desse espaço para discursar criticamente sobre questões políticas da aldeia, relacionados a atuação de seus membros e da visão do exterior perante a comunidade. As lideranças, cada uma à sua vez, fizeram discursos políticos sobre a aldeia e seu entorno, nesse local que é voltado para as rezas e cânticos, porém não exclui esse tipo de manifestação já que o momento religioso também é um momento político.

Um outro paralelo que pode ser traçado surge em relação à presença das igrejas evangélicas em algumas comunidades, em Pirakuá temos o caso de uma parentela específica que se reúne em torno de uma igreja, comandada por um de seus membros, a igreja nesse contexto se torna o espaço de construção do poder político e social dessa família, agregando maior influência à medida que mais moradores se integram à esse grupo.

6 TRAJETÓRIAS E FORMAS DE LIDERAR

> Com o processo de transferência compulsória da população indígena para o interior das reservas e a limitação do espaço nas poucas áreas tradicionais mantidas, essas configurações sociais não deixaram de existir. No entanto,

> tiveram sua territorialidade desconsiderada e desarticulada pelo Estado brasileiro e foram obrigadas a conviver em exíguos espaços. Esse fato teve como consequência inevitável a sobreposição de lideranças de parentelas o que gera constantes tensões. (CAVALCANTE, 2011. p. 10)

Em Pirakuá temos três famílias importantes que se sobressaem no meio social, essas famílias estão intimamente ligadas àqueles elementos discutidos no item anterior. Estão presentes em segmentos econômicos, religiosos e políticos e por isso também em campos como a saúde e educação, ocupando cargos na escola, no posto de saúde, etc. Iremos aqui tratar dos principais representantes de cada uma dessas famílias já apresentados no item 2.2, considerando a sua posição na aldeia, suas formas de liderança (*prestígio*) e seu "campo de atuação".

Ru tem 60 anos, atua como liderança na aldeia há mais de trinta anos, representa Pirakuá pelo Brasil em congressos, reuniões com líderes e demais eventos. *Ru* e *Sy*, citados no item 2.2 são o casal de cabeçantes de uma família importante na aldeia, reúnem os privilégios esperados de sua posição como uma roça grande e farta, meios de transporte e equipamentos agrícolas, cerca de 50 cabeças de gado que são utilizados apenas para o corte e mais. Inerentemente ligados aos privilégios estão os deveres dos quais esse casal deve prestar contas, ajudar os parentes sejam eles consanguíneos ou "virtuais" é um dos deveres principais. *Ru* demonstra ser uma forte representação político-econômica dentro da aldeia. No âmbito político fica claro que *Ru* exerce forte influência sobre as decisões tomadas na aldeia mesmo não sendo o atual cacique. Economicamente falando o tamanho de suas roças, sua capacidade de produção de excedentes, suas "criações" e sua qualidade automobilística (advinda do automóvel) de se locomover facilmente pela aldeia e para fora dela geram uma imensa potencialidade de troca, tornando *Ru* um referencial financeiro para a comunidade. Sua forma de liderar é ampla, levando para fora da aldeia aquilo que precisa ser dito a respeito da comunidade indígena, é uma figura Kaiowá de importância nacional, está quase sempre voltado para questões políticas e no reflexo disso para o povo indígena.

Mbarete é o atual cacique e também diretor da escola da comunidade, têm formação acadêmica e um excelente domínio do sistema exterior. É um líder que, segundo ele mesmo, se preocupa com a expansão da dimensão do poder na aldeia, busca introduzir cada vez mais representações dos diversos segmentos de interesse dentro da comunidade para tomar decisões que interpretem a necessidade de todas as parcelas sociais evitando a centralização política. *Mbarete* reside em uma casa de alvenaria à poucos metros do colégio, o que revela também sua condição privilegiada já que geograficamente o apanágio de condição de

importância social se encontra no ponto central da aldeia, se dissolvendo conforme alcança as regiões mais periféricas.

Arandu é o principal rezador da comunidade, tem 73 anos e é o maior representante da religiosidade tradicional no Pirakuá. Desenvolve sua liderança no âmbito religioso, construindo e reconstruindo o espirito anímico da aldeia através de suas rezas e interferências espirituais. Um rezador acumula muitas funções, é o portador da cura. Erradicador de doenças tanto no plano físico quanto espiritual, coisas que não estão separadas na cosmologia Kaiowá. É aquele que restaura a harmonia da aldeia, é responsável pelo rio, pela mata, pela terra e em último plano pela ordem no universo. Essas características dão um parecer da imensa importância dessa figura dentro da aldeia, da sua capacidade de influência e principalmente do respeito que é denotado pela sua pessoa.

Não poderemos aqui tratar do tipo de relação estabelecida entre essas três formas de liderar, porém é importante lembrar da simultaneidade dessas três personagens que podem gerar tanto atrito quanto consenso em seu exercício de influência e ressaltar que a pluralidade política é uma máxima essencial nessas sociedades que lutam contra o estabelecimento de um poder uno e centralizado.

7 COSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho tem por função primeira ser um exercício de aprendizado e construção de um pensamento científico, na condição de aluno torna-se para mim necessário a expansão teórica e a melhor aplicação das faculdades ligadas à área. Sendo assim, podemos esclarecer que as faltas aqui decorrentes estão todas passíveis de maior aprofundamento e estudos neste âmbito, estudos esses que, espero eu, possam contar com meu comprometimento e perseverança.

No que tange as conclusões que possam ser derivadas deste trabalho devemos observar a existência de um sistema político-social holístico nessa comunidade, onde temos "corpos sociais" (centros de parentelas) que promovem um movimento próprio. Esses "corpos sociais" geram uma "corrente gravitacional" que aproxima a extensão da parentela até o seu centro, funcionando como satélites, esses "satélites" acompanham o movimento criado pelo centro, porém a força desse movimento será definida pelas condições de sua "corrente gravitacional", essa corrente seria criada e mantida pelas relações político-econômicas, podemos imaginar então que a relevância social e o poder político dessa parentela depende de quão bem estabelecidas estão as suas relações de solidariedade e funções de parentesco. Pensando nessa analogia copernicana devemos relembrar o que foi

dito por Cavalvante sobre a sobreposição de parentelas, se esses sistemas parentais funcionam como "sistemas solares" individuais e cada um promove seu próprio sentido de rotação, há a iminência de choque entre parentelas confinadas em um espaço drasticamente reduzido comparado ao território tradicional, porém também há possibilidade de consenso, mesmo que no seio desse consenso seja evidente a renovação de processos políticos e a construção de novas lideranças e novas formas de liderar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

URQUIZA, Antonio Hilario Aguilera. PRADO, José Henrique. O impacto do processo de territorialização dos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul. *In: Tellus.* Ano 15, n. 29, p. 49 – 71, jul. / dez. 2015. Campo Grande, MS.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. *In: Revista de Antropologia.* Ano 1996, n. 1, p. 13-37.

PEREIRA, Levi Marques. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowás atuais. *In: História em Reflexão***.** Jan/Jun de 2007. Dourados, MS.

PIMENTEL, Spensy Kmitta. Elementos para uma Teoria Política Kaiowá e Guarani. Tese de doutorado em Antropologia Social. Faculdade de filosofia, Letras e Ciências Humanas de São Paulo. Ano 2012. São Paulo, SP.

PRADO, José Henrique. URQUIZA, Antonio Hilario Aguilera.
"TEMOS O DEVER SAGRADO DE DEFENDER O QUE É NOSSO": A TRAJETÓRIA E A LUTA POLÍTICA DE MARÇAL DE SOUZA TUPÃ'I. *In:*
MovimentAção, Dourados, v. 4, nº. 6, p. 125-143, 2017. Dourados, MS.

PEREIRA, Levi Marques. O movimento étnico-social pela demarcação das terras Guarani em MS. *In: Tellus*, ano 3/ n. 4/ p. 137-145, abril 2003 Campo Grande – MS

PRADO, José Henrique. ATRAVÉS DO PRESTÍGIO: ATUAÇÃO DA CHEFIA AMERÍNDIA ENTRE OS KAIOWA DA TERRA INDÍGENA PIRAKUA. Dissertação de Mestrado em Antropologia. UFGD, 2013. Dourados, MS.

PEREIRA, Levi Marques. Imagens do sistema Kaiowá e seu entorno. Tese de Doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. Abril de 2004. São Paulo, SP.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Muito "cacique" para pouco índio: a sobreposição de lideranças e a retomada do território kaiowa. *In:* X Reunião de Antropologia do Mercosul 10 a 13 de julho de 2011 - Curitiba, PR.

MURA, Fábio. À PROCURA DO "BOM VIVER" Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional - U F R J. 2006. Rio de Janeiro, RJ.

GT 11

Religiões, religiosidades, festas e celebrações

Comunicação Oral

QUANDO VEM O ESCREVER: PASSADO O OLHAR E O OUVIR CHEGA A HORA DO SANTO INTERVIR

Maria Eduarda Rodrigues da Silva
mariaeduarda.sociais@gmail.com

Álvaro Banducci Júnior
banducci@uol.com.br

Este estudo apresenta uma etnografia da Ladeira Cunha e Cruz, na cidade de Corumbá – MS, durante a festa do Banho de São João, que acontece na passagem do dia 23 para 24 de junho, em celebração ao nascimento do santo. Realizada nos anos de 2018 e 2019 e utilizando-se da observação participante, entrevistas com festeiros e conversas informais com espectadores da festa a pesquisa busca identificar e analisar os acontecimentos que, durante esses dias, têm lugar nessa via que conduz da parte alta da cidade até o rio Paraguai, sendo palco dos cortejos que, vindos das casas dos festeiros, trazem em seus andores decorados, as imagens do santo para o banho nas águas do rio. Espécie de batismo simbólico, o banho é o ritual em que é realimentada a crença no poder de intervenção da entidade sagrada. A ladeira é o local da festa pública de São João, onde os andores se encontram, se apresentam para a comunidade, se cumprimentam, dançam e celebram. Por ela passam devotos católicos, candomblecistas, umbandistas e kardecistas, que reverenciam o santo católico e Xangô. Nela se aglomera o público da cidade e visitantes para assistir e participar da descida dos andores, momento que a cidade estabelece um diálogo consigo mesma através do santo. O trabalho busca analisar os diferentes acontecimentos que movem a Ladeira nesses dias, e a maneira como os festeiros e devotos constroem e vivenciam a experiência coletiva de louvor a seu santo através do ritual devocional e festivo da cidade.

Palavras-chave: Festa Popular; Banho de São João; Devoção; Celebração.

INTRODUÇÃO

Corumbá, situada às margens do rio Paraguai, no Pantanal de Mato Grosso do Sul, é palco, no mês de junho, das celebrações em homenagem ao nascimento de São João Batista, comemorado na passagem do dia 23 para o dia 24 de junho. Nessa data a cidade é tomada por festas nas casas, nas ruas, em terreiros de umbanda e candomblé, dedicadas a São João e a Xangô, no qual é sincretizado o santo nas religiões de matriz afro-brasileira. No porto da cidade acontece um ritual muito característico dessas celebrações. Trata-se do banho de São João, quando as imagens do santo, trazidas em procissão das festas particulares, sejam das casas, terreiros ou centros espíritas, são levadas até o rio para proceder ao batismo simbólico, reproduzindo o gesto de São João com Cristo e deste com o santo no rio Jordão. No momento em que as imagens, conduzidas em andores, recebem o

banho com as águas do rio Paraguai os devotos reafirmam seus votos com o santo, eles pedem e agradecem pelas bênçãos alcançadas e reforçam seus vínculos com o Santo-Orixá.

Uma multidão se mobiliza em torno de São João. Além dos participantes das festas, que levam em romaria seus andores para realizar o banho, grande público se aglomera na Ladeira Cunha e Cruz, pequena via que liga a parte alta da cidade ao porto fluvial, para acompanhar a trajetória final dos andores e o ritual sagrado e festivo do banho. A procissão para São João desce em festa, fazendo com que a imagem do santo "dance" sobre o andor, num cortejo festivo que contrasta com as demais procissões que lentamente caminham entoando ladainhas e orações.

O Banho de São João é uma grande festa que tem início na casa dos devotos, culmina com o banho no rio Paraguai e, no retorno das imagens, tem continuidade, noite adentro, nas casas e terreiros dos festeiros, quando o santo é cultuado com músicas, danças e rodas. Nessa ocasião, os festeiros oferecem jantares e bebidas para seus convidados. A festa na casa e nos terreiros abrange não só familiares e frequentadores, mas também um público com motivações heterogêneas, que busca graças, pagar promessas, ou apenas participar da festa, diluindo a fronteira entre devoto e o expectador, porque ali não se percebe uma identidade fixa entre os presentes, envoltos em sentimentos e gestos de devoção e festejo.

A festa devocional compõe atualmente parte da programação da prefeitura da cidade relativa aos festejos juninos. Junto ao Banho de São João acontece o Arraial de São João, promovido pelo poder público municipal. O arraial tem início três dias antes do ápice do ritual, a descida dos andores. A agenda da festa conta com shows de grupos regionais e nacionais; apresentação dos tocadores de cururu, ritmo tradicional da região, comum nos festejos religiosos; competição de dança de quadrilhas e concurso de andores.

Este trabalho foca especialmente na celebração pública do banho de São João, no que chamamos de festa da cidade, ocasião de encontro dos festeiros e suas romarias com a população de Corumbá e com turistas. Para tanto, concentra-se nos acontecimentos que têm lugar na Ladeira Cunha e Cruz, uma via de aproximadamente 200 metros, no trajeto da descida dos andores desde a Praça da República, início da Ladeira, até o Porto Geral, onde é realizado o banho das imagens, revivendo o batismo de João Batista. O estudo tem como objetivo descrever e refletir sobre o fenômeno da descida dos andores, quando acontece a interação entre os cortejos e as pessoas que se reúnem para recebê-los a fim de celebrar o santo.

O estudo busca considerar as complexas formas de reciprocidade advindas da devoção a São João, procurando desvendar, na relação entre santo e devoto, a produção de identidades, subjetividades e coletividades (MENEZES, 2019). A descida dos andores na Ladeira Cunha e Cruz é momento particular de expressão de devoção e sociabilidade nos festejos de São João. É quando dialogam religiões de diferentes matrizes, pessoas de distintas origens e segmentos sociais, festeiros e curiosos, poder público e o povo, quando se misturam lazer e devoção. Através de cantorias, danças, orações, pedidos e agradecimentos, enfim, por meio da fé e da tradição a cidade se encontra e se revela na descida dos andores do santo.

Como colocado por DaMatta (1997), o caminho percorrido pelos cortejos dos festeiros consiste no sacrifício para saldar "dívidas" e louvar o santo. Como diz o antropólogo, "No caminho ritual, o que se busca no ponto de chegada não é algo concreto, palpável ou, sobretudo, quantificável, pois buscamos bênçãos, curas, sinais de fé etc." (1997:103). Procuramos compreender como os elementos de uma caminhada ritual se manifestam e se multiplicam em diferentes sentidos num encontro coletivo, entre os que caminham e aqueles que os aguardam para saudar, entre a manifestação de fé e a celebração festiva, entre o encontro com o sagrado e da sociedade consigo mesma.

O texto de Cardoso de Oliveira (1996), "O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever", é tomado aqui como referência para instituir a relação entre pesquisador e interlocutor. Passa-se pela etapa do olhar e ouvir, usando de entrevistas e observação participante, para vivenciar junto aos devotos os processos que configuram o ritual do banho. Podemos dizer então, que a partir do ver e ouvir, "estando lá", é que foi possível escrever sobre esse momento tão importante de manifestação de fé em Corumbá, onde por meio da mediação feita por São João entre os devotos e o divino se constrói a peregrinação que tem seu ápice no ato do banho do santo, e que no percurso permite vislumbrar as variadas relações entre a comunidade.

A FESTA NA COMUNIDADE

Os festejos dedicados aos santos se mostram objeto privilegiado no estudo das relações entre religião, cultura e sociedade através da análise de rituais, como afirma Menezes (2009). A partir da segunda metade dos anos 1990, segundo a antropóloga, os estudos de rituais passaram por um processo de renovação, permitindo novas leituras e interpretações com base na categoria de performance.

> O tratamento das festas a partir dessa noção tem permitido colocar em foco questões sobre as modalidades de interação entre seus participantes; sobre as formas de experiência vivenciadas pelos atores sociais no desenrolar dos eventos; sobre os modos de transmissão de conhecimento e o papel dos rituais na construção (e não apenas na expressão) de representações do mundo social – dimensões que em abordagens anteriores não assumiam destaque, ou mesmo estavam ausentes. O uso do conceito de performance possibilitaria ainda uma redefinição do conceito de ritual a partir de teorias teatrais e teorias de representação do mundo social, e não mais apenas através de teorias da religião (MENEZES, 2009: 180).

Na cidade de Corumbá-MS, durante a festa de São João, quando a cidade para, as casas e as pessoas se arrumam para saudar o santo e celebrar com alegria a descida dos andores, o Porto Geral se modifica para receber os cortejos, o espaço público ganha novo sentido e significado para a população local. Tomado como ritual central das romarias que saem das residências dos(as) festeiros (as), é no Banho de São João que percebemos as expressões de devoção, de carnavalização e interação social mais amplas de toda a festa, quando os cortejos desfilam performáticos para atrair a atenção dos expectadores sobre o santo que trazem consigo, cuidadosamente adornados – geralmente, nas cores vermelho e branco, tradicionais cores da santidade – e efusivamente festejados.

O ritual do banho começa bem antes desse dia, com a realização de novenas, quando, durante nove dias os devotos fazem a reza do terço em suas casas; com o esforço por angariar donativos para a realização das festas; com a participação de algumas pessoas da coletividade no arranjo de andores e altares, como forma de quitar dívidas com o santo. No dia 23 de junho, têm início as celebrações a São João. Na manhã, logo cedo, os altares do santo, sejam eles católicos ou de matriz afro-brasileira, são levados à missa, pelos festeiros, que conduzem suas imagens em procissões com amigos e parentes. A missa acontece em várias capelas da cidade, e nelas as imagens recebem a benção dos párocos locais. Logo após a missa, é oferecido o café da manhã pelos festeiros, para quem os acompanha à igreja e para as pessoas, sobretudo crianças, que os aguardam no retorno para suas casas.

Durante o dia acontecem os preparativos para a festa noturna. Mulheres e homens preparam o jantar a ser servido aos convidados, que consiste geralmente em salada, arroz carreteiro, ou churrasco, com mandioca. De matas próximas são retirados os mastros, pintados de branco e vermelho, e preparados para serem erguidos na noite com a bandeira do santo. Em algumas residências são acesas fogueiras no pátio ou nas calçadas. Antes de deixar as casas em direção ao rio, os andores percorrem por três vezes os mastros e as fogueiras, enquanto entoam ladainhas e dirigem orações a São João.

Os cortejos percorrem longos caminhos até a Ladeira Cunha e Cruz. No trajeto cantam, soltam rojões e gritam vivas ao santo. Ao chegar no alto da Ladeira, os festeiros, que possuem cadastro na Prefeitura, têm seus nomes anunciados pelo alto falante, indicando que iniciará a descida. As bandas da Prefeitura, dispostas em três locais estratégicos, iniciam a tocar a ladainha do Santo, seguida do ritmo acelerado e carnavalesco. Os cortejos descem em meio a cantoria, risos e muita folia. Os festeiros e festeiras trazem no rosto estampadas a alegria, o orgulho de seu santo e a convicção de cumprir um dever sagrado.

Os andores são de todo o tipo, com luzes, flores, cenários montados que remetem ao imaginário religioso envolvendo a história de João Batista, que reproduzem elementos da cultura da cidade, como igrejas, edificações históricas, o cenário pantaneiro, a viola de cocho, entre outros. Vale a criatividade do festeiro, e da equipe que o ajuda na montagem do andor, e é isto, junto de sua espontaneidade, que irá captar atenção do público e o atrair para o cortejo. É quando as hierarquias de classe são dissolvidas, porque nota-se que o que importa para a celebração, o que chama a atenção do público é a festa que o devoto oferece para a comunidade. Muito facilmente veremos pessoas com poder aquisitivo menor fazendo festas grandiosas. Logística contra a hierarquia de classe, que dá prestígio e influência política ao devoto a partir do que ele constrói a partir do exercício de sua devoção.

No momento da descida, a Ladeira é tomada por uma série de acontecimentos rituais, tais como o cumprimento dos andores quando se encontram em direções opostas; é palco de inúmeras simpatias, como passar por baixo de andores para conseguir casamento; é espaço de manifestações de fé e de alegria, além dos mais distintos sentimentos, como de prazer, de empatia, de vaidade, entre outros. Vislumbra-se na descida uma rede de relações sociais afirmadas unicamente na noite dedicada ao santo. Se as festas são particulares, no sentido de reunir pessoas próximas em torno de um festeiro e sua imagem, é na área do porto, no contexto do banho no rio, que ela se torna pública, no sentido em que reúne a sociedade e promove o encontro da cidade. Evoca uma temporalidade sagrada, na qual o intuito dos festeiros, ano após anos, é reforçar o elo sagrado e validar sua relação com o santo.

Seguir para o rio representa, para os festeiros, gesto de purificação e de renovação. Acredita-se que a hora em que o banho acontece os votos para com o santo são renovados, assim como novas bençãos são evocadas através das ladainhas, da dança, da imposição das mãos, enfim, tudo que envolve a cerimônia religiosa. Souza (2004:335) trata dos elementos que constituem o ato sagrado, quando diz que “um dos temas dessa festa [...] é a renovação. O fogo e a água associam-se à esperança de renascimento e dias melhores”.

A FESTA NA LADEIRA

Quando Renata Menezes e Lucas Bártolo (2019) vão a campo analisar o desfile das escolas de samba do Rio de Janeiro, e sua ligação com a religiosidade, introduzem um aspecto que se assemelha à dinâmica presente na descida dos andores do Banho de São João em Corumbá. Para eles, as festas relacionadas às santidades católicas e afro-brasileiras são "entendidas como um objeto construído a ser explorado a partir de algumas dimensões de articulação, como quanto às formas de sociabilidade, à noção de pessoa, ao universo das artes ou a questões de patrimônio" (MENEZES E BÁRTOLO, 2019:96).

Busca-se, neste estudo, compreender a descida dos andores como um momento festivo que, tal como a carnavalização analisada por Menezes e Bártolo (2019), compreende a inversão da vida ordinária, pois,

> "[...] suspende as leis, proibições e restrições, aproximando coisas e pessoas até então organizadas hierarquicamente, como sagrado e profano, permitindo-nos falar do ato carnavalesco [*assim como do religioso*] como potencialmente profano, sacralizador ou mesmo dualístico" (BAKHTIN, apud MENEZES, 2019:97).

Se a procissão, que culmina no banho da imagem, lembrado como a reprodução do batismo de João Batista, é vista como mais um sacrifício dos devotos que promovem a festa ao santo, é no contexto da descida dos andores que se dá a interação entre comunidade e a entidade sagrada, e é nesse momento que esses mesmos festeiros se destacam, simbolicamente, como mediadores entre esses dois domínios, pois são os seus santos que permitem a vazão de fé do povo, que possibilitam os pedidos por graças e reforçam a crença na proteção da vida.

Os andores são enfeitados para agradecer ao santo, mas também para encher os olhos do público. A alegria do cordão de devotos é uma forma de homenagear o santo, que gosta de ser festejado, e de chamar a atenção dos expectadores. Os festeiros se emocionam ao ouvirem seus nomes anunciados no alto falante no início da descida, instante que dá a eles visibilidade e reconhecimento na dinâmica da vida social e religiosa da comunidade. Nesse momento o santo enaltece o festeiro que o conduz, dando-lhe a oportunidade de se apresentar aos olhos da coletividade e alimentar sua vaidade e autoestima. Ao descerem com belas alegorias, conduzidos alegremente pelos festeiros e seus pares, os andores – e os cortejos que os conduzem – regulam, a partir de seu entusiasmo, espontaneidade e 'brilho', o status e a reputação de quem os possui. Nesse momento, marcadores sociais tais como

classe, gênero e filiação religiosa tendem a desaparecer, fugindo da hierarquização cotidiana, para dar lugar à alegria e atenção ao desempenho dos cortejos do santo.

Carlos Alberto Steil (2003), utilizando-se do conceito de *communitas*, de Turner e Turner (1978), para classificar as interações ocorridas em momentos de festividades religiosas, pontua que

> O ideal da *communitas* poderia ser expresso pela busca de uma comunhão fusional, onde a romaria surge como um espaço simbólico que ab-roga as regras sociais, as hierarquias e os constrangimentos morais. Enfatiza o caráter festivo, lúdico e transgressivo da peregrinação, que incorpora o divertimento, o sexo, o comércio, a dança, a diversidade religiosa como dimensões do culto. Exerce, desse modo, uma crítica à sociabilidade do cotidiano e à vida moderna que se organiza a partir da divisão social do trabalho e de múltiplos status sociais que estabelecem regras rígidas de comportamentos e hierarquias (STEIL, 2003: 252).

É na descida que a cidade se encontra. Os rituais em torno do santo promovem o diálogo e interação dos diferentes segmentos da sociedade: andores de pobres e ricos se cumprimentam; pessoas passam, por sete vezes, embaixo deles em busca de graças, como o casamento; umbandistas, candomblecistas e católicos se postam à beira do rio para receber bênçãos de pais e mães de santo; atabaques se misturam ao som das bandinhas oficiais; pessoas descem celebrando São João, enquanto nos andores são trazidos Xangôs, que não deixam de ser São João! É sob essa perspectiva que se desenvolve o Banho de São João, quando da chegada dos festeiros ao porto para procederem ao banho de suas imagens.

Por conta da dimensão religiosa e festiva, do envolvimento da sociedade e da tradição que mantém viva a celebração por mais de cem anos, é que o Banho de São João tornou-se objeto de atração turística. O festejo conta com a participação frequente de não devotos, vindos das mais diferentes cidades, além de visitantes da Bolívia, que acompanham os festeiros e também dão banho no santo a fim de celebrar com o povo e de receber bênçãos e graças. Steil (2003), quando analisa a romaria que se dirige ao Santuário de Bom Jesus na Lapa, momento também de ritual religioso, verifica, entre as duas categorias de atores sociais, "os múltiplos significados que são postos em risco nos locais de peregrinação e turismo religioso" (p. 250). Assim como no São João de Corumbá, turistas e religiosos se misturam quanto as suas motivações e comportamentos.

> Noutras palavras, a análise dos comportamentos ou das motivações não nos oferece indicadores capazes de demarcarem uma linha de fronteira entre turistas e peregrinos. Ou seja, observarmos que existe uma miscelânea de atos religiosos e turísticos praticados pela mesma pessoa, de modo que se torna muito difícil saber se estamos diante de um turista ou de um romeiro. A última coisa em que se poderia pensar seria numa divisão que tomasse critérios como de frivolidade para o turismo e de seriedade para a romaria. Os estudos sobre peregrinações de um modo geral

> enfatizam a dimensão festiva e orgiástica como constitutiva desse fenômeno (STEIL, 2003:251).

Uma das expressões de interação, recorrente entre devotos e expectadores, é o andor de Mãe Janete. Sacerdotisa da Umbanda, filha de Xangô, tem o Orixá como pai espiritual. Mãe Janete desce a ladeira com seus conhecidos, mas costuma envolver grande público, por ser conhecida como "a que batiza o povo no porto". Ela não gosta de algazarra no momento do banho, e o público que participa demonstra respeito para com a santidade e para com ela, detentora da prática ritual.

Outro momento em que os expectadores interagem com a santidade, é a descida do andor de Victória Lorrayne, conhecida como Zazilacumbe, seu adjina, nome dado no momento de iniciação do Candomblé. Para ela a visibilidade dos andores do Candomblé, é de suma importância, para que a população veja que os adeptos de diferentes religiões, conjuntamente, constroem a festividade para São João. Zazi é dona da performance que traz uma pequena demonstração dos cultos aos Orixás no Candomblé, com incorporações, pontos cantados para as entidades, atabaques e comidas de santo, ofertadas na beira do rio. Desce em horário alternativo ao regulado pelo costume do banho, a fim de que o público possa ver como "é uma festa de santo", nas palavras dela. Segundo Ricardo Figueiró Cruz (2019) "Na reconfiguração do pensamento social contemporâneo, o campo da performance se apresenta como espaço interdisciplinar importante para a compreensão dos gêneros de ação simbólica". É nesse momento que Zazilacumbe, deixa registrada sua marca religiosa para a cidade.

Interagindo com o espaço, festeiros e turistas perambulam por todo o trajeto do Porto Geral de Corumbá, pois a diante, seguindo à esquerda da ladeira encontra-se o palco principal do Arraial, e por toda a extensão da orla estão barraquinhas com comidas típicas das festas juninas: canjica, pipoca, milho verde; e comidas da região pantaneira: carreteiro com carne-seca, sarravulho, saltenha etc. Aqui que a festividade religiosa de mistura com o momento de lazer da população.

Ponto importante da festividade em homenagem ao santo, em Corumbá, é o clamor popular que a compõe. Festeiros se organizam internamente para a descida, preceito do catolicismo popular, onde o povo, sem necessitar das instituições, tanto do poder público quanto da Igreja, se propõe a dar continuidade ao ritual de fé, que parte da afetividade individual com o santo da casa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A experiência vivenciada nos festejos do Banho de São João nos transporta para junto do santo e com ele celebrar, às margens do Rio Paraguai, o seu nascimento. Como diz a ladainha tradicional, acompanhada pela bandinha da prefeitura, que segue o cortejo dos andores "Deus te salve João Batista Sagrado. No seu nascimento nós temos que alegrar". São João que pede aos seus fiéis que o dia seja de comemorações, com muita dança, alegria e música. Sem esquecer dos milagres que o santo já fez e fará acontecer, e que despertam o sentimento de agradecimento e fé, induzindo os festeiros a dar continuidade ao ritual como um todo.

> Devoções, festas e ritos têm a função primordial de reatualizar o tempo mítico, reversível e recuperável. Ao participar desses eventos, o fiel evoca e recria o tempo inicial. As manifestações religiosas não significam apenas a comemoração de um acontecimento, mas a sua reatualização, uma forma de reviver o tempo original e promover a purificação. (COUTO, 2008: 02).

Conclui-se ao fim do presente artigo, que a festa na ladeira, trajeto final da procissão que sai da casa dos festeiros e se dirige para o contexto público de celebração, envolve não somente os devotos, mas também toda a cidade, em diálogo com diferentes setores da sociedade, poder público e povo, por um instante atenua os marcadores sociais de diferenças, pois ali estão, ricos e pobres, jovens e velhos, hetero e homossexuais, bêbados e beatos, enfim, todos os segmentos da cidade.

A Ladeira, a via que liga a parte alta da cidade com as margens do rio em que o banho será realizado, se transforma num espaço sagrado, da mesma forma que tudo aquilo que a envolve nesse dia: as danças; as manifestações de alegria e vaidade; a bebida, muito requerida por quem passa pela festa da cidade e nas festas das casas; os ritos e o fervor religioso do povo. Os laços criados a partir da manifestação de fé, se reproduzem e expandem para outros contextos, outros momentos e outras esferas do social. Enfim, a ladeira constitui-se no espaço de diálogo e, ao mesmo tempo, de visibilidade, de disputa e de empoderamento. Nela, em meio a ladainhas e o carnaval, ao sacrifício à alegria, na mistura de desejos e penitências, a cidade se encontra, celebra e confraterniza.

REFÊRENCIAS

DAMATTA, Roberto. Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. *Revista de antropologia*, p. 13-37, 1996.

GUTIÁ, Marcel Schmitz. "Faces do São João: relações sociais e a construção de uma festa de Ipupiara-Sertão da Bahia." (2014).

COUTO, Edilece Souza. "Devoções, festas e ritos: algumas considerações." *Revista brasileira de história das religiões* 1.1 (2008).

SOUZA, João Carlos de. "O caráter religioso e profano das festas populares: Corumbá, passagem do século XIX para o XX." *Revista Brasileira de História* 24.48 (2004): 331-351.

CRUZ, Ricardo F. "60 minutos": Uma análise sobre performance no desfile da sociedade recreativa e esportiva Império Serrano, Guaibá/RS, (2019)

STEIL, Carlos Alberto. "Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa." *Horizontes antropológicos* 9.20 (2003): 249-261.

MENEZES, Renata de Castro. Celebrando São Besso ou o que Robert Hertz e a Escola Francesa de Sociologia têm a nos dizer sobre festas, rituais e simbolismo. *Religião & Sociedade*, v. 29, n. 1, p. 179-199, 2009.

AVATI KYRY: O RITUAL KAIOWA DO BATISMO DO MILHO NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS

Lélio Loureiro da Silva
silvalelio@bol.com.br

Este artigo pretende relatar as minhas experiências e observações do ritual kaiowa do Avati Kyry (Batismo do Milho), realizado pela família extensa liderada pelo cacique Getúlio Juca de Oliveira e sua esposa Alda da Silva, moradores da aldeia Jaguapiru, localizada na Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa, entre os municípios de Dourados e Itaporã no Mato Grosso do Sul, destacando as diversas dificuldades para a sua realização e a sua manutenção cultural, uma vez que esse importante ritual da cosmologia kaiowa é o único ainda praticado por essa etnia no lado brasileiro do seu território de ocupação.

Palavras chave: Ritual Kaiowa; Reserva Indígena; Batismo; Milho.

INTRODUÇÃO

Durante duas décadas de convivência com o grupo familiar kaiowá, liderado pelo cacique Getúlio Juca de Oliveira e sua esposa Alda da Silva, moradores na aldeia Jaguapiru, da Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa, mais conhecida como Reserva Indígena de Dourados – RID, formada pelas aldeias Jaguapiru e Bororo, pude participar de vários Avati

Kyry (Batismo do Milho), algumas vezes do ritual e em outras somente na sua preparação, e presenciar as mais variadas dificuldades para a realização e manutenção desse importante ritual.

Esse ritual é de suma importância sócio-político-cultural para os kaiowa e possui grande influência na formação da sua identidade étnica, sendo o único ainda praticado por essa etnia no Mato Grosso do Sul, já que ele é responsável pelo equilíbrio do cosmos, favorecendo a produção agrícola e o teko (modo de ser) desse povo.

Desta forma, a minha intenção neste artigo é descrever o ritual e a sua importância social e cultural para etnia kaiowa, de forma sucinta, pois há vários autores que já descreveram o mesmo, com ênfase recaindo sobre as minhas percepções das dificuldades encontradas pelo cacique Getúlio e seu grupo familiar, na realização e manutenção do Avati Kyry.

O ritual do Batismo do Milho é dividido em duas partes distintas: a preparação, que envolve o processo ritualístico do plantio e desenvolvimento do milho, bem como a preparação para recepcionar os convidados e a realização do ritual em si. A segunda parte é o ritual, o qual é realizado em duas noites seguidas.

A PREPARAÇÃO

O ritual do Batismo do Milho ocorre na colheita da safra de verão, entre o final do mês de janeiro e o início de março. Não há uma data específica, pois, depende do ponto de colheita do milho, dando preferência para o período da lua cheia, mas sempre iniciando na sexta-feira.

Porém, a sua preparação começa com o plantio do milho crioulo saboró, o avati moroti (milho branco), considerado sagrado pelos Kaiowa e o principal elemento do ritual. O processo ritualístico se inicia com os cânticos noturnos, executados pelos Yvyraija (auxiliares do rezador), de preparação para o plantio das sementes. Esses cânticos tem a função de “dar sustentação” ao milho, desde o plantio até a sua colheita, garantindo uma boa produtividade e belas espigas, que serão utilizadas no ritual, no consumo alimentar e preservadas como futuras sementes. Essa manutenção das sementes é fundamental já que essa variedade de milho, segundo Vietta:

> O avatí moroti ou milho branco, alimento preferido dos ñandejara (nossos deuses; donos do nosso ser; responsáveis por criar e cuidar do nosso ser) é dado aos Kaiowa e aos Ñandeva por Jakaira (dono do ser do milho), e por isso exige uma série de cuidados rituais. A princípio, qualquer produto de

> uma roça kaiowa e ñandeva prescinde de cuidados deste tipo, para garantir a presença dos jara associados às plantas, afastar as pragas, além de regular o regime de chuvas. Mas, a ligação com Jakaira transforma o avatí em um produto especial, exigindo cantos e outros procedimentos rituais durante a preparação do solo e a cada etapa do seu desenvolvimento. Os cantos alegram Jakaira, que vem dançar para que as suas plantas brotem e cresçam sadias. Porém, para que o avatí continue a produzir boas sementes também é preciso que os homens dancem e cantem (VIETTA, 2007: 79).

Ao contrário do que afirmam Ballarini et al. (2012: 7) que essa variedade crioula: "[... está ausente da comunidade Guarani da RID", em meus vinte anos de trabalho na RID, como professor da Educação de Jovens e Adultos (EJA) e do Ensino Médio, a mesma sempre esteve presente na família extensa do cacique Getúlio, sendo cultivada todos os anos.

A cultura do avatí moroti é considerada sagrada, pois o mesmo é elemento determinante nas cerimônias anuais do batismo do milho, sendo expressamente proibida a sua comercialização e somente permitido a doação para os visitantes mais próximos e queridos pelos anfitriões.

O cultivo do avati moroti exige grande sacrifício do grupo familiar devido à falta de terra para o seu plantio. A RID é considerada uma das maiores em densidade demográfica, com aproximadamente 0,3ha/família, portanto, essa falta de terra faz com que outras culturas sejam relegadas para a preservação do milho saboró, que já não é encontrado tão facilmente no território kaiowá.

Além da falta de espaço territorial, o cultivo do milho sagrado enfrenta sérias dificuldades: "com o avanço do agronegócio e a introdução de tratos culturais diferenciados o milho (sic), assim, como outras espécies cultivadas nos roçados vem sofrendo processos de hibridização e perda da diversidade genética" (BALLARINI et al., 2012: 6).

Com o plantio realizado e os cuidados no desenvolvimento da planta sendo alcançados, uma vez que durante várias noites serão entoados os mais diversos cânticos que favoreceram a maturação do milho, o grupo familiar se volta para a preparação do ritual e no recebimento dos convidados. A falta de recursos naturais e econômicos obriga o cacique Getúlio e sua esposa a uma peregrinação junto a órgãos governamentais e não governamentais, entidades assistenciais e colaboradores individuais na busca de auxílio (alimentos, materiais de limpeza, transporte, entre outros) para a realização do Avati Kyry.

Essa arrecadação é determinante para o "tamanho" do ritual, ou seja, para a quantidade de convidados e para a fartura de alimentos, já que o "bom viver" se estende para a boa recepção dos convidados, com uma boa alimentação, demonstrando o prestígio e a influência política do anfitrião e o seu grupo familiar.

Na semana que antecede o início do ritual, a agitação entre os membros da família extensa aumenta, com a realização de vários trabalhos focados na preparação do local onde ocorrerá o Batismo, tais como: a arrumação e limpeza do pátio, construções de abrigos provisórios, consertos na casa de reza, preparo da chicha, entre outros. Esse momento depende muito do que foi arrecadado e do número de convidados que estarão presentes nos dias do ritual.

Durante esses anos de convivência com esse grupo familiar kaiowa presenciei grandes rituais, geralmente esses eram patrocinados pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Fundação Nacional da Saúde (FUNASA), Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), Ministério Público Federal (MPF) e Conselho Indigenista Missionário (CIMI) que aproveitavam a reunião com convidados de várias localidades como aldeia Bororo, Panambizinho, Lagoa Rica, Caarapó, Rancho Jacaré, entre outras para discutir diversas questões nos períodos diurnos já que o ritual se realiza no período noturno, como também pequenos rituais restritos somente a família extensa e poucos convidados locais, como o meu caso, quando o apoio recebido para a realização do Batismo do Milho era pequeno e não daria para receber os convidados pela falta de recursos.

Apesar dessas discrepâncias, desde os primeiros anos de convivência e frequência na casa do cacique Getúlio, constatei que ele nunca deixou de realizar o Avati Kyry em um ano se quer, mesmo nos períodos que não ocorreu qualquer arrecadação houve a realização do ritual de forma restrita aos membros da família extensa.

Mesmo com a superação das dificuldades para a realização do Avati Kyry durante todos esses anos, a sua manutenção, em um futuro próximo, não está totalmente garantida uma vez que o espaço territorial destinado ao plantio do milho, que já é mínimo, tem como perspectiva a sua redução com o aumento populacional e a impossibilidade jurídica de expansão da área que compõe a reserva indígena. Além dessa questão, também há outra relacionada a formação dos ñanderu (rezadores), como veremos no capítulo seguinte.

O RITUAL

Aqui pretendo fazer um breve relato de como é o ritual do Batismo do Milho e, posteriormente, me ater mais as minhas participações na cerimônia ritualística do Avati Kyry, descrevendo as experiências e observações por mim vivenciadas.

O processo ritualístico do Batismo do Milho se realiza durante duas noites, na fase da lua cheia, começando ao anoitecer do primeiro dia com os Yvyraija, munidos com seus

mbaraka (chocalho), iniciam os cânticos sagrados (rezas), acompanhado de movimentos do corpo para frente e para trás, chamando o Jakaira (Dono do milho), enquanto os anfitriões recepcionam os convidados, sempre cantando acompanhados de seus mbaraka, conduzindo-os para o interior da ogapysy (casa de reza) onde se encontra a vasilha com kaguï (chicha) que será consumida durante o ritual, sendo reabastecida sempre que necessário.

A chicha é uma bebida fermentada sagrada, feita de milho ou cana de açúcar, que é essencial na realização dos rituais kaiowa, sendo que o seu consumo não é utilizado de forma recreativa já que ele está associado a ligação entre os seres terrenos e os celestiais.

Os cânticos continuam no decorrer da noite, revelando a parte mais sagrada do ritual, com as mulheres aderindo ao processo ritualístico de posse dos seus takuapu (bastão de taquara), batendo seco no chão de terra e de tempos em tempos ocorre paradas para o consumo da chicha.

Com a aproximação do amanhecer, as mulheres se encaminham para a roça, onde irão colher as espigas que serão utilizadas no batismo e no preparo de diversos quitutes feitos do milho como por exemplo a pamonha, a sopa, cozido, entre outros, que serão consumidos por todos os presentes.

Nesse interim, o ñanderu (rezador) já iniciou o mborahéi puku (canto comprido) cujos versos, que não se repetem, não podem ser interrompidos depois de iniciada a cerimônia. Com o amanhecer ocorre o batismo e começa a preparação dos quitutes, a cada quitute preparado é apresentado ao ñanderu que irá batizá-lo e, após, consumido pelos presentes, terminando o primeiro dia do ritual.

A segunda noite é dedicada ao jerosy puku (danças longas exclusivas dos homens), embaladas pelo guahu (cantos sócio religiosos) e pelo kotyhu (cantos lúdicos), onde os homens dançam de mãos dadas, formando um círculo e batendo os pés fortemente no chão. O jerosy puku é alternado com o jerosy mbyky (reza curta), onde as mulheres passam a dominar os procedimentos ritualísticos. Nessa noite os mbaraka e takuapu não são utilizados, mas o Kaguï é consumido em grandes quantidades: “pois enquanto houver kãgui há kotyhu” (VIETTA, 2007: 80).

Nessa última noite, os convidados não indígenas podem participar de todas as danças e, entre várias gargalhadas, dividir a alegria de mais um ritual realizado com sucesso a Jakaira, que feliz proporcionará fartura de alimentos aos kaiowa.

Ao amanhecer os últimos cânticos são entoados e o ritual do Avati Kyry se encerra pois: “[... a esta altura Jakaira já retornou aos patamares Celestes, onde permanece até o

próximo período de chuvas, quando se inicia um novo plantio de avatí moroti, e mais uma vez homens e deuses tem motivos para cantar e dançar (VIETTA, 2007: 81).

Ao contrário do que afirmam Ballarini et al (2012: 9): “o batismo do milho é uma prática que atravessou gerações e atualmente permanece viva no imaginário dos que quando crianças puderam presenciar e viver um ritual hoje não mais praticado entre os Guarani da RID”. O mesmo, nesses vinte anos de convívio com o cacique Getúlio e seus familiares, nunca deixou de ser realizado por esse grupo familiar e, neste ano de 2018, como sempre ocorreu, foi realizado no mês de fevereiro e em setembro iniciou-se o plantio do avati moroti e a preparação para o Batismo na colheita da safra de verão.

Desde quando comecei a trabalhar na RID, no início de 1999, e da convivência com a família extensa do cacique Getúlio, participei por volta de oito avati kyry, que relatarei a seguir, e pude presenciar diversas situações que colocaram em risco a realização ou complementação do ritual.

A minha primeira participação no Avati kyry foi marcada pela inexperiência e pelo desconhecimento do modo de ser kaiowa e do processo ritualístico. Nessa época trabalhava na escola Tengatui Marangatu, localizada na aldeia Jaguapiru, como professor da EJA (Educação de Jovens e Adultos) no período noturno e só me dirigi ao local do ritual depois do encerramento das aulas, por volta das 21h.

Quando cheguei, fui encaminhado pelos yvyraija até a chicha e o altar, acompanhado dos cânticos, tanto o da recepção como o do ritual, que a essa altura já estava em andamento. O ritual estava sendo realizado no pátio da casa do cacique Getúlio e era restrito a família extensa e a poucos convidados da própria aldeia e da aldeia Bororó, que também compõe a RID.

A realização do ritual fora da ogapysy só é realizado pela falta da mesma. A casa de reza kaiowa tem grandes dimensões, medindo de 12 a 15 metros de largura e com um comprimento entre 30 a 50 metros, com altura em torno de 08 a 10 metros. A base é feita de palanques e linhas de aroeira e a cobertura tem uma estrutura de takuavúsu (taquara grande), que vai do chão até a cumieira, e sapé cobrindo toda a estrutura.

Com a depredação ambiental do território de ocupação kaiowa, provocada pela expansão da fronteira agrícola e pelo agronegócio, esses recursos naturais utilizados na construção de uma ogapysy, principalmente o sapé e a taquara já que os palanques foram substituídos por eucalipto, não são encontrados tão facilmente e, nos poucos locais onde ainda se encontra alguns deles, o custo financeiro para obtê-los é alto. Com essa falta de

recursos, naturais e financeiros, a construção de uma ogapysy está cada vez mais rara nas aldeias kaiowa.

O cacique Getúlio teve várias casas de reza. Pouco antes do meu primeiro ritual do Batismo do Milho, uma ventania derrubou a sua ogapysy e esse foi o motivo da realização dos ritos no pátio da casa. Com auxílio da FUNASA foi construída outra casa de reza, mas ela durou pouco já que foi incendiada por motivos políticos. Atualmente há uma grande ogapysy que está começando a se deteriorar.

Depois de cumprimentar os anfitriões, comecei a observar tudo ao meu redor, as crianças brincando, os movimentos em direção ao kaguï, a execução das rezas e o revezamento dos yvyraija na condução das mesmas, que nem mesmo as pancadas de chuva deverão atrapalhar, pois esse é um período com muitas chuvas na região.

Quem não está cantando fica em volta observando o andamento dos yvyraija, conversando com os visitantes ou com os outros membros do grupo, dando um gole na chicha, enfim, não há uma regra de comportamento a ser seguido e as conversas e mesmo as risadas altas, que mostram o modo de ser alegre dos kaiowa, não atrapalham o andamento ritualístico.

Foi a partir dessas conversas, embaladas pelas rezas do Batismo do Milho, com o cacique Getúlio e sua esposa Alda que comecei a conhecer o ritual, a sua importância sociocultural. Durante uma conversa com o Getúlio, já depois da meia noite, em um dos intervalos da reza na qual o cacique também participa como yvyraija, soube que as rezas que estavam sendo cantadas, eram preparatórias para alegrar o Jakaira e que o batismo feito pelo ñanderu só iria ocorrer no amanhecer, ou seja, ainda teriam várias horas pela frente e o meu despreparo e cansaço, após mais um dia de trabalho, associado ao sono, me desanimaram e voltei para minha casa em Dourados, abandonando o ritual. Nesse momento, o meu desconhecimento do Avati Kyry era tão grande que se quer pensei em uma segunda noite, terminando assim o meu primeiro batismo.

No segundo Batismo do Milho que participei, o meu conhecimento sobre o mesmo já havia ampliado, pelas conversas com o cacique Getúlio e com leituras acadêmicas descritivas do ritual. Nessa minha segunda experiência fui mais preparado e decidido a ficar até o final, o que acabou ocorrendo. Assim como na primeira vez, cheguei ao ritual por volta das 21h, depois das aulas noturnas do EJA, e fui conduzido pelos anfitriões até a chicha em meio as rezas já iniciadas.

Nesse ano, além da família e dos convidados das aldeias que compõem a RID, estavam presentes integrantes das aldeias Panambizinho, Rancho Jacaré e Sucuri’y.

Da mesma forma já descrita, o processo ritualístico estava ocorrendo, portanto, descreverei a partir de agora a parte relacionada diretamente ao batismo.

Com o amanhecer se aproximando, a irmã do cacique Getúlio foi buscar o ñanderu Zacarias, que era parente do cacique, um senhor de idade avançada que para se locomover utilizava uma cadeira de rodas. Com a sua chegada iniciou-se o mborahéi puku e algumas mulheres, comandadas por D. Alda, foram à plantação colher as espigas do avati moroti.

Ao retornar da roça, as mulheres colocaram as espigas defronte ao ñanderu que iniciou o batismo. Após a reza, as espigas foram recolhidas e levadas para o preparo de diversos quitutes. Enquanto os quitutes eram preparados, os yvyraija continuaram seus cânticos e assim que os quitutes ficavam prontos, eles eram colocados em frente ao ñanderu que os batizava e depois eram distribuídos entre os presentes para serem consumidos.

A essa altura, o sol já tinha nascido e a manhã já se apresentava, os yvyraija com seus mbaraka silenciados juntavam-se aos presentes para o consumo dos quitutes. Esse preparo e consumo dos quitutes ocorreram até por volta das 10h, quando foi encerrado o ritual.

Na segunda noite, que era um sábado e não houve aula, cheguei cedo, antes do anoitecer e pude presenciar o início do Jerosy Puku. Com os mbaraka e takuapu em repouso no altar, o kotyhu e o guahu envolveram os presentes numa alegria contagiosa. Nessa noite dancei muito e, por volta das 2h voltei para casa, onde me entreguei a um sono profundo e relaxante, encerrando o meu segundo Avati Kyry.

Nesse mesmo ano, a família extensa do cacique Getúlio sofreu uma grande perda com a morte do ñanderu. Com essa morte um grande questionamento me ocorreu: quem irá batizar o milho no próximo Avati Kyry?

Na área de ocupação kaiowa no Brasil, os ñanderu estão cada dia mais raros já que a sua formação, que é especifica para cada ritual, exige um longo processo, que dura vários anos, com o aprendizado de várias rezas, dentre elas o mborahéi puku.

Essa formação dos ñanderu nos dias atuais encontra duas grandes dificuldades. A primeira está relacionada com o ñanderu, os já poucos existentes são idosos e não possuem saúde suficiente para instruir um jovem nos complexos processos ritualísticos. Essa dificuldade foi a responsável pelo fim do Kunumi pepy, o ritual de perfuração do lábio inferior dos meninos, que era praticado na Terra Indígena Panambizinho, localizada no município de Dourados-MS. A instrução exige uma convivência diária entre instrutor e instruído e participações nos rituais durante vários anos. A segunda dificuldade está em

encontrar um jovem disposto a enfrentar esse longo aprendizado que consumirá grande parte da sua juventude.

A superação dessas dificuldades é o grande desafio a ser enfrentado pela etnia kaiowa já que sem o ñanderu para realizar a reza longa, o ritual do Batismo do Milho está fadado a desaparecer para sempre, causando um desequilíbrio cósmico de proporções incalculáveis pela lógica kaiowa.

Esses conhecimentos sobre a formação dos ñanderu me foram passados pela professora Edna de Souza, filha do grande líder guarani Marçal de Souza e grande conhecedora da cultura guarani, em nossas conversas sobre as dificuldades para se manter os rituais nos dias atuais.

Com o período de realização do Batismo do Milho se aproximando, questionei o cacique Getúlio quem seria o ñanderu e como resposta ele disse que iria convidar um de outra aldeia. Sabendo que nesse momento são poucos os rezadores do milho em atividade e com o desejo de conhecer outro rezador, me preparei para participar mais uma vez do ritual.

Com o intuito de participar desde o começo do processo ritualístico e de conhecer o "novo" ñanderu, consegui um substituto para as aulas e cheguei ao entardecer na casa de Getúlio. Para minha decepção o ñanderu ainda não havia chegado e com o anoitecer se revelando, deu-se início ao ritual com os yvyraija cantando e dançando.

Com o avançar das horas, perguntei para Getúlio sobre o ñanderu e ele respondeu somente que estava para chegar, enquanto isso o processo ritualístico seguia com seus cânticos, danças e consumo da chicha.

O amanhecer já se aproximava e o ñanderu não chegava. Por volta das 4h, cansado e já descrente na vinda do rezador, me despedi dos presentes e voltei para casa.

No dia seguinte, a minha ansiedade e curiosidade pela conclusão do ritual era enorme, porém foi necessário ser contida já que de nada adiantaria ir logo cedo para a reserva, pois, depois de uma longa noite todos estariam descansando e acabaria "perdendo a viagem".

No meio da tarde, me dirigi a casa do cacique Getúlio e depois dos cumprimentos iniciais perguntei ao mesmo se o ñanderu havia comparecido e tive como resposta o relato de um fato por mim inesperado.

O ñanderu não veio, mas o grupo familiar resolveu ir atrás do ñanderu Luí, morador da Terra Indígena Panambizinho. Segundo o relato do cacique Getúlio, como o processo ritualístico tinha se iniciado e Jakaira chamado, o mesmo não poderia ser interrompido e como solução foi fazer a colheita do milho, colocar os familiares na carreta do trator e todos

se dirigiram à casa do nãnderu Luí, distante uns trinta quilômetros da RID, para concluir o ritual, o que acabou acontecendo.

Com a primeira noite concluída, apesar dos percalços, com sucesso, o Jerosy Puku se realizou e todos puderam se divertir com o guahu e com a chicha, expressando a alegria de mais um Avati Kyry realizado para satisfação de Jakaira e manutenção do equilíbrio cósmico.

Com uma maior familiaridade, tanto com o ritual como com a família extensa liderada pelo cacique Getúlio, a minha quarta participação no Batismo do Milho foi a mais completa, uma vez que pude me envolver desde a preparação do ritual.

Nesse ano, o cacique Getúlio conseguiu, com auxílio da FUNASA, construir uma ogapysy (casa de reza), da qual tive a oportunidade de acompanhar a sua construção. A construção da ogapysy deu mais alegria e disposição ao grupo familiar para a realização do Batismo do Milho.

Já na preparação do solo e no plantio do milho saboró era perceptível a animação dos membros do grupo familiar e a alegria estava estampada na face de todos.

Como é comum entre os kaiowa, as rezas foram executadas durante o plantio e diariamente durante o desenvolvimento da plantação, sendo que nas sextas-feiras e nos sábados os cânticos e as danças iam até alta madrugada. Essas rezas não exigem a presença do ñanderu, mas em alguns finais de semana ele veio participar, uma vez que a partir daquele episódio passado, o ñanderu Luí passou a ser o rezador do Avati Kyry realizado pela família do cacique Getúlio.

O ritual realizado neste ano foi o maior, em termos de convidados, que participei. O cacique Getúlio contou com uma grande colaboração, em alimentos, transporte de pessoas, entre outros, da FUNASA e da FUNAI, reunindo representantes de várias aldeias kaiowa, já que os mesmos tinham interesse em realizar discussões, durante o dia, de outros assuntos indígenas e aproveitaram a realização do ritual para reunir as lideranças/representantes, aproveitando para resolver os dois assuntos.

Na semana que antecedeu o ritual, a movimentação e preparação do mesmo foi grande, tendo até a construção de abrigos provisórios para os convidados. Já na quinta-feira os mesmos começaram a chegar, uma vez que na sexta-feira à tarde estava prevista uma reunião com a FUNAI. Desta forma, o final de semana teve durante os dias reuniões e nas noites o Avati Kyry, sendo que no domingo depois do almoço, todos os convidados retornaram às aldeias de origem.

Na primeira noite do ritual todos estavam alegres e muito animados. Ao contrário dos anos anteriores, onde o ritual era realizado no pátio da casa a céu aberto e sujeito as intempéries, todo o processo ritualístico ocorreu dentro da ogapysy, ficando a parte externa da mesma para descanso e conversas entre os participantes.

Dentro da casa de reza, o ambiente era mágico e encoberto por uma bruma, misturada por fumaça e poeira, produzida pelo bater dos pés e do takuapu no chão de terra batida.

As reuniões e as duas noites do ritual transcorreram sem nenhuma intercorrência e foram um sucesso, regado a muita chicha, muitas rezas e, como é comum entre os kaiowa, muita alegria com gargalhadas aqui e ali. Com Jakaira satisfeito e retornando aos patamares celestiais, o ritual se encerrou, deixando em todos a esperança de sua realização na próxima colheita do avati morotï.

Nos demais Batismos do Milho que participei não percebi qualquer outra alteração/percepção, em relação a preparação e ao ritual, que me chamou a atenção. Apesar de não frequentar nenhum outro Avati Kyry, há uns cinco anos, sei que o mesmo continua sendo realizado, todos os anos, na colheita de verão e a família extensa liderada pelo cacique Getúlio já plantou o avati morotï e as rezas já começaram prevendo que mais uma vez, no período das chuvas que se aproxima, os seus membros terão motivos de sobra para cantar e dançar para Jakaira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi visto, a manutenção e realização do Avati Kyry, pela família extensa liderada pelo cacique Getúlio e sua esposa Alda, exige grandes esforços e uma grande superação das dificuldades pelo grupo.

A falta de recursos naturais e financeiros, associada a desestruturação cultural, principalmente em relação a formação dos ñanderu, se mostram como principais empecilhos para a conservação desse importante ritual kaiowa. Porém, esses não são os únicos empecilhos. Nos últimos anos tem se acirrado o conflito, entre os Kaiowa e o agronegócio, pela posse e ampliação do território de ocupação dessa etnia.

O processo histórico e as políticas integracionistas concentraram os diversos grupos kaiowa em pequenas reservas, inviabilizando a manutenção cultural e social tradicional dessa etnia, fazendo com que o Avati Kyry seja o único ritual ainda praticado em algumas áreas, mostrando a força e a resistência cultural dos kaiowa.

Todavia, essa resistência cultural está prestes a sofrer um novo e duro golpe. A eleição presidencial, realizada nesse ano de 2018, teve como vencedor o candidato da extrema direita e o seu discurso, em relação as questões indígenas, prevê a volta da política integracionista, a repressão das retomadas dos territórios tradicionais e a valorização do agronegócio, prevendo momentos terríveis as culturas tradicionais indígenas a partir de 2019, com um futuro cada vez mais incerto para as mesmas.

Mesmo com essas previsões de dias tenebrosos, o cacique Getúlio e seus liderados já plantaram o milho saboró e as rezas de sua sustentação e boa produção já estão a "todo vapor", prevendo a realização de mais um Avati Kyry com muita dança, cantos e alegria.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Cecy Fernandes de. 2000. *Ñe'ë Ryru Avañ'ë*. Edição Própria: São Paulo-SP.

BALLARINI, Arnaldo José; SANTOS, Rodrigo Martins dos; SOUZA, Kenedy Moraes. 2012. A importância do Avatí Kyry (Batismo do Milho Branco) para a Saúde do Povo Guarani (Ñandeva e Kayowá) da Reserva Indígena de Dourados. *VI Encontro Nacional da Anppas*, 18 a 21 de setembro de 2012, Belém – PA.

GARCIA, Wilson Galhego. 2001. *Nande Rembypy: Nossas Origens*. Araraquara: UNESP-Faculdade de Ciências e Letras. Centro de Estudos Indígenas "Miguel A. Menéndez".

MURA, Fábio. 2006. *À procura do "bom viver": Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: UFRJ-Museu Nacional.

VIETTA, Katya. 2007. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowá de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena da faixa de fronteira entre o Brasil e o Paraguai.* São Paulo, USP.

GT 12

Trabalho, consumo e significado num mundo em transformação

Comunicação Oral

A CONSTRUÇÃO COMERCIAL NO PANTANAL/MS: O CASO DA COMUNIDADE DO PASSO DO LONTRA

Mara Aline Ribeiro
mara_aline@yahoo.com.br

O avanço do capitalismo e processo de globalização, impuseram uma nova ordem nas estruturas econômicas e sociais do Pantanal, culminando em uma série de mudanças na dinâmica territorial, ambiental e comercial local, transformando o cotidiano pantaneiro. Com a inserção da atividade turística e os elementos que a compõe, a organização social e econômica sofreu alterações para se adaptar à nova engrenagem. A comunidade do Passo da Lontra, localizada na Estrada-parque às margens do rio Miranda, apresenta os elementos necessários para uma análise da ressignificação espacial desde a década de 1970, sendo o comércio local o objeto desse estudo, que tem por objetivo "Compreender o desenvolvimento econômico do Pantanal paralelamente atrelado à atividade turística na comunidade Passo do Lontra". A análise se apoiará na ciência geográfica, permeada por outros saberes, respaldada em autores como Santos (2008), Harvey (2005), Smith (1998), Giddens (2001), dentre outros; além de estudiosos da especificidade pantaneira.

Palavras-chave: Pantanal; Trabalho; Comércio.

1 INTRODUÇÃO

O Pantanal constitui-se como uma planície alagada com aproximadamente 140 mil quilômetros quadrados, distribuídos entre os estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul e, quando somado à área localizada na Bolívia e no Paraguai, configura-se como a maior planície alagada do mundo. O estado do Mato Grosso do Sul responde a 64,64% do território do Pantanal (SILVA & ABDON, 1998, p. 37).

A porção brasileira do Pantanal está subdivida em 11 pantanais e, considerando a vastidão de terras, optou-se por delimitar espacialmente a pesquisa ao Pantanal do Abobral (Figura 01), mais especificamente à comunidade pantaneira conhecida como Passo da Lontra.

Figura 01: A subdivisão do Pantanal com destaque para a delimitação espacial da pesquisa – Pantanal do Abobral

Fonte: http://www.pantanaltotal.com.br/

Localizada às margens do rio Miranda e da Estrada-parque Pantanal, a comunidade do Passo do Lontra data da primeira metade do século passado, quando servia de entreposto comercial e ponto de paragem para fazendeiros e peões que trafegavam pela então estrada Transpantaneira.

> O Passo das Lontras situa-se às margens do rio Miranda, a nove quilômetros do Buraco das Piranhas junto à BR-262. Tem sido considerado um dos pontos de referência para pescadores e ecoturistas da Estrada-Parque Pantanal. A comunidade ribeirinha, [...] possui em torno de 30 moradias que abrigam cerca de 2644 pessoas. Distante 130 quilômetros de Corumbá e 113 quilômetros de Miranda, a comunidade permanece em situação de relativo desamparo, especialmente no acesso à infraestrutura de serviços coletivos básicos (OLIVEIRA, 2017, s/p).

Ao delimitar a pesquisa foi possível estabelecer o objetivo geral: "Compreender o desenvolvimento econômico do Pantanal paralelamente atrelado à atividade turística na comunidade Passo do Lontra". O caminho metodológico partiu da observação do local, por intermédio de trabalho de campo realizado na região, entrevistas estruturadas com os moradores locais, além de pesquisa bibliográfica referente ao comércio local e a gênese do comércio. O referencial teórico conta com autores como: Santos (2010), Harvey (2005), Smith (1998), Giddens (2001), Moreira (2011), Bicalho (2014), Werneck (1983), Ribeiro (2015), Oliveira (2017), e demais estudiosos da especificidade pantaneira, analisados a partir de olhares da geografia, da economia, da sociologia, do turismo e da antropologia.

A ocupação do Pantanal por populações não-indígenas, há aproximadamente 200 anos, pode ser recente se comparada à de outras áreas do Brasil. A primeira atividade econômica desenvolvida no Pantanal está relacionada à produção bovina de corte, seja de forma direta, comercialização do gado, ou de forma indireta, com a produção de alimentos para subsistência nas fazendas.

No início do século XX, as relações comerciais no Pantanal/MS eram dificultadas por conta das distâncias entre as cidades, das condições precárias dos caminhos de acesso às propriedades e os ciclos de cheias e vazantes que impediam, sazonalmente, a circulação de pessoas em determinados períodos do ano. Assim, periodicamente, os fazendeiros organizavam comboios de carros de bois para chegarem ao Porto da Manga, pequena localidade às margens do rio Paraguai, para comprarem as mercadorias e suprimentos necessários para a manutenção das famílias, "[...] *nois ía buscá* de carro de boi, [...] ia *comprá* arroz, feijão, banha vegetal, óleo e café, a carne era da fazenda (E01/11-17)[190].

Durante entrevista, E01/11-17 afirmou que os mantimentos eram distribuídos pelo fazendeiro sem ônus para os empregados: "[...] era tudo de graça, meu pai era capataz da fazenda, é livre, igual hoje, *cê* vai *trabalhá* hoje é livre. Ele paga a comida e o salário. Pega uma vaca, um carneiro por mês (E01/11-17)". Nesse caso, é importante considerar o idílico na frase "era tudo de graça", nos mecanismos do capital as despesas com alimentação e moradia eram e assim se mantém, de alguma forma, descontadas do salário dos empregados, o patrão não assume esse encargo.

Assolados por crises econômicas e surtos de febre aftosa pelas quais o país passou na segunda metade do século passado, os proprietários de terra no Pantanal vislumbraram na atividade turística uma oportunidade de complementação de renda. Sendo assim, progressivamente, outras engrenagens econômicas adentraram o território pantaneiro, trazendo no bojo diferentes sujeitos e novas formas de trabalho, ressignificando o cotidiano da comunidade local, a partir da prática do turismo.

Para a manutenção e fortalecimento das gentes pantaneiras (referência aos homens, mulheres e crianças que vivem e produzem no Pantanal) na comunidade no Passo da Lontra, um pequeno núcleo comercial começou a ser formado junto à comunidade ribeirinha que, aos poucos, foi modificando o território e construindo diferentes formas de pertencimento, tendo nos singelos estabelecimentos comerciais um elemento de identidade territorial, reorganizando o viver social, cultural e econômico.

[190] Foi atribuído um código para cada entrevistado a fim preservar a identificação: a letra "E" (refere-se à pessoa entrevistada), seguida de numeração sequencial, mês e ano da entrevista. Ex: "E01/01-17" corresponde à primeira pessoa entrevistada no mês de janeiro do ano de 2017.

3. O PROCESSO DE RESSIGNIFICAÇÃO SOCIAL E COMERCIAL NA COMUNIDADE DO PASSO DA LONTRA

A dinâmica do espaço rural vem sofrendo mudanças estruturais; a partir do avanço técnico científico e da dita globalização da economia, cada vez mais o campo e a cidade se convergem. O rural do passado se metamorfoseia e entra em conflito com o do presente, a partir dos novos ordenamentos e dos diferentes sujeitos que transformam o espaço, requerendo "Novas matrizes explicativas da dinâmica do espaço rural" (BICALHO, 2014, p. 13), porque os antigos elementos de análise tornaram-se insuficiente para compreender a ruralidade contemporânea.

Não obstante, torna-se necessário ressaltar a dificuldade de introduzir a visão do campo sob uma ótica emancipada, pois, a visão tradicional, da força do urbano como único elemento explicativo do rural tem características ideológicas, desconstruindo e anulando os processos e especificidades do meio rural (BICALHO, 2014, p. 13).

Dentre as transformações ocorridas no meio rural, destaca-se a funcionalidade, embora ainda exista forte predominância das tradicionais atividades produtivas, surgem, no novo modelo, demandas locais, como, por exemplo, a oferta de bens e serviços.

> O movimento de diferentes agentes interescalares, incluindo novos interesses/ necessidade da sociedade "maior" ou mais "ampla", são sobrepostos aos atores e recursos locais de maneira muito mais forte do que o eram no passado e, combinados com fatores endógenos, tem como resposta novas territorialidades resultantes de processo de resistência, resiliência ou conflito na conformação da diversidade e diferenciação dos espaços rurais (BICALHO, 2014, p. 13).

Com o avanço do meio técnico científico e a modernização do campo, o território rural passou a usufruir da ciência e da técnica, seja para a escolha das melhores sementes, para o preparo do solo, para a medição do clima, assim como as facilidades proporcionadas pelas máquinas e implementos agrícolas, [...] o campo para ser cultivado demanda cada vez mais e mais ciência, cada vez mais saber [...] (SANTOS, 1989, s/p).

Essa perspectiva em muito diferencia do espaço agrícola dos anos de 1940, que, com avolumada mão de obra, iniciou um processo de profundas transformações. O avanço do capitalismo promoveu transformações na dinâmica territorial, dentre elas, a inserção e fiscalização das leis trabalhistas; inaugurando no Pantanal uma nova modalidade de trabalho, o chamado trabalho assalariado. Para o patrão, os custos trabalhistas aumentaram, desencadeando, também, a redução no quadro de empregados das fazendas.

O trabalhador não vinculado à propriedade passou a se alocar nas cidades, trabalhando sazonalmente nas fazendas, sem caracterizar vínculo empregatício, desonerando os proprietários rurais. Além disso, a maquinização e o emprego de tecnologias no campo permitiram altos ganhos de produtividade, tornando a mão de obra mais barata, originando o movimento de êxodo rural.

A configuração do trabalho muda e o desemprego passa a ser a regra:

> Até a primeira metade do século passado os trabalhadores permaneciam por décadas em uma propriedade; atualmente os peões (pantaneiros ou de outras regiões) perambulam entre as fazendas dos diversos pantanais a procura de emprego. As andanças dificultam a construção de laços sociais com os moradores das fazendas, porém, permitem ao trabalhador a liberdade na venda de sua força de trabalho (RIBEIRO, 2015, p.41).

Nesse universo o trabalho se tornou precário, diminuindo o nível de renda dos trabalhadores e afetando o modo de vida das gentes pantaneiras:

> Com o advento das Leis Trabalhistas, as relações de trabalho entre patrão e peão transformaram-se totalmente, ficando este último mais pobre, [...]. Atualmente, nas fazendas pantaneiras podemos até encontrar peões de sandálias de dedo e de bermudas, a cavalo, realizando um trabalho fácil, nas vizinhanças da sede (NOGUEIRA, 2002, p. 120-121).

Socialmente, por estarem distantes das cidades, patrões e empregados mantinham uma relação de dependência, devido ao sentimento de pertencimento ao território, sem deixar de reconhecer a posição hierárquica entre ambos. A condição de submissão dos empregados/as das fazendas, os tornavam vulneráveis e expostos aos acordos salariais verbais, os quais determinavam as formas de pagamento pelos árduos serviços prestados diuturnamente, em um protótipo semelhante ao de outras regiões do Brasil, "[...] no sertão, surge uma sociedade diferente, com o laço de dependência pessoal nítido entre o servo e o senhor, além do laço econômico da prestação de serviço ou da contribuição em espécie" (WERNECK, 1983, p. 36):

A remuneração mensal tinha diferentes formatos na região pantaneira, considerando a ausência de instituições bancárias e de comércio:

> As formas de pagamento eram variadas, pode-se citar como exemplo três: na primeira, o patrão levava da cidade os mantimentos, tecidos, calçados, material de higiene e descontava do valor a ser pago pelos serviços prestados na fazenda. Outra forma era o pagamento de uma parte do salário em espécie e o restante permanecia aos cuidados e controle do patrão. E na terceira o trabalhador recebia o valor referente à remuneração, ou parte desse valor, em gado (RIBEIRO, 2015, p. 39).

No bojo das crises, os fazendeiros vislumbraram o turismo, uma alternativa para complementação da renda; assim, em meados da década de 1970, a atividade turística

adentra a região pantaneira, sobretudo, por meio dos rios da bacia do Alto Paraguai, para prática, inicialmente, do turismo de pesca. As transformações espaciais para atender ao turismo, de certo modo, permitiram uma nova forma de acumulação no Pantanal, "a origem do capital turístico está atrelada ao capital pecuário", Carneiro & Ribeiro (2017).

Juntamente com o turismo, um contingente de trabalhadores em busca de colocação no mercado propiciou a reconfiguração social e cultural entre as gentes pantaneiras, alterando o cotidiano e dinamizando a economia local, gerando fontes alternativas de emprego e renda.

São os profissionais do turismo que adentraram terras pantaneiras em busca de emprego, podem trabalhar de forma autônoma ou receber por diária e introduziram variadas funções, como, por exemplo, monitores ambientais, cozinheiras, guias de turismo, serviços gerais, piloteiros, camareiras e garçons.

> Parte desses trabalhadores (sessenta e dois por cento dos trabalhadores do turismo entrevistados) adentraram terras pantaneiras juntamente com os proprietários dos empreendimentos turísticos e constituem o grupo das novas gentes pantaneiras; atraídos pelo desenvolvimento da atividade turística, vivem no local e estão "cartografando" a Geografia do Pantanal (RIBEIRO, 2015, p. 52).

Essas categorias de trabalhadores se concentraram, principalmente, na comunidade ribeirinha do Passo da Lontra, pela proximidade dos ranchos de pesca e das pousadas, dinamizando o comércio local,

> [...], para a troca se realizar, existe a necessidade do encontro, envolvendo além das mercadorias, a troca de ideias, palavras, experiências e sensações que fazem parte do encanto do consumo, pois o ato da troca pressupõe a conversa, ainda que virtual, para que o negócio seja efetivado (VARGAS, 2012, p. 02).

Nesse sentido, o pequeno vilarejo possui todos os ingredientes para o fortalecimento comercial na região.

O comércio local tem estrutura rudimentar de bares e lanchonetes, apenas uma mercearia se sobressai pelo formato organizacional nos padrões das conveniências urbanas e por ter maior movimento de clientes que a utilizada para compras do cotidiano, tais como: material de higiene, de limpeza, guloseimas, bebidas e alimentos não perecíveis. Dentre as mercadorias mais vendidas a cerveja desponta na preferência dos/as moradores, dos/as turistas e dos/as trabalhadores das fazendas, "[...] o produto que mais vendo aqui é a cerveja, vendo 50 *caixa* de cerveja e um pacote de arroz" (E02/11-16).

As semelhanças com o comércio do mesmo ramo nas cidades podem ser observadas ao primeiro olhar, na área externa há um espaço com mesas e cadeiras de plástico, típico dos

bares urbanos, decorado com propagandas de cerveja e com cartazes dos itens em promoção. Ao entrar o/a cliente se depara com três corredores de gôndolas dispostas com diversos produtos, organizadas por setores, conforme exposto na Figura 02.

Figura 02: Vista da entrada da conveniência.

Fonte: RIBEIRO, M. A. (2018).

As guloseimas, doces, bolachas e biscoitos são estrategicamente colocados na parte de baixo das prateleiras, ao alcance dos olhares das crianças, facilitando a visualização e o "querer"; outros itens como arroz, farinha, óleo, material de limpeza, são expostos mais acima. É possível observar, também, dois *freezers* verticais com portas de vidro, os quais possibilitam aos interessados contemplarem mercadorias a serem consumidas geladas (cerveja, refrigerante e chocolate), em uma região com temperatura média anual de 25º C[191]. No balcão há diversos potes com doces, pirulitos, balas, pilhas, brinquedos de pequeno porte, agulhas e linhas de costura; as paredes laterais expõem cigarros, palheiros, quadros, artesanatos e outros itens.

A aquisição dos produtos segue a demanda da população, segundo a proprietária:

[191] A temperatura apresenta média mínima anual de 23ºC a 25ºC no verão, embora as máximas diárias sejam superiores a 40ºC no verão no Pantanal Sul (IBGE, 1980).

> [...] no começo eu fazia assim: tudo que a pessoa perguntava e eu não tinha eu já anotava. Hoje praticamente eu tenho de tudo. Tenho Durepox, material de construção, lâmpada, repelente, pilha, escova de dente, carne, linguiça, frango, cerveja de garrafa, cigarro (E02/11-16).

O comércio em referência possui instalado um sistema de monitoramento com seis câmeras de vigilância e grades de ferros, em uma localidade com índice zero de assaltos. Essas evidências remetem à reprodução do ambiente urbano, caracterizada por elementos de escalada da globalização e do avanço tecnológico. Logo, a comunidade do Passo da Lontra está imersa em um contexto citadino, influenciada pela espetacularização da violência televisionada e "protegida" sob a indústria da segurança privada, tornando o rural e o urbano cada vez mais homogêneo. As contradições entre a antiga prática de "anotar o fiado no caderninho" e um moderno sistema de monitoramento eletrônico tornam a distinção na relação campo e cidade muito tênue.

O empreendimento não conta com caixa registradora ou computador, as contas são feitas em uma calculadora e o dinheiro guardado em uma gaveta, onde também estão as notas das compras no fiado[192], em um modelo completamente secular.

Nos dias atuais, a prática do "fiado" nas cidades é praticamente nula, fluxos monetários muito mais consistentes foram introduzidos ao longo do tempo, como, por exemplo, a institucionalização da nota promissória, do cheque e do cartão de crédito. Porém, em regiões periféricas ainda é possível observar as negociações a fiado, como forma de resistência em meio ao mundo moderno, fruto da socialização do comércio, resultante da proximidade do comerciante com o cliente em relações pessoais estreitas e flexíveis, oportunizando o simples acordo verbal e a promessa de pagamento, como afirma a entrevistada (E02/11-16): "Fui devagarzinho, conhecendo *pra* quem que eu posso liberar um fiadinho". Para a comerciante o pagamento das compras registradas na caderneta nem sempre é garantido, acarretando em perdas, "Com o fiado também já perdi, muitas pessoas já foram embora [...] eu não sei, mas quem sabe um dia... Alguns já *saiu* daqui, aí voltou e pagou. Eu não jogo fora (notas de crédito) deixo aí" (E02/11-16).

No Pantanal a natureza molda o território e as pessoas, um exemplo disso são as edificações das moradias e dos empreendimentos comerciais, construídos pelos próprios proprietários, em madeira, sobre palafitas, prevendo os períodos de cheia, quando as águas do rio Miranda sobem e se espalham pela estrada e arredores. As gentes pantaneiras vivem imersas em um espaço onde o ambiente dá forma e ritmo ao cotidiano, a contar pelo período

[192]Ato de comprar uma mercadoria com compromisso de pagamento futuro, sem liquidez imediata ao vendedor.

de piracema que, respaldado pela Resolução SEMAC N. 002, de 04 de fevereiro de 2013, estabelece a proibição da pesca nos rios do domínio do Estado de Mato Grosso do Sul, anualmente, no período de 5 de novembro a 5 de fevereiro, pois é reservado à reprodução dos peixes.

O espaço de três meses sem a prática do turismo de pesca, reorganiza a estrutura econômica da comunidade, "[...] quando a pesca *tá* aberta, o pessoal todo dia tem dinheiro, aí já compra e já paga, ou faz a conta, trabalha e paga", (E02/11-16). A despeito da movimentação local não estar diretamente relacionada aos turistas, durante o período da piracema, parte dos moradores do Passo da Lontra, sobretudo, os envolvidos na lida pesqueira, seguem para as cidades do entorno em busca de trabalho temporário para complementar a renda do Seguro Defeso[193], em consequência, a circulação de dinheiro na comunidade diminui bruscamente e as vendas no comércio retrai, limitando o crédito no fiado.

O período da piracema reduz a renda da população local e promove uma reorganização nos hábitos alimentares da comunidade ribeirinha, sentida imediatamente sobre o comércio, a partir do momento em que os/as clientes passam a comprar produtos da cesta básica, bebidas e material de higiene de qualidade inferior:

> [...] é na época da piracema que acaba o dinheiro, aí eles trocam cerveja por pinga [...], pois a cerveja gelada é mais cara. Essa Jamel *cê* não faz ideia do que vende. Vendo 4,5 caixas de Jamel por semana [...]. Na época da piracema, um mês antes, já começo a avisar todo mundo. *Óh* gente *ceis* me *paga* que vai ficar quatro *mês* sem dinheiro [...] (E02/11-16).

Tal como nas cidades, a retração da renda na comunidade, por conta da época da piracema, "manifesta-se imediatamente sobre o comércio" (Vargas, 2012).

Passados os meses de proibição da pesca, o viver comunitário entre carandás e camalotes, tuiuiús e mosquitos, cheias e vazantes na comunidade do Passo da Lontra se reestrutura e se adapta às diversidades ambientais e sociais, sobrevivendo em meios aos conflitos e contradições de uma classe historicamente oprimida e relegada à própria sorte, cartografando os atuais modelos de vida na porção sul o Pantanal.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

[193] Seguro Defeso: assistência social recebida por profissionais da atividade pesqueira, devidamente cadastrados nos órgãos responsáveis, durante o intervalo de tempo da piracema nos rios da Bacia do Alto Paraguai, tem valor aproximado de um salário mínimo.

O desenvolvimento econômico no Pantanal/MS, mais especificamente na região do Passo da Lontra, originou-se há mais de duzentos anos, com a chegada do gado no território pantaneiro. As dificuldades de acesso e os períodos de cheias e vazantes mantinham as pessoas por meses nas propriedades rurais. Para suprir a escassez de mantimentos e suprimentos de todos os gêneros necessários para manter a atividade e a sobrevivência no local as fazendas mantinham pequenos armazéns administrados pelos próprios fazendeiros, que comercializavam produtos de primeira necessidade para os empregados. Pode-se atribuir à essa movimentação a gênese do comércio local, influenciada pela produção pecuária de corte.

Na segunda metade do século XX, o período reconhecido como o da crise da atividade pecuária, aliado ao avanço do capitalismo no Mundo Moderno, deu início ao reordenamento territorial, econômico e social no Pantanal, oportunizando o desenvolvimento da atividade turística como uma alternativa de renda para os fazendeiros.

O turismo adentrou terras pantaneiras como uma nova engrenagem econômica, dando luz à fenômenos como o fortalecimento do trabalho precarizado e o aumento das diferenças de classes entre patrões/as e empregados/as. O fomento à nova atividade econômica, em meados da década de 1970, criou diferentes postos de trabalho diretos e indiretos, dinamizando a economia local. A pulverização da renda, antes concentrada nas mãos dos proprietários de terra, originou novas demandas comerciais. Assim, do combustível aos gêneros alimentícios são consumidos pelos moradores da comunidade, intensificando a instalação de empreendimentos comerciais para atender a população ribeirinha.

O vilarejo do Passo da Lontra possui características urbanas, a despeito da dificuldade de transporte, de acessibilidade, da ausência de alguns serviços urbano, como bancos, saneamento básico, postos de saúde, dentre outros, a comunidade está em sintonia com o viver da cidade porque tem acesso à rede de energia elétrica, internet, televisão via satélite e, sobretudo pelas características de consumo da população local, minimizando a dicotomia entre o rural e o urbano. Nesse sentido, pode-se considerar falaciosas as interpretações de “comunidades isoladas” em referência aos grupos humanos ali instalados.

Nos meandros históricos da formação do comércio, o Pantanal se insere na engrenagem mundial, com todas as especificidades ambientais, sociais, econômicas e culturais do viver pantaneiro de homens, mulheres e crianças, entre a pecuária e o turismo, o urbano e o rural, imersos/as em um espaço onde a natureza dá forma e ritmo ao rearranjo cotidiano.

4 REFERÊNCIAS

BICALHO, A. M. de S. M. *Perspectivas Rural Contemporâneo: Perspectivas teórico metodológico.* In: ARAÚJO, A. P. C. de; VARGAS, I. A. (Org.). *Dinâmicas do Rural Contemporâneo.* Campo Grande/MS: Editora UFMS, 2014.

BRASILIANA: *Exodo Rural.* Produção: Lisboa, Guilherme. São Paulo/SP: Futura Filmes Ldta. 1976.

CARNEIRO, V. G.; RIBEIRO, M. A. *Trabalho e turismo no Pantanal/MS: Olhares para a comunidade do Passo do Lontra.* Revista Entre Lugar, Dourados/MS, 2018.

DECRETO ESTADUAL n. 02, de 04 de fev. de 2013. Resolução SEMAC Nº 2 DE 04/02/2013. Campo Grande/MS. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=251066>. Acesso em: 03 jul. 2018.

GIDDENS, Anthony. *Sociologia.* 4. Ed, Porto Alegre, 2001

HARVEY, D. *A produção capitalista do espaço.* Trad. Carlos Szlak. 2. ed. São Paulo: Annablume, 2005.

OLIVEIRA, M. S. *Estrada parque Pantanal e o conhecimento tradicional das comunidades locais na potencialização do desenvolvimento territorial.* 2016. Mestrado Acadêmico em Desenvolvimento Local - UCDB, Campo Grande/MS, 2016.

RIBEIRO, M. A. *Entre cheias e vazantes: a produção de geografias no Pantanal.* Campo Grande: Editora UFMS, 2015.

SILVA, J. S.V. & ABDON, M. M. *Delimitação do Pantanal Brasileiro e Suas Sub-Regiões.* Pesq. Agropec, 1998.

SMITH, Neil. *Desenvolvimento Desigual.* Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S.A., 1988.

VARGAS, H. C. *Espaço terciário: o lugar, a arquitetura e a imagem do comércio.* São Paulo: SENAC, 2000.

_____. *Projeto memórias do comércio em São Paulo: novos olhares:*

WERNECK, N. S. *História da Burguesia Brasileira.* Rio de Janeiro: Vozes, 1983.

Realização

UFMS

Promoção

PPGAS Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

CiSo ufms Ciências Sociais

Instituições Parceiras

UEMS Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

UCDB Universidade Católica Dom Bosco

UFGD Universidade Federal da Grande Dourados

Apoio

CNPq Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico

Fundect Fundação de Apoio ao Desenvolvimento do Ensino, Ciência e Tecnologia do Estado de Mato Grosso do Sul

CAPES

Patrocínio

ESDP Escola Superior da Defensoria Pública de Mato Grosso do Sul

ÁGUAS GUARIROBA

Vale Verde Hotel