

Reserva Indígena de Dourados:
Histórias e Desafios
Contemporâneos

Juliana Grasiéli Bueno Mota
Thiago Leandro Vieira Cavalcante
(Orgs.)

**Juliana Grasiéli Bueno Mota
Thiago Leandro Vieira Cavalcante
(Organizadores)**

Reserva Indígena de Dourados

Histórias e Desafios Contemporâneos

São Leopoldo



2019

© Editora Karywa – 2019

São Leopoldo – RS

editorakarywa@gmail.com

<http://editorakarywa.wordpress.com>

Conselho Editorial

Dra. Adriana Schmidt Dias (UFRGS – Brasil)

Dra. Claudete Beise Ulrich (Faculdade Unida – Brasil)

Dr. Cristóbal Gnecco (Universidad del Cauca – Colômbia)

Dr. Eduardo Santos Neumann (UFRGS – Brasil)

Dra. Eli Bartra (UAM-Xochimilco – México)

Dr. Ezequiel de Souza (IFAM – Brasil)

Dr. Moisés Villamil Balestro (UNB – Brasil)

Dr. Raúl Fornet-Betancourt (Aachen – Alemanha)

Dra. Tanya Angulo Alemán (Universidad de Valencia – Espanha)

Dra. Yisel Rivero Báxter (Universidad de la Habana – Cuba)

Diagramação e arte-finalização: Rogério Sávio Link

Imagem da Capa: Carlos Alberto Bosquê Junior

Publicação apoiada pela Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD
(Edital PROPP nº 19 de 24 de junho de 2018).

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno;

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira (Orgs.)

Reserva Indígena de Dourados: Histórias e Desafios Contemporâneos.
Ebook, São Leopoldo: Karywa, 2019.

285p.

ISBN: 978-85-68730-38-6

1. História indígena; 2. Kaiowá; 3. Guarani; 4. Terena; 5. Resistência;
6. Mato Grosso do Sul. I. Organizadores; II. Autores.

CDD 980; 981.00498

*Dedicamos este livro aos Kaiowá, Guarani e Terena que
Re-existem na Reserva Indígena de Dourados.*

Durante quase cinco séculos, os índios foram pensados como seres efêmeros, em transição: transição para a Cristandade, a civilização, a assimilação, o desaparecimento. Hoje se sabe que as sociedades indígenas são parte de nosso futuro e não só de nosso passado. A nossa história comum – este livro o ilustra – foi um rosário de iniquidades cometidas contra elas. Resta esperar que as relações que com elas se estabeleçam a partir de agora sejam mais justas.

Manuela Carneiro da Cunha
História dos índios no Brasil, 1992

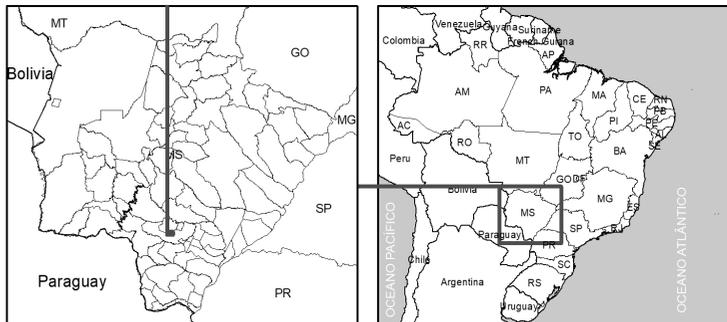


Projeção Geográfica - SIRGAS200
 Fonte: Funai; IBGE, 2005.
 Imagem Sentinel
 Edição: RIBEIRO, A.F.N., 2018.
 Elaborado no Laboratório de Geoprocessamento - FCH/UFGD.



Legenda

- ▲ Missão Caiuá
- ▲ Casas
- - - - Anel Rodoviário
- Dvisão Municipal
- Terra Indígena



PREFÁCIO

Graciela Chamorro

100 anos

Li a versão digital deste livro que tenho a honra de prefaciar, nos dias mais frios do inverno sul-mato-grossense, em agosto de 2018. Pensei nos Kaiowá e Guaraní reunidos em assembleia, atyguasu, na terra indígena Guyraroka, também naqueles que, como muitos Terena, moram em condições muito precárias nos acampamentos e na reserva. Sua capacidade de enfrentar as intempéries e a condição de desterrados em sua própria terra tem muito a nos dizer. Desperta nosso respeito e admiração.

Através das reservas, o Estado iniciou sua presença sistemática e duradoura nas terras indígenas do antigo sul de Mato Grosso, no segundo decênio do século XX. Isso, obviamente, acarretou e consolidou outras formas de interferência da sociedade não indígena e suas instituições na região. O modo de vida das pessoas indígenas que passaram a viver nesses espaços reduzidos começou a se alterar rapidamente, sobretudo, porque essas interferências esfacelaram sua organização social e lhes privaram do solo, base biológica de seu sustento, da sua autonomia e liberdade.

De modo que, se hoje os indígenas da Reserva Indígena de Dourados (RID) vivem nas condições explicitadas neste livro, é porque há cem anos eles vêm sendo assaltados pelos empreendimentos que o Estado e a elite de turno planejaram para eles. Nesse sentido, é sempre bom reconhecer que o presente tem história e as reservas indígenas demarcadas de 1910 a 1928 fazem parte dessa história. Elas foram a reedição republicana da velha política de aldeamento, praticado pelo Estado desde o século XVI, para melhor servir-se dos indígenas, melhor catequizá-los e melhor administrá-los. “Melhor”.

O entendimento das elites brasileiras era de que os povos indígenas eram seres efêmeros, em transição para a cristandade e a civilização. Assimilados, supostamente desapareceriam como grupos etnicamente diferenciados e se diluiriam no conjunto da população brasileira comum, sem nome, sem território próprio, sem identidade. Não tendo acontecido isso, aplica-se aos Guaraní, Kaiowá e Terena que habitam a RID o que Manuela Carneiro da Cunha (1992, p. 22) afirmara dos povos indígenas em geral,

que são parte do futuro da humanidade, não só do seu passado. A persistência desses povos no tempo, parafraseando a autora, abre no presente uma oportunidade de estabelecer com os indígenas relações de cumplicidade na justiça.

Nesse sentido, fiquei positivamente impressionada com os textos que integram este livro. São contribuições valiosas de pessoas que agregam à sua competência profissional sentimento, postura ética e afeto; pessoas que compartilham com os indígenas sua tragédia e sua esperança. Das vinte pessoas que assinam a autoria dos capítulos, cinco são indígenas. São docentes, pesquisadoras e pesquisadores universitários de História, Geografia, Ciências Sociais, Antropologia, Psicologia, Linguagens, Educação e Direito, e profissionais que têm formação e trabalham na docência escolar, como médico, psicóloga, administrador, advogado, teólogo, antropólogo e cientista social. A diversidade de campos de estudos e experiência desses autores e autoras fez possível que os treze capítulos apresentassem a RID como um espaço vivo, habitado por pessoas que têm memória das correrias e dos esparramos de suas terras, dos traslados forçados e de sua territorialização nas reservas. Pessoas que têm saudade do tempo em que a terra, mesmo a reservada, era coberta de mata. Gente que mantém na memória os relatos sobre a chegada das diversas frentes de não indígenas e das instituições “dos brancos”. Essas pessoas se ressocializaram nas novas condições ambientais e humanas e lutam pela restituição de seus direitos.

A diversidade de abordagens e experiências de pesquisa colocadas por escrito neste livro permite-nos conhecer a RID em perspectiva histórica; desde sua complexidade social, religiosa e cultural; do ponto de vista de seus habitantes jovens, masculinos, femininos, adultos e anciãos. Essa diversidade nos ajuda a reconhecer a multiplicidade étnica na reserva, onde vivem Guarani, Kaiowá, Terena, Boróro, Kaingang, Kadiwéu e não indígenas paraguaios e brasileiros.

O livro nos fala da atuação dos órgãos indigenistas, das escolas, dos postos de saúde, hospitais, centros de referência de assistência social, das missões religiosas, igrejas, organizações não governamentais e associações. Discutem-se nele os mecanismos de controle social, a relação entre os diversos grupos sociais que integram a reserva e as novas instituições que, de certa forma, pôs em curso novas conformações étnicas e socioespaciais na reserva. Nesse contexto de presença constante do Estado e influência crescente da sociedade não índia, a política e a liderança indígenas foram perdendo sua capacidade de resolver os problemas da pessoa e da sociedade indígena. De modo que os 100 anos da RID não dizem respeito só aos

povos indígenas que moram na reserva, mas também a nós, a Dourados, a Mato Grosso e Mato Grosso do Sul e ao Brasil.

Os capítulos deste livro mostram isso e oferecem, como consta na apresentação de Juliana Mota e Thiago Cavalcante, possibilidades de se fazer, a partir da Reserva Indígena de Dourados, uma reflexão crítica sobre a sociedade envolvente e sobre o Estado, presente a nível local, estadual e federal, bem como sobre outros aldeamentos indígenas em reservas. E é também meu desejo que os textos inspirem um agir positivamente transformador com os indígenas.

Mas nem todo mundo foi reservado. Como enfatizei na 3ª Exposição Culturas Indígenas realizada na UFGD, em outubro de 2017, os 100 anos da RID precisam contracenar com as famílias e comunidades Kaiowá que repetidamente foram levadas até a reserva e repetidamente voltaram para suas terras, para o desconcerto dos administradores. O caso de “Panambi”, que inclui Panambizinho e os tekoharã ou acampamentos vizinhos, ficou muito bem documentado. Esses indígenas não aceitaram a política de reserva e resistiram. E seus descendentes resistem até hoje, em manter e recuperar parte de seu antigo tekoha.

Sabe-se que na RID há centenas de pastores, missionários e líderes religiosos indígenas em cerca de 100 locais de culto ligados à Igreja católica e às diversas denominações protestantes e pentecostais. Entre elas estão também as igrejas indígenas, que se distinguem das demais por terem indígenas à frente das comunidades e por não serem filiais de igrejas existentes fora da reserva. Nesses novos agrupamentos que se intensificaram desde os anos 1980, as etnias indígenas da RID tentam repaginar sua organização social e sua cultura imaterial, sobretudo.

Mas há também pessoas que agenciam práticas culturais “tradicionais”, como Floriza Souza da Silva, Jorge da Silva, Admiró Arce e Antônia Arce, Getúlio Oliveira e Arda Oliveira, Teresa Martins e Zélia Valério, entre outras. Estas pessoas, até uns anos atrás, tinham suas casas tradicionais, que eram referência para indígenas e não indígenas que desejavam se instruir nos saberes indígenas religiosos, filosóficos, cosmológicos e, através deles, na cultura material que subsistiu ao colonialismo e à colonialidade. Hoje existe apenas uma dessas casas, e em condições pouco seguras.

As pessoas mencionadas acima e seus apoiadores vêm tentando em vão levantar novamente essas casas, que sendo bem construídas podem durar até 10 anos. Estima-se em 40 mil reais o custo de cada edificação, valor não acessível aos indígenas. Na reserva, já não há o material necessário e

pouco a pouco o “saber fazer” também desaparecerá. Eis um exemplo de como os indígenas se tornaram dependentes nas reservas.

No passado, estavam a cargo de líderes como os mencionados acima a tarefa de iniciar às práticas ditas tradicionais; hoje essas práticas fazem parte de outras instituições, e os líderes tradicionais foram substituídos pelos representantes do Estado nas escolas, nos colégios, nas universidades, nos hospitais, postos de saúde e centros de referência de assistência social; pelos representantes indígenas nos órgãos públicos; pelas igrejas e todo tipo de organização atuante na RID. Despojados e despojadas da importância que tiveram no passado, é muito importante que todos e todas nós, que desejamos firmar com os indígenas a aliança na justiça, ensaiemos trabalhar com essas pessoas detentoras de saberes outros.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	9
<i>Graciela Chamorro</i>	
APRESENTAÇÃO	15
<i>Juliana Grasiéli Bueno Mota</i> <i>Thiago Leandro Vieira Cavalcante</i>	
COLONIALIDADE E COLONIALISMO INTERNO: A POLÍTICA DE CRIAÇÃO DE RESERVAS INDÍGENAS NO SUL DE MATO GROSSO DO SUL E ALGUMAS DE SUAS CONSEQUÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS	21
<i>Thiago Leandro Vieira Cavalcante</i>	
RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS (1917-2017): COMPOSIÇÃO MULTIÉTNICA, APROPRIAÇÕES CULTURAIS E DESAFIOS DA SUBSISTÊNCIA	43
<i>Marta Coelho Castro Troquez</i>	
A RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: O DERRADEIRO ESBULHO DO PATRIMÔNIO INDÍGENA	59
<i>Renata Lourenço</i>	
TERENA, GUARANI, KAIOWÁ E GUATEKA: CONVIVÊNCIA ENTRE NÓS E OS OUTROS	77
<i>Almires Martins Machado</i>	
NOTAS SOBRE A PRESENÇA TERENA NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS, MS	95
<i>Marta Coelho Castro Troquez</i>	
NOVOS DIREITOS E VELHAS PRÁTICAS DE ESTADO: O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS, MS	111
<i>Luiza Gabriela Oliveira Meyer</i> <i>Levi Marques Pereira</i>	
RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: DESLOCADOS INTERNOS ENTRE INIMIGOS E/OU INDIFERENTES	135
<i>Marco Antonio Delfino de Almeida</i>	
FORMAÇÃO ESPECÍFICA E DIFERENCIADA DE PROFESSORES INDÍGENAS DA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: AVALIANDO EXPERIÊNCIAS E SUPERANDO EXPECTATIVAS.....	161
<i>Andérbio Márcio Silva Martins</i> <i>Rossandra Cabreira da Silva</i> <i>Cleberson Ferreira</i> <i>Cássio Knapp</i>	

A SAÚDE NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: HISTÓRICO, LUTAS E (RE)EXISTÊNCIAS	185
<i>Tanise de Oliveira Fernandes</i>	
<i>Catia Paranhos Martins</i>	
<i>Fernando da Silva Souza</i>	
<i>Zelik Trajber</i>	
<i>Indyanara Ramires Machado</i>	
“PARA SALVAR OS PERDIDOS”: APONTAMENTOS SOBRE A PRESENÇA DAS MISSÕES PROTESTANTES E PENTECOSTAIS NA RESERVA DE DOURADOS...	203
<i>José Augusto dos Santos Moraes</i>	
ASSOCIATIVISMO NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: UM DESTAQUE PARA A ASSOCIAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS	229
<i>Ellen Cristina de Almeida</i>	
<i>Noêmia dos Santos Pereira Moura</i>	
100 ANOS DA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: TRANSFORMAÇÕES, EFEITOS COSMOPOLÍTICOS E HISTÓRICOS	247
<i>Lauriene Seraguza</i>	
<i>Diógenes Cariaga</i>	
GEOGRAFIAS GUARANI E KAIOWÁ NAS RELAÇÕES ENTRE A RESERVA INDÍGENA E A CIDADE DE DOURADOS	263
<i>Juliana Grasiéli Bueno Mota</i>	
SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES	281

APRESENTAÇÃO

Juliana Grasiéli Bueno Mota
Thiago Leandro Vieira Cavalcante

Este livro é resultado das vivências e aprendizados que cada autor ou autora, indígena ou não indígena, aprendeu sobre a vida Kaiowá, Guarani e Terena em condição de Reserva, que significou para esses povos um novo modo de ser índio a partir da relação com o Estado brasileiro, primeiro pelas práticas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, posteriormente, criada durante a Ditadura Militar, da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A Reserva Indígena de Dourados, reconhecida em todo o mundo por se apresentar como a possível “maior tragédia conhecida na questão indígena”, como já afirmou a subprocuradora-geral da República Débora Duprat, também é o lugar de muita resiliência, de sonhos e esperanças por outro mundo possível. Reconhecemos a tragédia, mas, também é importante mencionar que a Reserva não é somente o território de histórias tristes e de geografias indígenas que foram submetidas aos mais diversos tipos de violência. É o lugar de pessoas, de famílias, de etnias que elaboram, a partir da condição de Reserva, uma leitura singular do mundo, do seu mundo. Partem do entendimento de que ela é (ou poderia ser), a Reserva, o melhor lugar do mundo, porque “é a minha casa”, como afirmou a senhora Lucirmaria, da etnia Kaiowá, em uma conversa informal no dia 30 de julho no supermercado ABV, na cidade de Dourados, dia em que fechávamos a apresentação deste livro. Assim, se a Reserva é a tragédia, um exemplo notório da perversidade do colonialismo para com os povos indígenas, ela também é símbolo de resistência, da capacidade humana de se reinventar.

A Reserva Indígena de Dourados, como é conhecida, foi criada pelo SPI no início do século XX, pelo Decreto Estadual 401 de 1917, com 3.600 hectares. Inicialmente foi reservada para os indígenas da etnia Kaiowá, por já ocuparem a área e suas imediações antes da ocupação das frentes agropastoris na região, fato que demarcou novas relações no espaço, a chegada do mundo dos não índios. Assim, a criação da Reserva está relacionada ao processo de esbulho dos territórios étnicos indígenas à consolidação da propriedade privada da terra, à territorialização não indígena em terras de índio. É nesse contexto que muitas famílias Kaiowá, Guarani e Terena participam hoje da conformação étnica e socioespacial da Reserva, pois foram

expulsas de seus territórios étnicos e forçosamente recolhidas nesse território. Ressaltamos que sua dinâmica também agregou não indígenas, paraguaios e regionais brasileiros, integrado à Reserva por meio de casamentos interétnicos, por exemplo.

Por tudo isso, a Reserva é o território da multiplicidade étnica, de suas histórias e geografias indígenas e não indígenas. Este livro reúne importantes reflexões, também marcadas pela multiplicidade de pensar a criação e existência contemporânea da Reserva Indígena de Dourados que, no dia 3 de setembro de 2017, completou 100 anos de existência.

Este livro é resultado do esforço de diversos pesquisadores e pesquisadoras indígenas e não indígenas que há muitos anos se dedicam à reflexão e à prática transformadora, principalmente, no que tange aos processos de violação dos direitos indígenas. Trazemos aqui treze capítulos que discutem variados aspectos da história e dos desafios contemporâneos enfrentados pelas pessoas que vivenciam seus cotidianos na Reserva Indígena de Dourados.

Thiago Leandro Vieira Cavalcante apresenta uma reflexão sobre a política, implementada pelo Estado brasileiro entre 1917 e 1928, de criação de Reservas Indígenas para a liberação de grandes extensões de terras para a colonização e a relaciona com diversos problemas sociais e humanitários enfrentados na atualidade pelos Kaiowá, Guarani e Terena de Mato Grosso do Sul.

Marta Coelho Castro Troquez contribui com dois capítulos. No primeiro discute o caráter multiétnico da Reserva e os desafios de subsistência ali vivenciados. No segundo, a autora aborda, a partir de um viés histórico, a presença dos Terena em Dourados, aspecto esse muitas vezes negligenciado pelos pesquisadores de diversas áreas que se dedicam a escrever sobre a realidade da Reserva Indígena de Dourados.

Renata Lourenço apresenta uma discussão histórica sobre a criação da Reserva Indígena de Dourados, sobre o processo de aldeamento compulsório e as diversas formas de esbulho que se sucederam. Destaca o processo de desmatamento desmedido, levado a termo por agentes do Estado, que causou incontornáveis prejuízos ambientais aos indígenas.

O antropólogo guarani-terena Almiros Martins Machado apresenta importante reflexão sobre as identidades étnicas no contexto multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, destacando as constituições identitárias resultantes de inumeráveis casamentos interétnicos que ocorreram ao longo de um século de história. Além disso, seu texto nos apresenta valio-

sas informações históricas oriundas da oralidade e da memória de pessoas mais idosas, principalmente seus familiares. Seu texto é, portanto, singular. Alcança histórias *sui generis* e produz reflexões distintas daquelas que a maioria dos pesquisadores não indígenas podem produzir.

Luiza Gabriela Oliveira Meyer e Levi Marques Pereira abordam a problemática da consulta prévia livre e informada na Reserva Indígena de Dourados, direito reconhecido pelo ordenamento jurídico nacional, sobretudo, a partir da internalização da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho. Além da discussão que envolve os aspectos jurídicos e históricos do tema, os autores discutem o caso concreto da duplicação da rodovia MS 156. Tal rodovia passa por dentro da Reserva e a obra foi realizada sem qualquer preocupação por parte do estado de Mato Grosso do Sul com o consentimento dos indígenas e tampouco houve compromissos em relação à mitigação dos impactos socioambientais.

Marco Antonio Delfino de Almeida apresenta uma análise muito bem fundamentada a respeito da colonialidade que rege as relações entre o Estado, a sociedade e os povos indígenas no Brasil, em Mato Grosso do Sul e, mais especificamente, em Dourados. O autor demonstra que apesar da evolução da legislação nacional, principalmente com a promulgação há trinta anos da Constituição vigente, que reconheceu o direito à diferença e à capacidade dos indígenas de determinarem o seu próprio destino, permanecem operantes, inclusive nos aparelhos estatais, concepções de que os indígenas são seres inferiores e incapazes de tomar decisões sobre o próprio destino. Com isso, mantêm-se vivas práticas tutelares que já deveriam ter sido extintas há muito tempo. Tais questões reverberam na manutenção dos preconceitos e na “indiferença hostil” que a sociedade dispensa aos problemas enfrentados pelos indígenas no contexto colonialista, situação que implica, por exemplo, em índices alarmantes de violência e de suicídio.

Os professores da Faculdade Intercultural Indígena, Andérbio Márcio Silva Martins e Cássio Knapp, juntamente com os professores *kaiowá* Cleberson Ferreira e Rossandra Cabreira da Silva, trazem uma reflexão sobre a formação específica de professores indígenas no contexto da Reserva Indígena de Dourados. Alcançam seu objetivo apresentando uma consistente e crítica análise histórica do processo de escolarização na Reserva e da implantação e do desenvolvimento dos cursos de formação de professores indígenas, inicialmente em nível médio e em seguida em nível superior.

Tanise de Oliveira Fernandes, Catia Paranhos Martins, Fernando da Silva Souza, Zelik Trajber, Indyanara Ramires Machado, pesquisadores e

trabalhadores da saúde indígena em Dourados, apresentam importante reflexão sobre a assistência estatal à saúde indígena. Apresentam um histórico da saúde indígena no país e discutem os mecanismos de controle social. Por fim, abordam a situação específica de Dourados e os desafios do setor.

José Augusto dos Santos Moraes faz uma análise histórica e crítica sobre a presença das igrejas protestantes e pentecostais na Reserva Indígena de Dourados. Analisa desde o momento inicial da presença de missionários protestantes na Reserva até a inserção do pentecostalismo e o ainda pouco conhecido movimento das igrejas cristãs autóctones. Por fim discute, em diálogo crítico com autores que o precederam, aspectos acerca da conversão dos indígenas ao cristianismo.

Ellen Cristina de Almeida e Noêmia dos Santos Pereira Moura discutem a temática do associativismo, cada vez mais presente entre os indígenas a partir da constituição de Associações para os mais diversos fins. Dão ênfase à Associação de Mulheres Indígenas (AMIND) e à parcela de mulheres que se movimenta na Reserva em busca de alternativas para dar conta de suas demandas.

Lauriene Seraguza e Diógenes Cariaga discutem as transformações históricas e cosmopolíticas ocorridas na Reserva Indígena de Dourados ao longo de seus cem anos de história. Os autores analisam as relações de poder e os diversos aspectos relacionados à política indígena, sobretudo, no que diz respeito à constituição e legitimação de lideranças. Isso em si já é complexo, mas em Dourados ganha vultos inauditos. Outro tema importante neste capítulo é a discussão sobre o lugar das mulheres nas relações desenvolvidas no ambiente da Reserva.

Juliana Grasiéli Bueno Mota fecha a coletânea com uma análise sobre a tensa relação entre a cidade de Dourados e a Reserva Indígena de Dourados. Há cem anos, quando foi criada a Reserva, Dourados era um pequeno patrimônio, pouco populoso e relativamente distante da Reserva. Com o passar dos anos, o município foi emancipado, tornou-se um centro econômico relevante para o agronegócio e a cidade e sua população expandiram-se. A autora problematiza a chegada de bairros – alguns deles nobres condomínios fechados – aos limites da Reserva. Aborda a manutenção e acirramento da segregação e dos preconceitos contra os indígenas e traz a visão de indígenas sobre esse fenômeno.

Esperamos que os trabalhos incluídos na coletânea possibilitem leituras críticas da realidade da Reserva Indígena de Dourados, de Dourados, de Mato Grosso do Sul e das relações entre o Estado, a sociedade nacional e

os povos indígenas de um modo geral e que, sobremaneira, inspirem práxis capazes de transformar positivamente esta realidade, sempre em consonância com os objetivos e os interesses dos Povos Indígenas.

Nota sobre a extensão da Reserva Indígena de Dourados: o leitor verá números distintos quando os autores mencionam a extensão da Reserva Indígena de Dourados, isso ocorre porque ao longo dos anos a área real foi diminuída em sucessivas medições. Apuramos o seguinte: criada pelo Decreto 401 de 3 de setembro de 1917 com 3.600 hectares. Segundo Monteiro (2003, p. 39), a Reserva foi registrada à folha 32 do Livro 23 em 14/2/1965, no Cartório de Registro de Imóveis, na Delegacia Especial de Terras e Colonização de Campo Grande em 26/11/1965 com 3.539 ha. Atualmente, segundo a FUNAI, a área total é de 3.474,5957 ha (BRASIL, 2018).

Referências

BRASIL. Fundação Nacional do Índio. *Terra Indígena Dourados*. Disponível em: <<http://www.funai.gov.br>>. Acesso em: 30 ago. 2018.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.

COLONIALIDADE E COLONIALISMO INTERNO: A POLÍTICA DE CRIAÇÃO DE RESERVAS INDÍGENAS NO SUL DE MATO GROSSO DO SUL E ALGUMAS DE SUAS CONSEQUÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS

Thiago Leandro Vieira Cavalcante

Colonialidade, colonialismo interno e a política de criação de reservas indígenas

Este capítulo tem como objetivo analisar a política estatal de criação de reservas indígenas como estratégia posta em prática pelo governo brasileiro no sul do atual Mato Grosso do Sul¹ (MS), no início do século XX, para a acomodação dos povos indígenas que ocupam tradicionalmente² o território dessa região. Discutem-se ainda algumas das consequências negativas que a efetivação dessa política trouxe para esses povos.

A região sul do atual Mato Grosso do Sul é tradicionalmente ocupada pelos Kaiowá e Guarani desde muito antes da chegada dos primeiros colonizadores europeus ao continente. Após a chegada desses últimos, o projeto colonial não atingiu todas as regiões ao mesmo tempo. Evidentemente que as zonas litorâneas foram as primeiras afetadas pela exploração colonial, seguidas pelas regiões onde existiam perspectivas de lucros por meio da mineração.

Nesse contexto, o território dos Kaiowá e Guarani, inicialmente, despertou menos interesse. No século XVII, os jesuítas instalaram algumas reduções no território chamado de Itatim (a noroeste do atual MS), as quais duraram pouco tempo (1631-1659). Além disso, é provável que os indígenas que viviam no atual Mato Grosso do Sul tenham tido contato com os jesuítas do Guairá (atual estado do Paraná) (1610-1631), mais exitosas de acordo com a visão dos jesuítas, mas, certamente, menos influentes na margem direita do Rio Paraná (CAVALCANTE, 2009; VIEIRA; SOUZA, 2004).

1. Mato Grosso do Sul foi criado por Lei federal no ano de 1977 e implantado em 1979 tendo como capital Campo Grande. Anteriormente seu território fazia parte do estado de Mato Grosso com capital em Cuiabá.

2. O conceito de ocupação tradicional aqui aplicado está presente no artigo 231 da Constituição Federal Brasileira de 1988 (CAVALCANTE, 2016).

No século XIX, as terras do que hoje é o Mato Grosso do Sul começaram a despertar maior interesse de pessoas oriundas de outras regiões do Brasil, no entanto, o extremo sul do estado, permanecia com poucas interferências externas. Destacam-se as atividades do explorador Joaquim Francisco Lopes e do engenheiro João Henrique Elliot, que inclusive deixaram escritos que são valiosas fontes para a história dos Kaiowá e Guarani desse período (LOPES, 2007; CHAMORRO, 2009; CHAMORRO, 2015; CAVALCANTE, 2013).

Entre 1864 e 1870 ocorreu um sangrento conflito armado nessa região: a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai. Sem aqui entrar no amplo debate historiográfico sobre o conflito, uma questão em jogo, sem dúvidas, era o estabelecimento de uma fronteira clara entre o Brasil e o Paraguai.

Terminada a guerra com a vitória bélica³ do Brasil, da Argentina e do Uruguai, uma das preocupações do Estado brasileiro, acentuada após a proclamação da república (1889), era a nacionalização dessa fronteira e isso passava por seu “povoamento”. É evidente que a região não era um espaço vazio, tratava-se de um território de ocupação tradicional Kaiowá e Guarani, mas à luz de um Estado colonial, tratava-se de uma zona a ser conquistada e povoada por não indígenas (CAVALCANTE, 2013).

Após a guerra, uma comissão de limites foi encarregada da demarcação da fronteira. O argentino Tomás Laranjeira era o provisionador da comissão, ao percorrer a região, percebeu o potencial econômico dos ervais existentes e concluiu que a extração, o beneficiamento e o comércio da erva mate poderiam ser muito rentáveis. Depois do término dos trabalhos da comissão, Laranjeira fundou a Companhia Matte Laranjeira, que se tornou um império extrativista baseado na exploração de terras públicas por meio de contratos de arrendamentos e na exploração, em condições análogas à escravidão, da mão de obra de indígenas e de trabalhadores paraguaios. No período em que teve maior domínio de terras, a empresa chegou a controlar 5.000.000 de hectares (Decreto no 520 de 15 de julho de 1895). Seu monopólio sobre as terras só foi quebrado em 1915, quando a Lei nº 725, que renovou o arrendamento⁴ da Companhia, liberou a venda a terceiros de lotes de terras de até 3.600 ha, isso ampliou a presença de ervateiros independentes, assim como a presença de interessados nas terras da região com o intuito de desenvolverem atividades alheias à economia baseada na

3. Moralmente, no entanto, tal vitória é discutível.

4. 1.440.000 ha (BRAND; ALMEIDA, 2007, p. 4).

exploração da Erva Mate. No entanto, a hegemonia da empresa na região só foi de fato encerrada durante o período do governo nacionalista de Getúlio Vargas (1930-1945) (ARRUDA, 1997, CAVALCANTE, 2013; BRAND, 1993; FERREIRA, 2007; BRAND; ALMEIDA, 2007; ALBANEZ; JESUS, 2010).

Com a independência do Brasil (1822), especialmente a partir do reinado de D. Pedro II (1840-1889), foi grande a preocupação com a construção de uma identidade nacional, pois embora houvesse um Estado independente, não havia unidade nacional. A tarefa de pensar essa nacionalidade foi confiada a intelectuais e políticos da corte e das capitais de algumas províncias, em geral, homens que conheciam muito pouco do interior do território nacional e haviam recebido educação europeia, pois quer tenham se formado lá ou tenham estudado aqui, o fizeram a partir de conhecimentos rigidamente eurocentrados.

Nesse contexto, optou-se pela construção de uma nação branca tributária dos valores da cultura europeia, logo, os indígenas e os negros eram elementos que não tinham lugar nessa pretensa construção identitária. O lugar dos indígenas foi objeto de muito debate, mas todos tinham a certeza de que estavam fadados a desaparecer enquanto coletividade etnicamente distinta. O que diferenciava debatedores eram os métodos a que se deveria recorrer para alcançar o objetivo da assimilação. Alguns defendiam o uso da catequese religiosa, alguns a miscigenação, outros a assimilação pelo trabalho, e alguns, mais radicais, o extermínio por meio da guerra (MOTA, 1998).

O indígena, dando continuidade à tradição colonial, foi considerado inferior, transitório, incivilizado, fadado ao desaparecimento e, enquanto isso não ocorresse, passível da exploração por parte das doravante elites nacionais ou nacionalizadas. No Brasil, assim como em outros países da América, as independências deram termo ao colonialismo clássico conhecido pela exploração e dependência política e econômica direta entre um Estado metropolitano e suas colônias, mas não puseram termo à colonialidade.

Segundo Aníbal Quijano (2005), a colonialidade do poder é um componente da modernidade, esta surgida com a conquista e a colonização da América. A colonialidade é forjada no colonialismo, mas subsiste a este e é mais forte e duradoura. A raça e o racismo são padrões mentais da dominação colonial europeia que permanecem basilares na colonialidade do poder. As independências, na América Latina, não foram capazes de criar consensos de interesse entre as elites locais, os negros e os indígenas.

Sendo assim, não há como afirmar que tenham se constituído Estados-nacionais, posto que o componente da nacionalidade, de fato, não existia. A colonialidade permaneceu sendo o padrão mental dominante. No Brasil (mas não apenas), tem-se, portanto, um Estado independente, mas uma sociedade colonial.

A colonialidade do poder, com suas irmãs gêmeas, a colonialidade do ser e a colonialidade do saber proporcionaram um ambiente mental propício ao desenvolvimento do colonialismo interno. Tal colonialismo interno é que media as relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas desde a independência política do país (CAVALCANTE, 2013).

De acordo com Pablo González Casanova, o colonialismo interno define-se pelas seguintes características:

A definição do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que populações nativas não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos, minorias ou nações colonizadas pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que os caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional: 1) habitam em um território sem governo próprio; 2) encontram-se em situação de desigualdade frente às elites das etnias dominantes e das classes que as integram; 3) sua administração e responsabilidade jurídico-política concernem às etnias dominantes, às burguesias e oligarquias do governo central ou aos aliados e subordinados do mesmo; 4) seus habitantes não participam dos mais altos cargos políticos e militares do governo central, salvo em condição de ‘assimilados’; 5) os direitos de seus habitantes, sua situação econômica, política social e cultural são regulados e impostos pelo governo central; 6) em geral os colonizados no interior de um Estado-nação pertencem a uma ‘raça’ distinta da que domina o governo nacional e que é considerada ‘inferior’, ou ao fim e ao cabo convertida em um símbolo ‘libertador’ que forma parte da demagogia estatal; 7) a maioria dos colonizados pertence a uma cultura distinta e não fala a língua ‘nacional’. Se, como afirmara Marx, ‘um país se enriquece à custa de outro país’ igual a ‘uma classe se enriquece à custa de outra classe’, em muitos Estados-nação que provêm da conquista de territórios, chamem-se Impérios ou Repúblicas, a essas formas de enriquecimento juntam-se as do colonialismo interno (Marx, 1963: 155, Tomo I). (CASANOVA, 2006, p. 96)

Conforme já defendi anteriormente, sustentado pelo padrão mental da colonialidade, o Estado brasileiro, em expressa simbiose com as elites econômica e racial nacional, age como um Estado colonialista no que tange aos povos indígenas. Um dos componentes desse colonialismo interno foi a criação das reservas indígenas destinadas aos Kaiowá e Guarani – e no

caso de Dourados também aos Terena⁵ – que, na prática, liberaram todo o restante do território para a colonização (CAVALCANTE, 2013).

Com a República (1889), a perspectiva assimilacionista continuou firme e também o dissenso: uns defendiam a guerra de extermínio contra os indígenas que se opusessem ao progresso da colonização, outros propunham a continuidade da utilização da catequese religiosa e um terceiro grupo propunha a criação de um órgão de proteção baseado em princípios positivistas para promover a integração dos indígenas à chamada comunhão da sociedade nacional (BRAND; ALMEIDA, 2007).

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPILTN foi criado em 1910, como parte do Ministério de Agricultura, Indústria e Comércio – MAIC. Sua criação não deve ser entendida meramente como o triunfo das teses positivistas para a integração dos indígenas à comunhão nacional, mas como um elemento constitutivo da criação de um aparelho estatal destinado a gerir serviços que até então estavam dispersos no âmbito do Estado brasileiro. Nesse sentido, o SPILTN deve ser entendido como um serviço do MAIC encarregado de promover a integração dos indígenas, e também, *se não principalmente*, a integração de suas terras à lógica capitalista, bem como a fixação da mão de obra não estrangeira (notadamente a de descendentes de ex-escravos) na economia agrícola. Além disso, no ambiente da primeira república, o então tenente-coronel Cândido Mariano da Silva Rondon era um militar bem relacionado no cenário político nacional e a partir desses relacionamentos organizou o SPILTN, órgão que fora convidado a criar (LIMA, 1992).

Imaginava-se que a condição dos indígenas era transitória, que em alguns anos eles deixariam de manter sua distintividade com relação aos demais nacionais e se tornariam “trabalhadores comuns”, por isso certamente a dupla inicial missão do Serviço. Todavia, já em 1918 o Serviço perdeu a tarefa da localização dos trabalhadores nacionais, tornando-se apenas SPI, sem que, no entanto, o órgão indigenista tenha perdido o objetivo de transformar os indígenas em trabalhadores rurais. Juridicamente, as ações do órgão, que se estenderam até 1967⁶, sustentaram-se na tese da incapacidade civil dos indígenas que deu origem à tutela estatal exercida pelo órgão indigenista (LIMA, 1992).

5. Sobre a presença Terena na região de Dourados ver Mota (2011, p. 183-190).

6. Em 1967, o SPI foi extinto e substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI.

Em que pese a chamada “história oficial” do SPI e alguns de seus apologéticos deem destaque para a “proteção” que supostamente o órgão oficial ofereceu aos indígenas impedindo o seu total desaparecimento físico, o que fica claro é que sua principal missão era a defesa dos interesses estatais e dos colonizadores, liberando terras para a colonização e disponibilizando mão de obra para o trabalho braçal no campo (LIMA, 1992; CAVALCANTE, 2013; BRAND; ALMEIDA, 2007).

Antonio Carlos de Souza Lima descreve um relatório enviado, em 1912, pelo diretor do SPI, José Bezerra Cavalcante, ao Ministro da Agricultura:

(...) ao ser atacado por índios hostis, deveria manter a posição somente defensiva e dar-se conta da nobreza da missão a cumprir, de modo a convencer o “inimigo” de seu desejo sincero de estabelecer relações de amizade. Este seria componente fundamental da *pacificação*, estratégia de conquista supostamente inventada por Cândido Rondon, grande trunfo de sua indicação como implementador do SPILT: tratava-se de *atrair e pacificar*, conquistar terras sem destruir os ocupantes indígenas, obtendo assim, a mão-de-obra necessária à execução dos ideais de Couto de Magalhães, de desbravamento e preparação de terras não colonizadas (para uma posterior ocupação definitiva por brancos), por meio de populações “aclimatadas” aos trópicos. Realizar-se-ia o duplo movimento de conhecimento-apossamento dos espaços grafados como *desconhecidos* nos mapas da época, e a transformação do índio em *trabalhador nacional*. (LIMA, 1992, p. 160-161, itálico do autor)

No sul do atual Mato Grosso do Sul, a atuação do SPILT começou logo após a sua criação. No começo do século XX, os agentes do órgão indigenista encontraram nessa região uma realidade marcada por uma forte presença da Companhia Matte Laranjeira, bem como pela atuação de extrativistas autônomos. Ambos eram criticados e denunciados devido às condições degradantes com que exploravam a mão de obra indígena, situação comparável em muitos aspectos ao regime de escravidão.

Além dessas aldeias, onde os agrupamentos são maiores, ha em toda a extensão de terra citada, espalhados pelos hevae, sem residencia fixa, uma quantidade immensa de indios Caiuás, vivendo, exclusivamente da insignificante remuneração percebida nos trabalhos de elaboração de herva. E é esse serviço de herval, ao qual se dedicam exclusivamente, offerecendo vantagens que nenhum outro operário poderia offerecer, pela resistência, aptidão e reduzido salario, que lhes absorve o tempo para qualquer outra actividade, lhes não deixando cuidar, siquer, de pequenas lavouras, como as fazem e cultivam os indios que vivem aldeados. O systema empregado nas transações entre os patrões hervateiros e índios, no pagamento do preparo da herva e no fornecimento de mercadorias, é absolutamento deshonesto.

Não ha um índio, por econômico e trabalhador que seja, que possa receber importância, em dinheiro, como saldo de contas.

Antes de encetar o serviço para o qual é contractado é-lhe facultado o armazém de fornecimentos do proprio patrão, armazém cujas mercadorias são adquiridas de bolicheiros da campanha, que por sua vez, ja, as adquiriram na praça de Ponta Porã, por preço quase irrisorio.

O indio nesse armazém assume um compromisso do qual jamais se libertará a não ser pela fuga, se submeter quezer á perseguição do seu patrão que não trepida em organizar uma ecolta, as mais das vezes apoiada e garantida pelo inspector de quarteirão, que lhe irá no piso e, capturado que seja, será sua dívida acorescida das despezas nas diligencia, despezas que lhe serão debitadas á vontade e de accordo com a generosidade ou malvadez do seu patrão. (BARBOZA, 1927, p. CXXX-CXXXII)

O trecho acima citado é do relatório apresentado pelo auxiliar Genésio Pimentel Barboza, referente às atividades de 1927, ao inspetor do SPI Antonio Martins Viana Estigarribia. Além do aspecto acima destacado, o documento demonstra que, naquele momento, já havia grande corrida de particulares em busca da constituição de propriedades rurais na região sul do atual Mato Grosso do Sul, todas elas sobrepondo-se ao território tradicionalmente ocupado pelos Kaiowá e Guarani. Apesar disso, até porque a titulação das propriedades nem sempre resultava em posse, ocupação e uso imediatos pelos proprietários formais, era muito grande o número de *tekoha*⁷ que permaneciam territorializados em suas terras de ocupação tradicional.

Nessa região, entre 1915 e 1928, o SPI criou oito reservas indígenas destinadas principalmente aos Kaiowá e Guarani. Em Dourados, a área também foi destinada aos Terena.

<i>Reservas Indígenas criadas pelo SPI no sul do atual Mato Grosso do Sul (1915-1928)</i>			
Ano de criação	Terra Indígena	Área em hectares	Observações
1915	TI Amambai	2429,54	O decreto estadual 404/1915 criou a área com 3.600 ha, mas logo houve uma redução. Em 1926 o governo concedeu título definitivo de uma parte da área a um particular.
1917	TI Dourados	3.474,59	Criada com 3.600 ha pelo decreto estadual 401/1917.
1924	TI Caarapó	3.594,41	Criada com 3.750 ha pelo decreto estadual 684/1924.

7. A definição do conceito de *tekoha* é tema de caloroso debate no campo da etnologia e da história indígena (CAVALCANTE, 2013, p. 75-84). Em síntese, considero-a como uma categoria que expressa um dos níveis da organização social Kaiowá e Guarani que engloba algumas famílias extensas unidas por forte aliança política e religiosa. Além disso, o termo é utilizado para se referir ao espaço territorial onde tais relações sociais se desenvolvem no plano histórico.

1928	TI Aldeia Limão Verde	660	Criada com 900 ha pelo decreto estadual 825/1928. Trata-se de área com solo bastante arenoso e infértil. Teria sido destinada aos índios em substituição à área da Reserva de Amambai titulada em favor de particular.
1928	TI Pirajuí	2.118,23	Criada com 2.000 ha pelo decreto estadual 825/1928.
1928	Porto Lindo	1648,88	Criada com 2.000 ha pelo decreto estadual 825/1928. Por meio da Portaria Declaratória nº 1289, de 30 de junho de 2005, o ministro da justiça integrou a RI Porto Lindo à TI Yvy-Katu com área total de 9494 ha. Atualmente, a TI se encontra em processo de homologação presidencial. Por alegado cerceamento de defesa, o Superior Tribunal de Justiça anulou o processo administrativo no que diz respeito à Fazenda Remanso Guasu, em 2012 a FUNAI constituiu novo GT para refazer a identificação apenas da área da Fazenda Remanso Guasu, enquanto isso o processo principal está paralisado.
1928	TI Sassoró	1922,64	Reserva Indígena criada pelo Serviço de Proteção aos Índios. Criada com 2.000 ha pelo decreto estadual 825/1928.
1928	TI Taquaperi	1.776,95	Criada com 2.000 ha pelo decreto estadual 825/1928.
Elaborada pelo autor com dados de Cavalcante (2013, p. 89).			

O já citado relatório de Genésio Pimentel Barboza (1927), bem como a historiografia e a antropologia histórica sobre os Kaiowá e Guarani do atual Mato Grosso do Sul apontam no sentido de que a criação das reservas indígenas atendia a dois principais objetivos: 1) liberar terras para a colonização; e 2) territorializar precariamente os indígenas para submetê-los ao controle da tutela estatal sob a ótica de uma política indigenista de caráter assimilacionista que considerava a condição dos indígenas meramente transitória (BRAND, 2004; PEREIRA, 2007; MURA, 2004; LANDA, 2005; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001; CAVALVANTE, 2013).

A escolha das terras destinadas à criação das reservas não se baseava em critérios de ocupação tradicional indígena. Por outro lado, o relatório de Barboza (1927) aponta que a escolha não foi aleatória, seguia alguns critérios. Seriam criadas em regiões em que havia certa concentração de indígenas. Entretanto, o principal quesito era o de que o lote pretendido não tivesse proprietário legitimado, ou seja, deviam ser terras ainda devolutas. Observava-se ainda o potencial agrícola das terras, pois havia a intenção de que os indígenas se convertessem em pequenos camponeses ou trabalhadores rurais assalariados para as atividades agropecuárias na região.

(...) Achando-se esses indios em terras particulares, legalizadas, torna-as imprescindível a obtenção, nas proximidades, de uma area de 3.600 hectares, em a qual possam residir e trabalhar. De accordo com as ordens vossas, procedi à escolha dessa area, tendo em vista a conveniencia, nessa escolha,

de envolver terras que prestam a cultura, ou seja, terra de mato alto. (BARBOZA, 1927, p. CXXXVIII)

Desde 1915, particulares tinham a prerrogativa de requerer a titulação de terras na região tradicionalmente ocupada pelos Kaiowá e Guarani. Cada particular podia adquirir até dois lotes de até 3.600 ha. Não se sabe o porquê, mas esta também foi a medida padrão adotada pelo SPI para a proposta de criação de reservas indígenas na região. Em 1927 já existiam as reservas de Dourados, Amambai e Caarapó. No relatório aqui mencionado, Genésio Barboza escolheu as áreas para a criação das demais reservas, que foram propostas com 3.600 ha. Essa extensão de terras certamente não levou em consideração a possibilidade de os indígenas se manterem enquanto tais por muito tempo, enquanto povos etnicamente distintos da sociedade nacional. Cada área destinada ao uso coletivo dos indígenas equivalia à metade do que cada indivíduo particular podia conseguir junto ao Estado, ainda assim, o ato de criação oficial das reservas⁸ destinou-lhes extensões de terras ainda menores (vide tabela anterior).

Como resultado da Lei nº 725 de 1915, em oito anos, 620.700 ha de terras foram vendidos no município de Ponta Porã⁹. Nesse novo contexto, a própria arrendatária, Companhia Matte Laranjeira, requereu 34.153 ha de terras e fundou a Fazenda Campanário, ainda hoje importante latifúndio incrustado no território Kaiowá (CHAMORRO, 2015, p. 200-201). Em 1927 existiam muitas terras tradicionalmente ocupadas pelos Kaiowá e Guarani, as quais eles ainda ocupavam, que formalmente eram propriedade de particulares. As fontes do SPI demonstram que era grande o interesse por terras na região, pois mesmo as áreas já destinadas para a criação de reservas indígenas frequentemente eram assediadas e requeridas, demandando ações dos funcionários do órgão visando impedir que tal apropriação se efetivasse. Essas ações, no entanto, nem sempre foram exitosas, como no caso da Reserva de Amambai.

8. Decreto Estadual/MT nº 825 de 1928. Embora o SPI indicasse as terras devolutas para a criação das reservas, de acordo com a legislação fundiária da época, as terras consideradas devolutas estavam sob o domínio do estado de Mato Grosso, por isso foi o ente federado que oficializou criação das reservas. Possivelmente essa questão envolveu negociações políticas não reveladas pelas fontes a que se têm acesso no momento.

9. Criado em 1912, no início do século XX o município de Ponta Porã compreendia quase toda a região sul do atual Mato Grosso do Sul. Segundo Paulo Cezar Vargas Freire (2004, p. 8), em 1925 “(...) O município de Ponta Porã, nesse tempo, tinha como limites os rios Ivinhema, a Norte, e Paraná, a Leste, as serras de Maracaju, a Sul, e a de Amambai, a Oeste. A partir de 1935, foi sendo desmembrado, até chegar aos atuais vinte e oito municípios”.

Em Março deste anno, ja na vigencia do Governo do Exmo. Br; Dr. Mario Correia, fui prevenido por pessoa bem informada que pelas secretarias de Governo corria um processo sobre as terras de Justi, segundo a qual seria expedido titulo definitivo á viuva Justi, das terras em questão, ja, então, unica cabaça do casal, com o fallecimento do seu marido. (...)

Mal havia iniciado o serviço quando pessoa residente em Patrimonio de União [atual Amambai] apresentou-me um numero da “Gazeta Official” do Estado, em o qual se nehava inserte o despacho segundo o qual era, finalmente, concedido o titulo definitivo daquellas terras á viuva Justi, sob o fundamento de que não procediam os protestos da Inspetoria [do SPI]. (BARBOZA, 1927, p. CLVII-CLVIII)

Vários documentos do SPI apontam que circunstâncias do mesmo gênero continuaram ocorrendo nas décadas seguintes, principalmente nos anos 1950. Dentre eles cito o protesto assinado por Vitorino Nunes de Oliveira, encarregado do Posto Indígena Benjamin Constant (Amambai), em 20 de junho de 1958.

PROTESTO

VITORINO NUNES DE OLIVEIRA, encarregado do Posto Indígena Benjamin Constant, sito neste Município, vem protestar, como de fato protestado tem o requerimento de Hilton Pereira Vargas, do lote denominado “São Jorge” com área de 2.000 hectares, conforme consta do edital afixado na Coletoria Estadual de Amambai a 30/5/1958, por achar-se o dito requerimento dentro da propriedade Idigena (*sic*) de Sassoró.

Amambai, 20 de junho de 1958.

Como pontuado por Antonio Carlos de Souza Lima (1992), existem versões que romanceiam, ao menos em parte, o papel do SPI. A chamada historiografia oficial do órgão exalta a suposta proteção que a agência indigenista ofereceu aos indígenas. No caso do atual Mato Grosso do Sul, tanto a preocupação dos prepostos da agência indigenista para conseguir terras para a criação das reservas, quanto suas intervenções para impedir que terras das reservas fossem apropriadas por particulares podem levar a essa leitura romântica do papel do SPI. No entanto, o que se percebe é que a ação do órgão não teve como objetivo principal a defesa dos interesses dos indígenas. Em momento algum o SPI questionou o violento processo de titulação das terras dos Kaiowá e Guarani, nem mesmo levantou dúvidas sobre a legalidade desses processos à luz da Lei de Terras de 1850. Na prática, o que se observou foi uma atuação conduzida no sentido de resguardar a propriedade dos não índios. A escolha de terras para a criação de reservas não devia suscitar conflitos de interesses e, sobretudo, as reservas cumpriram o importante papel de abrigo para territorialização precária daquelas centenas de *tekoha* que foram expulsos de suas terras para dar espaço às

atividades da economia capitalista que se desenvolveram ao longo do século XX.

Dados de 2013 apontavam que a população dos Kaiowá e Guarani no sul de Mato Grosso do Sul era de aproximadamente 51.800 pessoas, certamente na atualidade esse número já está um pouco maior, considerando o observado crescimento vegetativo acima da média. Desse total, aproximadamente 75% ainda vivia em uma das reservas criadas entre 1915 e 1928. Os demais se dividiam entre as terras indígenas demarcadas após 1980 e dezenas de acampamentos precários espalhados pelo sul do estado (CAVALCANTE, 2013, p. 88).

<i>Relação entre área e número de famílias nas reservas indígenas</i>					
Terra Indígena	Grupo(s) étnico(s)	Município(s)	População	Área (ha)	Média de hectares por família – média de 5 pessoas
Amambai	Kaiowa	Amambai	7.934	2.429	1,53
Dourados	Guarani / Kaiowa e Terena	Dourados / Itaporã	11.880	3.474	1,46
Caarapó / Te'yikue	Guarani / Kaiowa	Caarapó	5.200	3.594	3,45
Porto Lindo / Jacarey	Guarani	Japorã	4.242	1.649	1,94
Taquaperi	Kaiowa	Coronel Sapucaia	3.180	1.777	2,79
Sassoró / Ramada	Kaiowa	Tacuru	2.300	1.923	4,18
Limão Verde	Kaiowa	Amambai	1.330	668	2,51
Pirajuí	Guarani	Paranhos	2.184	2.118	4,84
Totais			38.525	17.632	2,82
Dados fornecidos pela FUNAI, população estimada com base no Censo populacional de 2010 e do SIASI – Sistema de Informações sobre Atenção à Saúde Indígena da SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena, Ministério da Saúde. Os dados refletem a situação até fevereiro de 2013. Elaborada pelo autor a partir de Cavalcante (2013, p. 89).					

Inicialmente as reservas indígenas não se constituíram como espaços superpovoados, pois a remoção dos indígenas para lá se deu de maneira paulatina. Entre os anos 1950 e 1970 a efetiva ocupação da região por não indígenas e a intensificação da atividade agropecuária em substituição à economia do mate, concentraram os indígenas nas reservas, dando origem ao que o professor Antonio Brand (1993; 1997) chamou de *confinamento*

territorial. Por razões conceituais, seguindo a proposição de Levi Marques Pereira (2007), optei por utilizar a ideia de áreas de acomodação, uma vez que a vida nas reservas não impediu, de fato, que os indígenas continuassem a transitar pelo território e a se utilizar do mesmo, ainda que de maneira precária (CAVALCANTE, 2013). Não obstante, a ideia do *confinamento* tem um sentido semiótico forte que consegue expressar o que o Estado e os proprietários objetivaram fazer: limitar a presença indígena a pequenas extensões de terra onde poderiam ser “civilizados” e controlados pelo Estado, além de servirem como reserva de mão de obra barata para seus algozes.

A tabela acima demonstra como, na atualidade, as reservas estão superlotadas. Não é necessário grande esforço intelectual para concluir que em um quadro como esse as formas de vida tradicionais são bastante prejudicadas e que as dificuldades para a reprodução física e cultural são quase intransponíveis.

A tragédia da modernidade: algumas consequências do esbulho territorial e da política de criação de reservas

Com a chegada dos europeus à América teve início a modernidade, com ela os ideais civilizatórios que justificaram a exploração e a espoliação. A ocupação e a inclusão desse território na economia capitalista brasileira e internacional são parte desse processo civilizatório moderno. Os colonizadores e seus descendentes se veem como aqueles que incluíram o sertão que “antes só tinha mato” na “civilização”. Por isso, não veem os indígenas como credores desse processo, mas somente como representação do passado, do atraso.

Entretanto, o processo aqui vivenciado é menos belo do que o quadro pintado. Na prática, o que se teve foi uma violenta apropriação do território dos povos indígenas e a estes se legou apenas os ônus desse processo. Depois de décadas de um esbulho historicamente reconhecido, mesmo com direito o Constitucional de receberem de volta ao menos uma parte dessas terras, na prática o que se vê é o Estado (Executivos, Legislativos e Judiciário) agindo de forma orquestrada para inviabilizar o acesso dos indígenas à terra, transformando em letra morta o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 (CAVALCANTE, 2013).

As consequências negativas da política de criação de reservas indígenas e do esbulho territorial para os Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul são inestimáveis. Por mais que se possam tecer reflexões e oferecer dados sobre isso, por certo, não é possível mensurar com a justiça esperada o quanto os Kaiowá e os Guarani têm sido prejudicados pela ganância dos

não indígenas que se apropriaram de suas terras e tentam, a todo custo, se apropriar de suas subjetividades há mais de um século. Sendo assim, os apontamentos que apresento como “consequências” contemporâneas desse processo, certamente são apenas uma pequena parte do que poderia ser dito e escrito, mas que os Kaiowá e os Guarani vivenciam em seu cotidiano.

Como demonstrei anteriormente (CAVALCANTE, 2013), a territorialidade dos Kaiowá e Guarani se manteve sem grandes alterações entre os séculos XVI e XIX, situação que passou a mudar de forma veemente devido à pressão colonial após a guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai. Até então, de modo geral, eles se organizavam a partir de famílias extensas – *te'ýi*, que se reuniam (entre 4 e 6 famílias extensas) para formar um *tekoha*, unidade social que normalmente vivia sob a liderança de um reconhecido líder religioso que, normalmente, acumulava as funções políticas. Cada *tekoha* habitava uma casa comunal. Próximo da casa havia uma área de caça, pesca, assim como outra destinada para a agricultura.

Um assentamento Kaiowá e Guarani anterior à pressão colonial compunha-se por uma população relativamente pequena, dificilmente maior do que duzentas pessoas. Disponha-se de amplo espaço territorial para atividades sociais, econômicas e culturais. A composição básica era de um pátio, uma casa comunal e a mata, onde se plantava (utilizando-se a técnica da coivara), caçava-se e coletava-se. A proximidade a rios era característica muito evidente, dada a necessidade da água para consumo e o interesse pela pesca (MELIÀ, 1997; CAVALCANTE, 2013).

A acomodação dos indígenas nas reservas do SPI alterou de forma contundente essa forma de organização socioterritorial. O SPI impôs que os indígenas deixassem de morar em casas comunais e loteou a terra rompendo paulatinamente com o espírito de uso coletivo do território. Objetivava-se que cada família nuclear tivesse sua casa e trabalhasse em um pequeno lote de terras à semelhança dos colonos não indígenas. Apesar disso, as transformações impostas pelo novo modelo não foram totais, pois as famílias extensas continuam se territorializando seguindo uma lógica na qual mantêm, na medida do possível, o domínio de uma fração de terras. As casas são construídas próximas umas das outras, tendo como centro a residência do casal líder da família, normalmente um casal de idosos (CAVALCANTE, 2013).

No entanto, na medida em que aumentou a densidade demográfica nas reservas¹⁰, as relações socioterritoriais se tornaram cada vez mais

10. Dourados é o caso mais evidente disso.

complexas e conflituosas. A pouca terra passou a ser objeto de disputa. Na organização tradicional anterior às reservas, os *tekoha* se compunham por famílias extensas politicamente coesas e que dispunham de terras suficientes para as suas necessidades. Não significa, evidentemente, que não havia conflitos e até mesmo desagregação dessas unidades. Entretanto, nesses casos o grupo dissidente podia se territorializar em outro local, dando origem a um novo *tekoha* dissipando as tensões. No contexto da reserva, obrigou-se ao convívio, em um espaço limitado, diversos grupos familiares, por vezes já possuidores de contendas entre si. Em alguns casos, como Dourados, que abrigou Kaiowá, Guarani e Terena, criaram-se ambientes multiétnicos ainda mais propícios à emergência de desentendimentos e conflitos. Com esse quadro e com a crescente escassez de terras, tem-se como resultado o alto nível de animosidades e conflitos internos que muitas vezes terminam em casos de violência (CAVALCANTE, 2013; 2015).

A constante interferência do SPI na organização política dos povos indígenas causou graves problemas para aqueles que passaram a residir nas reservas. Ao contrário do que acontecia nos antigos *tekoha*, onde a liderança era legitimada pelo grupo, nas reservas a liderança passou a ser imposta pelo SPI na figura do capitão¹¹. O capitão, na maioria das vezes, não tinha o reconhecimento de todos e sobrepunha-se à autoridade das lideranças tradicionais (políticas e religiosas), sendo uma figura bastante controversa e foco emanante de conflitos. Por vezes, ele e seus auxiliares agiam violentamente, impondo aos demais a vontade do SPI de forma arbitrária. É fato que com a Constituição Federal de 1988 as práticas de ingerência política do órgão indigenista são cada vez menores, mas a figura do capitão segue existindo.

Atualmente a capitania possui outras características, muitas vezes escolhida por voto direto¹², talvez revestida de certa tradicionalidade, mas ainda motivadora de frequentes tensões nas disputas cotidianas pelos espaços de poder político e econômico existentes nas reservas. Isso ocorre porque o problema central, qual seja: a disputa territorial entre incontáveis grupos familiares persiste e não há perspectiva de que deixe de existir. Apesar de hoje haver bastante clareza tanto para indígenas quanto para o Estado (ao menos na formalidade da legislação) de que a organização política

11. Capitão foi uma função de liderança arbitrariamente instituída pelo SPI. Originalmente, a função era exercida por um indígena que se alinhava aos objetivos do órgão indigenista, este era escolhido pelos gestores do órgão e imposto aos demais indígenas.

12. A eleição dos capitães por sufrágio não garante que este tenha ou mantenha a legitimidade perante o grupo.

dos indígenas deve ser autônoma, a situação de superpopulação das reservas, acumulada com a convivência forçada entre grupos políticos e famílias rivais, faz com que a tensão em torno de disputas por espaços “institucionais” de liderança seja quase permanente, afetando a toda a população das reservas (BRAND, 2001; CAVALCANTE, 2013).

A política de criação de reservas e a colonização do território eliminaram, evidentemente, o acesso livre a áreas de caça, coleta e pesca, bem como impôs mudanças drásticas das técnicas agrícolas utilizadas pelos povos indígenas em questão. Se, de fato, até como sinal de resistência, jamais tenham abandonado completamente a caça, a pesca e a coleta, essas atividades se tornaram cada vez mais difíceis e vedadas pelos proprietários rurais. Ademais, a destruição ambiental provocada pela expansão da agropecuária inviabilizou que os Kaiowá e Guarani mantivessem tais atividades nos moldes tradicionais antigos, com isso tem-se mudanças não apenas na territorialidade, mas também em seus hábitos alimentares e a imposição de um quase que permanente estado de insegurança alimentar¹³ (CAVALCANTE, 2013).

Em decorrência da insegurança alimentar, que tem momentos mais e menos críticos, já ocorreram casos graves de desnutrição com altos índices de mortalidade infantil. Em 2005, a situação foi particularmente grave com grande número de mortes, causando repercussão nacional e internacional. Em 2007, a Câmara Federal instaurou uma Comissão Parlamentar de Inquérito para apurar a situação (BRASIL, 2008). O governo federal agiu por meio de estratégias de saúde básica consorciadas à implantação de um programa emergencial de distribuição de alimentos. Tal programa, inicialmente emergencial, dada à gravidade da situação e à ausência de outras políticas, adquiriu caráter universal e duradouro. Durante muitos anos bastava ser indígena Kaiowá ou Guarani, residindo em terra indígena ou acampamento indígena, para ter acesso. Tais cestas de alimentos foram distribuídas dessa forma (com várias ocorrências de interrupções por falta de recursos para compra ou dificuldades logísticas para distribuição) até no início de 2015. Atualmente, apenas as famílias em situação mais crítica são contempladas com as cestas do governo federal¹⁴. Esse programa, mesmo

13. “A segurança alimentar é descrita como o acesso regular e permanente de alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde, que respeitam a diversidade cultural e que sejam social, econômica e ambientalmente sustentáveis” (JORGE, 2014, p. 1).

14. Famílias cadastradas no “Programa de Complementação Alimentar e Nutricional às famílias indígenas” recebem uma cesta de alimentos por mês. Não há, no entanto, informações sobre a quantidade

com suas falhas e aliado ao trabalho das equipes de saúde indígena e assistência social, contribuiu para que os casos de morte por desnutrição estejam muito reduzidos atualmente. Entretanto, a distribuição de alimentos, não foi e nunca será mais do que uma ação paliativa que não ataca a origem do problema, que é, principalmente, a escassez de terras.

Em pesquisa realizada em 2013, com amostragem de 435 famílias na Reserva Indígena de Dourados, Caroline André de Souza Jorge (2014) concluiu que 64,1% das famílias sofriam com algum nível de insegurança alimentar, sendo que 37% são classificadas em situação de insegurança alimentar *com fome* e 27,1% em situação de insegurança alimentar *sem fome*. A pesquisa apontou ainda que a situação da Reserva de Dourados não é homogênea, sendo a Aldeia Bororo¹⁵ mais afetada pela insegurança alimentar e pela fome do que a Aldeia Jaguapiru. A pesquisa revelou ainda que para mais de 90% das famílias as principais fontes de alimentos eram a compra e as cestas recebidas do governo, ou seja, para a maioria, a escassez de terras inviabiliza a autossuficiência na produção de alimentos.

A desestruturação econômica é um resultado evidente do colonialismo interno vigente. A partir da criação das reservas e com o processo de elevação da densidade demográfica vivenciado na segunda metade do século XX, ficou cada vez mais difícil para os indígenas auferirem seu sustento apenas do trabalho na terra e dos recursos disponíveis na reserva. Atualmente, Dourados tem a situação mais crítica, pode-se dizer que a maioria das pessoas *vive na reserva*, mas *não vive da reserva*. Há muitas décadas o trabalho externo tem sido imperativo para que os indígenas mantenham suas necessidades básicas. Durante muitos anos foram mão de obra para o corte de cana de açúcar na região. Submetidos a jornadas de trabalho extenuantes, muitas vezes sem o recebimento integral de direitos trabalhistas, muitos pereceram nessa atividade, hoje em decadência devido à mecanização da colheita. Com a diminuição dos postos de trabalho no corte de cana, muitos têm se deslocado para o estado de Santa Catarina para trabalhar na colheita de maçãs, muitas vezes enfrentando privações e se submetendo a condições não ideais de trabalho.

Em Dourados, os indígenas atuam como mão de obra não especializada na construção civil e na coleta de lixo urbano, por exemplo. Muitas mulheres atuam em serviços domésticos. Há ainda algumas pessoas me-

de famílias atendidas (MATO GROSSO DO SUL, 2018).

15. 77,9% de insegurança alimentar, sendo que 48,2% estavam em situação de insegurança alimentar com fome (JORGE, 2014, p. 39).

lhor qualificadas que se tornam servidores públicos, principalmente na educação e na saúde, e atuam, precipuamente, na própria reserva indígena, estes assumem importantes papéis econômicos nas comunidades, por vezes representando a maior fonte de ingressos financeiros de suas famílias. Ocorre que, de um modo geral, os trabalhos externos acabam fazendo com que os adultos (principalmente homens, mas não apenas) passem muito tempo longe de casa, o que é apontado como causa de desestruturação sociocultural. Ademais, mesmo com esses trabalhos, há dificuldades em se superar problemas sérios como o da insegurança alimentar. Isso evidencia que os indígenas, ao contrário do que o preconceito corrente afirma, trabalham muito, mas na prática são explorados pelo capitalismo regional e em função do racismo inerente à colonialidade dificilmente têm seus direitos trabalhistas integralmente respeitados e tampouco acessam postos de trabalho que ofereçam condições de trabalho mais dignas (BRAND, 1997; URQUIZA; PRADO, 2015).

Para concluir cabe mencionar que a situação de insuficiência de terras tem sido grande potencializadora da violência nas reservas indígenas. O índice de suicídios é alarmante. Anualmente, o Conselho Indigenista Missionário – CIMI publica o “Relatório: violência contra os povos indígenas no Brasil”, invariavelmente Mato Grosso do Sul é destaque como um dos estados com maior número de assassinatos de indígenas. A edição referente a 2016 apresentou um histórico segundo o qual entre 2003 e 2016, 1.009 indígenas foram assassinados no Brasil, dos quais 444 morreram em Mato Grosso do Sul, ou seja, o estado concentrou 44% dos crimes. Esse número é alarmantemente e desproporcional, pois o Mato Grosso do Sul, segundo o IBGE (2010), conta com 77.025 pessoas indígenas, ou 8,59% da população nacional (CIMI, 2017, p. 78). O mesmo relatório apontou que entre 2000 e 2016 foram registrados 782 suicídios de indígenas em Mato Grosso do Sul (CIMI, 2017, p. 106). Como se não bastasse, o Estado é omissivo no que diz respeito à execução de políticas públicas de saúde e de segurança pública.

No início de 2018, o Ministério Público Federal e as Defensorias Públicas da União e do Estado de Mato Grosso do Sul ajuizaram uma Ação Civil Pública (Autos nº 5000780-70.2017.4.03.6002) em face dos governos federal, estadual e municipal de Dourados junto à Justiça Federal de Dourados. A intenção é obrigar o governo a fornecer tratamentos de saúde mental para a população da reserva. Destacam a omissão e a “indiferença hostil” que os governos dispensam aos indígenas de Dourados. O ponto mais preocupante é o alto índice de suicídios entre os Kaiowá e os Guarani. A matéria divulgada pelo MPF destacou que em 2015 a taxa brasileira de

suicídios foi de 9,6 por 100 mil habitantes, já entre os Kaiowá e Guarani a taxa subiu para 89,92 por 100 mil habitantes (ÍNDICE DE VIOLÊNCIA, 2018). Embora este seja um tema controverso e de difícil análise, há que se registrar que o historiador Antonio Brand encontrou relação direta entre o processo de confinamento e o aumento da ocorrência de suicídios.

As explicações para o crescimento da taxa de suicídios, a partir da década de 1980, vêm profundamente embricadas com a situação criada pelo processo histórico de confinamento. Certamente, estas explicações, remetendo linearmente o problema dos suicídios ao abandono das práticas da religião tradicional, embora não explicitado diretamente pelos informantes, devem ser situadas dentro deste contexto amplo de desagregação interna da economia e da família extensa, enquanto unidade básica. Encontram-se aí as explicações para o próprio fracasso da sua iniciativa de retomada dessas práticas, sem explicar outras medidas voltadas para a quebra do contexto mais abrangente de confinamento. (BRAND, 1997, p. 267)

No que tange à violência, os dados divulgados pelo MPF também impressionam. Entre 2012 e 2014 a média nacional de homicídios foi de 29,2 por 100 mil habitantes. Em Mato Grosso do Sul foi um pouco menos, 26,1 por 100 mil. Entre os indígenas de Mato Grosso do Sul a média foi de 55,9 por 100 mil e na Reserva Indígena de Dourados, insuportáveis 101,18 homicídios por 100 mil habitantes. Registram também casos de violência doméstica e crimes sexuais. O número de crianças e adolescentes indígenas acolhidos em instituições estatais é bem maior do que o de não indígenas. Em Dourados, os indígenas representam 6,79% da população, mas os indígenas respondem por 67% das internações, esse dado corrobora que a violência atinge essa população de forma particularmente intensa (ÍNDICE DE VIOLÊNCIA, 2018).

Considerações finais

O projeto colonialista do Estado brasileiro para o sul de Mato Grosso do Sul, materializado na ocupação do território por não indígenas que o incorporaram ao capitalismo vigente foi catastrófico para os Kaiowá e Guarani e também para os Terena de Dourados. A criação das oito reservas indígenas entre 1915 e 1928 como estratégia para viabilização da colonização impôs ao longo das décadas seguintes graves consequências sociais.

Durante essas várias décadas, os indígenas brasileiros lutaram por seus direitos e conseguiram a aprovação na Constituição Federal de 1988 do artigo 231 que lhes reconheceu o direito à diferença e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas e do artigo 232 que lhes conferiu legitimidade para a defesa de seus interesses junto a Poder Judi-

ciário sem a tutela do Estado. Em Mato Grosso do Sul, de modo especial, a luta dos Kaiowá e Guarani conquistou o reconhecimento de vinte e quatro outras terras indígenas que se encontram em diferentes estágios do processo de regularização fundiária. Isso, no entanto, está longe de ser suficiente, pois muitas destas não estão em posse dos indígenas, várias são questionadas judicialmente e há outras dezenas de reivindicações que não foram atendidas.

Reconhece-se que os Kaiowá e Guarani enfrentam enorme gama de problemas sociais. Isso é consenso até mesmo entre aqueles que se opõem às demarcações de terras indígenas, como forma de deslegitimar os pleitos territoriais, muitos afirmam que os indígenas precisam de assistência do Estado e não de terras.

A questão, todavia, é mais complexa, pois os problemas identificados têm um problema gerador que é a escassez de terras criada pelo esbulho. É impossível, portanto, resolver tais questões sem que se concretizem processos demarcatórios que ampliem substancialmente as terras disponíveis para os Kaiowá e Guarani. A demarcação de terras melhorará as condições de vida das famílias que hoje vivem na precariedade dos acampamentos e também poderá levar à diminuição da concentração populacional nas reservas, tornando assim o território menos hostil.

Paralelamente às demarcações, é urgente que se promovam ações visando tornar sustentável a vida nas reservas, visto que depois de um século de história elas não deixarão de ser habitadas como em um passe de mágica, algo concreto precisa ser feito. As demarcações são fundamentais, mas não acabarão com todos os problemas das reservas. Essas ações, entretanto, precisam ser pensadas a partir de demandas e propostas criadas pelos próprios indígenas. O Estado não pode mais se omitir, pois é responsável pelos problemas, mas não deve apresentar soluções externas construídas sem diálogo sob a presunção de ter soluções infalíveis, até porque suas propostas vêm se demonstrando ineficazes há décadas. Pelo contrário, já passou da hora de se construírem soluções que respeitem e possibilitem a autodeterminação e a autonomia dos Kaiowá, Guarani e Terena. Aqui, portanto, a autonomia, não significa ausência total do Estado (ao menos não inicialmente), mas submissão deste às demandas emanadas dos processos próprios de construção dos povos indígenas.

Referências

ALBANEZ, Jocimar L.; JESUS, Laercio C. Penetrando domínios da Matte Laranjeira: produtores independentes e as frentes pioneiras. In: Simpósio Internacional de História, 2010, Três Lagoas. *X Encontro de História de Mato Grosso do Sul, Simpósio Internacional de História e XIII Semana de História*. Três Lagoas: ANPUH-MS, 2010.

ARRUDA, Gilmar. *Frutos da terra: os trabalhadores da Mate Laranjeira*. Londrina: Eduel, 1997.

BARBOZA, Genésio Pimentel. Relatório referente ao ano de 1927 encaminhado ao inspetor Antonio Martins Vianna Estigarribia. In: MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiowá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.

BRAND, Antonio Jacó. “O bom mesmo é ficar sem capitão”. O problema da “administração” das reservas indígenas Kaiowá/Guarani, Mato Grosso do Sul. *Tellus* (UCDB), Campo Grande/MS, v. I, p. 67-88, 2001.

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 Jacó. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

BRAND, Antonio Jacó. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guarani no MS. *Tellus*, Campo Grande, v. 6, n. 1, p. 137-150, 2004.

BRAND, Antonio Jacó; ALMEIDA, Fernando Augusto Azambuja de. A ação do SPI e da FUNAI junto aos Kaiowá e Guarani, no MS. In: *VII RAM Reunião de Antropologia do Mercosul*, 2007, Porto Alegre. Desafios Antropológicos. Anais. Porto Alegre: UFRGS, 2007.

BRASIL. *Relatório da Comissão Parlamentar de Inquérito destinada a investigar as causas, as conseqüências e os responsáveis pela morte de crianças indígenas por subnutrição de 2005 a 2007*. Relator Deputado Vicentinho Alves. Brasília: Câmara dos Deputados, 2008.

CASANOVA, Pablo González. Colonialismo Interno. In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (Orgs.). *A teoria marxista hoje*. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: São Paulo: CLACSO: Expressão Popular, 2006. p. 395-420.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, Território e Territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. 2013. Tese (Doutorado em História) – UNESP, Assis-SP.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Lideranças indígenas e a luta pela terra como expressão da organização sociopolítica guarani e kaiowá. *Espaço Ameríndio* (UFRGS), v. 9, p. 182-205, 2015.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Tomé: o apóstolo da América. Índios e Jesuítas em uma história de apropriações e ressignificações*. Dourados: Ed. UFGD: Dourados, 2009.

CHAMORRO, Graciela. *História Kaiowa*. Das origens aos Desafios Contemporâneos. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2015.

CIMI – Conselho Indigenista Missionário. Relatório. *Violência contra os povos indígenas no Brasil*. Dados de 2016. Brasília: CIMI, 2017.

FERREIRA, Eva Maria Luiz. *A participação dos índios kaiowá e guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1952)*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

FREIRE, Paulo Cezar Vargas. A passagem dos revoltosos por Ponta Porã: um exame de escalas em narrativas coincidentes. *Albuquerque – Revista de História*, vol. 6, n. 12, jul.-dez./2014, p. 6-30.

ÍNDICE DE VIOLÊNCIA em reserva indígena no MS motiva ação civil pública. *Ministério Público Federal*. 9 jan. 2018. Disponível em: <<http://www.mpf.mp.br>>. Acesso em: 11 fev. 2018.

JORGE, Caroline André de Souza. *Insegurança alimentar entre famílias indígenas de Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil*. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) UFGD, Dourados.

LANDA, Beatriz dos Santos. *Os Nandeva/Guarani o uso do espaço na Terra Indígena Porto Lindo, município de Japorã/MS*. 2005. Tese (Doutorado em História) PUCRS, Porto Alegre.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992.

LOPES, Joaquim Francisco. *As derrotas de Joaquim Francisco Lopes*. Campo Grande: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 2007. Atualização e tradução de Hildebrando Campestrini.

MATO GROSSO DO SUL. Superintendência de Benefícios Sociais – SUBS. Disponível em: <<http://www.sedhast.ms.gov.br/beneficios-sociais>>. Acesso em: 25 jun. 2018.

MELIÀ, Bartomeu. *El Guaraní Conquistado y Reducido: ensaios de etno-historia*. 4ª ed. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos. Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 1997.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. *Territórios e territorialidades guarani e kaiowa: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à Multiterritorialidade*. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) UFGD, Dourados.

MOTA, Lúcio Tadeu. O IHGB e as propostas de integração das comunidades indígenas no Estado nacional. *Diálogos*, DHI/PPH/UEM, v. 02, n.2, p. 149-175, 1998.

MURA, Fábio. O Tekoha como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias kaiowa na construção do território. *Fronteiras*, Campo Grande, v. 8, n. 15, p. 109-143, jan./jun. 2004.

OLIVEIRA, Vitorino Nunes de Oliveira. *Protesto contra requerimento de Hilton Pereira Vargas*. 20 jun. de 1958. Arquivo do Serviço de Proteção aos Índios, consultado no Centro de Documentação Regional da UFGD.

PEREIRA, Levi Marques. Modalidades e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Suplemento Antropológico*. (Asunción) v. XLII, n. 01, junio de 2007.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem Ferreira. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política*. O Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.

URQUIZA, Antonio Hilário Aguilera; PRADO, José Henrique. O impacto do processo de territorialização dos Kaiowá e Guaraní no sul de Mato Grosso do Sul. *Tellus* (UCDB), v. 15, p. 49-71, 2015.

VIEIRA, Carlos Magno Naglis; SOUZA, Neimar Machado de. O enfrentamento entre indígenas e o colonialismo luso-espanhol no Itatim (1630-1659). *XVII Encontro Regional de História – O lugar da História ANPUH/SP*. Anais... UNICAMP: Campinas, 2004.

RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS (1917-2017): COMPOSIÇÃO MULTIÉTNICA, APROPRIAÇÕES CULTURAIS E DESAFIOS DA SUBSISTÊNCIA

Marta Coelho Castro Troquez

Introdução

Com a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) em 1910, as populações indígenas no MS foram submetidas a um processo compulsório de aldeamento. Neste processo, foi criada, junto ao patrimônio de Dourados, em 1917, a Reserva Indígena de Dourados pelo Decreto 401 de 03/09/1917 com uma área correspondente a 3.600 ha. De acordo com o relatório apresentado pelo auxiliar do posto do SPI Genésio Pimentel Barbosa, em 1927, esta área foi reservada aos índios Kaiowá, “junto ao patrimônio de Dourados” (apud MONTEIRO, 2003, p. 97). À área reservada correspondia o Posto Indígena Francisco Horta Barbosa submetido à Inspetoria Regional 5, cuja sede administrativa ficava em Campo Grande.

Em princípio, como podemos observar em documentos da época de sua criação, esta área foi reservada aos Kaiowá, pois era o grupo predominante na região. Porém, conforme apresentado por Monteiro, já havia alguns índios das etnias Terena e Guarani (Nhandeva)¹ na “região de Dourados” na ocasião da criação da reserva:

(...) os Kaiwá estavam localizados, em sua maioria, em pequenos grupos espalhados na zona ervateira ao sul do Estado. Encontravam-se misturados com índios Terena e Guarani pelos municípios de Dourados, Ponta Porã, União. Os Kaiwá aldeados encontravam-se nos postos indígenas Francisco Horta, no município de Dourados, José Bonifácio (Tey-Cuê), município de Ponta Porã, e subposto União (Nhu-Verá). (MONTEIRO, p. 32, grifo nosso)

A composição étnica da Reserva Indígena de Dourados (RID) desde os seus primórdios tem sido singular e “atípica”, ou seja, formada por três etnias, a saber: Kaiowá, Guarani e Terena. Os dados de nossa pesquisa permitem-nos observar que, se os Kaiowá foram os primeiros a ser aldeados em Dourados, os Guarani e os Terena que estavam na região vieram para a reserva logo em seguida com a convivência do SPI.

1. Atualmente, no MS, os “Guarani-Kaiowá” se autodenominam Kaiowá e os “Guarani-Nhandeva” se autodenominam Guarani.

Neste capítulo discorro sobre a composição multiétnica da RID remontando à história de sua criação há 100 anos, em 1917; a seguir relato o contexto de reserva e dos desafios enfrentados pelos indígenas na contemporaneidade; por fim, teço considerações sobre o contexto sociocultural vivido pelos indígenas da RID e as “novidades” de fora, ou seja, as instituições, práticas e objetos culturais apropriados da sociedade externa. Nas considerações finais, aponto para desafios enfrentados na contemporaneidade, os quais são discutidos ao longo do artigo.

Composição multiétnica da RID

De acordo com Schaden: “Os Guarani do Brasil Meridional podem ser divididos em três grandes grupos: Os Nhandeva (...), os Mbüá e os Kayová”. Conforme o mesmo autor, “a divisão em três subgrupos se justifica por diferenças, sobretudo linguísticas, mas também por peculiaridades na cultura material e não-material” (SCHADEN, 1974, p. 02). Conforme o quadro apresentado por Monserrat (1998, p. 98), estes três “subgrupos” correspondem aos dialetos “Kaiwá (Kayová)”, “Mbiá (Mbüá, Mbyá, Guarani)” e “Nhandeva (Txiripá, Guarani)” originados da língua Guarani pertencentes à família linguística Tupi-Guarani a qual advém do grande tronco linguístico Tupi.

Os dois grupos étnicos de língua guarani que estão presentes na RID e no sul do estado de Mato Grosso do Sul são os grupos Kaiowá e Guarani (Nhandeva). Estes, apesar de possuírem semelhanças na forma de organização social, possuem diferenças linguísticas e culturais. Por ser o grupo predominante na região, a maioria dos estudos e pesquisas estão voltados para a etnia Kaiowá (BRAND, 1993; 1997; WENCESLAU, 1990; 1994; PEREIRA, 1999; 2004; entre outros).

Os Kaiowá são também conhecidos na literatura como “Päi-Tavyterã” (denominação usada no Paraguai), “Caaguá-Monteses” (BRAND, 1997, p. 49), “Kayová, Kaingúá, Cayuá, Kaa-thwua, Kadjová, Monteses, Teüi e Tembekwá” (MONTEIRO, 2003, p. 18). Eles *podem ser considerados aqueles que tentaram o mais possível evitar o contato com o ‘civilizado’*. De acordo com Monteiro (e outros estudiosos), a *denominação Kaiwá* significa “habitante da mata”. Brand destaca que uma de suas “principais características” é a “preferência pela mata” (BRAND, 1997, p. 52).

Como verificado em documentos da época da criação da RID, no início, o número de índios “aldeados” era muito restrito (cerca de 175 indivíduos), pois nem todas as famílias Kaiowá da região estavam “estabelecidas” dentro da área reservada. Em princípio, os Kaiowá resistiram ao

“aldeamento” preferindo ficar nas matas ou, quando podiam, nos seus territórios de ocupação tradicional. Porém, posteriormente, estes territórios foram gradativamente sendo ocupados pelas fazendas, obrigando-os a entrarem nas áreas reservadas.

De acordo com Schaden, a denominação “Ñandeva – *os que somos nós, os que são dos nossos*” é a autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendajú com o nome de Apapokúva (SCHADEN, 1974, p. 2). Grupos Guarani (Nhandeva) que migraram em direção ao sul e que se estabeleceram no litoral e no interior paulista, como os Guarani da aldeia de Araribá, perto de Bauru, entre os quais esteve Nimuendajú por muito tempo. No extremo sul de Mato Grosso do Sul, a aldeia Jacareí ou Porto Lindo é habitada quase exclusivamente por Guarani. Como comentado por Schaden, “segundo as indicações de Nimuendajú, [esta aldeia] deve corresponder aproximadamente ao ponto de partida das migrações Apapokúva” (SCHADEN, 1974, p. 3).

Alguns Guarani provenientes do Paraguai ou que vieram do estado de São Paulo no início do século XX também podem ser encontrados em reservas predominantemente Kaiowá no sul do estado (MS). Na RID, a história da presença dos Guarani na mesma área ocupada por Kaiowá, como já visto, remonta ao início do século XX.

Relatos que colhi em campo indicam que uma família Guarani – os Souza – teriam vindo de uma região próxima ao litoral paulista (Sorocaba) por volta da década de 20 para a reserva de Dourados. A família Souza é, atualmente, muito numerosa na RID. Pessoas desta família estabeleceram relações de parentesco com outras famílias Guarani, Kaiowá e Terena da reserva, envolvendo uma série de casamentos interétnicos. Além dos Souza, outros Guarani se instalaram na reserva de Dourados e ajudaram a compor a atual configuração étnica da área.

Os Terena são, tradicionalmente, falantes da língua Terena da família linguística Aruák. No Brasil, há vários grupos da família Aruák situados ao norte e ao sul do Amazonas e no alto do rio Xingu. Os Aruák da região mais meridional são os Terena. No Mato Grosso do Sul, os Terena habitam, principalmente, a região dos rios Aquidauana e Miranda, afluentes do rio Paraguai.

Em trabalho de campo colhi relatos que dão conta de indicar a presença de indígenas Terena na região de Dourados na ocasião do estabelecimento da reserva. O relatório apresentado pelo auxiliar Pimentel Barbosa ao inspetor Antonio Martins Vianna Stigarribia, em 1923, também, descreve uma situação que envolveu a vinda de índios Terena para esta área na

ocasião (BARBOSA, 1923). Também, relatos registrados por Meihy (1991) confirmam o fato de que algumas famílias Terena já estavam na região desde o início da “criação” RID. Estas famílias teriam vindo com a Comissão Rondon, por ocasião da construção das Linhas Telegráficas no então estado de Mato Grosso no início do século XX².

De acordo com o relato do Kaiowá Albino Nunes, no início, havia “só três famílias [de índios Terena] que vieram com o Rondon, trabalhando... Eles também ajudaram a fundar com a gente a reserva (...). Mas depois, começaram a vir os parentes dos Terena e o espaço foi apertando cada vez mais (...)” (apud MEIHY, 1991, p. 61).

Como evidenciado na fala do líder Albino Nunes, as primeiras famílias que aqui se estabeleceram teriam, mais tarde, possibilitado a chegada de outros parentes. Também, vieram outras famílias Terena trazidas pelo SPI, na década de 30, para ensinar agricultura aos Kaiowá com o objetivo de “civilizá-los” (MANGOLIN, 1993, p. 23; WENCESLAU, 1990, p. 135). De acordo com a política indigenista da época, os índios deveriam ser transformados em “trabalhadores rurais”. Dessa forma, a intenção do SPI era “reduzir os Kaiowá e inseri-los na economia regional como reserva de mão-de-obra” (BRAND, 1993, p. 77).

A presença de etnias diferentes na mesma área é uma questão polêmica (se não, contraditória). Dentre pesquisadores, indigenistas e indígenas na contemporaneidade, há os que defendem a ideia de que há uma convivência pacífica na RID e há os que se contrapõem a esta ideia afirmando a existência de sérios conflitos de origem étnica. De acordo com Bittencourt e Ladeira (2000, p. 36): “Os contatos entre os Guaná [Terena] e os Guarani nunca foram amistosos, havendo muitas histórias de conflitos”.

Os relatos registrados por Meihy (1991), o trabalho de Wenceslau (1991) e de Arruda (1996), dentre outros, evidenciam que, embora haja uma aparente acomodação das diferenças étnicas, as relações partilhadas pelos diferentes grupos foram muitas vezes permeadas por conflitos.

Apesar dos conflitos existentes, o intercâmbio entre os indígenas das diferentes etnias e, também, entre indígenas e não-indígenas é constante na área indígena de Dourados e fora dela, caracterizando a existência de um “sistema multiétnico” de relações. Como colocado por Pereira, “o sistema

2. Entre 1900 a 1910, a Comissão Rondon teria passado pelas cidades da região hoje denominada Sudoeste do Estado de MS (Bela Vista, Porto Murtino, Nioaque, Jardim...) e, posteriormente, já no início da década de 20 teria vindo para esta região (Ponta Porá, Dourados, Rio Brilhante, Campo Grande...). Nessa ocasião, teria trazido esses Terena para a região de Dourados.

multiétnico pressupõe a existência de redes de relações sociais, materiais e simbólicas, que tornam permeáveis as fronteiras étnicas das sociedades envolvidas no sistema” (PEREIRA, 2004, p. 274).

Há um crescente número de casamentos interétnicos, mais verificáveis entre Terena e Guarani e entre Guarani e Kaiowá. Há uma menor incidência de casamentos entre Kaiowá e Terena. Os filhos destes casamentos geralmente assumem a identidade étnica da mãe, em alguns casos a do pai. Temos observado, também, que os registros da FUNAI nem sempre correspondem à autoidentificação étnica da pessoa.

Junto a indígenas Guarani, colhi relatos que evidenciam a tendência de os filhos serem registrados com a identificação étnica do pai, uma vez que este é visto como o chefe da família. Este fato, conforme observado, pode trazer conflitos posteriores para os filhos que poderão se identificar mais com a etnia materna por questões de relações sociais com a parentela mais próxima. Como é o caso de uma menina da RID filha de mãe Kaiowá e pai Terena (separados). No registro de nascimento, ela é identificada como Terena, mas a menina insiste que é Kaiowá, pois: *fala Kaiowá, mora com os avós maternos que são Kaiowá, participa das festas da família (como “a Chicha”)*. Não há dúvidas de que ela seja, de fato, uma Kaiowá, pois é assim que se autoidentifica. Os relatos que tenho colhido evidenciam a complexidade das relações interétnicas nas aldeias de Dourados.

A multiplicidade das relações que envolvem indígenas das três etnias pode ser verificada nos espaços internos (e, em alguns casos, também externos) da área indígena, que são frequentemente partilhados pelos diferentes grupos étnicos da reserva, como: postos de saúde, escolas, igrejas de diversas denominações e em diferentes espaços de discussão de questões políticas, econômicas, sociais e culturais, entre outros. Podemos dizer que, embora preservem suas especificidades enquanto grupos étnicos distintos, na RID, as três etnias encontram-se interligadas e, também, mantêm contatos constantes com o entorno. Este contato possibilita uma série de apropriações de serviços, de práticas e de objetos culturais vindos da sociedade não índia.

Na sessão seguinte discuto questões que envolvem o contexto de reserva, os problemas advindos e desafios enfrentados pelos indígenas na superação dos problemas.

Contexto de reserva e desafios enfrentados na contemporaneidade

A RID está localizada na Rodovia Dourados-Itaporã Km 05, próxima à cidade de Dourados no sul do estado de Mato Grosso do Sul (MS).

Sua área (3.474,59 ha) corresponde às aldeias Bororó e Jaguapiru, possui atualmente uma população mista (em termos étnicos) em torno de 15 mil pessoas divididas e/ou identificadas como: Kaiowá, Guarani, Terena, além de mestiços³ e alguns não-índios casados com indígenas. Essa “mistura” de etnias em um espaço restrito tem sido apontada por estudiosos como um agravante da complexidade dos problemas da área que são muitos: escassez de comida, conflitos de lideranças internas, suicídios, uso de drogas, prostituição, estupros, entre outros tipos de violências. A questão do suicídio foi um problema que se intensificou, especialmente, a partir da década de 80 até meados da década de 90, ganhou visibilidade na imprensa e tornou-se alvo de estudos acadêmicos diversos (ARRUDA; 1996; BRAND, 1997; WENCESLAU, 1994; entre outros).

Os relatos que colhi, as memórias que tenho ouvido em meu contato com os indígenas e, também, os registros feitos por Meihy (1991) evidenciam que a região que corresponde à atual área indígena de Dourados, bem como, a área circunvizinha, no início do século, era tomada de densa mata a qual era habitada por inúmeras espécies de animais, como onças e veados. Os mesmos depoimentos também fazem menção ao violento processo de desmatamento pelo qual passou esta região, especialmente, no início da segunda metade do século XX. O próprio órgão indigenista (SPI/FUNAI) consentiu que fosse instalada uma serraria no interior da aldeia Jaguapiru na década de 60.

Ao desmatamento que comprometeu a subsistência das famílias que aqui residiam, somou-se um progressivo aumento demográfico decorrente do crescimento natural da população e da vinda de outras famílias que sucessivamente foram chegando para a área. Aos poucos, os Kaiowá desaldeados da região foram, compulsoriamente, ocupando a reserva. Vieram os parentes dos primeiros Terena... Vieram outros Guarani...

O relato de uma senhora Terena⁴ exemplifica estas afirmações:

Em 60, quando eu vim morar aqui, onde eu moro era mato virge. (...) Era mato... Inda tinha veado, cervo, queixada... essas bicharada toda ainda tinha. Nós abrimo isso aqui... era fechado... (...) Daí que vieram vino... [sobre

3. O fato de dividirem o mesmo território parece facilitar os casamentos interétnicos entre membros das três etnias. Alguns filhos destes casamentos se consideram “mestiços”, especialmente os filhos de índios casados com não-índios. Já ouvi quem quisesse inventar uma designação que incluísse duas etnias como o termo “guateka”. Uma professora Terena casada com Kaiowá, em conversa informal, revelou-me o desejo de que seus filhos fossem registrados com as duas etnias.

4. Nascida no ano de 1939 (na RID). Entrevista gravada em maio de 2005. Armazenada em CD. Arquivo da pesquisadora.

os Kaiowá] Veio de Amambai, de Caarapó... Vieram de outros lugar, né. Aí foi chegado mais Tereno também, né. (...) Tinha muito Tereno nas fazendas. E, aí, ele foi falando que tinha lugar aqui. Que podia tá vindo, né. Que ia tê lugar. Mas, como tinha, né. Tinha muito lugar aqui ainda. (...) Agora eles vendem, né... Naquela época, não, nós ganhava. Marcava, assim, uma parte, um quadro bão, assim, e dava pra gente. O chefe de posto. Esse aqui eu ganhei ainda em 60. (...) Uns quatro alqueire. (...) Eu segurei, nunca saí daqui pra segurar pros meus filhos, né.

Por muito tempo, houve um tipo de comércio informal de lotes dentro da reserva e, algumas destas famílias, ao comprarem o lote (dos próprios patrícios) ou ganharem de um parente, instalaram-se na reserva. Os relatos registrados por Meihy reforçam este fato:

No começo, quando foi feita a divisão da terra, todos tinham seu lote... depois, uns foram dividindo entre os filhos que se casavam, outros foram passando pra frente e hoje tem índio sem terra... como é tudo feito na base da conversa, não dá pra controlar... (...) tem índio que não tem jeito! (...)vai daqui, vai dali e acaba vendendo suas terrinhas (...). (MEIHY, 1991, p. 78-79)

O que se observa hoje é que os atuais 3.474,59 ha reservados não são suficientes para abrigar dignamente as inúmeras famílias Kaiowá, Guarani e Terena que aqui se instalaram, as quais, genericamente falando, formam a “comunidade indígena” de Dourados.

A RID tem sido alvo de atenção mundial devido a denúncias desencadeadas pelos casos de violência, desnutrição e morte infantil veiculadas pela mídia local e nacional que, embora sejam recheadas de muito sensacionalismo, evidenciam sérios problemas socioeconômicos vivenciados pelos habitantes da reserva.

Além do espaço territorial restrito, as condições ambientais revelam sérios problemas que comprometem a qualidade de vida dentro das aldeias, apresentando sérios desafios práticos ao Estado. A exemplo, a água – elemento essencial à sobrevivência – tornou-se muito escassa na RID. Os córregos que adentram a reserva já se encontram contaminados e são pouco acessíveis à maioria das famílias. A prefeitura de Dourados iniciou um processo de saneamento com oferta de água encanada para a reserva, mas não tem atendido satisfatoriamente toda a população.

A coleta de alimentos, a caça e a pesca praticamente não existem mais, devido ao desmatamento, superpovoamento e conseqüente esgotamento dos recursos naturais que serviriam de base para a manutenção de práticas culturais relacionadas à sua sobrevivência física da população indígena. Até mesmo a questão da agricultura fica prejudicada, pois com áreas

insuficientes e recursos de subsistência restritos, a maioria das famílias pratica uma agricultura de “fundo de quintal”.

Nos últimos anos, a RID foi alvo de diversos programas populares, como criação de galinhas, de açudes para criação de peixes, de projetos agrícolas, de construção de casas populares, do Programa Federal Fome Zero, entre outros projetos vindos “de cima”, porém estas ações não foram/não são suficientes para solucionar os problemas decorrentes da situação de reserva, como a escassez de recursos naturais e a fome. Na atualidade, continua o programa mensal de distribuição de cestas-básicas na RID.

Neste contexto, os indígenas de Dourados têm buscado diferentes formas de sustento para as suas famílias, vendo no mercado de trabalho externo a solução prática para a sua sobrevivência, como é o caso dos indígenas que trabalham nas grandes fazendas e nas usinas de álcool e açúcar do estado. Este não é um problema novo. Com a ocupação não-indígena dos territórios indígenas em fins do século XIX e início do século XX, os indígenas, por estratégia de sobrevivência, se sujeitaram ao trabalho externo, em princípio, na colheita da erva mate e, mais tarde, nas lavouras de cana-de-açúcar e usinas de álcool. Prática que perdura até a atualidade.

Não poucos pesquisadores e órgãos de apoio aos indígenas têm denunciado os problemas sociais advindos da saída dos homens (chefes de família) e jovens (em idade escolar) para esses locais de trabalho. Esses trabalhadores, se ausentando de suas famílias, são expostos a doenças sexualmente transmissíveis, a vícios e, sobretudo, a exploração por parte dos patrões. Vários relatos de pessoas residentes na aldeia confirmam que, ao chegarem os homens das usinas, com dinheiro no bolso, aumenta o índice de violência na reserva devido ao consumo excessivo de bebidas alcoólicas. O trabalho nas usinas de álcool com remuneração baixa, atrasos nos pagamentos, condições degradantes e jornadas de trabalho exaustivas foram/são alvo da preocupação do Ministério Público do Trabalho, o qual já promoveu audiências públicas envolvendo diversos órgãos para tratar dos direitos trabalhistas dos indígenas de Dourados. Os empregos menos prestigiados têm sido ocupados por indígenas nas cidades como: domésticas, zeladoras, lixeiros, tapadores de buracos nas vias públicas, coveiros, entre outros.

Há também as mulheres indígenas que saem constantemente com suas crianças amontoadas nas carroças junto a espigas de milho e a pacotes de mandioca ou batatas – produtos que são vendidos na cidade ou trocados por coisas de seu interesse como roupas e calçados (é frequente vê-las até

com tempo ruim nas estradas que dão acesso à aldeia ou nas ruas da cidade). Ainda há aquelas que vão a pé acompanhadas de um bocado de crianças (algumas acompanhadas pelo marido) buscar coisas na cidade. Esta história a maioria dos douradenses já conhece, seja na prática, seja através de certa “catarse” experimentada pelo contato com os versos do poeta douradense Emmanuel Marinho “*Tem pão velho?*”. Faz parte do cotidiano de nossa cidade crianças indígenas às portas pedindo: “cê tem alguma coisa pra me dá?” – ou revirando os lixos que desprezamos.

A seguir, discorro sobre o contexto sociocultural em situação de fronteira, dado por uma série de apropriações de instituições, práticas e objetos culturais da sociedade externa.

O contexto sociocultural e as “novidades” de fora

A RID encontra-se muito próxima à área urbana de Dourados. Pode-se dizer que seus limites se confundem com os da própria cidade. Dourados, que no início do século era apenas um “arraial”, é, hoje, uma importante cidade do estado de MS, considerada uma “cidade-pólo” que atende em parte os municípios menores da região em termos de comércio, saúde e educação. Seu entorno é chamado de “a Região da Grande Dourados”.

O contexto sócio-histórico-cultural em que estão inseridos os indígenas da RID é marcado por certa instabilidade das fronteiras culturais. Transitaram e transitam neste espaço também turistas, indigenistas, funcionários das secretarias de educação, da FUNAI, da FUNASA, missionários, pesquisadores, entre outros, em constante contato com os indígenas. Os indígenas, por sua vez, transitam pela cidade por diversos motivos, como: práticas religiosas⁵, estudo, trabalho, diversão, vendas de artesanato, de alimentos, “mendicância”⁶...

Foram instaladas na RID uma série de instituições vindas de fora como as igrejas, o órgão indigenista (FUNAI), as escolas, os postos de saúde, entre outras. As instituições, sendo apropriadas pelos indígenas, trouxeram novos papéis sociais (agentes de saúde, professores, pastores, zeladoras, merendeiras, missionários).

5. É frequente a saída de indígenas para igrejas evangélicas, sobretudo as pentecostais, da cidade. Vão a pé, de bicicleta, de carroça, de ônibus fretado... No seio destas denominações surgem indígenas “obreiros”, “pastores”, “vasos (profetas)”, entre outros.

6. É constante o trânsito de indígenas pelas ruas da cidade pedindo comida, roupas, pegando coisas deixadas pelos moradores nas calçadas ou nos latões de lixo...

Ainda, há que considerarmos os meios de comunicação de massa como a TV e o rádio que fazem parte do seu cotidiano e levam para dentro de suas casas as programações veiculadas pela mídia. Mais contemporaneamente, os *smartphones* e os computadores também estão presentes na RID e possibilitam a seus moradores a *Internet* com seus inúmeros recursos e aplicativos como o *WhatsApp*, o *Facebook*, entre outros, que ampliam suas redes sociais, suas formas de divulgação de informação, mas também os expõe a novos riscos e desafios...

Há um crescente processo de urbanização na reserva com extensão de redes de água, energia elétrica, presença de escolas, postos de saúde, programas sociais diversos promovidos pela prefeitura e outros órgãos, como a distribuição de cestas-básicas, entre outros.

Outros serviços também são observados como: borracharias, bicicletarias, pequenas lojas, mercearias (de secos e molhados e bebidas em geral) e botecos tocados pelos próprios indígenas (alguns bem sucedidos no negócio) e, ainda, verificamos regularmente a presença de ambulantes (índios e não-índios) que vendem na Reserva sorvetes, roupas, bijuterias, pães, entre outros artigos. Quem não tem geladeira pode comprar gelo em alguns vizinhos. As roupas e utensílios da moda são cada vez mais alvos de consumo, principalmente, dos jovens.

Também, as mercadorias nocivas de nossa sociedade são sutilmente comercializadas, como: cigarros, bebidas alcoólicas, drogas e armas de fogo. O consumo de drogas e o uso excessivo do álcool têm sido apontados como causadores de brigas, violência e consequente insegurança na aldeia. Entre os jovens é frequente a realização de bailes regados à bebida e à muita música nacional e internacional. Não raro, estes bailes resultam em brigas violentas com golpes de facas e uso de armas de fogo.

Para tentar barrar o trânsito de pessoas estranhas e coibir a entrada de drogas, armas e bebidas na reserva, as autoridades, não raro, recorrem à força policial e realizam operações especiais pontuais na RID, como a “Operação Sucuri” que ocorreu em Dourados em julho de 2004, realizada pela Polícia Federal com o apoio da FUNAI. Placas que restringiam a entrada de pessoas estranhas foram colocadas em vários pontos da reserva e policiais fiscalizaram as entradas da reserva por determinado tempo. Porém, menos de um ano depois, o trânsito de pessoas estranhas já era constante e pouco fiscalizado.

Com cerca de 5.000 eleitores na RID, em época de política, o trânsito aumenta. Candidatos indígenas e não-indígenas e seus cabos eleitorais

disputam a atenção dos eleitores. São reuniões domiciliares e comícios com muitas promessas de benfeitorias e foguetórios; casas pintadas com nomes de candidatos, panfletagem, “compra de votos”, “bocas de urna” entre outras coisas. Nos últimos anos, nas eleições municipais de Dourados há sempre candidatos indígenas ao cargo de vereador. Nas eleições de 2012 foi eleito um professor indígena da RID a vereador na cidade de Dourados, o qual exerceu integralmente seu mandato (2013-2016).

Eventos “brancos” adquirem “cara de índio” e causam polêmica, pois segundo alguns defensores da “cultura indígena” podem “descaracterizar o índio”. A verdade é que as jovens e os jovens gostam de participar dos concursos de “Miss Indígena” e “Mister Indígena” que acontecem a cada ano na reserva com cerimonial “a rigor”, desfile de roupas típicas indígenas e de roupas das butiques da cidade, jurados e muita torcida dos familiares das candidatas e dos candidatos. Grupos de coreografia e *Hip-Hop* também “estão em alta” entre os jovens indígenas. Há grupos gravando CDs e fazendo sucesso na RID e fora da RID. Jovens atletas indígenas ganharam medalhas e tornaram-se destaque em cenário nacional. Associações de jovens vão surgindo como a AJI (Associação de Jovens Indígenas de Dourados). Torneios indígenas de futebol na aldeia (e fora dela) contam com elementos de fora, disputando prestígio e taças de “ouro”. Shows para a “moçada” com anúncio no jornal e tudo...

O intercâmbio cultural não é somente observado para dentro da reserva, mas também, verificamos um constante fluxo de relações que os indígenas partilham com o entorno, ou seja, relações externas ao ambiente da reserva são propiciadas por negociações políticas; por compras no comércio; por estudos em escolas de ensino primário, de ensino médio, em universidades, dentre outras; por trabalhos de serviços gerais, como: pedreiros, carpinteiros, domésticas e diaristas.

Como visto, no contexto da RID com o seu entorno, não dá pra negar o caráter intersocietário, interétnico e/ou intercultural das relações e/ou inter-relações, “das práticas partilhadas e diferenças imbricadas” (SOIHET, 2003, p. 13), dos “cruzamentos” que se dão onde não é mais possível “viver como antes” – expressão usada com certo saudosismo pelos que defendem a ideia de “pureza cultural” alicerçada na “tradição” ou que partilham da “ilusão do primitivismo” (CUNHA, 1992, p. 11), em que só seriam considerados índios os povos que supostamente mantêm uma pureza cultural ancestral intacta.

De acordo com Oliveira, a questão da identidade étnica indígena está ligada à questão do pertencimento ou da autoidentificação “o que

conta efetivamente ‘é que uma dada coletividade se auto-identifique como indígena, sendo índios todos os indivíduos que são por ela reconhecidos enquanto membros desse grupo étnico’” (OLIVEIRA, 1995, p. 79). Para o autor:

Diferentemente do indigenismo oficial, a nova forma de pensar o problema indígena rompe com o senso comum e procura dar conta de fenômenos históricos atuais, como os processos de revitalização existentes em muitas sociedades indígenas, a emergência de novos grupos étnicos e possibilitando ainda compreender o surgimento de novas identidades (pan-indígenas, pluriétnicas ou ainda regionais). (...) Uma vez que estão situados dentro da história, tais povos passam igualmente por enormes mudanças culturais, que decorrem seja da adaptação a um meio ambiente novo ou modificado (inclusive por suas próprias ações), seja da influência ou troca cultural realizada com povos vizinhos, ou ainda por um dinamismo interno àquelas culturas. (OLIVEIRA, 1995, p. 79)

Dessa forma, ao pensarmos na “comunidade” da RID, é necessário abrir mão de certos estereótipos e representações em que as sociedades indígenas são vistas como exóticas, pouco diversificadas, simplificadas ou homogêneas. O fato de manterem relação com o entorno regional e de se apropriarem de instituições, práticas e objetos culturais externos não significa que deixaram de ser índios ou perderam a identidade. Não há como falar em perda de cultura ou de identidade relacionada a mudanças de traços culturais decorrentes do contato. Conforme coloca Cunha:

Em suma, traços culturais poderão variar no tempo e no espaço, como de fato variam, sem que isso afete a identidade do grupo. Essa Perspectiva está, assim, em consonância com a que percebe a cultura como algo essencialmente dinâmico e perpetuamente reelaborado. A cultura, portanto, em vez de ser o pressuposto de um grupo étnico, é de certa maneira produto deste. (CUNHA, 1987, p. 116)

Embora muitas comunidades indígenas brasileiras fiquem, geograficamente falando, distantes dos centros urbanos, não podemos ignorar a complexidade das redes de contato que as sociedades indígenas mantêm entre si e com a sociedade não-índia, envolvendo trocas culturais, alianças, guerras e acordos desde períodos bem remotos.

De acordo com historiadores, as relações interétnicas entre os povos que habitavam o continente têm sido verificadas em períodos anteriores ao início do processo de conquista europeia. Mesmo que os povos indígenas tenham sido alvos da mesma política e práticas civilizatórias por parte do Estado, as relações partilhadas pelos diferentes povos indígenas com os não-índios situam-se em contextos sócio-histórico-culturais diferenciados, não cabendo fazer generalizações a respeito do grau de contato destas

sociedades. Como já dito neste trabalho, olhar para essa comunidade em busca de primitivismo ou do exótico é, como colocado, por Gruzinski (2001): “um engodo”.

Bhabha (2003) enfatiza “a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos produzidos na articulação das diferenças culturais” designados como os “entre-lugares” – onde se formam os sujeitos – “que dão início a novos signos de identidade” e a “experiências intersubjetivas e coletivas” em que “o interesse comunitário ou o valor cultural são negociados”.

Notas finais

Ao longo deste capítulo procurei discorrer sobre a constituição multiétnica da RID, as relações partilhadas num contexto sociocultural multiétnico e permeado pelas relações com o entorno regional. Discorri também sobre o contexto sociocultural em situação de fronteira dado por uma série de apropriações de instituições, práticas e objetos culturais da sociedade externa. No contexto de reserva foram surgindo muitos problemas e desafios aos indígenas de Dourados relativos, sobretudo, a sua sobrevivência, os quais tendem a se intensificarem devido ao crescimento da população e à restrição do território de habitação e realização da vida material e cultural. Tais problemas foram gerados por uma prática indigenista de desrespeito às especificidades étnicas e culturais e, sobretudo, de negação aos direitos legítimos dos povos indígenas, especialmente os direitos relacionados à questão territorial. Nesse sentido, a ideia de “confinamento” é pertinente para explicar o processo de aldeamentos e consequente redução dos territórios indígenas, frente à expansão do processo de ocupação territorial no Brasil por não indígenas (SCHADEN, 1974, p. 4; BRAND, 1993).

Alertamos que, em termos socioeconômicos e culturais, é preciso cautela para não preservar a ideia do índio isolado da civilização e, portanto, “exótico”. Os indígenas não só não se integraram culturalmente à sociedade nacional, como também, não se isolaram nas reservas a eles destinadas, mas, a cada dia que passa, se fazem mais presentes no cenário nacional, demonstrando sua capacidade de resistência e luta em prol de direitos que lhes foram negados. Tais direitos estão relacionados à sua sobrevivência física e cultural enquanto povos diferenciados. Constantemente fazem mobilizações sociais nas quais reivindicam melhores condições de trabalho, reivindicam água e comida; reivindicam os territórios que tradicionalmente ocuparam; e reivindicam segurança para suas crianças atravessarem a rodovia sem serem atropeladas.

Por outro lado, diante de uma situação de recursos escassos para a subsistência dentro da reserva, os indígenas têm demonstrado autonomia em irem à cidade em busca de diversos tipos de trabalho e recursos para suas famílias, assumindo postos de trabalho não prestigiados pela população não índia em geral, por serem considerados trabalhos mais pesados ou mais difíceis de se realizar, contrariando os estereótipos que relacionam o indígena a um indivíduo preguiçoso.

A Rodovia MS-156 que corta a RID vem sendo responsável por vários acidentes com vítimas indígenas fatais. Por este motivo, por algum tempo, os indígenas de Dourados protestaram ameaçando fechar a rodovia caso as autoridades competentes não tomassem providências no sentido de construir lombadas no trecho da rodovia que corta a reserva, até que a rodovia fosse duplicada e as lombadas construídas.

O jornal local, “O Progresso”, e as rádios locais quase que diariamente divulgam notícias envolvendo os indígenas de Dourados. Os próprios indígenas aproveitam para encaminhar matérias de seu interesse para publicação/divulgação.

Dessa forma, não há como negar a presença de uma interação complexa envolvendo indígenas de diferentes etnias e a sociedade envolvente na RID e fora dela. Não dá para negar os conflitos que envolvem essa presença; conflitos esses oriundos de todo um processo histórico violento em que os indígenas foram negados, enquanto sujeitos de sua própria história e, em consequência, também, foram negados os seus direitos enquanto habitantes legítimos dos seus territórios de ocupação tradicional.

O estado de Mato Grosso do Sul, na atualidade, é palco de intensos conflitos agrários envolvendo indígenas (especialmente Kaiowá e Guarani) que reivindicam o direito de ocuparem seus territórios tradicionais essenciais à sua sobrevivência e, conforme Brand (1997), essenciais, também, à reprodução de seu “modo-de-ser” tradicional. Sabemos que isso é resultado do violento processo de aldeamento dos indígenas em reservas que não estão comportando o crescimento demográfico da população.

As reservas, superlotadas, apresentam diversos problemas socioculturais. A RID tem sido apontada como uma das mais problemáticas do estado de MS, apresentando importantes desafios ao Estado, como: conflitos de lideranças internas, problemas de saúde, fome, desnutrição infantil, prostituição, consumo de drogas, violência: morte. Até quando?

De acordo com John Manuel Monteiro (1995, p. 227), a questão indígena representa, hoje, para o país, um “desafio teórico e político”.

Referências

- ARRUDA, Roseli. *Dossiê Guarani: a morte sistemática de um povo. Uma questão de direitos humanos?* 1996. Monografia, UEMS, 1996.
- BARBOSA, Pimentel. *SPI: Relatório apresentado ao sr. Dr. Inspetor Antônio Martins Vianna Estigarribia: ocorrências, acusações e documentos relativos aos índios do Distrito de Dourados.* Dourados, 1923.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura.* 2. reimpressão. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. *A história do povo Terena.* Brasília: MEC, 2000.
- BRAND, Antonio. *O confinamento e seu impacto sobre os Pai/Kaiowá.* 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontífica 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.* 1997. Tese (Doutorado em história) – Pontífica Universidade Católica de Porto Alegre, Porto Alegre.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil.* São Paulo: Cia das Letras: SMC: FAPESP, 1992.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.* 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço.* São Paulo: Companhia das letras, 2001.
- MANGOLIN, Olívio. *Povos indígenas no Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 550 anos.* Campo Grande/MS: CIMI/MS, 1993.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida.* São Paulo: Loyola, 1991.
- MONTEIRO, John Manuel. Odesafio da História Indígena no Brasil. In: SILVA, A. L.; GRUPIONI, L. D. (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.* Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 221-237.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá.* Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.
- MONTSERRAT, Ruth Maria Fonini. Línguas indígenas no Brasil contemporâneo. In: GRUPIONI, Luís Donizete Benzi. (Org.). *Índios no Brasil.* 3. ed. São Paulo: Global; Brasília: MEC, 1998. p. 93-104.

NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC, 1987.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In: SILVA, A. L. ; GRUPIONI, L. D. (Orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, 1995. p. 60-81.

PEREIRA, Levi Marquez. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos cosmológicos e históricos. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Volume 2. Campinas: Editora da UNICAMP, p. 267-301, 2004.

PEREIRA, Levi Marquez. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – IFCH/UNICAMP, Campinas.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974.

SOIHET, Rachel. Introdução. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (Orgs.). *Ensino de história: conceitos, temática e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kaiowá: Suicídio pelo tekohá*. 1994. 485f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kayowá e a comunidade dos brancos*. 1990. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH/USP, São Paulo.

A RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: O DERRADEIRO ESBULHO DO PATRIMÔNIO INDÍGENA

Renata Lourenço

Introdução¹

Este capítulo tem como objetivo central fazer uma abordagem histórica da criação da Reserva Indígena de Dourados (RID) e do processo do aldeamento compulsório da população que ali veio a se estabelecer, no período de atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Procura-se evidenciar primordialmente as razões do espaço reservado aos índios e o esbulho do último reduto do patrimônio que lhes restou no ambiente de Reserva, por meio do desmatamento contínuo e inescrupuloso, que provocou violências físicas e simbólicas de várias ordens e intensidades, mas também promoveu movimentos contínuos internos de reelaboração do modo de viver, segundo os referenciais de suas próprias “culturas”.

Trata-se de um trabalho situado nos parâmetros da nova História cultural (BURKE, 2000), que dialoga com o social e a linguagem (FALCON, 2003). As fontes utilizadas foram primordialmente as que se encontram no acervo do Museu do Índio e algumas narrativas de indígenas, somados a alguns trabalhos bibliográficos. As falas de indígenas foram obtidas nos anos de 2005 e 2006, na esteira dos referenciais da etnografia (OLIVEIRA, 2000), e da História Oral (MEIHY, 1991).

O Serviço de Proteção aos Índios e a Reserva Indígena de Dourados

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN) foi criado através do Decreto nº 8072, de 20 de julho de 1910, ano em que aprovava seu primeiro regulamento no âmbito do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio (MAIC).

As primeiras Instruções para a atuação do SPI visavam garantir o aldeamento da população indígena em áreas circunscritas pelo órgão oficial. O deslocamento, a remoção de povos indígenas dos territórios ocupados

1. O presente trabalho resulta de uma síntese da tese de doutorado publicada posteriormente (LOURENÇO, 2008), em que procuro eleger primordialmente os tópicos referentes ao esbulho do patrimônio indígena na época do SPI, agora revisitados para esta publicação.

tradicionalmente foi uma prática instituída com o argumento de “(...) obstar os conflitos das tribus entre si ou com os civilizados, envidando esforços para que se tornem, primeiro, pacíficas, e depois amistosas as relações entre estes e aquelas” (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1910, MF.380, FG. 721). A política adotada, apesar de considerar a necessidade de “brandura” para com qualquer alteração dos costumes indígenas, estava voltada para a integração dos índios à sociedade nacional. No capítulo II do documento que trata das “Povoações Indígenas”, ficou estabelecido que estas formariam “(...) por assim dizer a estação intermediária destinada à passagem do índio nômade aos hábitos comuns de estabilidade, e em seguida, à incorporação aos trabalhadores nacionais instalados nos Centros Agrícolas” (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1910, MF. 380, FG. 740).

Desde os primórdios ficou clara a perspectiva de associar as populações indígenas aos demais trabalhadores nacionais. Em 1911, o órgão sofreu algumas reformulações, de modo a garantir um tratamento diferenciado para as populações indígenas, mas somente em 1918 o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) se tornaria desvinculado da localização dos trabalhadores nacionais. Contudo, o seu ideal se manteve revestido da perspectiva evolucionista e integradora durante sua existência. Toda a orientação da política do órgão indigenista oficial estimulava a convivência de grupos étnicos “mais desenvolvidos” com os “menos desenvolvidos”, como estratégia promotora do “desenvolvimento” destes últimos e a sua consequente integração à sociedade nacional.

Assim, os procedimentos relacionados ao levantamento minucioso das áreas ocupadas por indígenas visavam subsidiar o Órgão Indigenista oficial a “proceder posteriormente a demarcação de Reservas de Terras para estes povos (...) que ofereçam condições para fundação de centros agrícolas, e o traçado dos caminhos e estradas conduzindo às cidades, às povoações ou a portos mais próximos” (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1911, MF. 380, FG. 676).

Em consonância com essas “instruções”, a escolha da área para a criação da Reserva Indígena de Dourados foi justamente pela proximidade com Dourados, então Distrito de Ponta Porã na época. A reserva da referida área foi garantida através do Decreto 401 de 03 de setembro de 1917, inicialmente para abrigar índios Guarani, ainda que não ocupassem originalmente esse espaço (ALMEIDA; MURA, 2003).

As informações apresentadas na documentação do SPI possibilitam constituir um quadro fragmentário da população Guarani, que então se

encontrava dispersa em pequenos grupos familiares espalhados às margens dos cursos d'água, em situação bastante vulnerável diante da “atuação de regionais”, e, de modo particular, dos negociantes de erva mate, entre outros produtos. Segundo relatório da Inspeção Regional 6 do SPI, referente ao ano de 1919, um grupo de 129 índios Kaiová, instalados a uma légua de Dourados, na então Comarca de Ponta Porã, viviam

(...) explorados em suas propriedades pelos moradores de Dourados e principalmente pelo paraguayo Mercês Morales, que intitulando-se chefe dos mesmos emprega-os em seu benefício na extracção da herva-mate, producto existente no próprio patrimônio indígena. A lavoura encontrada é insignificante e a criação do mesmo modo. (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1920, MF. 379, FG. 1198 A 1247)

Diferentemente da atuação junto aos Terena, situados mais ao noroeste do então estado de Mato Grosso, o trabalho realizado pelo SPI em toda a região do extremo sul encontrava-se mais voltado para o aldeamento dos índios Kaiová, espalhados por um vasto território. No relatório anual referente a 1923, era estimada a existência de 4 a 5 mil indivíduos Kaiowá, distribuídos em várias aldeias em oito regiões, localizadas entre “os rios Dourados, até a confluência do Evinhema” (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1923, MF. 379, FG. 1472-1473). Apontava-se para a necessidade de novas áreas para abrigar esses índios, que se encontravam cada vez mais encurralados pelas atividades da extração da erva-mate pela Companhia Matte Laranjeira².

Quanto ao aldeamento das populações que viriam a se estabelecer na Reserva Indígena de Dourados, registra-se que na década de 1920, chegaram as primeiras famílias Terena, incentivadas pelo próprio SPI, que dentro da escala do processo “civilizatório”, os Terena eram considerados um povo mais “evoluído” e poderia contribuir na incorporação mais acelerada dos Guarani e Kaiowá – na sociedade local/regional.

Almeida e Mura (2003), com base em estudos de Lilia Valle (1975), nos informam que, em 1920, algumas famílias Terena que se encontravam “dispersas” pela região daquela Serra teriam sido trazidas para a Reserva

2. Essa Companhia foi instalada na década de 1880, quando Thomás Laranjeira conseguiu, através do Decreto Lei n.º. 8.799, de 9 de dezembro de 1882, a permissão do governo imperial para explorar a erva-mate, planta “nativa” da região, explorando-a por mais de meio século. Em razão disso, essa empresa monopolizou a produção ervateira e controlou grandes extensões de terra, através de arrendamentos em territórios habitados pelos índios Guarani e Kaiová, riqueza que, segundo o relator do SPI, deixava de ser utilizada em benefício dos índios. As aldeias Kaiová estavam encravadas nesses territórios, e tornava-se problemática a possibilidade de que lhes fossem reservadas as terras (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1923, MF. 379, fg. 1473-1474).

com o intuito de ajudar a integrar os Guarani, e que, em 1923, um segundo grupo de famílias Terena foi conduzido para a mesma localidade por um Sr. Romualdo Rodrigues Ferreira, um ex-funcionário do SPI. Segundo estes autores, as pretensões deste Sr. era de explorar a erva-mate existente na Reserva de Dourados, o que teria provocado sérios embates com os índios Kaiová e com o próprio órgão indigenista local.

Segundo relatório do SPI de 1924, mais de cem índios Terena, provindos das aldeias da região de Aquidauana e Miranda, teriam ido trabalhar na construção das linhas telegráficas em Ponta Porã (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1924, MF. 379, FG. 1503). Desse modo, um novo contingente de Terena teria sido encaminhado para a Reserva de Dourados quando do fim da construção da linha telegráfica, pois alguns deles não mais retornaram para suas regiões de origem.

Desde então, a conformação populacional da Reserva é caracterizadamente multiétnica, composta por três etnias auto denominadas de Guarani, Kaiová, Terena, e por “mestiços”³ – entre índios e não-índios.

A fundação do Posto Francisco Horta

Segundo relatórios de 1923 e 1924, diante da fraca atuação do SPI nessas regiões, até mesmo o território da Reserva de Dourados não contava com encarregados que pudessem organizá-la, deixando os índios “sem proteção”, ou seja, inviabilizando o cercamento dessas populações em pequenas reservas para definitivamente desalojá-los de suas terras de ocupação tradicional e prepará-los devidamente como mão de obra a serviço das novas frentes agropastoris em curso.

Assim, a fundação do Posto Francisco Horta, na Reserva de Dourados, teve como objetivo implementar um trabalho mais efetivo do SPI junto às populações Guarani do sul do então estado de Mato Grosso. No relatório de 1925, as primeiras orientações eram voltadas para o trabalho do encarregado do SPI e versavam sobre os passos a serem dados para a construção do referido Posto Indígena. Era recomendado o cultivo, com perspectivas de produção de excedente, de erva-mate, e o que restava dos

3. “O termo vem sendo utilizado desde as primeiras décadas do século XX, em decorrência da política do SPI em promover a entrada de elementos não-indígenas, inclusive em condições privilegiadas, sendo designados para o cargo de Capitão ou mesmo de apoio ao chefe do Posto, visando a favorecer a mestiçagem e, com ela, uma integração mais rápida e eficaz. O termo acabou sendo utilizado como categoria nativa, por vezes pejorativa, para identificar quem não está vinculado a nenhum desses grupos”.

ervais nativos deveria ser preservado⁴ para fins de manutenção do próprio Posto. O relatório referente ao ano 1926 contém as mesmas orientações (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1926, MF. 341, FG. 1363-1365), mas somente nesse ano a construção do Posto foi concluída, vindo a ser inaugurado em 24 de fevereiro de 1927.

O assunto mencionado com maior ênfase era a preocupação em preservar as matas da Reserva, ricas em peroba e outras madeiras de lei, que se encontravam em franca depredação por parte da população de Dourados, que as explorava sem medidas, sendo inclusive necessária a intervenção policial contra a ação dos madeireiros e dos serradores que ali agiam livre e ilegalmente (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1925, MF. 341, S/FG.). Nesses primeiros tempos, assistia-se a uma preocupação do SPI, ao menos no campo da retórica, de preservação do patrimônio indígena, gradativamente abandonado ao longo das décadas seguintes.

Segundo os relatórios mensais do Posto Indígena Francisco Horta, relativos ao ano de 1927, os esforços concentravam-se especialmente na instalação de novas famílias na Reserva de Dourados, que se encontravam espalhadas no entorno próximo. Vários procedimentos se faziam necessários a fim de estruturar o Posto Indígena recém-inaugurado para promover o aldeamento destas populações dispersas no ambiente da Reserva e liberar suas terras para a ocupação definitiva pelas frentes agropastoris.⁵ Não obstante, até mesmo essas terras reservadas eram cobiçadas por particulares. Dificuldades na obtenção de água potável na Reserva Indígena de Dourados sempre foram uma constante, sendo a perfuração de poços uma necessidade permanente. A divisão de lotes por famílias foi imposta, promovendo o fracionamento territorial e familiar, pois se contrapunha às formas tradicionais de composição dos grupos locais que se aglutinavam em torno de parentelas (famílias extensas) em aldeias formando um *tekohá*, no caso dos Guarani.

As dificuldades de manutenção dos Postos indígenas pelo país afora se aprofundaram. Nos relatórios mensais, evidencia-se o esfacelamento dos serviços prestados. Neste, é atestada a situação no Posto Francisco Horta:

4. O cultivo do café poderia ser experimentado, voltado somente para o consumo, bem como o plantio do feijão, de milho e de arroz. Mais tarde, todos os produtos seriam comercializados em favor do Posto.

5. Em fevereiro de 1927, registrou-se que haviam sido medidos nove lotes de terrenos para abrigar novas famílias. Em março, foi registrado o aldeamento de índios Kaiová, sendo necessário o transporte destes, bem como a abertura de picadas, feitos destocamentos e divididos lotes iguais, de forma a se constituírem em sítios habitados por cada família. Nos meses posteriores, é mencionada a chegada de novas famílias (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1927, Mf. 341, fg. 1309-1321).

Lavouras. Somente os índios tem feito lavouras para seu consumo, o Posto atualmente não tem lavouras, a não ser, pequeno canavial, herbal plantado e Bananal. Por falta de verba material não foi possível fazer outras lavouras, com auxílio dos índios pretendo limpar o hervalsinho plantado e ir fazendo alguns reparos nas cercas, e limpeza de divizas enfim, ir conservando o que puder (...). (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1933, MF. 194, FG. 153)

A documentação referente à década de 1930 é escassa. Em 1937 foi feito um levantamento de população residente na Reserva que apontou para um total de 482 habitantes, sendo 84 famílias: 65 de “Cayuás”, 16 de “Terenos”, e 3 de “Guarany” (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1937, MF. 194, FG. 0177-0193). Como se nota a maioria absoluta da população estabelecida na Reserva de Dourados era Kaiowá, e na lista da relação das novas famílias constava somente famílias nucleares, com raras exceções, alguns grupos mais numerosos, por vezes, somente um casal, em oposição à forma organizacional tradicional de famílias extensas. O “esparramo” de que nos fala Brand (1997) das famílias extensas por todo sul do então Mato Grosso, incontestavelmente se comprova na documentação existente, e demonstra como novos pequenos grupos iriam se aldear compulsoriamente no ambiente de reserva sem a força sócio-política, econômica e cultural necessária para a reprodução da vida coletiva nos moldes tradicionais. Isso enfraquecia sobremaneira sua autossustentabilidade e os tornava cada vez mais vulneráveis aos propósitos da obra “civilizadora” promovida pelo SPI.

Nessas novas condições o custo do projeto de “civilização” dos índios recairia, de modo cada vez mais severo, sobre eles mesmos. Além de já terem sido expropriados da terra, realocados forçosamente em espaços exíguos, servirem de mão de obra barata para o preparo dessas mesmas terras, agora de fazendeiros, são repassados a eles os custos dos serviços de “proteção” e “segurança” no ambiente de reserva. Os recursos naturais que lhes sobraram nessas minúsculas faixas de terras seriam os novos alvos de exploração sistemática, cada vez mais agressiva.

Os avisos mensais entre o final de 1944 e 1946 (Aviso mensal de dezembro de 1944. 1 jan. 1945; Aviso Mensal de janeiro. 1º. de fev. de 1945; Aviso Mensal de junho. 1 jul. 1946. MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1945 A 1946, MF 7, S/FG) registram a existência de uma serraria dentro da Reserva, com intensos trabalhos de preparo de madeira para o Posto. No mês de dezembro de 1944, “10 toras de sedros toradas no mato destas foram tiradas as seguintes: 1961/ 2 metros de taboas de sedros, 42,5 metros de caibros de sedros, (etc.)”. Nessa relação consta, ainda, o preparo de toras de “arueiras”. O mesmo acontece no mês seguinte “Madeiras serradas durante o mês: 407 metros de taboas de sedros, 48 metros de caibros de sedros, (etc.)”. Em

julho de 1946, era relatado que “(...) durante o mez corrente os diaristas só trabalharam na serca da internada grande, tirando postes de arueira, furando os buracos e fincando os postes em seus lugares, tendo sido fincados este mez 1000 (mil postes), lascaram também 500 lascas de lenha para o Posto”. Durante os meses seguintes, o esbulho do patrimônio indígena prosseguiu, para a construção de várias outras “benfeitorias”.

A partir de 1945, observamos vários outros registros (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1945, MF. 7, S/FG.) sobre a procura de madeira por moradores da cidade de Dourados, dado relevante para comprovar a crescente degradação ambiental da Reserva. Esse fato veio somar-se aos desmatamentos para roças, dado o aumento da população, provocando a exaustão progressiva daquelas terras. No Aviso Mensal referente ao mês de agosto de 1945, foi registrada, na Reserva de Dourados, a derrubada de matas para roças em várias aldeias: na Aldeia do Potrerito, seis alqueires; na Aldeia do Barrerinho, 13 alqueires e meio; na Aldeia do Capitão Joaquim Fernandes, cinco alqueires para roças; na Aldeia da Cabeceira da Farinha Seca, seis alqueires; na Aldeia do Córrego Jaguá Piru, quatro alqueires, “formando um total de 34 e meio alqueires de roças feitas pelos índios do Posto” (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1945, MF. 7, S/FG.).

Desde os primeiros tempos da instalação do Posto Francisco Horta na Reserva de Dourados, houve a exploração contínua da erva-mate existente pelos próprios responsáveis do Posto, em benefício deste. Concomitantemente, o plantio crescente de novas áreas de mate, continuava na década de 1940, visando ao custeio e à manutenção não somente do Posto Francisco Horta, mas a de outros existentes. O saldo positivo da erva produzida, colhida e preparada ficava à disposição do SPI “*para ser transferida para outros postos*. Continuaremos com a safra no mez corrente” (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1945, MF. 7, S/FG., grifo nosso).

O mesmo ocorria com a exploração da madeira. No Aviso Mensal referente ao mês de agosto de 1945, nos é revelado que o então prefeito de Dourados, Dr. Horácio de Almeida, acompanhado do Diretor Escolar do Ensino Público do Território de Ponta Porã e do engenheiro responsável pelas construções escolares na região, esteve na sede do Posto para conseguir as aroeiras necessárias para a construção do prédio do Grupo Escolar de Dourados, no que foram atendidos pelo Agente responsável do SPI, depois deste telegrafar ao Chefe da Inspeção Regional n. 5 e obter uma resposta favorável ao atendimento da solicitação (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1945, MF. 7, S/FG.).

Em uma carta enviada ao Sr. Cel. H. Barbosa, o então Agente do Posto, Sr. Acácio Arruda, relata o pedido do Sr. Reverendo Orlando de Andrade, que “(...) dezejando fazer um mangueiro para leitiar ou melhor fixar as vacas do orfanato⁶ dos índios veio pedir-me para secer-lhe madeiras do terreno dos índios, isto é, arueiras, então prometi-lhe escrever-vos a respeito e conforme as vossas ordens eu estaria pronto a cumprir” (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1945, MF. 7, S/FG.). Ao que consta, o pedido também fora atendido.

Na década de 1950, a exploração da madeira se intensificou, tendo em vista o aumento da população indígena, que exigia cada vez mais instalações e meios de subsistência, assim como o aumento das necessidades do próprio Posto e de outras instituições de apoio, como a Missão Evangélica Caiuá. Para que esta pudesse estabelecer-se e expandir os seus serviços na área de saúde e de educação, era preciso construir novas acomodações feitas de madeira. Temos os casos do Orfanato e do Hospital, este último construído com o objetivo primordial de atender as vítimas de tuberculose, bem como os órfãos que se faziam cada vez mais numerosos. Há também as solicitações da Prefeitura de Dourados sobre a necessidade de cascalho e de madeira, sempre atendidas pelo Agente do Posto⁷.

Para atender às necessidades de manutenção do próprio Posto, foram realizados projetos e ações voltados para o plantio de algodão e de café, visando à produção excedente e sua consequente comercialização para cobrir as despesas diárias. Com isso, introduziu-se a necessidade da aplicação de insumos para a pulverização contra as pragas; aumentaram também a derrubada da mata e o cultivo das roças, destinadas, em primeira instância, à “subsistência” dos índios (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 13 DEZ. 1955, MF. 7, S/FG.).

Existe um amplo consenso sobre a corrupção generalizada que se instalou nos espaços de poder instituídos pelo próprio SPI, internamente, e na relação com demais poderes locais e regionais. No caso da administração do Posto Francisco Horta, os documentos produzidos pelo próprio

6. Este Orfanato foi instituído pela Missão Evangélica Caiuá, que, estabelecida na divisa da Reserva Indígena de Dourados desde o início de 1929, desenvolveu atividades que pudessem atrair os indígenas, nas áreas de educação, saúde e práticas agrícolas, através da catequização. Sua atuação veio a se tornar parte constitutiva do SPI, de modo a processar conjuntamente com este o ideal de “civilização” dos índios. Ver Lourenço (2008).

7. Podemos citar, como exemplo, o memorando n° 52, datado de 21 de janeiro de 1955, que registra a doação de cascalho da Reserva para a Prefeitura de Dourados, em resposta à solicitação feita anteriormente, em quantidade para a melhoria das ruas da cidade e a melhoria da estrada que ligava o Posto a ela (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1955, Mf. 7, s/fg.).

órgão revelam a escalada dos desvios de função na “proteção” aos povos indígenas que viviam na condição de reservados, ou a serem enviados compulsoriamente para as Reservas criadas entre 1915 a 1928 no então sul do Mato Grosso, para abrigar indígenas Guarani e Kaiowá.

Não obstante, se a Companhia Matte Laranjeira incidia, nas décadas anteriores, brutalmente sobre a mão de obra indígena Guarani e Kaiowá, um grande impacto sobre as terras indígenas da região sul de Mato Grosso viria com a criação da Colônia Agrícola de Dourados (CAND) em 1943 (Decreto Lei nº 5.941), legalmente implantada a partir de 1948 (Decreto Lei nº 87/1948), a qual daria impulso imenso sobre a ocupação de terras indígenas por particulares na região. Segundo Maciel (2012, p. 35) a escritura de doação de 300 mil hectares de terras, feita pelo estado de Mato Grosso ao Instituto Nacional de Imigração e Colonização (INIC) foi efetivado em 12 de novembro de 1959. Contudo, durante toda a década de 1950, até fins de 1970, a expulsão de indígenas de suas terras seria promovida tanto por vários agentes públicos, inclusive do SPI, como por particulares, de forma dirigida pelo Estado ou espontaneamente.

A chegada de novas frentes migratórias para todo o sul de Mato Grosso era incentivada por vários meios propagandísticos. Maciel (2012, p. 37) destaca que, no que concerne à região de Dourados, os jornais *Progresso* e *O Rolo*, foram os principais veiculadores das abundantes e férteis terras de Dourados. Esta autora evidencia o trabalho de Foweraker (1982) que trata da busca desenfreada de terras na região de Dourados, por parte de migrantes, o que fez com que

durante a década de 1950 a população não-indígena crescesse 611%. Assinala, também, que o crescimento populacional expressivo que o Estado de Mato Grosso teve entre as décadas de 1940 e 1970 deveu-se, principalmente, à área da colônia, tendo a cidade de Dourados como principal centro de cultivo. (JOE FOWERAKER apud MACIEL, 2012, p. 38)

Neste contexto é que a derrubada das matas se fez de modo galopante, vindo a criar um mercado de concorrência pela venda de madeiras, entre colonos da CAND – em terras indígenas – e Posto Indígena Francisco Horta que, por vezes, não teria para quem vender seu produto pela abundância de oferta. Tal impasse fica evidenciado em um ofício enviado pelo chefe da Inspeção Regional 5, Sr. Deocleciano de Souza Nenê, ao Diretor do SPI, solicitando a venda pelo Posto Francisco Horta de 300 dúzias de postes ou palanques de aroeira. O relato informava ao Diretor que o processo de nº 23/53 – I.R. 5 1195/53, portanto de 1953, de venda de madeiras, já havia sido autorizado por este, mas

(...) os serradores em Dourados estavam interessados, mas ficando parado como ficou até outubro de 1954, quando foi devolvido a esta I.R. que em seguida se entendeu com o Encarregado do Posto, e este com os interessados, que *já haviam comprado madeiras dos colonos da Colônia Federal de Dourados, que até então vendiam, estando por esse motivo, os serradores fartos de madeiras*, prometendo para mais tarde, não podendo por esse motivo o Enco. do Posto executar o plano de construir uma Olaria como foi o expediente, que, se por um lado trouxe prejuízo, porque a construção da Olaria já não poderá ser pelo cálculo orçado naquele tempo, por outro a madeira valorizou mais, como valorizará tijolos, quando produzido pela Olaria. (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 28 JUL. 1955, MF. 7, S/FG, grifo nosso)

Nesses termos o documento é claro quanto à interação entre a política do Posto, da Inspetoria Regional, que por sua vez se coadunava com a direção do SPI em nível nacional, e ambos em conluio com negociantes locais. O uso do patrimônio indígena para sustentar o projeto do órgão indigenista comprova a deformação da política sobre a suposta intenção de proteção ao índio. Venda de madeira para construção de uma olaria e esta para produzir tijolos a serem vendidos para sustentação do Posto. Os serviços “prestados” se avolumavam na medida das necessidades inerentes à aplicabilidade de ações voltadas para a “civilização” dos índios.

Durante todo o primeiro semestre de 1956, transcorreu um processo envolvendo o Posto, em razão de denúncia veiculada por alguns jornais de Campo Grande sobre possíveis irregularidades na venda de madeira pelo Agente do Posto Francisco Horta. A crítica girava em torno do fato de que era negado ao índio o direito da venda de madeiras, enquanto o próprio órgão indigenista o fazia. O SPI assumiu a responsabilidade pela venda da madeira, tendo agido dentro do “expediente” e dos “procedimentos regulares”. O ofício nº 24, de 18 de fevereiro de 1956, encaminhado pelo chefe da 5ª Inspetoria Regional do SPI, de Campo Grande, ao Sr. Diretor do Jornal “O Democrata”, ao mesmo tempo em que se propõe a defender e justificar as ações do Encarregado do Posto, que agia com a autorização de seus superiores, expõe os vários crimes que o Posto Francisco Horta vinha cometendo:

(...) O Sr. Alaor está autorizado vender madeiras para Postes para cerca, e algumas alvores de madeira de cerne, caídos ou em pé, que se encontravam em lugar sujeitas a serem queimadas, para com o produto dessas vendas fazer diversos reparos nas benfeitorias da Sede do Posto (...) Essa autorização para vender as madeiras foi dada por esta Chefia, depois de obter a aprovação da Diretoria, em expediente e processo regular (...). (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 24 FEV. 1956, MF. 6, PLANILHAS 82 A 90)

O mesmo documento revela os conflitos internos à Reserva sobre o episódio envolvendo a venda de madeira, bem como os rigores na aplicação

das punições previstas no Regimento interno do SPI, aos que supostamente infringiam normas tidas como necessárias à ordem no ambiente de Reserva:

Quanto aos índios esclarecidos quando reclamam são taxados de comunistas e ameaçados de expulsão, nada mais é do que “preparo de terreno” para o que possa acontecer a certos elementos indígenas que estão se tornando inconveniente, com mau proceder, agindo possivelmente por instigação de alguém, e preveja-se que poderá isso acontecer, *porém ignora o denunciante o que seja o nosso Regimento, ou seja o Regimento do SPI, que não é demais transcrever os artigos que tratam do assunto: O Decreto no. 17.684, de 26/1º/0945 e seu artigo 9º. estabelece o seguinte: Art. 9º., letra e), compete a SOA (Secção de Orientação e Administração da Diretoria): “Propor ao Diretor, mediante requisição do Chefe da Inspetoria competente, o recolhimento em colônia disciplinar ou, na sua falta, ao Posto Indígena designado pelo Diretor, pelo tempo que este determinar, nunca excedente a 5 anos, o índio que, por infração ou mau procedimento, agindo com discernimento, fôr considerado prejudicial à comunidade indígena a que pertencer, ou mesmo a população vizinhas indígenas ou civilizadas”.*

O Art. do mesmo Decreto, no que compete aos Chefes de Inspetorias, estabelece o seguinte: – “Art. 11- letra b) “Fazer o SOA, quando for necessário, a requisição de que trata a alínea e), e do art. 9º.

Nos anos – atrazado e passado – ainda foram mandados dois índios com suas famílias, do P.I. Francisco Horta, para Postos da I.R. 7, com sede em Curitiba, um por ser homicida, outro – por se tornar inconveniente, e outros existem no mesmo Posto, que se continuarem a perturbar a ordem e desobedecerem, serão devidamente processados e transferidos para outra Inspetoria, dentre as nove existentes no Território Brasileiro. (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1956, MF. 6, PLANILHAS 82 A 90, grifo nosso)

Como se comprova, os responsáveis pelo SPI, quando questionados, não se furtavam a utilizar de todos os meios para intimidar e afastar opositores. A punição prevista aos índios “inconvenientes” foi acionada como intimidação aos denunciante, que se supunha serem indígenas.

Breves testemunhos indígenas

Na memória de alguns entrevistados, é manifesta a nitidez com que percebem o processo de desmatamento e usurpação, promovida pelo próprio órgão indigenista, da madeira da Reserva, bens supostamente de propriedade dos índios e que deveriam ser utilizados em benefício deles.

A Sra. Alaíde Reginaldo Faustino, índia Terena, disse que: “(...) os Terena ajudavam a abrir a mata, a tirar a mata e essa madeira era vendida, era dada pro SPI vender (...)” (FAUSTINO, 2006). Provocada para falar mais sobre o que se lembrava, ela foi enfática em evidenciar que a madeira nunca chegou diretamente na mão do índio:

(...) nunca nós ganhemo madeira. E tinha muita madeira. Aqui no meu lote tinha muita madeira, mais aroeira, peroba (...). Eles mesmo vinham tirá. Eles mesmo vinham com uma turma tirá (...). Essa casinha aqui foi meu marido que fez e meu filho. Eles trabalhava na cidade foram juntando maderá. Quando eles construiu, tava tudo estragado de tanto amontoar. Aí o cupim já tinha comido a metade (...). (FAUSTINO, 2006)

Esse episódio ocorreu ainda no período do SPI, o que evidencia que, por vezes, a madeira servia para ampliar a estrutura do órgão indigenista, o que de alguma forma, era em benefício dos índios, mas mostra claramente o descaminho de grande parte para outros fins.

O Sr. Nicolau Machado, índio Terena, reforça essa situação, embora afirme que a venda de lenha tenha contribuído para o sustento dos filhos. Ele nasceu no ano de 1938, e em fins da década de 1950 e início de 1960 já tinha que se “debater” para criar os filhos. Mas lembra que tudo o que conseguia era vender lenha, porque a madeira, mesmo, o pessoal do SPI ficava com ela:

(...) só o resto, os galhos [que sobravam] (...) *mas eu tenho muitos documentos que falam que o SPI vendia muita madeira. Só que quase não aparecia porque era muita mata.* (...) eu sabia que o nome da serraria chamava Angélica (...) o que arrematou a madeira aqui da nossa Reserva foi essa serraria (...) a Missão tinha uma também (...). (MACHADO, 2006, grifo nosso)

Os que não vivenciavam essa prática, ainda se lembram do tempo da mata abundante e de tudo que ela tinha. Todos os entrevistados por nós (um total de 20 formalmente e muitos outros informalmente), evidenciaram a existência de mata virgem, onde tinha “muito bicho prá caçar”. Isso, tanto para os Terena quanto para os Guarani. E tanto uma etnia quanto a outra presenciaram a degradação ambiental, observando sempre os limites para as plantações na atualidade, reforçando que “(...) a terra foi ficando cansada e nem tudo o que plantam consegue vingar (...) a terra ficou velha, num dá mais nada. Aí tem que trabalhar mesmo fora” (FAUSTINO, 2006).

Em relação à questão do desmatamento e à usurpação da madeira, é surpreendente verificar que as lembranças de pessoas distantes entre si, de etnias diferentes, convirjam para os mesmos dados. O Cacique Kaiová Getúlio Oliveira aponta a mesma situação. Instigado sobre qual a lembrança que tinha da época do SPI sobre o desmatamento, apesar de se confundir um pouco com o período da FUNAI, pois era ainda muito jovem, ele respondeu que:

(...) aqui era mata, no tempo do SPI, a FUNAI mesmo falou uma grande mentira pra gente. Eles falavam que iam tirar madeira e retornar um pouco pra cada família pra fazer casa. Mas nunca foi isso, eles tiraram e num bo-

taram nem um pedaço. *Saiu madeira e num voltou nada*, isso foi a própria FUNAI que fez isso, tinha peroba, canafístola, angico, guaraitá, tinha umas madeira de lei graúdo, arueira. Tinha bastante aqui. Se num vendesse aqueles tempo, agora teria madeira pra fazer alguma coisa. *Agora num tem nem pra lenha*. (OLIVEIRA, 2006)

Questionado sobre como fazia para buscar lenha para o “fogo doméstico” diário, ele respondeu que “a gente procura, um pedaço de pau. A gente procura por aí. Sem lenha nós não passa (...). A gente precisa e sempre vamos trabalhando e a gente vamos levar a coisa pra frente. O nosso trabalho não é só mais um (...) hoje existe várias lideranças Kaiová e Guarani, então é uma coisa boa prá nós” (OLIVEIRA, 2006).

O Sr. Adimilson Moraes, Terena, confirma o mesmo processo de desmatamento contínuo dentro da Reserva, evidenciando muito claramente os desvios de recursos pela venda de madeiras, entre outras situações. Aqui ele também mistura os períodos do SPI e FUNAI, por se tratar de uma problemática só, que os atingiu de forma abrupta. Para eles, quanto mais a Reserva oferecia serviços de saúde, além de espaços de terra para ocupação, chegava gente de toda a parte:

(...) e foi entrando e derrubando mato (...) veio essa serraria pra tirar madeira prós índios. Mas a madeira nunca foi feito casa pra índio. Saiu toda madeira, foi cerrado, mas pra onde, a gente não sabe. Só com o pessoal daqueles serviço mesmo, só que ninguém fala, é uma coisa complicada aí dentro que aconteceu naquela época, tem coisa que a gente tem que ver e ficar quieto, mas aconteceu muita coisa desagradável que num foi bom pra nós nessa época. Foi uma época que trouxe um bocado de prejuízo pra Reserva e pro povo indígena (...) O tal da soja, milho e trigo... parece que aquilo ia dá tanto lucro, mas num aconteceu nada de coisa boa, não. Aí vem vindo, até que troca capitão, troca chefe e foi abrindo espaço pro índio sair fora (...). (MORAIS, 2006)

O mesmo sentimento de perda da mata é expresso pelo então “capitão” Luciano Arévalo, autodenominado Guarani, que atuava como capitão na época da entrevista, tendo sucedido seu sogro “capitão” Ireno, da etnia Kaiowá, considerado uma liderança religiosa proeminente, também. Dos ensinamentos que recebeu do “capitão” e rezador Ireno, ele destaca o que, segundo ele, se manteve muito forte na sua memória:

(...) ele falava muito que nós tinha que segura nossa terra e não deixar acabar as mata, porque vai chegar uma época que vai acabar de tudo, até nós ficar sem água, ele dizia. O fazendeiro vai cercar todos nós e nós vamos ficar numa bolinha de terra. É o que ta acontecendo hoje, nós já vemos isso, ampliar a terra prá que lado? Nós até pode ampliar em alguma fazenda, mas é só terra pura, num tem mais mato, num tem caça. Ele mandava nós traba-

lha, planta, orientava nossas criança, nossos parente, chamava os parentes. (ARÉVALO, 2006)

Para Luciano Arévalo, antigamente

(...) todo mundo respeitava o cacique, conversava, se entende bem, se ajudava. Todo mundo fazia mutirão pra fazer roça (...) E hoje modificou, *Hoje nós braçal, nós não faz mais nada, nós já tem que depender do trator, maquinário (...), porque acabou o nosso mato. Num tem mais assim pra fazer de enxada, enxadão, num tem mais (...),mas começou criar capim. Primeiro o colônia, e ali começou a destoca (...)* e ali mandava tomba. (ARÉVALO, 2006)

Como já destacado, todo este processo promoveu progressivamente a insustentabilidade das formas de vida tradicionais das populações reservadas. O SPI, em meio a um emaranhado de corrupção, acabou por cumprir o seu “ideal” maior: “desterro e confinamento” de populações indígenas pelo país afora e também na Reserva Indígena de Dourados.

Algumas considerações

Nas décadas seguintes foi registrado o aparelhamento de policiais indígenas, aperfeiçoando os métodos de vigilância e punição aos que destoavam dos propósitos iniciais do órgão indigenista. Por conseguinte, todos os demais instrumentos de poderes correlatos foram utilizados para acentuar o processo de “confinamento” de novas hordas de indígenas no ambiente da Reserva Indígena de Dourados, bem como o respectivo esbulho do patrimônio que nela restou, sem qualquer alternativa de auto sustentabilidade desta população através da terra. Este cenário foi ainda mais flagrante no período da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que veio substituir o SPI em 1967, em pleno Regime Militar. A própria FUNAI iria promover contratos de trabalho para os indígenas ali alocados, em escala crescente, promovendo sistematicamente o engajamento destes como trabalhadores nas fazendas circunvizinhas e, mais tarde, na década de 1980 e 1990 junto às usinas de álcool da região.

Conta-se na atualidade aproximadamente 15 mil pessoas morando na Reserva, vivendo uma complexidade de situações que ultrapassa a nossa percepção etnográfica e histórica no momento.

O objeto específico deste ensaio, no período apontado, foi analisar o aldeamento compulsório que promoveu paulatinamente o derradeiro esbulho do patrimônio indígena. Dada à conseqüente inviabilidade de auto sustentabilidade, estes grupos étnicos no ambiente da Reserva Indígena de Dourados foram forçados a ressignificar suas bases identitárias permanen-

temente, o que lhes impôs a necessidade de elaborar novas sínteses culturais, novas configurações sociais, a partir de seus referenciais simbólicos. Apesar de todo o peso da dominação e da urgência de se apropriar do modo de ser do “branco” (*karaireko*), assiste-se a um movimento permanente de recriação do espaço tempo (*Ará*) para os Guarani e Kaiowá em relação ao seu entorno. A afinidade com grupos aliados ou rivais, sejam Terena e/ou mestiços interétnicos ou com não-indígenas, oscila de acordo com a capacidade ou necessidade de se estabelecer novos acordos de aproximação ou distanciamento.

Alguns ensaios interpretativos estão assentados na própria dinâmica das transformações. Os novos coletivos, que antes estavam centrados essencialmente nas grandes parentelas, foram, ao longo do tempo, se refazendo no ambiente da Reserva. Hoje isso se estende para novas modalidades – de professores, de jovens, de agentes de saúde, em torno de Igrejas e grupos os mais diferenciados, incluindo aí os de mulheres.

É importante frisar que parentelas que falam mal de outras parentelas e/ou coletivos competem em forma de relações de poder. Isso não quer dizer que o sistema está necessariamente em crise, mas que as diferenciações como base identitárias visa à própria afirmação de um determinado grupo, dentro de um mesmo espaço e tempo.

Antes as distensões eram resolvidas pelas distâncias geográficas. As especificidades de cada grupo eram mais negociadas ou cambiadas. Dentro do contexto de pequenas áreas densamente povoadas, como o ambiente de reservas, retomadas e/ou assentamentos, novas configurações se formam. As pessoas e grupos estão mais próximos geograficamente e mais distantes socialmente que, por vezes, aciona campos de uma maior individualização, mas também chama a formação de novos “capitais” sociais.

E assim segue-se na reinvenção diária do cotidiano, com tragédias e superações que garantem a essas populações um protagonismo relativo, dada as contingências colonizadoras presentes em todas as práticas sociais que os envolvem. Apesar disso, se reinventam permanentemente em suas bases ancestrais de conhecimentos incomensuráveis e soberanos. De todo modo, nota-se que cada coletivo produz suas lideranças. E cada liderança com seu grupo social produz uma experiência própria, de acordo com as pautas de reivindicação do coletivo correspondente, em que se busca dialogar ou não entre regimes de conhecimentos díspares, que ora podem convergir, ora não, produzindo novos arranjos de relações de poder e novas possibilidades de vida.

Referências

Fontes orais

ARÉVALO, Luciano. Entrevista concedida a Renata Lourenço. Dourados, 21 set. 2006.

FAUSTINO, Alaíde Reginaldo. Entrevista concedida a Renata Lourenço. Dourados, 16 set. 2006.

MACHADO, Nicolau. Entrevista concedida a Renata Lourenço. Dourados, 15 set. 2006.

MORAIS, Adimilson. Entrevista concedida a Renata Lourenço. Dourados, 14 set. 2006.

OLIVEIRA, Getúlio. Entrevista concedida a Renata Lourenço. Dourados, 21 set. 2006.

Fontes impressas

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Aviso mensal de dezembro de 1944*. 1 jan. 1945. Mf 7, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Aviso Mensal de Março*, 1 abr. 1945. Mf. 7, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). Antonio Martins V. Estigarribia, *Relatório*, 31 dez. 1923. Mf. 379, fg 1472-1473.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). Antonio Rocha, *Relatório Mensal*, 1933. Mf. 194, fg. 153.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Aviso Mensal de janeiro*. 1º. de fev. de 1945. MF, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Aviso Mensal de junho*. 1 jul. 1946. Mf. 7, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Avisos Mensais referentes ao ano de 1945*. Mf. 7, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Carta*, 3 mai. 1945. Mf. 7, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). Inspetoria de Mato Grosso, *Relatório*, 1924. Mf. 379, fg. 1503.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). Inspetoria regional 6. *Relatório*, 6 de maio de 1920. Mf. 379, fg. 1198 a 1247.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Instruções Internas*, 14 de outubro de 1910. Mf. 380, fg. 740.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Instruções para uso dos inspetores*, 1911, Mf. 380, fg. 676.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Movimento de Renda do Posto*, 30 jun.1955. Mf. 7, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Ofício n° 178, do chefe da IR5 ao Sr. diretor do SPI*, Campo Grande, 28 jul. 1955. Mf. 7, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Ofício n° 24/56 enviado pelo Chefe da 5ª. Inspeção Regional do SPI (I.R.5) ao Sr. Diretor do Jornal "O Democrata"*, Campo Grande, 20 fev. 1956, Mf. 6, planilhas 82 a 90.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Processo n° 3414/33*, 1931. Mf. 380, fg. 0839.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Recenciamento de Dezembro de 1937*. Mf. 194, fg. 0177-0193.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Relatório das Ocorrências durante este ano*. 13 dez. 1955. Mf. 7, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Relatório*, 1925. Mf. 341, s/fg.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Relatório*, 1926. Mf. 341, fg. 1363-1365.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Relatório*, 1927. Mf. 341, fgs. 1309-1321.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). Serviço de Proteção aos Índios. *Instruções Internas*, 14 de outubro de 1910. Mf. 380, fg. 721.

MUSEU DO ÍNDIO (Rio de Janeiro). *Aviso Mensal de agosto de 1945*. Mf. 7, s/fg.

Fontes bibliográficas

BRAND, Antonio Jacob. *O impacto e a perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. 382 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, Rio Grande do Sul.

BURKE, Peter. *Variedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

FALCON, F. J. C. História Cultural. In: ABREU, M.; SOIHET, R. (Orgs). *O ensino de História: Conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003.

FOWERAKER, Joe. *A luta pela terra: a economia política da fronteira pioneira no Brasil*. Tradução Maria J. Goldwasser. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

LENHARO, Alcir. *Colonização e trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste*. Campinas: Unicamp, 1986.

LOURENÇO, Renata. *A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área de educação escolar (1929 a 1968)*. Dourados: Ed. UEMS, 2008.

MACIEL, Nely Aparecida. *História da Comunidade Kaiowá da Terra Indígena Panambizinho (1920-2005)*. Dourados: Ed. UFGD, 2012.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá história oral de vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. *O trabalho do antropólogo*. 2ª.ed. Brasília: Paralelo 15: São Paulo: Editora UNESP, 2000.

TERENA, GUARANI, KAIOWÁ E GUATEKA: CONVIVÊNCIA ENTRE NÓS E OS OUTROS

Almires Martins Machado

O contato interétnico

Todo o contato entre povos diferentes, se não forem respeitados os princípios básicos de existência das sociedades envolvidas, criará uma relação desigual na convivência que se quer estabelecer, entre dois ou mais povos distintos no seu modo de ser e entender o mundo. A lógica é que se busque a estabilidade e segurança nas relações que não podem primar pelo etnocentrismo (ROCHA, 2007; BONTE; IZARD, 2008, p. 247-248), muito menos por verdades absolutas; caso isso venha a ocorrer, haverá um gritante desrespeito aos direitos humanos.

Os relatos dos “descobridores” do novo continente, incessantemente, afirmavam e confirmavam a profunda solidariedade e humanismo (SOUZA FILHO, 1998, p. 13), demonstrados pelos habitantes do novo mundo; no entanto, em poucos anos de contato o conquistador, em prol dos seus interesses, aprisionou, escravizou, dominou a ferro e fogo os habitantes do novo continente, que antes era motivo de sua admiração. O contato entre os povos sempre foi marcado pela inconstância, estranhamento, horror e imposição por parte do mais forte ou do que dominava uma tecnologia mais avançada. Esse domínio, as suposições e conclusões a que o dominador chega, são frutos da forma como a sua cultura entende o mundo, dos princípios que valoram as suas vidas, dessa forma o outro sempre será inferior, quando não é considerado exótico.

Historicamente nós, enquanto indígenas, sofremos de um mal pensado e praticado, é a invisibilidade, seguida de perto pelo silenciamento, apagamento, negação e exclusão na construção da sociedade brasileira, estereotipados como vagabundos, indolentes, indômitos, selvagens, preguiçosos, alcoólatras, ladrões, entraves para o progresso, juridicamente incapazes, sem história, sem cultura, povos do passado, primitivos, o outro sem valor.

Observa-se outro tipo de invisibilização que neste caso é étnica, fluindo pelos mais diferentes caminhos, no entanto a mais letal e eficaz, ocorre nas escolas, nas salas de aula, por meio do livro didático e práti-

cas pedagógicas que remetem a um enxugamento étnico, homogeneização, apagamento da sociodiversidade indígena.

No contexto do contato entre povos é sabido que é oferecido ao indivíduo uma imagem ideal de personalidade, com isso quer se condicionar os comportamentos, a atitude mental e emocional pode ser neste momento definida por outrem. O contato entre povos indígenas e os não indígenas primou-se pelo desrespeito, violência, exploração e extermínio. Não foi visto humanidade no indígena, senão uma besta fera ou, posteriormente, uma ferramenta falante na afirmação de Aristóteles. Apenas o europeu era o civilizado, sujeito de direito, o negro da terra precisava ser dominado e escravizado, a quem se deveria fazer guerra, caso este oferecesse resistência à pretensão de domínio dos portugueses ou espanhóis.

Com a chegada de Colombo na América, o termo índio (FONSECA, 2004, p. 190) se aplica a toda e qualquer etnia, não se atentou para a diversidade de povos e seus direitos. Nasce o estereótipo, à revelia das evidências fornecidas pela observação. Como toda cultura não está isenta de sofrer mudanças ao entrar em contato com outra cultura, com os indígenas não foi diferente.

É notável nesse sentido a fricção interétnica (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976), dado o intenso contato com o não indígena, a inferência de novos costumes estão causando uma confusão de valores na nova geração de indígenas. Em muitos casos estes já não se identificam como os seus pais, enquanto povo diferenciado, com costumes, línguas e modo de vida distinta dos demais povos indígenas. Essa transformação decorre do fato de os jovens indígenas almejamem se sentir “civilizados”, mas onde quer que estejam, o seu fenótipo lhe renderá o termo pejorativo de bugre¹ (MACHADO, 2009, p. 100).

Essa situação tem duas implicações: a primeira é que no seio da sua comunidade também será discriminado como alguém que não quer ser o que é de fato, negando a sua identidade, o segundo é o desejo de ser igual ao não indígena e comportar-se como tal, mas não é reconhecido pela sociedade não indígena, esse indivíduo acaba se tornando um pária tanto na sua comunidade, como na sociedade não índia. É o início de uma crise de identidade, adentra-se a vala comum dos sem significação, daqueles que não podem invocar suas origens não só por falta de reconhecimento

1. Termo utilizado pelo colonizador para designar o indígena, como inferior, tratar com menosprezo, discriminação, insignificante, selvagem, um ninguém.

dos seus pares, mas por este mesmo que não se assume como pertencente àquele povo, afunda-se no limbo do esquecimento étnico.

Considerando o fator identidade e pertencimento, temos casos multiétnicos, tanto quanto no plano individual, como em relação ao grupo. Esse é o fato hoje mais palpável na terra indígena Francisco Horta Barbosa, mais conhecida como Reserva Indígena de Dourados (RID) ou aldeia Jaguapirú e Boróró, onde habitam três etnias, o Terena, o Kaiowá e o Guaraní; acentua-se os casamentos interétnicos (terena + kaiowá + Guaraní + não índio), estes são espontâneos e não forçados, como alguns equivocadamente afirmam. E os termos, vez ou outra referenciados por indígenas, são guaté (Guaraní + Terena) ou guateka (Guaraní + Terena + Kaiowá). Não se trata de meras invenções ou alusões sem fundamento, as ouço desde minha meninice nas falas dos mais velhos.

Aqui é o marco para outro tipo de problema relacionado com a identificação étnica; os pesquisadores (com exceção de alguns), ao chegar na RID, logo fazem crer que dada etnia é a original, por consequência tradicional, que tem mais direitos de posse do que as demais etnias, promovendo assim uma ebulição dos dissensos étnicos, até então arrefecidos ou sob um controle social interno, sob uma certa aura de equilíbrio.

Em razão da dinamicidade, diversidade, fluidez, complexidade das identidades étnicas é que a Antropologia, a História e os outros campos do conhecimento têm muito a contribuir. No entanto, penso que a relação entre povos indígenas e antropólogos, ou as percepções e contribuições da antropologia para os povos indígenas, assim como as respostas ofertadas as inquietações e problemas das comunidades deveriam ser melhor debatidas, considerando as possibilidades de apropriação, empoderamento dos referenciais epistemológicos da disciplina pelos povos indígenas, discutidas para evitar diálogos assimétricos, díspares, distanciados ou não do chamado mundo dos brancos ou o acadêmico, com o universo das significações dos povos indígenas, com suas vicissitudes, sendo o mesmo controverso, relacional, complexo, por vezes ambíguo, porém na tentativa de estabelecer diálogo entre iguais.

Aldeia Jaguapirú e Boróró: construções e desconstruções

Nasci, cresci e continuo sobrevivendo na aldeia Jaguapirú, onde num passado não tão distante era muito bom de viver. Quando criança, ouvi muitas narrativas contadas pelos meus avós guarani (por parte de mãe) e dos meus avós terena (por parte de pai), continuo ouvindo nesse meio século de

vida que possuo, muitas outras narrativas, que destoam daquelas ouvidas há mais de 40 anos atrás. Portanto o que se reproduzirá linhas abaixo, segue as trilhas destas narrativas ouvidas ainda de alguns de nossos velhos, que estão com mais de 100 anos de idade, vivíssimos e com riquíssimas lembranças de outrora, histórias dos antigos como nominam, imensamente desvalorizadas e relegadas a algo sem importância pela atual geração na aldeia, com isso apagando um passado de muitas narrativas e significados.

Podem ser ouvidas na voz de alguns idosos, tanto na aldeia Jaguapiru, como na Bororó, quando estes “puxam” pela memória, caminham até a sua infância, em busca de acontecimentos, fatos narrados ou presenciados, quase sempre num passado pouco contado, quase esquecido (daqueles que pedem para ser lembrados), no entanto largados nas terras do esquecimento, considerando que poucos conhecem os acontecimentos do passado vivido neste local.

Estas narrativas remetem a uma revisão bibliográfica. Um novo olhar sobre o que já foi escrito sobre a gênese da RID, considerando suas memórias ainda “vivas”, porém “invisíveis”, indicando caminhos outros de sua constituição num passado não muito distante, ainda mais em se tratando das parcialidades étnicas Terena e Guarani. O que poderia demandar pesquisas nas mais diferentes instituições, onde possivelmente há documentos que possam lançar luz, neste recorte temporal, permitindo uma análise aprofundada sobre a questão histórica local.

Quando pequeno ouvia muitas narrativas de meu avô paterno, alcinhado de “seu Nego”, que nos deixou em 1993, aos 93 anos de idade. Ele adorava contar como viu essas terras se transformarem nesse imenso amontoado de gente, como sempre afirmava. Contava histórias sobre o banditismo que imperava na região; de quantas onças e cobras encontraram, enquanto abriam as picadas para colocarem os marcos da aldeia; de quando fora piloto/barqueiro da Cia Matte Laranjeira, descendo pelo rio Dourados até Porto Novo e Porto Vilma, carregado de erva, e retornava carregado de mercadorias para os ranchos. Narrava também a crueldade de tratamento que a Matte Laranjeira dispensava aos mineiros dos ervais; falava de sua participação na revolução de trinta e seu medo terrível da tal de piripipi. Ouvia narrativas de sua irmã que escreveu suas últimas linhas no livro de sua existência. Segundo sua própria contagem, aos 129 anos de idade; mas também ouvia histórias de minha tataravó, Julieta da Silva, de minha bisavó, Celestina Roberto, que adiou o encontro com o último suspiro de vida, com ele se deparando nos seus 115 anos bem vividos; e de minha avó paterna, que neste ano completou 106 anos de vida. Todos esses narradores, conta-

dores de histórias, pertencem ao povo Terena. Uma das afirmações é que as-entaram no rancho, na cabeceira do córrego Sardinha, como exploradores do exército brasileiro, ao final de cerca de 02 anos de guerra do Brasil contra o Paraguai. Embora imprecisa, deve ter ocorrido entre os anos de 1867 e 1868, carecendo de pesquisas aprofundadas a respeito.

Meus avós terena narravam que seus antepassados faziam companhia aos Kadiwéus no tempo da seca, nas correrias por essas paragens para pilhar as aldeias guarani e kaiowá. A cavalaria “kaduveo” como diziam, passava com força total, arrasando aldeias e seguiam em frente. Logo em seguida chegava os da retaguarda, o terena que realizava o saque, apresamento de crianças, mulheres e finalizando os feridos. Eles é que “guardavam” o butim. Penso ser esta a razão pela qual tanto Guarani como o Kaiowá nutriam um temor/terror de Terena, arrefecidos nos dias de hoje.

Narravam que no andamento da guerra com o Paraguai, os Kadiwéu fizeram um acordo com D. Pedro II, para lutar na guerra em favor do Brasil (CARNEIRO DA CUNHA, 1992, p. 29), recebendo em troca o título da terra que detinham a posse. Ao mesmo tempo, foi formado um regimento Terena que veio para o hoje município de Dourados. Outros acompanharam os pelotões do exército brasileiro, que seguiam para a região de Bela Vista, onde ocorreram batalhas.

Os Terena que conheciam a região formaram um grupo de exploradores, que informavam aos brasileiros sobre a movimentação das tropas paraguaias na região. O acampamento base do grupo foi montado na cabeceira do córrego sardinha, segundo narravam, na hoje aldeia Jaguapiru. Findando a guerra, foi derrubada a mata, plantou-se as roças. Em seguida retornou-se ao que hoje é a aldeia do Ipegue no município de Aquidauana, trazendo as esposas e outros parentes, para ficarem em definitivo na nova terra. Os primeiros que aqui se arrancharam foram os da família Silva, depois chegaram os Machado, os Morales, os Reginaldo (estes provenientes do Buriti). Muitos outros chegaram em anos subsequentes, e ainda continuam chegando de outras aldeias terena.

Os primeiros aqui estavam quando o general Rondon passou arregimentando braços para dar continuidade nas linhas telegráficas. Lembraram a ele as promessas em razão de lutar na guerra, de ter uma terra titulada, um local onde pudessem viver em paz. Talvez isso tenha contribuído para que fosse demarcada a área onde já habitavam e tinham suas roças.

A RID possui duas aldeias hoje nominadas de Bororó e Jaguapiru. A segunda passou a ser chamada assim em decorrência do conflito armado

que lá ocorreu pela posse da terra na década de 20 do século passado. Nesse período, meu avô dizia que tinha algo em torno de 150 pessoas habitando a recém terra demarcada. Foi neste solo que aconteceu o confronto com os fazendeiros e o grupo armado chamado de Captura, na época, contra os Guatekas (Guarani, Terena e Kaiowá), habitante da RID. Pediu-se ajuda as aldeias vizinhas, no caso ao Panambi e Boquerão, pois o combate se aproximava e a intenção dos invasores era tomar a terra, expulsando os poucos moradores indígenas do lugar. As narrativas aludem a mais de 100 guerreiros que atenderam a chamada.

Quando houve o confronto, a estratégia combinada foi de um primeiro grupo (os que moravam na RID) dar combate ao invasor branco na parte oeste da aldeia, e depois fingir debandada e levá-los para uma armadilha, onde estava o grosso da força de resistência. O primeiro embate resultou na morte de duas pessoas (meu bisavô Emilio da Silva e seu cunhado), e, muitos outros feridos, pois as armas que possuíam eram arcos, flechas, espadas, lanças e as armas de fogo, que eram heranças da guerra do Paraguai, quase obsoletas. Contra eles, a Captura e jagunços dos fazendeiros usavam carabinas, revólveres e outras armas modernas. Esse combate se deu onde fica um dos cemitérios antigos da aldeia Boróró e ainda hoje se encontram famílias terena, morando próximo ao local do combate.

Prosseguindo na estratégia combinada, “bateu-se em retirada”. Chegando ao local combinado, não encontraram ninguém, os aliados haviam fugido², os moradores da RID que restaram, enfrentaram, resistiram e venceram a batalha, expulsando os invasores. O capitão que liderava a força de resistência ordenou a um dos seus verificar o que houve com os aliados que deveriam estar ali; este retornando disse algo como: “*ndaipore ma'ave, ahopama. Opytante peteínjaguápiru'í ojeliava horcon'pe*.” (não há mais ninguém, foram todos embora. Ficou somente um cachorrinho magro amarrado no esteio do acampamento), a partir de então recebeu o nome de Jaguapirú (cachorro magro). Por essa razão ficou um ressentimento em relação aos vizinhos, decidindo-se que não socorreriam a ninguém que precisasse de ajuda, a exceção foi com os parentes do Pirakuá, que no ano de 1984, pediram ajuda para rechaçar os fazendeiros, e foi formado um grupo numeroso, que para lá rumaram, ficando muitos dias no local do conflito. Esse relato sempre ouvia de meu avô paterno. Lembrando que muitos dos terenas antigos aqui residentes eram fluentes na língua guarani, conside-

2. Meu avô contava que os Kaiowás emboscados, ao ouvir os tiros de mosquetão, carabinas e os revólveres 44, com as balas zunindo pelas cabeças, e devido ao intenso tiroteio, fez com que os mesmos fugissem, abandonando a própria sorte, os que habitavam a RID.

rando a convivência com paraguaios e outros Guarani fugitivos da guerra ou eram desertores guarani das tropas de Solano Lopes. A aldeia Bororó recebeu esse nome em homenagem a Antonio Bororó, este também membro de nossa família.

No passado os deslocamentos Guarani aconteciam por buscarem uma terra sem mal, alguns grupos desciam em direção à nascente, outros seguiam para o norte (MACHADO, 2015) ou oeste. Cada grupo com seu *nhanderu*³; este, por sua vez, guiado pelos sonhos e visões recebidos de *Nhanderú vussu*⁴. Caminhava-se por meses, anos, na esperança de chegar à terra sem mal, entendida como a terra/lugar em que não se morre, o paraíso que o Guarani esperava encontrar, o lugar da imortalidade.

O segundo motivo dos deslocamentos era fugir das bandeiras, do aprisionamento, de ser feito escravo, de perder a liberdade. Por isso adentravam cada vez mais as matas ou terras antes não ocupadas e que, em alguns casos, não faziam parte do seu território. Estes grupos Tupi, acosados, caçados, não aceitaram a cruz (viver junto aos religiosos); por outro lado, temiam a espada espanhola e portuguesa, pois carregavam consigo as marcas dos enfrentamentos, e assim iniciavam a caminhada em busca de um novo lugar para morar.

Dessa forma, na década de 20 do século passado, minha avó materna (Sousa), chegou com sua família, guiados pelo seu *nhanderu* (orientador espiritual), na recém demarcada terra, onde hoje residem os seus descendentes. Dizia ela que foram 05 invernos de caminhada, de Itanhaém (litoral paulista) até chegarem ao destino final de indicação de seus sonhos. Antes de seu falecimento, parte da parentela paulista a visitaram por vários dias.

A família de meu avô materno (Martins), aqui chegaram em meados da década de 30, conduzidos pelos ervateiros paraguaios. Vieram de Santa Ny no Paraguai; os mesmos eram mineiros a serviço da Cia Matte Laranjera. A duras penas conseguiram se desvencilhar da implacável servidão sob os augúrios da Cia Mate Larangeira, constituíram família e passaram a morar na RID.

É nesse contexto que começa a ser formada a população da RID, batizada de Francisco Horta Barbosa. Para os povos indígenas que aí estão

3. Nosso pai, o líder religioso responsável pela casa de reza, todos os rituais e danças que acontecem na *oga pisy*.

4. Nosso Deus maior, dentre todas as divindades do panteão guarani, ele ocupa o papel principal na mitologia de criação.

é a terra indígena Jaguapiru e Bororó, habitada por membros das etnias Terena, Guarani Nhandéva e Guarani Kaiowá, e os advindos da miscigenação das três etnias e também com o não indígena.

Assim, três povos indígenas inimigos se encontraram no mesmo espaço, e o motivo desse encontro era a guerra, num local que não era o da origem de suas narrativas, de sua história enquanto povo, mas que perceberam ser a última terra onde poderiam estar, desterrados em seu próprio território. Não havia mais opções de fuga, tinham que permanecer onde estavam. A terra era de boa qualidade, com boas águas, caça abundante, muita fruta, boa pesca, apesar de não ter um rio, de possuir somente algumas nascentes; no entanto, suficientes naquele momento. Sendo um espaço menor do que aquele que estavam acostumados a ter como território, decidiram ficar esperando dias melhores; construíram suas casas, plantaram suas roças, estreitaram os laços em uma política de boa vizinhança.

O Kaiowá, o Guarani e o Terena tinham por objetivo sobreviver à guerra, não ser caçado como escravos, e o dever dos chefes era oferecer segurança a todas as famílias que os acompanhavam, portanto os líderes das três etnias se reuniram e decidiram pela aliança, dando suas filhas e filhos em casamento, nascendo o que aqui está sendo chamado de contrato interétnico (MACHADO, 2009). Dessa forma os três povos deram início à intensa miscigenação que há muito tempo foi denominada pelos mais velhos como sendo Guatekas. Hodiernamente não há uma distinção étnica clara ou consenso entre as etnias, ela é mais de cunho social. Concordando com Pereira (1999, p. 14-16), considerando a identidade e o pertencimento étnico, cada qual oscila entre uma e outras etnias ou a todas, conforme o interesse que lhe convir, na organização multiétnica das parentelas. Ademais ainda ocorrem casamentos com Laiana, Kadiwéu, Bororo e outras etnias.

Nesse cenário ocorreram alguns casamentos com os fugitivos da guerra dos farrapos (não indígenas), que alcançaram esta região e foram acolhidos na comunidade indígena, formando família e agregando-se aos demais. Nesse momento se encontraram duas realidades indígenas distintas, advindas da guerra do Paraguai: o indígena no papel de soldado combatente, aliciado pelo Estado brasileiro, que eram os Terena e os Guarani (exército paraguaio), e do outro lado o indígena atingido pelos efeitos da guerra, e nesse caso pertenciam ao povo Terena, e aos povos Guarani e Kaiowá.

Antes mesmo da criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910 e a criação da RID em 1917, nesta área, conforme apresentado por Monteiro (2003), já havia indígenas Terena e Guarani onde hoje é a cidade

de Dourados, por conseguinte testemunharam a criação da RID, pensada para abrigar também os Kaiowá, ademais era a etnia mais numerosa e predominante na região. Assentavam ranchos fora da área delimitada, demarcada. Posteriormente é que se transferiram para o interior da reserva indígena.

Faço uso do termo Guarani para me referir aos que são chamados de Nhandéva, em razão de serem os únicos que se autodenominam como sendo Guarani e assim é reconhecido pelos demais indígenas, considerando que é constrangedor e irritante para um Guarani ser confundido com Kaiowá. Por outro lado, pondera Pereira:

Os estudos etnográficos, etno-históricos e linguísticos costumam utilizar o termo Guarani como denominação geral para todos os grupos étnicos falantes dessa língua, em suas diversas variações dialetais. O critério não é étnico, ou seja, não expressa o etnônimo utilizado pelo próprio grupo, nem reconhece o sentimento de pertencimento exclusivo associado ao pertencimento étnico, mas se dá exclusivamente a partir da classificação linguística. No caso de Mato Grosso do Sul, onde convivem dois desses grupos, um deles se autodenomina Guarani, mas é classificado como Nandeva pela maioria dos estudiosos. O segundo grupo é formado pelos Kaiowa. Por conta da diferenciação no cenário multiétnico local, os Kaiowá não se reconhecem e nem aceitam serem identificados como Guarani, contra a insistência dos pesquisadores e outros agentes indigenistas. Isto gera bastante confusão, pois a maioria das pessoas classificadas pelos estudiosos como Nandeva, insistem em ser reconhecidas como Guarani, enquanto, por outro lado, os Kaiowa recusam o rótulo geral de Guarani, sob o qual são muitas vezes englobados. O assunto mereceria uma convenção entre os estudiosos e indigenistas que atuam na região. (PEREIRA, 2004, p. 2)

Segundo Fredrik Barth (1998), um grupo étnico é um tipo organizacional que se utiliza de diferenças culturais para fabricar e re-fabricar sua individualidade diante de outras com as quais está em processo de interação permanente. O estabelecimento de fronteiras étnicas ocorre de forma situacional e relacional, por força do contato com diferentes grupos étnicos. Os traços culturais empregados para estabelecer as fronteiras entre os grupos são chamados de sinais diacríticos, que podem ser sinais manifestos como a língua, a vestimenta, a religião, a alimentação, entre outros. Os sinais diacríticos são estrategicamente escolhidos pelos membros do grupo, com a finalidade de estabelecer a diferença com os outros grupos e afirmar sua individualidade.

Assim os membros de um grupo étnico fazem uso de categorias de classificação, identificação, incorporação e exclusão, com a finalidade de organizar a relação dos grupos que se encontram em contato. São membros

de um grupo étnico aqueles que se identificam e são identificados como tais, constituindo uma categoria distinta de outras categorias da mesma ordem. Trilhando os caminhos da afirmação de Barth, que os grupos étnicos estão intrinsecamente ligados por meio das relações sociais, sem perder, no entanto a sua identidade étnica, embora estas fronteiras sejam marcadas pela observação ou não de valores culturais, determinados pelo grupo em questão, por meio de seu modo de pensar, da construção de sua pessoa, embora exprima valores culturais comuns, por si somente não determina uma identidade, um pertencimento étnico. Nesse sentido, as fronteiras étnicas são borradas, em razão de sua fluidez, de serem híbridas, considerando que diferentes identidades ou marcadores estão presentes, adentrando espaços almejados. Com isso as múltiplas identidades são afirmadas. Acionadas, quando necessárias nas mais diferentes situações, dentro e fora das terras indígenas, promovendo o aparecimento de outros tipos de problemas, tensões, dissenso, exigindo dos povos indígenas novas posturas e posicionamento político, no cenário político.

Por outro lado há uma herança legada pela taxonomia da antropologia cultural, quando buscava levantar dados sobre a aculturação, assimilação, mestiçagem, em específico no caso do guarani, etnografias como de Egon Shaden (1969; 1972), projetavam uma “perda” cultural que permanece até os dias atuais, nas sentenças “índio puro”, “você não é mais índio”, “você é índio de mentira”, discursos com os quais convivemos cotidianamente. Quando levado ao extremo da comparação entre as etnias, pelos não indígenas que de alguma forma tem ligação com os mesmos, referenciam este como sendo o mais “religioso” ou que seja portador de características que o tornam mais “tradicional” ou que seriam mais “autênticos”.

Alteridade

Vem de longe a discussão se os povos indígenas possuíam direitos, alma ou se eram gente. Efervesciam os conflitos de interpretação sobre quem seriam os índios. Eram gente? Possuíam direitos ou não?

Dada a visibilidade política que os povos indígenas vêm conquistando, novas reflexões devem ser feitas, estas perpassam cada vez mais pela necessidade de se reconsiderar a maneira de pensar, a visão que a sociedade não indígena tem das sociedades indígenas. Os velhos estigmas devem ser superados, para somente assim se ter novos marcos de como conceituar o outro. Os pressupostos para se pensar a questão indígena vão além das oposições entre vencedores ou vencidos, dominantes e dominados, que acabam deixando para as sociedades indígenas apenas dois papéis, os de

vítimas de aniquilação ou de mártires da conservação da cultura (STEFANES PACHECO, 2006).

Se alteridade implica colocar-se no lugar do outro, ouvir o outro como seu igual, reconhecê-lo, embora diferente, isso nunca aconteceu durante o período da conquista da nova terra. Para se compreender o outro, que nesse caso é o indígena, faz-se necessário entender o conceito de direito, justiça, da reciprocidade, solidariedade por ele aplicada, para assim poder se ter o olhar um pouco além do terreiro da casa e adentrar no seu mundo holístico, na sua maneira de ver, crer e entender o mundo.

Hodiernamente, o problema persiste em se determinado indivíduo é ou não indígena. É ou não sujeito de direitos, principalmente em relação à terra de ocupação tradicional. É aldeado ou urbano? Tradicional ou “aculturado”? Puro ou mestiço? Não se atenta para o fato de que os povos indígenas têm suas próprias formas de pensar a política. Pressupõe-se que lugar de índio é nas matas, nas aldeias, caçando, pescando, que é o que índio de “verdade” sabe fazer. E não envolvido com questões políticas que exigem cumprimento de seus direitos. Não se atentou para o fato de que os povos indígenas constroem seus processos de autonomia, têm seus projetos de futuro pensados a partir de sua cosmogonia, não limitados somente pela preservação cultural, mas reivindicando espaço próprio de discussão, de sua participação na construção da nação da qual faz parte. Razão da presença indígena nas universidades.

Deve-se levar em conta, entretanto, a reinterpretação da cultura, o saber local (GEERTZ, 1998) que esses atores promovem para estar e conviver com o meio em que estão inseridos, seja urbano ou rural. As construções e desconstruções que os indígenas, entre os quais o guarani, promovem em relação às suas representações de cultura e da cultura do outro, ora acolhendo, ora rejeitando, não faz dele mais autêntico ou mais tradicional. Os esquemas culturais são reordenados de acordo com os acontecimentos históricos, fato que vai aos poucos refletindo na sua organização social e nas relações interétnicas.

Então, se têm dois tipos culturalmente construídos, dois olhares sobre a mesma pessoa: o indígena que reinterpreta valores externos e enriquece a sua cultura (lógica indígena) e o indígena visto pelo olhar de quem está fora da terra indígena, da vivência cotidiana, que o vê como aculturado (lógica racional do não índio). A reprodução pelo indígena de suas categorias culturais específicas é constantemente reelaborada na contemporaneidade, no parentesco, no sistema de chefia e na economia de reciprocidade.

Isso é mais perceptível nas comunidades que estão em intenso contato com o não indígena, e nos casos em que a cidade veio até o mesmo. Há uma busca pelo que é bom, e se no momento seguinte isso não é mais interessante, o lógico é deixar para trás, desviar-se do que não é mais interessante.

A identidade e alteridade caminham juntas, assim como a semelhança/diferença, estão sempre se acercando de comparações entre uma cultura e outra, o que quase sempre redundando em conflitos de olhares, juízo de valores dissonantes, mesmo porque as pessoas são diferentes e não exóticas. Afirma Moreira (2005) que a comparação é uma imprudência metodológica, podendo se apresentar ingênua, enganosa e corromper o que se está observando, quando o que se quer de imediato é encontrar diferenças ou contrastes. Cada qual com os seus valores, de acordo com o meio cultural em que nasceram e foram educados. Sempre existirá o diferente, dois juízos sobre um mesmo fato, ainda mais se tratando de dois povos diferentes, o que não impede o conciliamento de ideias, desde que as duas partes estejam dispostas ao diálogo.

Para Damatta (1987, p. 122), o problema reside em que a expressão cultural, quando se aproxima de alguma forma de comportamento e de pensamento diferente, traz a classificação dessa diferença por meio da hierarquia, por consequência vem a exclusão. A cultura do outro passa a ser usado como forma discriminatória, ou pior ainda, como índice de desvio ou de atraso, tão somente pelo fato de se ter tradições diferentes e desconhecidas.

Nesse sentido, afirma Santos:

A segunda dificuldade do conhecimento multicultural é a diferença. Só existe conhecimento e, portanto, solidariedade nas diferenças e a diferença sem inteligibilidade conduz à incomensurabilidade e, em última instância, à indiferença. Daí a necessidade da teoria da tradução e do que eu designo por hermenêutica diatópica que uma necessidade, uma aspiração, uma prática em numa dada cultura pode ser tornada compreensível e inteligível para outra cultura. O conhecimento-emancipação não aspira a uma grande teoria, aspira sim a uma teoria da tradução que sirva de suporte epistemológico às práticas emancipatórias, todas elas finitas e incompletas e, por isso, apenas sustentáveis quando ligados em rede. (SANTOS, 2000, p. 30-31)

Reserva Indígena de Dourados

Instituída em 1917, pelo Decreto 401 do Presidente do então Estado do Mato Grosso, obtendo o título definitivo 1965. De acordo com Monteiro:

As terras compreendem 3.539 ha e estão tituladas de acordo com o Decreto nº 404 de 03/09/1917 e registradas às folhas 82, do livro nº 23, em

14/02/1965, no Cartório de Registro de Imóveis; na Delegacia Especial de Terras e Colonização de Campo Grande em 26/11/1965, conforme despacho do Secretário de Agricultura do Estado de Mato Grosso de 23/11/1965. (MONTEIRO, 2003, p. 39)

Avançando no tempo, de acordo com Roberto Cardoso de Oliveira (1976), na década de 1950, havia na RID quatro comunidades, uma terena e outras três Kaiowá, cada grupo vivendo autonomamente, sendo a família extensa de mais prestígio a Fernandes, seguida pela dos Snards, ambas da etnia Kaiowá. Com a chegada de inúmeras outras famílias Kaiowá, Guaraní e Terena na década de 1960 e 1970, deu ensejo a um acirrado dissenso, entre os que habitavam a RID e os recém-chegados. Formataram-se novas alianças e oposições, considerando que muitas dessas novas famílias eram inimigas entre si, o que Almeida (2001) cunhou de faccionalismo; na RID, denominado de cacicada. Muito embora fossem parentes consanguíneos, não levaram em consideração quem os ofereceu hospitalidade, não respeitando quem tinha o poder de decisão, no local onde estavam sendo aceitos ainda que temporariamente.

Nesse sentido toma vulto acusações de feitiçaria, insultos, ameaças, tudo em razão de controlar o poder político, muito embora as interferências externas potencializassem o fato e pessoas (mediadores) de uma representatividade que não possuem, carecendo de legitimidade, pois quem conhece a aldeia e seus bastidores são os que nela vivem e exploram possibilidades práticas de mediação e as relações de poder, que envolve o econômico, o político, o prestígio, idoneidade, dependência ou subordinação, dilemas não resolvidos nessa teia de significações.

Todas essas acusações e sobreposição de famílias extensas numa mesma área, criando os campos de concentração, amontoados de indígenas, como na RID, deram origem ao grande conflito interno ocorrido em meados de 1984. De um lado estavam Terena, Kaiowá e Guaraní e do outro lado, Terena, Kaiowá e Guaraní, em ambas aldeias, parentes consanguíneos em posições opostas, cada qual com seus *nhanderu* ou feitiçeiros. No confronto muitos morreram, e no ápice do conflito, muitas famílias foram expulsas da convivência na aldeia, outras retornaram para seus locais de origem, outras foram para as margens de rodovias, outras para o espaço urbano e outras ficaram, com a promessa de não se interpor nas questões internas. O dissenso se arrefeceu, não foram resolvidas todas as questões, mas houve uma relativa paz por 14 anos.

Com o surgimento de 22 caciques no âmbito da RID, reclamando influência e poder político, em contraponto aos capitães, novamente o confli-

to emerge em 1998, nas mesmas proporções. Felizmente ninguém morreu dessa feita, mas muitas famílias foram expulsas da convivência na aldeia, outras ficaram por jurarem não fazer política na comunidade. Novamente as divergências não foram totalmente resolvidas, os dissensos persistem, a aparente paz subjaz, o conflito se avizinha, é um barril de pólvora com pavio curto. Até onde se conseguirá conviver, somente o tempo dirá.

Finalmente

Nos dias atuais o poder econômico das famílias tem outra fonte geradora de recursos, não se concentram mais nas roças, na produção de alimentos. Hoje está diretamente ligada a um trabalho assalariado de um ou mais membros da família. O homem e a mulher geralmente trabalham fora e, por conseguinte, todos os demais membros da casa que estão aptos a vender sua força de trabalho, nas fazendas ou usinas de álcool, prefeitura e empresas prestadoras de serviços. Os programas de assistência social do governo, assim como o auferido pelos aposentados, contribuem para a renda das famílias. Nesse quadro, muitas mulheres assumiram a chefia da família.

A superpopulação tem inviabilizado a agricultura de subsistência, por falta de espaço físico. A terra se tornou pequena, escassa, ainda há o agravante de que a mesma espraguejou e só produzindo se usar as novas tecnologias, como os maquinários agrícolas. As atividades remuneradas têm enfraquecido a rede de solidariedade nas relações de parentesco, já não há reciprocidade, mas sim que parentes próximos trabalham nas roças dos outros parentes que são assalariados, em troca de pagamento, potencializando o uso do dinheiro e do consumo. Hoje formando uma classe dos que têm muito bens ou os parentes “ricos”, estes possuem um bom emprego, são mais escolarizados, têm estabilidade no emprego e que passam a ser assediados pelos que não têm quase nada ou os chamados parentes “pobres”. O capital e o acúmulo de riquezas se convertem em poder político, fomentando intrigas, inimizades, fuxicos, podendo criar um poder paralelo e quase sempre o faz. Isso pode significar o rompimento com lideranças locais, marcado pela avidez do poder aquisitivo, na incessante imitação do modo de vida do não indígena, para parecer moderno e interligado com o mundo exterior, querendo demonstrar prestígio dentro e fora da aldeia.

Hoje a comunidade vive inúmeros problemas, entre os quais a proximidade com a cidade, que propiciou o aparecimento de bocas de fumo, vendas de drogas. Cada vez mais adolescentes são viciados, aliciados para o tráfico; os casos de violência doméstica se acentuam; falta saneamento bási-

co, atendimento de saúde de qualidade; educação de qualidade nas escolas da aldeia; o fornecimento de água é insuficiente; as vias de comunicação quase intransitáveis. Enfim, o descaso do poder público para com as aldeias é gritante.

Almeja-se autonomia e penso que ela se concretiza em dois momentos distintos: a) do ponto de vista legal nasce com a previsão Constitucional inserida nos textos da Constituição Federal de 1988, em especial o art. 231, onde se insere os dispositivos basilares promovedores do princípio e do reconhecimento da autonomia. Em tela destacam-se as previsões delimitadoras do reconhecimento da organização social, costumes, línguas, crenças e direitos originários sobre as terras que tradicionalmente são ocupados pelos povos indígenas. Cabendo ao Estado o dever de demarcar e proteger essas terras indígenas que pertencem à União; b) ao reconhecer e determinar o respeito à organização social e às terras de cada povo, reconhece também a pluralidade jurídica, mais que isso valida os efeitos do Direito vigente internamente, em cada comunidade. Nesse frente de lutas, cada povo se valerá da Constituição Federal para fazer valer o seu Direito, interpretando de acordo com os seus valores culturais e pelo que dita a sua cosmologia. Nesse âmbito o Direito deve ser buscado nas mais diversas frentes de luta, seja no campo da saúde, alimentação, educação, proteção e preservação da natureza, seja no âmbito dos ecossistemas e biomas quase sempre ameaçados pela ocupação desordenada do entorno das terras indígenas.

Assim, a alteridade deve ser entendida como a capacidade de conviver com o diferente, permitindo olhar a partir das diferenças e reconhecendo o outro como sujeito de pleno direito. É qualificar-se para o diálogo intercultural, entendendo que o ser humano vive e age a partir de um determinado código, numa rede de *símbolos, caminhos e possibilidades*. Entender que toda cultura é dinâmica, que a vida social é imbricada a ponto de que não é possível análises isoladas, pois aí existe uma rede de totalidades. Não basta o reconhecimento da diferença, é necessário prover formas de coexistência considerando a alteridade: a ideia do relativismo, multiculturalismo, direitos humanos, remete às identidades coletivas na perspectiva da construção de novos paradigmas que, de fato, construa a cidadania, efetivando o reconhecimento da diferença e do direito à diferença e de ser diferente.

Assim o indígena não se resigna mais a ser objeto de especulações epistemológicas, acadêmicas e sim reclama o protagonismo político, sua participação no momento de discutir as políticas públicas, é o empoderamento e entendimento de epistemologias para solução de seus novos/velhos problemas.

O velho e o novo convivem nas reservas indígenas, a teia de significados enreda-se no saber local (GEERTZ, 1998), dando forma, fluidez, porosidade, permeabilidade, flexibilidade as fronteiras culturais, reinterpretando, ressignificando, reelaborando a sua cultura, rede social, modo de pensar, ver e agir, conforme a situação o exigir, legitimando-a ou não. Não está passivo, aceitando o papel de vítima, o paradigma da aculturação, de visões estereotipadas, de sujeitos de segunda categoria, de incapaz. O *século XXI permite ir muito além do imaginado, tanto que o “índio de verdade”*, hoje está nas universidades, faz parte das redes sociais da internet, twitando e trocando informações via facebook, netizado.

Continuamos na luta com a esperança que dias melhores são possíveis e estes podem estar próximos, estamos nos empoderando de armas muito mais poderosas do que o velho e bom arco e flecha, que o diga o poder das palavras.

Referências

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. *Teorias de etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 1998.

BONTE, Pierre; IZARD, Michel (direção). “Ethnocentrisme” (verbete). In: *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF, 2008, p. 247-248.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria pioneira editora, 1976.

CARNEIRO DA CUNHA, M. (Org.). *Legislação indigenista do século XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Edusp/CPI-SP, 1992.

DAMATTA, Roberto. *Explorações: Ensaio de sociologia interpretativa*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

FONSECA, Claudia (org.). *Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares*. Editora UFRGS, 2004.

GEERTZ, C. *O saber local*. Novos ensaios de Antropologia interpretativa. Petrópolis, Vozes, 1998.

MACHADO, A. M. *De direito indigenista a direito indígena*. A difícil arte do enfrentamento. 2007. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal do Pará, Belém.

- MACHADO, A. M. *Exá raú mboguatá guassú mohekauka yvy marãe y: de sonhos ao Oguatá Guassú em busca da (s) terra (s) isenta (a) de mal*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Belém.
- MONTEIRO, M. E. B. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.
- MOREIRA, Manoel. *La cultura jurídica guarani*. CEDEAD, 2005, p. 27-28.
- ROCHA, Everardo. *O que é Etnocentrismo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. VI. São Paulo: Cortez Editora, 2000.
- SHADEN, Egon. *A Mitologia Heróica de tribos indígenas do Brasil*. São Paulo: Edusp, [1945] 1989.
- SHADEN, Egon. *Aculturação indígena*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1969.
- SHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. São Paulo: Difusão européia do livro, [1962] 1972, 1974.
- SOUZA FILHO, C. F. M. de. *Encontro de mundos e direitos*. Curitiba: Editora Juruá, 1998.
- STEFANES PACHECO, R. A. Direito Indígena: da pluralidade cultural a pluralidade jurídica. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 6, número 11, outubro/2006.

NOTAS SOBRE A PRESENÇA TERENA NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS, MS

Marta Coelho Castro Troquez

Introdução

O sul do atual Estado de Mato Grosso do Sul é uma área reconhecidamente de ocupação tradicional de povos de língua guarani, mais particularmente os Kaiowá e os Nhandéva. Contudo, a presença de indígenas Terena na região da atual Reserva Indígena de Dourados (RID) é notada desde os primórdios do século XX, ocasião da criação da reserva pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1917.

A Reserva Indígena de Dourados (RID) foi inicialmente reservada aos indígenas Kaiowá que já ocupavam a região (MONTEIRO, 2003, p. 97). Segundo Pereira: “A RID se insere no território historicamente ocupado por membros da etnia Kaiowá” (2014, p. 3).

Conforme discutido por Wenceslau (1994), Troquez (2006; 2015), Lourenço (2008), Pereira (2014), a composição étnica da RID, desde os seus primórdios, tem sido singular e atípica, pois passou a acomodar famílias indígenas das etnias Kaiowá, Guarani (Nhandeva) e Terena.

A RID divide-se em duas aldeias. A Bororó onde se acomodam a maioria das famílias da etnia Kaiowá, algumas famílias Guarani e Terena (minorias) e a Aldeia Jaguapiru que acomoda a maioria das famílias da etnia Terena, juntamente com outras famílias Kaiowá e Guarani. Segundo Pereira:

Ainda nas primeiras décadas do século XX o SPI dividiu a RID em duas aldeias, Jaguapiru, que passou a ser liderada pelos Terena, e Bororó, sempre liderada pelos Kaiowá. Por serem inicialmente refratários a essa prática, os Kaiowá perderam muito espaço na aldeia Jaguapiru, que recebeu grande fluxo de moradores nas últimas décadas. (PEREIRA, 2014, p. 07)

Conforme dados de 2017 (DSEI/MS, 2017), na Aldeia Bororó havia 7.645 pessoas e na Aldeia Jaguapiru havia 7.976 pessoas. Totalizando, na Reserva Indígena de Dourados, 15.621 habitantes. A partir dos dados disponibilizados pelo DSEI Mato Grosso Do Sul para o ano de 2017, construí duas tabelas para dar maior visibilidade à população da RID por aldeia e por etnia.

Tabela 1: População total da RID e percentuais por etnias – ano de 2017

Etnia	População	Percentual
Kaiowá	8.968	57,4098 %
Terena	3.608	23,0971 %
Guarani	2.982	19,0896 %
Bororo	30	0,1920 %
Não indígena	27	0,1728 %
Kadiweu	5	0,0323 %
Kaingang	1	0,0064 %
Total	15.621	100%

Fonte: Dados obtidos do DSEI Mato Grosso Do Sul, 2017.

Os dados mostram que a etnia mais numerosa na RID é a Kaiowá, com 8.968 pessoas, seguida dos Terena com 3.608 e, em número um pouco menor, os Guarani com 2.982 pessoas. Esta proporção parece persistir desde as décadas iniciais da RID. Em 1949, havia 548 indígenas na reserva, sendo 355 Kaiowá, 151 Terena e 42 Guarani (SHADEN, 1974, p. 09); em 1965, havia 1.463 indígenas, sendo 745 Kaiowá, 372 Terena e 346 Guarani (ALMEIDA, 2001, p. 224).

A seguir, para visualizar melhor a distribuição das etnias nas aldeias da RID, disponibilizo os dados numa tabela por aldeias e por etnias:

Tabela 2: População da RID por aldeias e por etnias – ano de 2017

Aldeia	Etnia	População	Subtotal	Total
Bororó	Kaiowá	6.746	7.645	15.621
	Guarani	693		
	Terena	173		
	Bororo	30		
	Não indígena	2		
	Kaingang	1		
Jaguapirú	Terena	3.435	7.976	
	Guarani	2.289		
	Kaiowá	2.222		
	Não indígena	25		
	Kadiweu	5		

Fonte: Dados obtidos do DSEI Mato Grosso Do Sul, 2017.

De acordo com os dados, os Kaiowá são o grupo dominante na aldeia Bororó e os Terena se concentram na aldeia Jaguapirú, considerada a mais próspera em termos de serviços, igrejas, escolas e atividades comerciais diversas. A sede dada Missão Evangélica Caiuá, com seu hospital, es-

cola, instituto bíblico e igreja, faz divisa com os limites da aldeia Jaguapiru. Essa aldeia é cortada pela rodovia MS 156 que dá acesso direto às cidades de Dourados e Itaporã, outra cidade vizinha.

As três etnias na RID, os poucos indivíduos de outros grupos étnicos, os não índios que ali convivem mantêm entre si e com as pessoas do entorno regional uma complexa rede de relações sociais em meio a conflitos interétnicos, distinções políticas, organizacionais, culturais e econômicas. Cumpre destacar que, no contexto multiétnico da RID, não são raros os casamentos interétnicos.

Neste capítulo trago considerações sobre a presença Terena na RID. Para tanto, destaco alguns aspectos históricos, políticos e socioculturais que dizem respeito à sua entrada na RID, à convivência interétnica no contexto multiétnico da reserva e às diversas relações partilhadas internamente e com o entorno regional.

Os Terena

Os indígenas da etnia Terena são, tradicionalmente, falantes da língua Terena da família linguística Aruák. Segundo Pereira, “o território de ocupação tradicional Terena fica na bacia do rio Paraguai, atual pantanal sul-mato-grossense” (2014, p. 09). Atualmente, no Mato Grosso do Sul, os povos Terena habitam a região dos rios Aquidauana e Miranda, afluentes do rio Paraguai. Alguns Terena vivem no estado de São Paulo, desde a década de 1930 (OLIVEIRA, 1968; CARVALHO, 1979; BITTENCOURT; LADEIRA, 2000).

O movimento histórico desfavorável constituído pela Guerra do Paraguai, pelas frentes de ocupação não indígena sobre os territórios indígenas e pela ação do indigenismo brasileiro forçou a dispersão dos Terena e, de certa forma, sua saída de territórios de ocupação tradicional.

A Guerra do Paraguai impactou fortemente a organização territorial Terena, pois, além de serem recrutados para a guerra, atuando diretamente no combate e no fornecimento de alimentos, o seu território foi um dos palcos do conflito. Em consequência, suas aldeias foram destruídas durante os combates. Após a guerra, as fazendas de gado foram cercando o território Terena, dificultando a vida na aldeia. Isso levou muitos Terena a se empregar como trabalhadores nas fazendas onde havia muita exploração dos proprietários não índios sobre seu trabalho. O trabalho nas fazendas faz parte da memória de muitos relatos Terena. Muitos destes relatos dão a impressão de que alguns Terena andavam “errantes” pe-

las fazendas até chegar na reserva de Dourados, onde se estabeleceram e constituíram suas famílias. Houve muito conflito entre Terena e fazendeiros por questões fundiárias, pois os fazendeiros procuraram se apossar dos territórios indígenas.

Os Terena também foram “recrutados” para trabalhar na Comissão das Linhas Telegráficas, em 1900, liderada por Cândido Mariano da Silva Rondon e na Companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, em 1904, a qual comprometeu parte dos seus territórios.

Com a criação do SPI, em 1910, os Terena sofreram o impacto da restrição dos seus territórios e do aldeamento compulsório nas reservas (OLIVEIRA, 1968; AZANHA, 2005).

As áreas indígenas Terena no MS encontram-se concentradas nas proximidades dos municípios de Miranda, Aquidauana, Sidrolândia e Nioaque. Há um grupo expressivo de índios Terena na cidade de Campo Grande os quais compõem a chamada “aldeia urbana”.

Como notado por Pereira: “A chegada dos Terena à região de Dourados se deu, principalmente, por deslocamentos demográficos realizados no final do século XIX (após a guerra entre o Paraguai e a Tríplice Aliança – 1864 a 1870) e as primeiras décadas do século XX” (2014, p. 10).

Em trabalho de campo, colhi relatos que indicam a presença de indígenas Terena na região de Dourados, na ocasião do estabelecimento da RID ou da sua “fundação”. Conforme uma senhora Terena de 66 anos, nascida e criada na reserva de Dourados, seus avós maternos Sr. Antônio Roberto, conhecido como Bororó, e dona Maria Julieta (Terena) teriam vindo para a reserva logo no início de sua “criação”. De acordo com esta senhora o avô era índio Boróro, mas todos pensavam que ele era Terena, pois viveu entre os Terena, falava Terena e casou-se com uma Terena. Para Barth (1998) os indivíduos podem atravessar as “fronteiras” dos grupos étnicos independente dos fatores biológicos, pois estes são entendidos como “forma de organização social”. Dessa forma, podemos dizer que, de fato, sr. Antônio “era um Terena”, pois era reconhecido pelo grupo como tal.

Segundo a senhora Terena, seus avós maternos teriam vindo de uma área ocupada por indígenas da etnia Terena denominada “Aldeinha” que ficava no local onde hoje se encontra a Universidade da Grande Dourados (UNIGRAN). Segundo esta senhora, os Terena desta “aldeia” teriam entrado na reserva e ajudado a abrir “as picadas”, pois o mato era bem denso nesta região:

No início que eles [os Terena] vieram aqui, a aldeia não era aqui. A aldeia iniciou lá na UNIGRAN. Lá pra cima, perto da cidade. Depois eles vieram abrindo as picadas pra cá, né, aqui, na aldeia. E... eles acharam mais Tereno por aqui. Aí, eles se uniram pra abrir as picadas, né. Abriram picadas... E, aí, foi vindo mais... é, índio, é... Guarani... Depois veio mais Tereno, né. Foram abrindo... (...). É eles vieram porque ia abrir essa aldeia, né. Eles vieram pra cá... (...) Eu acho que meus avô vieram pra cá mais ou menos em 1922, por aí... Eles vieram. Aí, logo vieram o chefe de posto, né. O 1º chefe de posto do SPI, que era lá no posto velho, né. Eu numtô bem lembrada, mas a época que eu era pequenininha era o seu Gaúcho, né. Depois veio o seu Nhonhô... O primeiro, eu não lembro. Só os mais antigo que lembra, né.¹

O relatório apresentado pelo auxiliar Pimentel Barbosa ao inspetor Antonio Martins Vianna Stigarribia, em 1923, também, descreve uma situação que envolveu a vinda de índios Terena para Dourados na ocasião. Como segue:

Romualdo Rodrigues Ferreira, correntino, tido e havido como indivíduo desordeiro (...), maldoso explorador de índios. (...) quando se dirigiu a Ponta Porá, de regresso ainda na Fazenda Esperança (...), pretendeu como funcionário de índios, tomar algumas menores filhas de Terena, que residem naquela fazenda; antes desta viagem foi ter – logo por mim destituído de empregado – a *Invernada de Burity*, de onde recambiou para Dourados os índios *Antônio Roberto*, Manoel Berthotino, as índias Julieta, Cecília e Maria Antonieta e três crianças mais, formando aqui seu novo aldeamento. (BARBOSA, 1923, grifos nossos).

A coincidência dos nomes dos avós de dona Alaíde (Antônio Roberto e Maria Julieta) e dos índios Antônio Roberto e Julieta citados neste documento levam-me a pensar que se tratam das mesmas pessoas. Ainda, a reportagem do jornal “Diário do Povo” (1996, p. 09) faz menção ao casal Antônio Roberto e Julieta Reginaldo que seria filha do fundador da reserva (Francisco Reginaldo). Segundo dados da reportagem, Antônio Roberto (apelidado de Bororó) teria vindo para a área em 1914.

Relatos registrados por Meihy (1991) confirmam o fato de que algumas famílias Terena já estavam na região desde o início da “criação” da reserva de Dourados². Estas famílias teriam vindo com a Comissão de Rondon por ocasião da construção das Linhas Telegráficas no então Estado de Mato Grosso no início do século XX. Entre 1900 a 1910, a *Comissão Rondon* teria passado pelas cidades da região hoje denominada Sudoeste

1. Alaíde Reginaldo Faustino. Nascida em 1939 na RID. Entrevista gravada em 27 de maio de 2005. Armazenada em CD. Arquivo da pesquisadora.

2. Meihy (1991): relato de João Machado, p. 97; relato de Ramão Machado, p. 135; relato de reverendo Orlando, p. 228, dentre outros.

do Estado de MS (Bela Vista, Porto Murtinho, Nioaque, Jardim...) e, posteriormente, já no início da década de 20 teria vindo para esta região (Ponta Porã, Dourados, Rio Brillhante, Campo Grande...). Nesta ocasião, teria trazido estes Terena para a região de Dourados.

De acordo com o relato do Kaiowá Albino Nunes, no início, havia “só três famílias [de índios Terena] que vieram com o Rondon, trabalhando... Eles também ajudaram a fundar com a gente a reserva (...). Mas depois, começaram a vir os parentes dos Terena e o espaço foi apertando cada vez mais (...)” (apud MEIHY, 1991, p. 61). Como evidenciado na fala do líder Albino Nunes, as primeiras famílias que aqui se estabeleceram teriam, mais tarde, possibilitado a chegada de outros parentes. Este fato também fica claro no relato da senhora Terena por nós entrevistada, segundo a qual, seu pai teria trazido a família de seu marido que era de Buriti:

Olha, a família dele... Acho que veio do Buriti. Eles vieram do Buriti passaram numa fazenda de Rio Brillhante. Ficaram numa fazenda, trabalhando, em Rio Brillhante. De lá dessa fazenda, o meu pai, Lídio Reginaldo, né, visitava eles na Aroeira, na fazenda dos Correia, parece... Visitava eles e daí, ele trouxe essa família pra cá... Ele trouxe: veio, de um... de um... O Benedito Mesmo [marido], quando veio, ele veio com 12 ano... ele se criou junto cum nós, em casa....

Roberto Cardoso de Oliveira (1968, p. 44) fala da vinda de migrantes Terena para a RID após sua criação, especialmente, “por volta de 1924/1925, período em que foi fundado o seu Posto Indígena”. Segundo ele: “As famílias que continuariam a chegar à Francisco Horta, seriam atraídas por seus parentes, que muito bem se acomodaram junto aos Kaiowá” (OLIVEIRA, 1976, p. 87).

Segundo Mangolim, outras famílias Terena teriam sido trazidas pelo SPI para ensinar agricultura aos Kaiowá:

Na década de 30, um grupo de índios Terena (família ARUAK), habitante de uma região mais ao norte do território Guarani, foi levado para a área indígena de Dourados pelo antigo SPI, com o objetivo de ‘civilizar’ os Guarani-Kaiowá ali localizados. (MANGOLIN, 1993, p. 23)

Conforme determinações do SPI, a “ação civilizatória” dos Terena em relação aos Kaiowá deveria ser efetuada mediante o ensino da agricultura. De acordo com Wenceslau, os Terena, um povo “tradicionalmente considerado hábil agricultor, foi visto pelo S.P.I. como provável civilizador” dos grupos “Guarani” – considerados preconceituosamente naquele contexto como “raça indolente” (WENCESLAU, 1990, p. 135). Para a política indigenista da época, os índios deveriam ser transformados em “trabalhadores

rurais”. Dessa forma, a intenção do SPI era “reduzir os Kaiowá e inseri-los na economia regional como reserva de mão-de-obra” (BRAND, 1993, p. 77).

Ainda, como discutido por Pereira,

A instalação das primeiras famílias terena na RID favoreceu a que elas retomassem o contato com parentes que viviam em terras indígenas terena, tais como Buriti, Cachoeirinha, Bananal e Ipegue. Isso favoreceu a manutenção dos vínculos de solidariedade étnica. Gradativamente foi se instalando um processo migratório, motivado pelas visitas entre parentes que viviam na RID e em outras terras indígenas terena. (PEREIRA, 2014, p. 12)

Para Pereira, a concentração de serviços na RID tornou-se um “importante atrativo para a população Terena que vivia em outras terras indígenas” (idem), o que possibilitou a gradativa ampliação do número de indígenas desta etnia em Dourados. A seguir, discorro sobre a convivência interétnica no contexto da RID.

A convivência interétnica

Como posto, a composição étnica da RID, desde os seus primórdios, tem sido singular e atípica, pois passou a acomodar famílias indígenas das etnias Kaiowá, Guarani (Nhandéva) e Terena. O que caracteriza, nos termos de Oliveira, uma “Reserva Multitribal” (1968, p. 111). Estas três etnias, juntamente com os não-índios que vivem dentro da RID ou no seu entorno, mantêm entre si uma complexa rede de relações, configurando, como posto por Pereira, um “sistema multiétnico” de relações. Este autor esclarece que “o sistema multiétnico pressupõe a existência de redes de relações sociais, materiais e simbólicas, que tornam permeáveis as fronteiras étnicas das sociedades envolvidas no sistema” (PEREIRA, 2004, p. 274).

A presença de etnias diferentes na mesma área é uma questão polêmica. Dentre pesquisadores, indigenistas e indígenas, há os que defendem a ideia de que há uma convivência pacífica na RID. Contudo, há os que se contrapõem a esta ideia afirmando a existência de sérios conflitos de origem étnica. De acordo com Bittencourt e Ladeira (2000, p. 36): “Os contatos entre os Guaná [Terena] e os Guarani nunca foram amistosos, havendo muitas histórias de conflitos”.

Os relatos registrados por Mehy (1991), os trabalhos de Wenceslau (1990; 1994), Arruda (1996), Lourenço (2008) e Machado (2016), evidenciam que, embora haja uma aparente “acomodação” das diferenças étnicas, as relações partilhadas pelos diferentes grupos na RID são muitas vezes permeadas por sérios conflitos. Para Machado:

O povo Terena sempre possuiu as melhores roças, moradias e também sempre teve um bom diálogo com os não indígenas, especialmente com o governo, sendo considerados ‘aculturados’, políticos, já o povo Guarani e Kaiowá, é diferente e não tem tão marcantes essas características, por isso, são tratados como inferiores, vivenciam, muitas vezes, casos violentos e humilhantes por parte dos Terena, o que provoca muitas mortes na RID. Na realidade, os Terena sempre buscaram a dominação sobre o povo Guarani e Kaiowá, fato que gerou a divisão da reserva em duas Aldeias – a Jaguapiru, habitada por Terenas e algumas famílias Guarani e Kaiowá, e a Bororo, onde habita os povos Guarani e Kaiowá, e apenas uma família da etnia Terena. (MACHADO, 2016, p. 43)

As relações partilhadas na RID sofrem os efeitos da ação indigenista dos órgãos externos impostos pela situação de reserva e são marcadas pelas características socioculturais dos grupos envolvidos. Pereira explica que:

O modelo hegemônico do indigenismo praticado nesta área identifica os Terena como mais aptos e receptivos às iniciativas de desenvolvimento e integração à sociedade nacional, os Kaiowá estariam no pólo oposto, considerados como os mais apegados aos seus próprios valores, enquanto os Nandeva constituiriam uma categoria intermediária entre Kaiowá, com quem o parentesco linguístico e cultural é indisfarçável, e os Terena, entre os quais realizam preferencialmente suas escolhas matrimoniais. (PEREIRA, 1999, p. 16)

Esta maneira de identificar os grupos étnicos na RID tem sido interpretada a partir da ideia de uma “pirâmide”. Segundo este entendimento, os Terena estariam no topo da pirâmide sendo considerados os mais desenvolvidos. Os Guarani³ viriam a seguir e, por último, os Kaiowá.

No que diz respeito aos Kaiowá, o seu “modo de ser” (*TekoKatu*) e a sua maneira de relacionar-se com o entorno – mais fechado à exterioridade – acabam sendo considerados, por muitos, como “sinônimo de atraso ou subdesenvolvimento” (BRAND, 1993, p. 93). O Kaiowá segue um ritmo calmo e paciente, pois sabe que é assim que é percebido pelo sistema envolvente e, assim, será atendido. Contudo, isto não significa que é inferior ou menos capaz. Apenas que é diferente no seu modo de ser em relação aos outros.

Cumprir destacar a ideia de pirâmide é uma maneira reducionista de analisar as diferenças étnicas. Na verdade, o que ocorre são diferenças socioculturais que afetam os modos de ser, de responder e/ou agir diante das diferentes circunstâncias e que não torna nenhum grupo inferior ou

3. Conforme registrado por Nimuendajú (1987, p. 07), em relação “às hordas Kayguá, o Apapocúva [Nhandeva ou Guarani] se sente muito superior”.

superior ao outro. A ênfase nas características socioculturais dos grupos deve nos levar a relativizar os nossos conceitos de pobreza, desenvolvimento econômico, dentre outros, para que não julgemos os grupos indevidamente de acordo com nossas pautas culturais ou nosso etnocentrismo.

Como discutido por Pereira (2014, p. 2): “A tentativa de amálgama de distintas etnias, longe de produzir homogeneidade cultural, resultou em vasto leque de distintividades culturais, produzindo segmentos étnico-políticos hierarquicamente dispostos”.

Por outro lado, de acordo com as configurações sociais, políticas, culturais e/ou as movimentações no campo indigenista, sobretudo, no que diz respeito à valorização das tradições e identidades culturais indígenas, a “pirâmide” pode até mesmo ser invertida. Como discutido por Machado (2016), conforme o contexto ou a situação, as “camadas da pirâmide podem alterar”.

As camadas da pirâmide podem alterar, dependendo de como as instituições a enxergam, em outras palavras uma pirâmide pode sobrepor a outra. E conforme os grupos a Guaraní, Kaiowá e Terena conseguem acionar mais a comunidade, mais poder tem e alteram as relações e posições na pirâmide. Por exemplo, os Kaiowá estão no topo da pirâmide sob o ponto de vista da salvaguarda da religiosidade, da cultura ancestral e linguística. Mas sob o ponto de vista de articulações políticas com o mundo exterior, os Terena estão no topo da pirâmide por terem mais oportunidades, falarem bem, frequentarem boas escolas urbanas, e terem os melhores serviços dentro da RID como professores, enfermeiros, lideranças e entre outros.

E mesmo nas reivindicações com o Ministério Público Federal – MPF, a figuração da pirâmide pode mudar, dependendo de como é visto o problema e os grupos. Aqueles que preservam mais a cultura ancestral podem ser ouvidos e atendidos. (MACHADO, 2016, p. 29)

Mudar o foco da relação piramidal para o da afirmação da diferença talvez seja um caminho para uma relação de maior tolerância entre as etnias.

Uma questão a ser destacada diz respeito à união das etnias na RID no que se refere a espaços “neutros” ou de reivindicação política de interesses comuns e nos movimentos sociais. Podemos verificar em alguns casos que, quando se trata de buscarmos os interesses da coletividade, os grupos da RID se unem enquanto “índios” da RID. Isto pode ser facilmente observado nos movimentos coletivos de professores. Como colocado por Troquez:

Enquanto grupo ou totalidade que representa a categoria de professores índios, os professores índios da RID demonstram uma consciência de classe no sentido [político] de defender a autonomia indígena frente os não-índios

e de reivindicarem o direito de autogerir os processos escolares para os indígenas. Isto pode ser facilmente visualizado nas reuniões gerais que fazem para tratar de assuntos referentes à escola e de assuntos de interesse da comunidade indígena como um todo. (TROQUEZ, 2006, p. 90)

Nesse caso, as disputas relacionadas às diferenças dos grupos étnicos da RID também recaem sobre o grupo de professores, contudo, quando necessário, o grupo se une em torno de interesses comuns. Dessa forma, os três grupos étnicos da RID seguem com suas diferenças numa complexa rede de relações, marcadas por conflitos e aproximações, partilhadas entre si e com o entorno regional.

Relações Terena na RID e no entorno regional

Ao comparar os Terena com os Kaiowá da RID, nos anos 50, em termos de “desenvolvimento econômico”, Oliveira (1976) pontuou uma diferença entre os dois grupos étnicos. Segundo o autor, a partir de um olhar de fora, os Terena teriam melhor “nível de vida” com bons roçados, comércio regular em Dourados e melhores moradias que os Kaiowá. O autor explicou o fato pela característica dos Terena em estarem mais “voltados para o exterior”. Dessa forma, se ligam ao mercado regional com mais facilidade sem serem assimilados pela sociedade envolvente (OLIVEIRA, 1976, p. 87-88).

De acordo Azanha (2005), a principal característica sociocultural dos Terena é esta “abertura para o exterior” o que explica sua facilidade em incorporar ao seu “patrimônio cultural” pautas e “equipamentos culturais” de outros povos. Essa abertura para a exterioridade, ainda, “lhes teria favorecido a adaptação em ambientes diversos – o que explicaria o seu *expansionismo* e o seu domínio sobre outros povos, a quem reputavam de inferiores” (AZANHA, 2005, p. 2).

Esta característica dos Terena pode ser observada claramente nas suas relações na RID e com a sociedade do entorno. Desde o início da criação da reserva, os Terena já mantiveram estreita relação com os chefes de posto do SPI/FUNAI, Missão Evangélica Caiuá, instituições escolares, entre outras agências externas e participaram/participam ativamente da liderança interna da RID (WENCESLAU, 1994; TROQUEZ; 2006; LOURENÇO; 2008). Ainda, por ocuparem a aldeia Jaguapiru, dominaram/dominam em boa parte as atividades comerciais e os diversos serviços prestados à comunidade da RID neste local.

No que diz respeito à liderança interna nas aldeias da RID, de acordo com Pereira: “A primeira aldeia no interior da RID, a Bororó, é reconhecida

como dirigida pelos Kaiowá, e a segunda, a Jaguapiru, é reconhecida como aldeia dirigida pelos Terena” (2014, p. 15).

De forma que os Terena são influentes na política interna da reserva, estão inseridos nos melhores postos de trabalho nos diversos serviços prestados na RID, na FUNAI, nas áreas da saúde, educação, serviços gerais, entre outros. Também podemos encontrar pessoas Terena da RID atuando em instituições externas à RID.

As relações dos Terena com a Missão Evangélica Caiuá garantiram também sua liderança em duas importantes congregações da igreja evangélica indígena dentro da aldeia Jaguapiru. A “Primeira Congregação”, dirigida pelo ancião e líder Terena senhor Guilherme Valério e a “Segunda Congregação”, dirigida pelo ancião e líder Terena senhor Benedito Faustino. Ambos membros de famílias pioneiras a adentrar à RID.

O Líder Terena senhor Guilherme Valério congrega em torno de si um núcleo familiar que mantém acessa a tradição Terena da “Dança da ema” ou “Dança do Bate-Pau”⁴.

No que diz respeito à educação, a escola foi implantada na RID desde, pelo menos, 1930 com a atuação da Missão Evangélica Caiuá junto ao SPI. De forma que a comunidade da RID, desde o início teve contato com a escolarização. Atualmente Dourados conta com cinco escolas indígenas específicas e a uma localizada na Missão Evangélica Caiuá. A atuação de gestores indígenas na direção e na coordenação, de professores e de agentes administrativos Terena é profícua nestas escolas.

Dados levantados em pesquisas anteriores permitiram observar que indígenas da etnia Terena estiveram entre as primeiras professoras indígenas a se formarem e a assumirem aulas e coordenação pedagógica nas escolas da RID. Conforme Troquez:

Pudemos observar que os primeiros professores (as) a atuarem na EEI [educação escolar indígena], seja na RID – nas “escolas do posto” –, seja na “Escola da Missão”, foram aqueles que primeiro conseguiram se escolarizar (...). Também, verificamos que estes indivíduos ou suas famílias mantiveram algum tipo de aliança com as agências não-índias importantes no contexto da época (SPI, FUNAI, Missão Evangélica Caiuá, Escola Imaculada Conceição). Estas agências lhes deram apoio para se formarem ou para conseguirem o espaço profissional, pois **não havia, ainda, políticas públicas**

4. A dança do bate-pau para os Terena atuais tem relação com a Guerra do Paraguai. Os movimentos da dança representam a luta dos Terena contra os paraguaios durante a guerra. No final da dança os Terena erguem seu líder, significando a vitória dos Terena.

específicas de inclusão de professores índios para a EEI antes de 1988.
(TROQUEZ, 2006, p. 79)

Segundo dados da pesquisa, em 1991, havia 14 professores indígenas atuando em escolas da RID, incluindo a “escola da Missão” (Escola Municipal Francisco Meireles). Destes, 06 eram Terena, 05 eram Guarani e 03 Kaiowá. Cumpre observar que uma das professoras Kaiowá foi criada por missionários da Missão e formou-se fora de Dourados. Os outros dois professores Kaiowá são filhos de mãe Kaiowá e pai Terena.

Segundo Giroto, em 1997, a Escola Municipal Indígena Tengatú Marangatu, localizada na aldeia Jaguapiru, “era administrada por professores de maioria Terena e não-indígenas (de um total de 24 professores, 11 eram Terena, sete não-índios e seis Guarani), que exerciam forte controle da escola e de sua prática educacional” (GIROTTTO, 2006, p. 77).

A partir daí, por conta de demandas da implementação das escolas específicas e diferenciadas, houve uma instituição de políticas favoráveis à formação de professores Kaiowá e Guarani e à sua inserção nos processos escolares na RID, de modo que na atualidade os números de professores por etnias encontram-se mais equilibrados. Em 2005, verificamos já uma modificação no quantitativo de professores indígenas nas escolas da RID: 29 Terena, 28 Guarani, 18 Kaiowá, 01 Kadiwéu e 39 não índios (TROQUEZ, 2006, p. 72). Em 2012, na Escola Municipal Indígena Tengatú Marangatu, verificamos no quadro de funcionários (diretor, coordenadores, professores e técnicos-administrativos): 29 Terena, 25 Guarani, 09 Kaiowá e 07 não índios⁵. Esta escola está localizada na área central da RID na aldeia Jaguapiru e concentra o maior número de professores da etnia Terena.

Outro dado importante levantado por Troquez (2006, p. 89) foi o número de acadêmicos indígenas por etnias matriculados em cursos superiores na UNIGRAN, em convênio com a FUNAI, no ano de 2002. Dos 98 alunos da RID (com algumas exceções): 54 Terena; 31 Guarani; 07 Kaiowá; 01 Kaingang e 05 sem declaração de etnia.

Os dados aqui mencionados, sobretudo do universo educacional na RID, destacam a inserção dos Terena nas atividades socioculturais, políticas, econômicas, administrativas e de serviços em geral na RID, dada sua característica de abertura para a exterioridade.

5. Fonte: Escola Municipal Indígena Tengatú Marangatu – Pólo. Quadro de Informações Funcionários/março – 2012.

Considerações

Neste capítulo, tentei atender ao pedido dos organizadores do livro: de analisar, ainda que parcialmente, a presença Terena na RID.

Falar de um dos grupos étnicos da RID, para mim, é uma questão que merece muito cuidado, pois tenho uma história de pelo menos 31 anos com esta área indígena e com as pessoas que ali vivem. Considero-me, de certa forma, parte deste universo. Ensinei as primeiras letras a pessoas que hoje são professores e professoras na RID. Ensinei, aprendi e “desaprendi” com eles. Com os Kaiowá, com os Guarani e com os Terena e, por isto lhes serei sempre grata. São pessoas que têm toda minha admiração e respeito.

Sei que tenho muito a aprender, sempre, com os povos indígenas Kaiowá, Guarani e Terena da RID, com suas particularidades, com seus modos de ser, de viver e de interpretar e/ou inventar o mundo muitas vezes diferentes do nosso.

Este texto não teve a intensão de esgotar um assunto, nem de fornecer dados empíricos específicos sobre as diversas facetas da presença e da vivência dos Terena no espaço da RID e do seu entorno. Outras pesquisas estão por ser realizadas nesse sentido.

Procurei, a partir de dados etnográficos de minha vivência junto aos indígenas da RID, de meus estudos e pesquisas, tecer alguns apontamentos. Tentei mostrar que o movimento histórico desfavorável constituído pela Guerra do Paraguai, pelas frentes de ocupação não indígena sobre os territórios indígenas e pela ação do indigenismo brasileiro forçou a dispersão dos Terena e, de certa forma, sua saída de territórios de ocupação tradicional. De modo que muitas famílias Terena acabaram, por motivos aqui apontados, vindo a acomodarem-se na RID, uma área de ocupação tradicional de povos da etnia Kaiowá. Esta acomodação nunca foi vista de modo tranquilo. Contudo, as famílias Terena que foram trazidas pelo próprio SPI e as que posteriormente vieram trazidas por seus parentes fizeram da RID sua morada e fincaram suas raízes neste local.

As características socioculturais dos Terena estudadas por antropólogos explicam seu modo de ser mais voltado ao exterior e a sua facilidade em aprender as línguas e códigos das culturas envolventes, o que faz com que muitas vezes sejam mal interpretados e vistos como “expertos”, “aculturados”, “mandões”, “dominadores”, etc. Isto, não raro, tem gerado rivalidades e contendas na RID em relação aos outros grupos étnicos. Por outro lado, é constante a realização de casamentos interétnicos, o que acaba

por unir famílias distintas. Em muitas ocasiões, os diferentes povos da RID unem-se em torno de interesses comuns.

Sei que não é de praxe no texto acadêmico expressar desejos ou anseios, mas, neste caso, gostaria de “quebrar o protocolo” e desejar que os povos indígenas da RID possam construir para si um caminho para uma relação de tolerância cada vez mais profícua entre as etnias e que possam superar juntos as dificuldades impostas pela situação de reserva.

Referências

ALMEIDA, Rubem Ferreira Thomas de. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowá Nandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

ARRUDA, Roseli. *Dossiê Guarani: A morte sistemática de um povo. Uma questão de direitos humanos?* 1996. (Monografia) – UEMS, Dourados.

AZANHA, Gilberto. *As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul*. 2005. Disponível em: <<http://www.trabalhoindigenista.org.br/papers>>. Acesso em: jun. 2006.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

BITTENCOURT, C. M.; LADEIRA, M. E. *A história do povo Terena*. Brasília: MEC, 2000.

BRAND, Antonio. *O confinamento e seu impacto sobre os Pai/Kaiowá*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

CARVALHO, Edgard de Assis. *As alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1979.

GIROTTI, Renata Lourenço. Balanço da educação escolar indígenano município de Dourados. *Tellus*, Campo Grande, ano 6, n. 11, p. 77-103, out. 2006.

LOURENÇO, Renata. *A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968)*. Dourados: UEMS, 2008.

MACHADO, Michele Alves. *Educação infantil: criança Guarani e Kaiowá da Reserva Indígena de Dourados*. 2016. Dissertação (Mestrado Educação) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

- MANGOLIN, Olívio. *Povos indígenas no Mato Grosso do Sul: viveremos por mais 550 anos*. Campo Grande/MS: CIMI/MS, 1993.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Loyola, 1991.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003.
- NIMUENDAJU, Curt. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC, 1987.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS*. 2014. Disponível em: <<https://www.anpocs.com>>. Acesso em: mar. 2017.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Do índio ao bugre: processo de assimilação dos Terena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1976.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos cosmológicos e históricos. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Volume 2. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004. p. 267-301.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Urbanização e Tribalismo*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – IFCH/UNICAMP, Campinas.
- SHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: E.P.U./EDUSP, 1974.
- TROQUEZ, M. C. C. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a Reserva Indígena de Dourados (1960-2005)*. 2006. Dissertação (Mestrado História) – UFGD, Dourados.
- TROQUEZ, M. C. C. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a Reserva Indígena de Dourados (1960-2005)*. Dourados: Ed. UFGD, 2015.
- WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kaiowá: Suicídio pelo tekohá*. 1994. 485f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

WENCESLAU, Marina Evaristo. *O índio Kayowá e a comunidade dos brancos*. 1990. Dissertação (Mestrado em História Social) – FFLCH/USP, São Paulo.

Documentos

BARBOSA, Pimentel. SPI: *Relatório apresentado ao sr. Dr. Inspetor Antônio Martins Vianna Estigarríbia*: ocorrências, acusações e documentos relativos aos índios do Distrito de Dourados. Dourados, 1923.

DSEI Mato Grosso do Sul. *População do DSEI Mato Grosso Do Sul* – distribuídos por Municípios/UF, Polos Bases, Aldeias, e Etnias. 2017. Disponível em: <<http://portalarquivos2.saude.gov.br>>. Acesso em: Mar. 2018.

REPORTAGEM. Terenas chegaram primeiro na reserva. *Diário do Povo*, Dourados, 15 fev. 1996, p. 9.

NOVOS DIREITOS E VELHAS PRÁTICAS DE ESTADO: O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS, MS

Luiza Gabriela Oliveira Meyer

Levi Marques Pereira

Situando o problema

O presente capítulo pretende refletir sobre os impasses na aplicação do direito à consulta prévia na Reserva Indígena de Dourados – RID¹. Para tanto, partimos da contextualização da construção do aparato legal que respalda e precede a construção do procedimento da consulta prévia. Em seguida, discutimos a criação da reserva, enquanto projeto de governo. Na parte final, apresentamos alguns casos de empreendimentos que impactaram RID e o modo como o Estado tem se posicionado em relação à diversidade indígena e aos direitos vinculados à obrigação do respeito a essa diversidade.

A Constituição Federal de 1988 disciplinou uma nova relação entre o Estado e indígenas. Nesse texto normativo, a política que estabelece a relação entre Estado e populações indígenas alinhou-se no sentido de reconhecer não apenas a existência destas populações, mas também obrigou o Estado a elaborar legislações complementares e a desenvolver práticas administrativas capazes de assegurar o direito à sociodiversidade indígena. Por esse motivo é dito que a Constituição Federal e os documentos internacionais ratificados pelo Estado brasileiro após a Constituição Federal de 1988 romperam com o modelo do indigenismo de Estado anterior, de caráter explicitamente integracionista ou assimilacionista. Essa ideia de rompimento emerge da confrontação dos textos normativos atuais com os que lhe precederam, os quais, em curtos dizeres, visavam à incorporação dos indígenas à comunhão nacional, forçando-os a abdicarem de práticas e costumes inscritos em suas formas de organização social e em suas cos-

1. A Reserva de Dourados foi criada pelo Decreto n 401 de 3 de setembro de 1917 com 3.600 hectares. Segundo Monteiro (2003, p. 39), a Reserva foi registrada à folha 32 do Livro 23 em 14/2/1965, no Cartório de Registro de Imóveis, na Delegacia Especial de Terras e Colonização de Campo Grande em 26/11/1965 com 3.539 ha. A medida atual, segundo a FUNAI, é de 3474,59 ha (BRASIL, 2018). A diminuição da área leva a muitas contextações de limites por parte dos indígenas que vivem na reserva, que incorfomados realizaram nos últimos anos várias retomadas de áreas em diversos ponto no entorno da reserva, gerando sérios conflitos com proprietários.

mologias. Dessa forma, a Constituição de 1988 concebe o Brasil como um país multiétnico e pluricultural, impondo a obrigatoriedade do respeito às diferenças oriundas das diversas tradições culturais que compõem o conjunto da população brasileira.

Nessa mesma linha, o Estado brasileiro também recepcionou e se tornou signatário de legislações e acordos internacionais, voltados para o respeito aos direitos dos povos originários. Exemplo disso foi a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), cujo texto complementa e disciplina a nova relação jurídica entre o Estado nacional e as populações indígenas, operacionalizando o reconhecimento da existência da sociodiversidade de populações tradicionais, através de um conjunto de diretrizes e direitos a serem garantidos a esses povos. Ressalte-se que esse documento foi endossado pelo Estado brasileiro, seja porque se refere a um tratado internacional de direitos humanos formalmente recepcionado pela lei maior do país (Decreto 5051/04), seja porque compõe materialmente o conjunto de direitos e garantias dos tratados internacionais aos quais o país é Parte. Ou seja, o Estado brasileiro assumiu o compromisso junto à comunidade internacional de ser corresponsável pela promoção dos direitos das populações indígenas que vivem em seu território, sempre em observação à Constituição.

Portanto, em toda e qualquer interpretação atual que se faça, o Estado nacional se obriga a amparar suas ações em um sistema de preceitos legais que operacionalize a realização do reconhecimento (1) à existência das populações indígenas e (2) às nuances socioculturais que as envolvem e as distinguem da sociedade do entorno. Tal reconhecimento tem implicações diretas no planejamento de programas, projetos, empreendimentos e ações que afetem as comunidades indígenas e seus territórios, que devem ser devidamente informadas e consultadas sobre os possíveis impactos a serem gerados em seus modos de existir.

No entanto, o rompimento que ocorreu nos textos legais não foi capaz de assegurar a mudança completa na forma de atuação do Estado frente as populações indígenas. Pelo contrário, frequentemente predomina uma situação jurídico/política em que se lida com a estrutura construída e gerida pelo Estado em contexto anterior, de orientação assimilacionista, baseada na intervenção estatal, e que desconsidera as formas de organização e as percepções das populações indígenas. Em 1910 o Estado brasileiro criou o órgão indigenista oficial denominado de Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN, depois denominado apenas de SPI), sucedido pela FUNAI (em 1967), consolidando o mode-

lo de indigenismo de Estado, orientado por uma tradição intervencionista frente às populações indígenas.

A criação de reservas indígenas foi uma política de Estado, sendo estas administradas durante décadas por agentes públicos, em detrimento das formas de organizações das populações aí recolhidas. A partir dessa perspectiva integracionista, o Estado desenvolveu políticas homogeneizantes, contando com o apoio de missões religiosas. A consolidação dessas práticas durante décadas gerou um efeito de inércia no formato organizacional dos aparelhos de Estado, pois eles seguem reproduzindo as mesmas orientações, a despeito das mudanças no arcabouço jurídico do Estado brasileiro, situação que engendra desafios cotidianos para instituições do próprio Estado, envolvidas em processos de licenciamento de empreendimento que afetam comunidades indígenas (FUNAI, MPF, IBAMA, etc.). O efeito de inércia, acima mencionado, também se vincula a fortes interesses econômicos e políticos, contrários aos direitos indígenas, criando sérias dificuldades para os profissionais incumbidos de aplicar o Direito, nos casos em que são irrompidos conflitos de interesses a respeito da percepção da presença de indígenas e/ou de sua diversidade sociocultural.

A partir das premissas acima enunciadas, o capítulo se propõe, num primeiro momento, a apresentar em que medida a sociodiversidade indígena é considerada no planejamento e na execução de empreendimentos visando o desenvolvimento regional da região sudoeste do estado de Mato Grosso do Sul, no período anterior à atual Constituição. Mais especificamente, nos referimos: à criação da Reserva Indígena de Dourados (RID), em 1917; à criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), em 1943; à construção de uma linha de transmissão de energia, e; à abertura da rodovia estadual MS-156, os dois últimos empreendimentos realizados na década de 1970, cortando a RID. Estes empreendimentos públicos impactam diretamente as comunidades indígenas recolhidas na RID e cabe observar como o Estado atuou frente a tais impactos. Num segundo momento, buscar-se-á apresentar como, no período mais recente, a partir de 2010, o direito de “consulta prévia e informada”, previsto na Convenção 169 da OIT e adotado pelo direito constitucional brasileiro, tem sido operacionalizado por agentes públicos, incumbidos na tratativa de licenciamentos que requerem a realização de estudos do componente indígena na Reserva Indígena de Dourados (RID). A parte final deste texto se propõe a apresentar os embates discursivos envolvendo, de um lado, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), lideranças indígenas e o Ministério Público Federal (MPF), que conjuntamente exigem a observância do direito de “consulta”

aos indígenas da RID e, por outro lado, o estado de Mato Grosso do Sul, que insiste em impor as suas pautas às populações indígenas residentes na RID. Em tal movimento, o estado de MS alega motivos outrora legitimados pelo Estado, e que se referenciam no modo como o Estado regia sua relação com as populações indígenas no período anterior à atual Constituição. Ou seja, as tensões que culminam em disputas discursivas remontam constantemente à reafirmação de distintas e contraditórias práticas *indigenistas* de Estado, colocando em lados opostos a União e o ente federado, no caso o governo de MS. As disputas levaram, por exemplo, à judicialização do estudo antropológico desenvolvido dentro do relatório de impacto ambiental das obras de duplicação e reordenação do tráfego da MS 156, que corta a Reserva Indígena de Dourados, desenvolvido em 2010.

Para melhor entender a situação atual e os embates em torno da necessidade ou não da realização de consulta (prévia), optamos por incorporar à análise de empreendimentos desenvolvidos ou apoiados pelo Estado e que impactaram a população indígena recolhida na RID, desde a sua criação em 1917. A ideia a ser demonstrada é que a intervenção do Estado na região gera, historicamente, efeitos cumulativos, cerceando a possibilidade do exercício de direitos originários e acentuando a crise humanitária na qual se encontra a população indígena da RID.

O domínio de intervenção estatal e suas consequências na região da grande Dourados: deslocamento(s) compulsório(s), reserva indígena como área de (a/in)comodação, aumento da violência e fragmentação dos módulos sociológicos

A proclamação da República e a abolição jurídica da escravatura no final do séc. XIX deram início a construção de um Estado que visava expandir as suas fronteiras. Ao mesmo tempo, ocorria a expansão das frentes de expansão agropastoris rumo ao interior do país (LIMA, 2000, p. 158). Esse contexto constituiu o cenário de criação do Ministério da Agricultura Indústria e Comércio (MAIC), que foi incumbido da “catequese e civilização” dos indígenas (Idem). Em diversas regiões os indígenas eram vistos como empecilho para o avanço destas frentes, devendo, portanto, serem pacificados.

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) foi criado no ano de 1910, pelo Decreto nº 8.072 de 20 de julho do mesmo ano (BRASIL, 2017) e encarregado de descentralizar as funções do MAIC, com o poder para a pacificação e integração dos indígenas e da realocação dos trabalhadores nacionais. No que se refere à captação de trabalhadores livres para as atividades do campo, deixou de re-

ceber verbas para localizar trabalhadores nacionais que viviam nos *sertões* no ano de 1918, o que demonstra uma evidente preferência pela atração de imigrantes ou o privilégio dos grandes latifúndios, em detrimento alocação dos sertanejos, grande parte mestiços, índios e negros.

No período republicano consolidou-se a ideia da suposta transitoriedade da condição do indígena, lançando os seus fundamentos na ideologia positivista. Sob essa ideologia, percebe-se o indígena como uma condição a ser inexoravelmente superada, pois tais populações seriam atraídas pela (e para a) civilização. Nesse contexto, caberia ao Estado facilitar esse processo de transição, preferencialmente sem maiores traumas. Dentre os instrumentos utilizados durante esse processo de transição, instituiu-se a tutela do Estado sobre os indígenas, que se diferenciava consideravelmente do mesmo instituto aplicado para a sociedade do entorno: para os indígenas, fez-se uma mistura das condições de “relativa” e “absolutamente” incapaz para criar uma condição (única) segundo a qual, a depender da classificação (subjetiva) que lhes eram impostas a partir do seu contato com a sociedade envolvente, precisariam da assistência de um representante legal para quaisquer atos da vida civil, sendo que a sua inobservância poderia acarretar a nulidade do ato que tenha praticado. Ou seja, não se desconsiderava que tais sujeitos teriam discernimento para decidir os seus anseios, porém, o que fizessem sem a presença desse representante poderia ser desfeito. Esse mecanismo de proteção (ou seja, a tutela) passou a ser realizada por um órgão de Estado (e não mais pela igreja católica, como ocorreu em todo o período colonial e do império). Como dito anteriormente, acompanhada dessa proteção tutelar, foram criadas categorias analíticas que classificavam diferentes graus de integração dos indígenas em relação ao movimento de aproximação com a sociedade envolvente, que ganharam formulação conceitual no Estatuto do Índio de 1973. No cenário de instituição de tutela e classificação dos indígenas segundo parâmetros de integração à sociedade, já nas primeiras décadas de atuação do SPI foram reservadas áreas de terras que visavam acomodar os indígenas encontrados na região sul do antigo Mato Grosso (PEREIRA, 2013; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001).

O reservamento indígena era promovido pelos próprios funcionários dos postos do SPI. A justificativa era de que na reserva receberiam assistência oficial em saúde e educação e apoio em programas econômicos, embora na prática tal assistência fosse sempre precária. A reserva se propunha a ser um espaço de proteção dos indígenas pelo órgão indigenista, onde teriam a garantia do usufruto das terras demarcadas (NIMUEN-DAJU, 1986; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001). No entanto, o movimento

de se deslocar até as reservas se dava em detrimento da ocupação de suas terras de ocupação tradicional e, via de regra, representava apenas uma pequena porção de terra quando comparada com as extensões antes ocupadas. Nesse cenário, contraposição da condição de “índio aldeado”, ou seja, aquele que aceitava se deslocar até as reservas, era os “índios desaldeados”², com os quais os agentes do governo não se responsabilizavam diretamente (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001). Em grande medida, a classificação “desaldeado” era aplicada às famílias ou grupos de famílias que ocupavam terras tradicionais, convertidas em fazendas, e insistiam em lá permanecerem, por considerá-las o seu espaço de ocupação tradicional -*tekoha*.

O SPI se organizava em Inspetorias Regionais. A 5ª Inspetoria Regional do órgão tinha jurisdição sobre os estados de São Paulo e do então Mato Grosso. Sediada na cidade de Campo Grande, descentralizava recursos para as atividades do SPI nas unidades administrativas locais, nomeadas Postos Indígenas (PI). Na política perpetrada com a constituição desta agência estatal na região que compreende o atual estado de MS, entre os anos de 1915 a 1928, houve criação de oito reservas, destinadas a acomodação de dezenas de comunidades. Idealmente cada uma das reservas deveria dispor de um posto indígena (PI) (BRAND, 1997). Reunindo muitas comunidades, as reservas logo se distinguiram das terras de ocupação tradicional -*tekoha*, tanto por se constituírem em configurações demográficas e ecológicas artificiais, quanto pelas pequenas áreas destinadas a acomodar essa população. A Reserva Indígena de Dourados (RID) foi criada em 03 de setembro de 1917 e, nas décadas seguintes, passou a receber um número crescente de indígenas.

O movimento de reservar terras destinadas ao recolhimento das populações indígenas caminhava *pari passu* com a necessidade do Estado em ampliar o controle federal sobre a região fronteira, e assegurar a expansão das frentes de colonização extrativista e agropecuária.

O primeiro diretor do MAIC, na época Coronel Cândido Mariano Rondon, coordenou as expedições para a construção de linhas telegráficas no início do século XX pelo interior do Brasil, percorrendo o atual MS. A ideia da construção dessas linhas telegráficas e de rodovias era disponibilizar a infraestrutura que agilizaria a comunicação e o acesso da administração central no interior do território nacional, possibilitando a instalação de núcleos de povoamento para a colonização no interior do país.

2. Essa expressão é ainda articulada por juristas e agentes estatais da região ao se referirem aos indígenas que não vivem nas reservas (ou seja, que vivem em acampamentos) como “índios sem terra”.

As narrativas dos Kaiowá registradas por Katya Vietta (2007) destacam a ênfase dada pelos Kaiowá de Panambizinho no auxílio que deram ao Marechal Cândido Rondon, em atenção ao pedido do militar, na construção da linha telegráfica no trecho rio Brilhante – rio Dourados. A comunidade indígena teria sido mobilizada sob a promessa de que o SPI asseguraria aos indígenas a posse de *Ka'aguyrusu*, seu território de ocupação tradicional, embora o acordo nunca tenha sido registrado, nem cumprido. De acordo com a memória dos indígenas, foi também nesse período que a função de *capitão* indígena teria sido instituída, sendo designada ao escolhido pelos funcionários do SPI, a tarefa de organizar os trabalhadores kaiowá, mobilizados para a construção da linha de telégrafos e da estrada.

A estrada que liga Dourados a Rio Brilhante foi finalizada no início da década de 1950. Seu propósito era viabilizar a ocupação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), recém-criada pelo Decreto nº 5.941, de 28 de outubro de 1943 (VIETTA, 2007). A CAND foi implantada em 300.000 ha (trezentos mil hectares) divididos em lotes familiares de trinta hectares (PEREIRA, 2013), tendo a primeira zona loteada pela CAND ocorrido exatamente sobre as terras de *Ka'aguyrusu*, na atual região dos municípios de Dourados, Itaporã, Douradina e Fátima do Sul. Apesar da (suposta) tentativa de Rondon e Horta Barbosa em cobrar o acordo proposto à época da Comissão de Linhas Telegráficas, a região foi intensamente ocupada por colonos (VIETTA, 2007). Durante décadas permaneceu a tensão entre os Kaiowá, que perderam o território para a CAND, sendo os conflitos de interesses registrados na comunicação entre funcionários da CAND e do SPI. Nesse período, famílias não indígenas foram instaladas no interior de áreas ocupadas por indígenas e beneficiadas com registros de propriedade, o que fez com que esta região fosse, segundo Katya Vietta, alvo de uma “*invasão espontânea*”. Nesse processo, muitas comunidades kaiowá foram expulsas das regiões onde viviam, provocando um trauma sempre lembrado nas narrativas daqueles que reivindicam o retorno para as suas áreas tradicionais (PEREIRA, 2013).

Os relatórios do SPI à época, normalmente relatam o impacto da exploração da erva-mate sobre os indígenas da região (THOMAZ DE ALMEIDA, 2001). A quebra do monopólio da erva mate pela Cia Matte Lorangeiras fez com que esse processo de expropriação das terras indígenas se intensificasse, pois ocorreu a liberação de terras da antiga Companhia para a colonização da região. Somado a isso, o fim do trabalho na erva-mate levou os indígenas, em algumas regiões, à coleta de palmito, que, por sua vez, levou às “derrubadas e a implantação de fazendas” (BRAND, 1997, p. 88).

Segundo o mesmo autor, a expropriação territorial provocou a dispersão das comunidades, processo que os Kaiowá definem como “sarambipa” ou “esparramo”. “Esparramar”, palavra recorrente nos diversos depoimentos de indígenas sobre a história recente, ou seja, a partir do início da implantação das fazendas na região, é expressão cujo conteúdo remete ao fato da perda da terra traduzir-se na dispersão dos seus moradores e não simplesmente a sua transferência para o interior das reservas. Isso porque muitas famílias, que tiveram suas terras expropriadas, iniciaram uma peregrinação por fazendas instaladas sobre o antigo território de ocupação tradicional, assumindo a condição de peões de fazendas. É, portanto, o período das atividades de derrubada da mata, atividade que incorporou a mão de obra indígena e se estendeu ao longo das décadas de 1950 e 1980. Nesse período, inúmeras aldeias Kaiowá foram expulsas de seus territórios e famílias extensas foram desarticuladas, assim como se desarticularam sua economia e religião, refletindo diretamente nas articulações políticas dessas populações. Após os traumas iniciais, as famílias passam aos poucos a se recompor e a se reorganizarem para reaverem seus territórios.

Dessa forma, o processo de colonização teve efeito devastador sobre grande número de comunidades. Tais efeitos se articulam com princípios de sua cosmologia. Para os Kaiowá a terra já foi destruída muitas vezes e esta ameaça está sempre pairando sobre a humanidade. Com os conflitos com os proprietários que se instalaram nos seus territórios, muitas comunidades iniciaram ciclos de rezas considerados como capazes de desencadear o fim do mundo. Foi o que presenciou Schaden entre os Kaiowá de Panambizinho no final da década de 1940, justamente quando a CAND iniciava a ocupação das terras da comunidade.

O mito dos dois irmãos gêmeos permite pensar certos modelos de comportamentos que possibilitam a compreensão dialética entre o cataclismo e o recomeço na percepção dos Kaiowá (PEREIRA, 2004). No mito, Ñanderuvusu descobre que sua esposa Ñandesy está grávida de dois meninos, e suspeita que poderiam ser filhos de pais distintos, o primeiro deles, Kuarahy, seria filho do próprio Ñanderuvusu, mas o mais novo, Jacy, seria filho de Mbaèkuua, uma divindade auxiliar. Os dois meninos convivem no ventre da mãe. Revoltado com a descoberta da suposta traição, Ñanderuvusu resolve abandonar a terra e construir sua morada no mais longínquo dos céus, onde se encontra até os dias de hoje.

É possível estabelecer uma conexão entre o modo de reação dos Kaiowá frente à expropriação de suas terras, e o consequente esfacelamento de suas aldeias, o enfraquecimento das parentelas, e o relato mítico da

decisão de Ñanderuvusu de abandonar a terra por ele criada. Em ambos os casos busca-se evitar o conflito. Ñanderuvusu deixa sua casa, roça e mulher grávida em razão da suspeita de adultério da mulher³, ou seja, são processos que se articulam em função da desarmonia. A decisão do criador de ficar em silêncio e, em afastar-se para evitar um conflito aberto com a mulher, fornece um modelo de ação para os Kaiowá até os dias de hoje. Assim, diante de tensões e dificuldades de convívio, que relegue as pessoas a viverem de forma imperfeita, o ato de decidir retirar-se ou realizar os procedimentos para apressar a destruição da terra tem sido uma retórica frequente entres os Kaiowá (PEREIRA, 1999; 2004). Na atualidade, a maior parte do território de ocupação está de posse de particulares, sendo que os Kaiowá enfrentaram enormes dificuldades para encontrar espaços onde possam fugir do confinamento e levantar novos assentamentos nas antigas áreas ocupadas, daí a grande quantidade de conflitos. Nestes conflitos, muitas vezes se apela para que as divindades apressem o fim do mundo, o que possibilitaria um novo recomeço.

Nesse sentido, a noção de esparramo, em certa medida, parece aproximar-se do ato mitológico de afastar-se, cujo significado se aproxima da recusa em assumir compromissos sociais ou matrimoniais quando a condição de vida na terra está condenada a imperfeição e ao distanciamento do bem viver – *teko porã* (PEREIRA, 2004, p. 319; BRAND, 1997; MURA, 2006). No mito dos gêmeos, anteriormente citado, esta imperfeição se manifesta na dualidade de ação dos filhos, o mais velho e o mais novo, que colaboraram ou dificultam na condução correta dos passos da mãe, em seu esforço por reencontrar seu esposo -Ñanderuvusu. Por conta das interferências do filho mais novo no percurso da mãe, ocorre o trágico e fatal encontro dela com as onças, gerando a morte da mãe, só ressuscitada através das rezas do filho mais velho. Algo que se aproxima aos aspectos do cataclismo e a reestruturação a partir do campo religioso, considerado aspecto central na vida social dos Kaiowá (BRAND, 1997; PEREIRA, 2004). Ocorre que, a partir de determinado nível de degeneração nas relações, gera-se uma crise, só superada pela destruição completa e reestruturação inteiramente nova. Esta característica permite, inclusive, pensar o movimento, como adiante veremos, de indígenas que vivem nas áreas reservadas que, diante dos incômodos provocados pela presença tão próxima dos males característicos da vida imperfeita, procuram se (re)territorializar⁴ nas antigas

3. Vietta (2007) e Pereira (2004) descrevem detalhadamente o mito.

4. Sobre o conceito, ver Haesbaert (2004).

terras de ocupação tradicional, mesmo elas se encontrando desmatadas e ocupadas por atividades agropecuárias (PEREIRA, 2013).

Retomando o histórico das reservas, vale considerar que a escolha da área a ser reservada para o recolhimento das comunidades indígenas dependia diretamente dos funcionários do SPI, já que não existia procedimento de identificação da terra segundo a ocupação tradicional indígena, ou seja, de acordo com seus usos, costumes e tradições. Também o recolhimento dos indígenas não considerava o pertencimento étnico, nem alianças ou conflitos eventualmente existentes entre as comunidades. Resulta daí que a reserva de Dourados acabou por recolher famílias terena, kaiowá e guarani, de inúmeras comunidades.

O território ocupado pelos Guarani antes da penetração das frentes de expansão agropecuária se localizava na margem direita do rio Iguatemi, mais próximo à fronteira com o Paraguai e nas margens do rio Paraná (BRAND, 1997; PEREIRA, 2013). Antes mesmo do recolhimento na reserva, a exploração da erva-mate começou a provocar o deslocamento de parte dos Guarani em direção ao território kaiowá, situado a partir da margem direita do rio Iguatemi. Com a criação da Reserva Indígena de Dourados (RID), os Guarani acompanharam os deslocamentos forçados dos Kaiowá para a RID.

A vinda dos Terena se deu de diversas maneiras, com destaque para os deslocamentos ocasionados pela Guerra do Paraguai e após esta guerra, pelo avanço das frentes de ocupação (ACÇOLINI, 2004, 2012; LOURENÇO, 2006; TROQUEZ, 2006; EREMITES DE OLIVEIRA et al, 2011; PEREIRA, 2013). Os Terena também participaram ativamente na implantação da rede de telégrafo que chegou até as cidades brasileiras que fazem fronteira com o Paraguai. Após a finalização dos trabalhos, muitos Terena foram incorporados como trabalhadores nas fazendas que foram implantadas na região. Eram os “agregados” ou “camaradas de conta” (EREMITES DE OLIVEIRA et al, 2011; PEREIRA, 2013). A primeira expressão está relacionada ao compromisso econômico e moral do empregado para com o patrão. Esse sujeito teria o direito de morar na fazenda enquanto cumprisse com as suas obrigações para com o patrão. Como contraprestação, este patrão oferecia proteção aos seus agregados. A segunda expressão, camaradas de conta, refere-se aos trabalhadores rurais livres, mantidos presos pelo proprietário da fazenda em razão de dívidas relacionadas ao fornecimento de alimentos, roupas, remédios (BRAND, 1997; EREMITES DE OLIVEIRA et al, 2011; PEREIRA, 2013). Os Terena que viviam nessas condições foram recolhidos na RID, atendendo convite/ordem de missionários e dos chefes deste PI Dourados. A promessa é que teriam incentivos, receberiam assistência e te-

riam melhores condições de vida na RID (EREMITES DE OLIVEIRA et al, 2011; PEREIRA, 2013). A experiência de vida nas fazendas era valorizada pela agência indigenista, por se constituir como um apoio no processo de contato mais próximo com a sociedade do entorno e a suposta integração (ACÇOLINI, 2004; GIROTO, 2006, TROQUEZ, 2006; PEREIRA, 2013).

A partir de ajuntamentos artificiais, perpetrados neste processo de acomodação forçada das três etnias, os Kaiowá passaram a dividir o pouco espaço que possuíam com famílias Guarani e Terena transferidas para a RID pelo SPI e, posteriormente, pela FUNAI (PEREIRA, 2013). Embora haja a interação e casamentos interétnicos entre essas etnias, registros históricos da RID são repletos de eventos marcados por tensões e rivalidades entre os diferentes segmentos étnicos (BRAND, 1997; LOURENÇO, 2006; PEREIRA, 2013). A dificuldade de resolução dos conflitos na reserva aponta para o fato de que, se no modelo ideal de ação kaiowá, a solução dos conflitos seria geográfica, a partir do movimento de afastar-se dos rivais, esta opção ficou limitada pela dificuldade, cada vez maior, de se fixar fora do espaço delimitado pela reserva.

O contexto histórico de obrigatoriedade de vida em reserva é acompanhado por transformações em toda a região. Na década de 1970 a necessidade de interligar as cidades de Dourados e Itaporã fez que com fosse criado o trecho de uma rodovia estadual. As opções à época possibilitavam a pavimentação da estrada da MS-156 ou como um prolongamento da Avenida Presidente Vargas, em Dourados, até a região central de Itaporã, por dentro da RID, na aldeia Jaguapiru, ou por meio do distrito de Bandeirantes (EREMITES DE OLIVEIRA et al, 2011). Porém, além da distância ficar um pouco maior, tomando essa última rota, entendeu-se que a passagem da estrada no interior da RID retiraria a necessidade de desapropriação de áreas particulares. A opção adotada também possibilitaria maior acesso e deslocamento dos indígenas para as cidades que as circundavam, motivo pelo qual a estrada foi projetada pelo interior da RID. Sob a ideologia indigenista predominante naquele período, a FUNAI compensou os indígenas, por ocasião dos impactos provocados por esta rodovia, com a disponibilização de tratores para mecanizar áreas agrícolas e com insumos para a realização do plantio (EREMITES DE OLIVEIRA et al, 2011; MORO; LIMA, 2012).

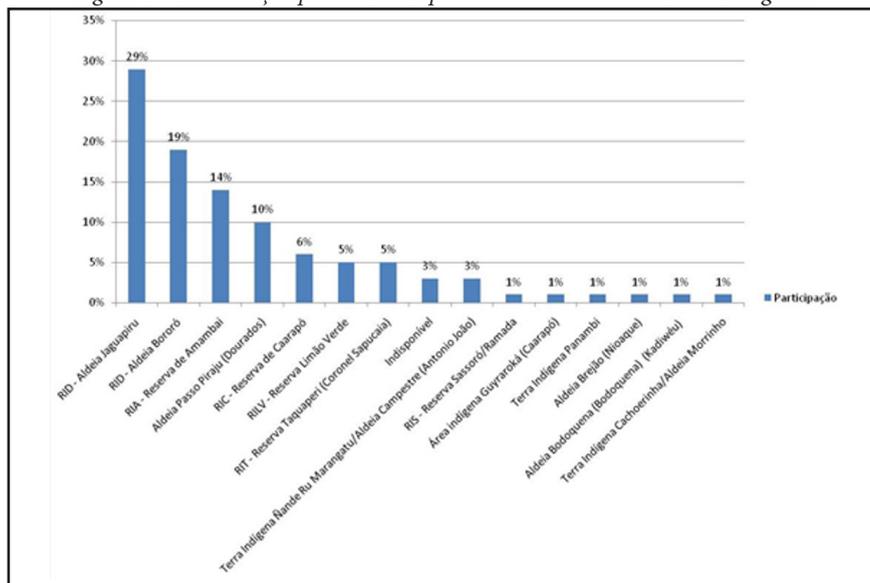
Desse modo, acomodados na reserva, o modo de ser indígena passou a ser encarado como algo transitório, algo a ser superado para a efetivação da integração desses indígenas. Com uma superpopulação e a sobreposição de aldeias na Reserva Indígena, o “confinamento” e a consequente imposição de uma nova organização econômica, social e política, estabeleceu uma

nova figuração social – *Tekopyahu*. Nessa nova ordem, a pouca frequência de rituais influenciou diretamente o social. Na medida em que a mobilidade cotidiana foi restringida, quase que exclusivamente, aos limites físicos da Reserva e da cidade, e as práticas religiosas e festas indígenas passaram por significativo esvaziamento (houve período em que eram proibidas pelo SPI), os indígenas começam a ficar expostos, com intensidade crescente, ao modo de ser do branco – *karai reko*.

No corpo mitológico dos Kaiowá, a consequência inevitável desse distanciamento das práticas rituais que os conectam com suas divindades é a erupção do *cataclismo* e a consequente recriação do mundo (PEREIRA, 2004, p. 352). A crise humanitária ocasionada por este movimento se articula em torno de três grandes eixos: (1) o aumento da violência entre pessoas que vivem na reserva; (2) crise nas relações familiares, em especial, na composição e funcionamento da família extensa; (3) a expansão das acusações, ofensas e fofocas, que geram mal-estar social.

É pelo fator violência que a Reserva Indígena de Dourados recorrentemente chega às manchetes de notícias na mídia local e nacional. É comum a exposição de fotos de indígenas assassinados estampadas no início ou no decorrer de notícias. Em um levantamento realizado pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI), no ano de 2008, as estatísticas nos levam aos seguintes números:

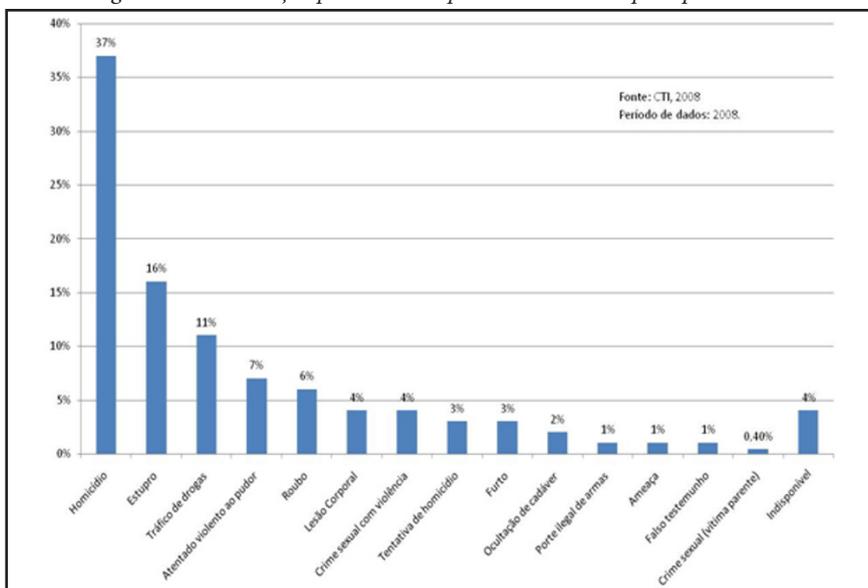
Figura 1 – Distribuição percentual de processos criminais envolvendo indígenas



(MEYER, 2014)

Somado a este aspecto, foi constatado neste relatório (CTI, 2008) que 78% dos crimes cometidos por indígenas foram executados na própria comunidade do infrator, seguida por sua realização na cidade (10%) e em outra comunidade (6%). No que se refere aos crimes cometidos em maior número, temos o seguinte quadro:

Figura 2 – Distribuição percentual de processos criminais por tipo de crime



(MEYER, 2014)

O alto número de crimes tidos como “bárbaros”, cometidos por indígenas na própria RID, impressionam quando comparado com estatísticas realizadas entre outras populações, remetendo a situação de extrema violência. Neste mesmo relatório (CTI, 2008) consta que 55% das vítimas são da mesma etnia de quem comete o crime, sendo que 16% são cometidos contra não indígenas e 4% contra indígenas de etnias diferentes⁵.

As condições criadas no contexto de reserva produziram muitas adversidades ao *modo de ser* específico dos Kaiowá, Guarani e Terena (BRAND, 1997). Cabe destacar que o confinamento não é apenas territorial, mas também cultural. Nesse sentido, representou um forte cerceamento de autonomia política dos segmentos populacionais dessas etnias. A imposição do modo de vida do branco – *karai reko* – não se restringe ao movimento de tomada de suas terras e ao encurralamento das populações

5. O percentual de 25% restante relaciona-se com a ausência de dados nos processos analisados pelo CTI (2008).

de diversas etnias na área de acomodação. Ela também reflete na geração de profundos impasses no ordenamento cosmológico e na dificuldade de seguir produzindo os coletivos indígenas (PEREIRA, 2004).

Esses elementos podem explicar o crescimento das taxas de suicídio. Para Brand (1997), o problema tem relação com o avanço dos “*nossos contrários*”, modo como os Kaiowá e Guarani se referem aos proprietários particulares que usurparam suas terras. Mas, ainda segundo Brand, os Kaiowá e Guarani reagiram de forma positiva a estas imposições. Na medida em que o “*confinamento*” vai se tornando cada vez mais radical e o aumento dos suicídios atinge patamares epidêmicos, é iniciada a quebra desse processo histórico de confinamento, a partir da articulação do movimento indígena e do empenho em reaver terras perdidas. Os incômodos ocasionados pela convivência em reserva, tão distante do ideal do *teko porã*, desencadeia a movimentação de um processo de (re)territorialização, mediante à (re) ocupação de terras anteriormente perdidas por indígenas. Segundo Pereira (2004), um movimento ancorado por indígenas que discordam do formato de organização administrativa dessas reservas e de serem discriminados por serem considerados elementos estranhos pelas parentelas dominantes no local.

No tópico seguinte analisaremos o direito à consulta prévia e como ele se operacionaliza (ou não) no contexto da reserva de Dourados.

Direito de consulta e as disputas em um jogo complexo

Como foi dito ao iniciar o presente capítulo, os povos indígenas no Brasil, historicamente colonizados, passaram a contar com uma tratativa estatal inédita, inaugurada pela Constituição Federal de 1988. Desse modo, se antes as políticas do Estado se ancoravam na convicção de que o contato levaria os indígenas a se dissolverem na sociedade envolvente, via integração ou assimilação, a partir de 1988, o Estado muda radicalmente esta orientação. A relação do Estado com populações indígenas passa a contemplar o reconhecimento da(s) diferença(s) dessas populações em relação à sociedade envolvente. Nesse movimento, o Estado acompanha o realinhamento jurídico de tratamento dos povos indígenas no direito internacional. Deve-se levar em conta que a transformação ocorrida no período contou com a participação fundamental dos indígenas e de seus aliados, na construção de um projeto político democrático. Como resultado, assegurou-se no plano legal, não apenas o reconhecimento de suas identidades diferenciadas, mas igualmente de sua cidadania (BECKHAUSEN, 2007).

A Convenção 169 da OIT atualmente esclarece pontos dos dispositivos constitucionais que tratam das relações entre Estado e povos indígenas, preocupando-se em assinalar aos Estados signatários dessa Convenção o reconhecimento das aspirações dos povos indígenas em assumir o controle de suas próprias instituições, formas de organização social, práticas culturais e formas de inserção nas economias dos diversos países nos quais estão inseridos. Cíntia Beatriz Müller (2008) destaca que a parte inicial desta Convenção, entre os artigos 1º a 12º, oferece os parâmetros gerais de sua aplicação. Dessa forma, o documento compõe um verdadeiro Código de Direitos Étnicos que obriga aqueles que implementam a Convenção a respeitá-la de forma sistêmica e não apenas implementar dispositivos isolados (MÜLLER, 2008).

Os princípios jurídicos constantes no corpo do texto da Convenção 169 da OIT perpassam por todo o texto, acentuando: o direito à autoidentificação; o direito à proteção e respeito à cultura e identidade dos povos; o autogoverno e o direito à consulta prévia sobre empreendimentos que gerem impactos sobre as comunidades indígenas. No que se refere à auto-identificação (artigo 1.2), o critério fundamental de definição de identidade é possuir a consciência da mesma. No que diz respeito ao direito de ter suas identidades e culturas respeitadas e protegidas (artigo 5º “a” a “c”), lhes são asseguradas tanto em situações que estejam relacionadas a condições de trabalho, quanto ao desenvolvimento de suas formas de vida. Em relação ao autogoverno (artigo 7º, 1), é expresso o direito de as populações interessadas escolherem as suas próprias prioridades, no que diz respeito ao planejamento e execução de empreendimentos de desenvolvimento que os afetem. É nesse quadro que a “consulta prévia” surge como ponto específico de dispositivos legais. Assim, vincula-se a um dever dos governos signatários de consultarem os povos interessados, assegurando a participação destes nas decisões do Estado que os afetem. Como expressa o próprio texto da Convenção:

Artigo 6º

1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão:
 - a) *consultar* os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, *particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente;*
 - b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes;

c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim.

2. *As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.* (BRASIL, 2017, s/p, grifos nossos)

Variante da reivindicação dos movimentos indígenas na OIT pelo “consentimento prévio” (PINTO, 2009), o direito de consulta se refere a uma adequação que visa oferecer as diretrizes que possibilitem o exercício de cidadania (e autodeterminação) desses sujeitos. Trata-se de um instrumento que objetiva a efetiva inclusão das populações originárias nos projetos nacionais, como parte desta configuração, levando em consideração suas especificidades socioculturais. Assim, está entrelaçado à oportunidade dessas populações de participarem efetivamente da construção das intervenções que atinjam as áreas onde vivem, de modo que qualquer intervenção promovida ou autorizada pelos Estados-signatários deve ser precedida de consultas às populações indígenas afetadas, e asseguradas suas participações. O objetivo dessa consulta é o de alcançar o equilíbrio e o consenso entre os interesses do Estado Nacional (incluindo os empreendedores particulares – que são terceiros interessados) e as populações indígenas. Ou seja, visa alcançar uma solução intermediária e baseada no consenso entre a orientação do Estado e os direitos das populações originárias, cuja presença antecede a Constituição do Estado.

Desse modo, os parâmetros utilizados para a realização de “consulta” pela referida legislação são os seguintes: (1) deve ser realizada sempre que as mudanças legislativas ou administrativas afetem as populações descritas na Convenção 169 da OIT; (2) deve-se escolher instrumentos apropriados para a sua realização; (3) deve ter por objetivo chegar a um acordo e conseguir o consentimento das populações interessadas; (4) deve ser de boa-fé e de maneira apropriada às circunstâncias; (5) pode ser feito através de suas instituições representativas – o que não se restringe a existência de uma única entidade de representação, ou seja, prioriza-se o coletivo (MÜLLER, 2008; PINTO, 2009).

Pelo texto da Convenção 169, é necessário que o Estado elabore um plano de consulta com a previsão de encontros com as comunidades indígenas e a forma de como será constituída a consulta. Por esta razão as expressões: prévia e informada. Outra característica refere-se à “boa-fé”, isto é, da necessidade de acesso livre e oportuno por parte dos indígenas às informações, assim como o respeito às particularidades que envolvem

cada grupo, possibilitando com que as declarações emitidas pelos órgãos governamentais sejam verdadeiras (PINTO, 2009; DUPRAT, 2014). Feitas essas primeiras considerações no que diz respeito à “consulta prévia” no âmbito da Convenção 169 da OIT, podemos apontar que ela é também prevista na Constituição Federal quando estabelece a necessidade de ouvir as comunidades indígenas para a autorização do Congresso Nacional sobre o aproveitamento de recursos hídricos em terras indígenas.

Esboçado este pano de fundo, verifica-se que a legislação assegura o direito aos indígenas de serem consultados quando o Estado ou empreendedores particulares planejam empreendimentos, políticas e projetos que os afetem diretamente. No que toca às medidas legislativas, a consulta seria necessária quando o projeto de lei versasse a “*respeito das particularidades sociais, culturais e econômicas desses povos*” (PINTO, 2009, p. 204), complementando os direitos de participação previstos na Constituição Federal de 1988.

Deve-se observar também que as legislações e normas para realização de licenciamento, no que se referem aos direitos indígenas, devem ser observadas tanto em empreendimentos públicos, quanto nos conduzidos por empreendedores privados. Daí a necessidade de inclusão da FUNAI, como interveniente, para assegurar a realização do componente ambiental indígena, que se constitui em parte do relatório de licenciamento. Nessa situação, mesmo que o interesse seja da iniciativa privada, a consulta deve ser realizada pelo Estado (COURTIS, 2009). Ainda no que tange às medidas administrativas consideradas gerais, que envolvem a definição, a adoção e a avaliação de políticas públicas relativas às populações indígenas, a consulta deve ser um dos pilares para a sua implantação. O fim da noção tutelar do Estado para com as populações indígenas impõe ao Estado a obrigação legal de assegurar o direito dessas populações opinarem sobre as medidas que lhes digam respeito (PINTO, 2009). Tal obrigação tem sido observada de maneira hesitante, inconstante e precária pelo Estado, sempre sujeito a ingerências políticas contrárias aos direitos indígenas, motivo pelo qual, por exemplo, os processos de licenciamento tornam-se complexos, demorados, contestados e, na grande maioria das vezes, judicializados. A maior parte das políticas públicas e atos legislativos nos estados e municípios simplesmente desconhecem ou desconsideram essa obrigação.

Esse contexto fático levou a primeira tentativa de regulamentação da “consulta prévia”, em 27 de janeiro de 2012, pela Advocacia-Geral da União, que constituiu um grupo de trabalho, através da Portaria Interministerial nº 035 (BRASIL, 2012). No entanto, um pouco mais adiante, a própria AGU

publicou a Portaria nº 303 da Advocacia-Geral da União (AGU) (BRASIL, 2017) que restringiu o direito de consulta na hipótese em que entre em conflito com algumas situações havidas como de “interesse público”. São elas: o interesse da política de defesa nacional; a instalação de bases, unidades e postos militares e demais intervenções militares; a expansão estratégica da malha viária; a exploração de alternativas energéticas de cunho estratégico e o resguardo das riquezas de cunho estratégico, a critério dos órgãos competentes (Ministério da Defesa e Conselho de Defesa Nacional); a atuação das Forças Armadas e da Polícia Federal na área indígena, no âmbito de suas atribuições e, ainda; a instalação, pela União Federal, de equipamentos públicos, redes de comunicação, estradas e vias de transporte, além das construções necessárias à prestação de serviços públicos pela União, especialmente os de saúde e educação. Segundo essa Portaria, poderiam essas medidas ser implantadas independentemente de consulta às comunidades indígenas envolvidas ou à FUNAI (BRASIL, 2017).

Ressalte-se aqui que por mais que se considere ser o direito de consulta um direito relativamente recente, o cenário em que esta se constitui na RID já no período de vigência da lei, foi delineado sob a perspectiva integracionista, como explicitaremos a seguir. Via de regra, as intervenções na RID não contam com a participação dos indígenas conforme assegurado em lei e sobre eles ainda persistem os impactos da execução da antiga política integracionista. A própria criação da RID, em 1917, foi orientada pelo planejamento da ocupação do território indígena por empreendimentos agropecuários. Posteriormente, já na década de 1970, a construção da rede de transmissão de energia e asfaltamento da rodovia MS 156, empreendimentos que cortam a RID, são planejados para a ampliação do desenvolvimento regional, sem consulta aos povos indígenas aí recolhidos, embora os impactem diretamente. Pode-se alegar que estes fatos são anteriores ao estabelecimento da obrigatoriedade da consulta prévia, entretanto, em 2008, já na vigência desta obrigatoriedade, é implantada a duplicação da MS 156, novamente sem a observação da legislação.

O Estado, de maneira sistemática, se recusa a consultar os indígenas na RID, como bem descreve Meyer (2014), em dissertação de mestrado, vários empreendimentos antigos e recentes que impactaram a RID e não contemplaram o direito à consulta. No texto, a autora alerta para a dificuldade de articulação das várias implicações envolvidas na aplicação do procedimento da consulta prévia, o que transforma este procedimento em expressão maliciosamente polissêmica. Em relação às implicações que gravitam em torno da consulta prévia gera-se um campo de disputa. Produ-

zem-se discursos articulados as várias estratégias de poder, cada uma delas procurando se legitimar a partir da mobilização de distintos significados. Não raro, advogados e administradores procuram legitimar práticas estatais com um viés integracionista.

A duplicação e reordenação do tráfego na rodovia MS-156 realizada entre os anos de 2008 a 2012 requereu a realização da consulta prévia, mas o procedimento não foi devidamente observado. O direito de consulta foi discutido com o estado de Mato Grosso do Sul, por iniciativa da FUNAI e do MPF, mas o governo do MS buscou várias estratégias para fugir dessa obrigação legal (MEYER, 2014). FUNAI e MPF argumentaram sobre a obrigação da realização da consulta aos indígenas, já que as obras seriam realizadas em terras por eles ocupadas e demarcadas pelo próprio Estado (referente a própria Reserva Indígena de Dourados). Dessa forma, seria necessário envolver no licenciamento os órgãos federais incumbidos do licenciamento, no caso a FUNAI e o IBAMA, além do IMASUL, o órgão de licenciamento do estado do MS.

Após o (difícil) reconhecimento por parte do estado do MS de que a duplicação da mencionada rodovia passava no interior de terra indígena e que era necessária a realização de “consulta prévia”, essa expressão foi entendida enquanto sinônimo de “diálogo prévio” ou “conversa prévia”, sem a efetiva observância dos procedimentos definidos em lei. A tentativa foi a de reduzir o procedimento a uma reunião para apresentar aos indígenas o projeto de duplicação. Apenas com intervenção do MPF foi realizada a contratação de um estudo complementar sobre os impactos socioambientais gerados pela obra, o que foi realizado quando a obra já estava sendo implantada, de acordo com o projeto concebido pelo governo do MS.

Assim, no caso da duplicação da MS 156, o estudo não foi prévio, o que impossibilitou que seus resultados fossem devidamente recepcionados no estudo de licenciamento. Após a conclusão do estudo, as medidas por ele propostas não foram aceitas pelo estado do MS, resultando na judicialização do mesmo, que ainda aguarda a decisão da Justiça Federal em Dourados.

A análise das práticas estatais na RID indica que, por mais que o Estado brasileiro tenha participado das discussões na formulação do texto e tenha aderido às regras estabelecidas pela Convenção 169 da OIT (PINTO, 2009), a realização da consulta prévia ocorre sempre num campo de disputa política articulada em torno de um jogo de forças (BOURDIEU, 1988). No caso da duplicação da MS 156 este campo de disputa posicionou

de um lado aqueles que exigem a observância do direito de consulta aos indígenas da RID, como é o caso do Ministério Público Federal (MPF) e da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e, por outro lado, o estado de Mato Grosso do Sul, que insistiu em impor as suas pautas às populações indígenas residentes na RID, desconsiderando as especificidades da população indígena. Grosso modo, as alegações do estado do MS no processo judicial remontam a ideia de regime tutelar dos indígenas e ao antigo paradigma assimilacionista.

Por fim, em meio a esta discussão do plano ideal (ou formal/legal) da consulta prévia, deve-se levar em conta a diversidade interétnica e intraétnica na Reserva Indígena de Dourados (PEREIRA, 2013; MEYER, 2014), o que o estudo sobre os impactos socioambientais gerados pela obra do licenciamento procurou recepcionar, mas não foi aceito pelo governo do MS. Por sua vez, o estado do MS, tentou, sem sucesso, conseguir o apoio das lideranças oficiais para a realização da duplicação da MS 156 por meio de promessas de ações em benefício dos indígenas que vivem na RID, tais como, cascalhamento de estradas, iluminação pública, segurança pública, apoio à agricultura, etc. O estado de MS pretendia, assim, se descomprometer com o estudo, mas como tais promessas também não foram cumpridas, as lideranças participaram ativamente no processo judicial contra o estado do MS. Aparece aqui um componente recorrente nos processos de licenciamento, quando os empreendedores públicos ou particulares, tentam escapar do comprometimento com os resultados dos estudos, realizados dentro do marco legal, através do artifício de promessas ou ações que visam negociar a anuência das lideranças.

Assim, cabe destacar, a partir do caso da consulta prévia na RID, que por mais que houve significativas conquistas no plano legal – e ainda mais, na principal legislação do país (ou seja, a Constituição Federal de 1988) –, as leis não garantem, por si só, tratativas do Estado que respeitem as características e necessidades dos povos indígenas. De todo modo, constituem importante instrumento para a luta dos povos indígenas por seus direitos.

Considerações finais: os desafios no campo de disputa

O presente capítulo buscou percorrer as bases que constituíram o domínio da intervenção estatal na Reserva Indígena de Dourados (RID), passando pelo contexto histórico e jurídico de sua criação e pelo processo de recolhimento dos Kaiowá, Guarani e Terena nessa área. Em seguida, buscou apresentar o direito à consulta prévia e como ele tem sido evocado pelas práticas de Estado. Esta evocação remete a um campo permanente de

disputas e embates entre, por um lado, os defensores de práticas assimilacionistas, que desconsideram os direitos específicos dos povos indígenas e, por outro, os órgãos encarregados de assegurar o cumprimento da legislação indigenista, como FUNAI e MPF. As ideias aqui traçadas nos permitem suscitar paradoxos relacionados a esse contexto (quicá “novo”) de práticas estatais que reconheçam os indígenas e os seus direitos, não mais legitimando que entre públicos ou da sociedade civil adotem práticas integracionistas. Muitos desafios permeiam a mudança nessas práticas estatais.

No capítulo refletimos, ainda, sobre a aplicação do direito à consulta prévia na RID, procurando demonstrar como essas tentativas são marcadas por hesitações e impasses. Difícil é o percurso do Estado para se apropriar desse novo instrumento jurídico/administrativo. Persiste a tendência à adesão das antigas práticas assimilacionistas por parte dos órgãos estatais. Neste sentido, as tentativas de cumprir com a legislação estão sempre sujeitas a tensionamentos e à judicialização de procedimentos que deveriam cumprir os rituais previstos na legislação. O campo de disputa e tensões engendram discursos que ressignificam e situam, de modo não consensual, o lugar destinado aos povos indígenas no projeto de nação que se pretende construir. De um lado, posicionam-se aqueles que insistem em pensar o Estado/nação a partir de um projeto monocultural, no qual deve impor a cultura hegemônica e o seu modelo de progresso, os seus modos de pensar e existir; de outro, os que pensam a nação como multiétnica e pluricultural, que por mais que seja unificada, não suprime diversidade étnica. Embora a legislação se posicione ao lado do respeito à diversidade indígena, velhas práticas assimilacionistas tendem a continuar se reproduzindo, por inércia, mas também por contemplar interesses políticos e econômicos dos setores dominantes na sociedade brasileira.

Referências

ACÇOLINI, Grazielle. *Protestantismo à moda Terena*. Tese (Doutorado em Sociologia) – UNESP, Araraquara, 2004.

ACÇOLINI, Grazielle. *Outros olhares, novos olhares: um estudo sobre a terra indígena de Dourados/MS*. Projeto de pesquisa, UFGD, 2012.

BECKHAUSEN, Marcelo Veiga. *As conseqüências do reconhecimento da diversidade cultural*. 2007. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br>>. Acesso em: mar de 2017.

BOURDIEU, Pierre. Marginália. Algumas notas adicionais sobre o dom. *Mana*, 2, (2), p. 7 a 20, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas*. O que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Algumas propriedades dos campos*. Disponível em: <<http://pt.scribd.com>>. Acesso em: mar de 2017.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Editora Betrand Brasil, 1989.

BRAND, Antônio Jacó. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – PUCRS, Porto Alegre.

BRASIL. *Constituição Federal*, de 16 de julho de 1934. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 13 mar. 2017.

BRASIL. *Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)*. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: mar.2017.

BRASIL. Portaria Interministerial nº 35 – Institui Grupo de Trabalho Interministerial com a finalidade de estudar, avaliar e apresentar proposta de regulamentação da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, no que tange aos procedimentos de consulta prévia dos povos indígenas e tribais. *Diário Oficial da União*, 27 jan. 2012. s/p. Disponível em: <<http://www.agu.gov.br>>. Acesso em: mar. 2017.

BRASIL. *Portaria nº 303 da AGU*, de 16 de julho de 2012. Disponível em: <<http://www.agu.gov.br>>. Acesso em: mar. 2017.

BRASIL. *Resolução Conama nº 001*, de 23 de janeiro de 1986. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br>>. Acesso em: mar. de 2017.

BRASIL. *Resolução Conama nº 009*, de 03 de dezembro de 1987. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br>>. Acesso em: mar. de 2017.

COURTIS, Christian. Anotações sobre a aplicação da Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas por tribunais da América Latina. *Revista Sur*, ano 6, n. 10, p. 53-81, jun., 2009.

CTI (Centro de Trabalho Indigenista). *Situação dos Detentos Indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul*. 1ª edição. Brasília: CTI, 2008.

DE OLIVEIRA, Jorge Eremites; PEREIRA, Levi Marques. *Ñande Ru Marangatu: laudo antropológico e histórico sobre uma terra kaiowá na fronteira do Brasil com o Paraguai, Município de Antônio João, Mato Grosso do Sul*. Dourados: Editora UFGD, 2009.

DE OLIVEIRA, Jorge Eremites; PEREIRA, Levi Marques; DAMBRÓS, Sandra Regina. *Estudos antropológicos e ambientais complementares sobre os impactos socioambientais gerados pelas obras de ampliação da capacidade e reordenamento do tráfego da rodovia estadual MS-156, trecho Dourados – Itaporã, lote II, KM 7.800, sobre os Guarani, Kaiowá e Terena das terras indígenas de Dourados e Panambizinho, Município de Dourados, Mato Grosso do Sul*. Julho de 2011.

DUPRAT, Débora. A Convenção 169 da OIT e o direito à consulta prévia, livre e informada. *Revista Culturas Jurídicas*, vol 1, número 1, 2014.

FERREIRA LIMA, Marcos Homero; BEZERRA GUIMARÃES, Verônica Maria. Multicultural, mas esquizofrênico; a mão que afaga é a mesma que apedreja: o Estado e o estímulo ao desenvolvimento e seus impactos sobre as terras indígenas em Mato Grosso do Sul. In: *As violências contra os povos indígenas em Mato Grosso do Sul e as resistências do bem viver por uma terra sem males*. Dados: 2003-2010. 2011. Disponível em: <<http://www.cimi.org.br>>. Acesso em: fev. 2017.

FERREIRA LIMA, Marcos Homero; MORO, Kassiane. Duplicação da rodovia MS-156: até que ponto o direito dos índios foi respeitado. In: *Seminário Internacional de Direitos Humanos*. Campo Grande, 2012.

GIROTO, Renata. *O Serviço de Proteção aos Índios e o estabelecimento de uma política indigenista republicana junto aos índios da reserva de Dourados e Panambizinho na área da Educação Escolar (1929 a 1968)*. 2007. Tese (Doutorado em História) – FCL/UNESP, Assis.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. São Paulo: Atlas, 2004.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. O indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo. In: L'ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Frederico; SIGAUD, Lygia(Orgs.). *Antropologia, Impérios e Estados Nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

MEYER, Luiza Gabriela Oliveira. *Direito de consulta e os seus (ab)usos na Reserva Indígena de Dourados*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFGD, Dourados.

MÜLLER, Cíntia Beatriz. *A construção do consenso e a consulta aos povos quilombolas no Brasil*. 2008. Disponível em: <<http://www.koinonia.org.br>>. Acesso em: mar. de 2017.

MURA, Fabio. *À Procura do bom viver: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowá*. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, UFRJ. Rio de Janeiro.

PEREIRA, Levi Marques. *A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados-MS*. Trabalho apresentado no GT 21 do 38º encontro da ANPOCS. Caxambu: ANPOCS, 2014.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese (Doutorado em Antropologia) – USP, São Paulo.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UNICAMP, Campinas.

PINTO, Simone. A convenção 169 da OIT e o direito de Consulta Prévia. In: TEÓFILO DA SILVA, C. et al. *Problemáticas sociais para sociedades plurais: políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada*. São Paulo: Annablume, 2009.

THOMAZ DE ALMEIDA, Fábio Rubem. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o projeto Kaiowá-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Livraria Contra Capa, 2001.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a Reserva Indígena de Dourados (1960-2005)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados.

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

RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: DESLOCADOS INTERNOS ENTRE INIMIGOS E/OU INDIFERENTES

Marco Antonio Delfino de Almeida

Introdução

A atitude de Colombo para com os índios decorre da percepção que tem deles. Podemos distinguir, nesta última, dois componentes que continuarão até o século seguinte e, praticamente até os nossos dias, em todo colonizador diante do colonizado. (...) Ou ele pensa que os índios (...) são seres completamente humanos com os mesmos direitos que eles e aí, considera-os não somente iguais, mas idênticos, e este comportamento desemboca no assimilacionismo, na projeção de seus próprios valores sobre os outros, ou então parte da diferença, que é imediatamente traduzida, em termos de superioridade e inferioridade. (TODOROV, 2003, p. 25)

Considerando somente o Polo Base de Dourados – que compreende os municípios de Dourados, Maracaju, Douradina e Rio Brillhante – entre os anos de 2012 e 2016 foi registrada uma média anual de 13(treze) homicídios (OFÍCIO N. 1066-2017/DSEI-MS/SESAI/MS, 2006), o que corresponde a uma taxa média de 87,69 (oitenta e sete vírgula sessenta e nove) homicídios a cada grupo de 100 (cem) mil habitantes¹. Por seu turno, o Estado de Mato Grosso do Sul, entre os anos de 2005 e 2015, registrou uma média anual de aproximadamente 675 (seiscentos e setenta e cinco) homicídios e uma taxa média de 27,71 (vinte e sete vírgula setenta e um) homicídios a cada grupo de 100 mil habitantes – valor abaixo da média nacional (CERQUEIRA et. al., 2017, p. 12-13).

O Estado de Mato Grosso do Sul registra ainda índices decrescentes de homicídios. Entre os anos de 2005 e 2015 a variação foi de -14,2% (menos quatorze vírgula dois por cento) enquanto que no Brasil, no mesmo período, a variação foi crescente de 10,6% (dez vírgula seis por cento).

Quinze mil pessoas, aproximadamente 3.500 ha (três mil e quinhentos hectares): a precisa localização da região onde os homicídios ocorrem e a permanência dos índices ao longo dos anos indicia o acesso diferenciado

1. Considerou-se o quantitativo de 14.824 indígenas no Polo-Base de Dourados – dado retratado no SIASI 2013. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br>>. Acesso em: 1º set. 2017.

das populações indígenas às políticas públicas. O caso em tela não deixa dúvidas em relação à existência de imensas desigualdades horizontais².

O tratamento discriminatório se torna evidente ao confrontarmos os números descritos com o conceito de discriminação múltipla ou agravada³: a vulnerabilidade econômica, a ausência de representação política e o elemento étnico fundamentam uma atenção díspar do Estado em confronto com situações supostamente semelhantes.

O exame do tema em diferentes regiões do planeta acena para a repetição do cenário como decorrência de um igual modelo de colonialismo. Colonialismo este baseado nas abordagens citadas por Todorov (2003, p. 25), assimilacionista, consistente “(...) na projeção de seus próprios valores sobre os outros”, ou segregacionista, que “(...) parte da diferença, que é imediatamente traduzida, em termos de superioridade e inferioridade”.

A suposta superação do paradigma assimilacionista/segregacionista pela Constituição de 1988 não se refletiu em políticas públicas etnicamente orientadas: o diverso permanece um desconhecido ou um invisível. Comparada à população circundante, os números escancaram as graves desigualdades horizontais. Neste ponto, cabe mencionar que, via de regra, as políticas públicas governamentais se transvestem em meras publicizadas políticas: se encontram previstas na legislação, na propaganda governamental, mas se encontram ausentes ou deficientemente presentes na vida dos Kaiowá e Guarani.

Conceituação

O título apresentado demanda a necessária contextualização. O primeiro termo “Reserva”, é previsto no Estatuto do Índio, em seu art. 27 (“Reserva indígena é uma área destinada a servidor de habitat a grupo indígena,

2. Desigualdades horizontais “(...) son desigualdades entre grupos determinados dentro de una cultura, grupos cuyos miembros se distinguen del resto de la sociedad, por ejemplo, por cuestiones de raza, grupo étnico, religión, secta, región, etcétera” (STEWART, 2010, p. 270). Estas desigualdades, derivam majoritariamente de um tratamento discriminatório: “(...) la desigualdad grave entre grupos casi siempre es señal de la existencia de algún tipo de injusticia y no solo de diferencias en las capacidades de los individuos” (STEWART, 2010, p. 271).

3. “Discriminação múltipla ou agravada é qualquer preferência, distinção, exclusão ou restrição baseada, de modo concomitante, em dois ou mais critérios dispostos no Artigo 1.1, ou outros reconhecidos em instrumentos internacionais, cujo objetivo ou resultado seja anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício, em condições de igualdade, de um ou mais direitos humanos e liberdades fundamentais consagrados nos instrumentos internacionais aplicáveis aos Estados Partes, em qualquer área da vida pública ou privada” (Convenção Interamericana contra o Racismo. A discriminação racial e formas correlatas de intolerância. Disponível em: <<http://www.oas.org>>. Acesso em: 14 mai. 2018.

com os meios suficientes à sua subsistência”). Como a própria disposição legal estabelece no Parágrafo Único do art. 26 “As áreas reservadas na forma deste artigo não se confundem com as de posse imemorial das tribos indígenas (...)”⁴.

O conceito jurídico deriva do direito norte-americano que estabeleceu a categoria, inicialmente, por meio do “*Indian Appropriation Act*” de 1851. A política de reservamento de áreas para populações indígenas antecipou em quase um século a política brasileira. A expansão para o oeste americano acarretou o “confinamento” dos povos indígenas em parcelas, não raras vezes ínfimas, dos seus territórios. Esta política foi precedida pela remoção em larga escala de comunidades da região leste para oeste, por intermédio do “*Indian Removal Act*” de 1830. Por óbvio, ambas as políticas geraram graves violações de direitos humanos, majoritariamente, derivadas da pressão dos governos locais pela abertura de áreas para colonização. Biolsi (2001, p. 1) registra que “(...) em decorrência de profundos ressentimentos, as pessoas que residem nos estados onde habitam as populações indígenas são frequentemente considerados os seus inimigos mais mortais (...)”. A afirmação contida em um julgamento (*United States vs Kagama*) de 1886 permanece extremamente atual. Atual para os americanos, especialmente para as reservas indígenas localizadas em Dakota do Sul (*Pine Ridge e Rosebud*) e para o estado de Mato Grosso do Sul. De forma concreta, uma base política fundada, majoritariamente, em produtores rurais, direta ou indiretamente envolvidos com conflitos presentes ou passados, se reflete nas políticas estaduais e municipais, endereçadas aos Povos Indígenas, em replicação do epíteto americano de: “Inimigos mais mortais”.

Como segunda definição temos o conceito de “Deslocado Interno”. De uma forma sucinta, temos a sua similitude ao refugiado. As diferenças são basicamente duas: o fluxo migratório/deslocamento ocorre para fora dos limites do Estado Nacional e há um arcabouço jurídico internacional protetivo da condição de refugiado, o que ainda não ocorre com o Deslocado Interno. O antropólogo Paul Little apresenta interessante exemplificação sobre o tema:

(...) grupo compreende as vítimas de deslocamentos diretos e forçados. O maior exemplo disso, e talvez o mais brutal, na história humana foram a

4. Igualmente importante apontar o *Status Sui generis* do Estatuto do índio. Apesar de majoritariamente empregado nas decisões judiciais, especialmente na seara estadual, a leitura atenta dos dispositivos e o seu confronto com a CF/1998 demonstra a existência de pontos manifestamente conflitantes. Um exemplo é o presente dispositivo. O art. 231 da Constituição estabelece: “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”.

captura e o transporte de vinte milhões de africanos negros no comércio transatlântico de escravos nos séculos XVI a XIX. Numa escala menor, mas igualmente trágica, foi a “Trilha das Lágrimas”, onde os índios Cherokee foram em massa desterrados à força de suas terras no Estado norte-americano da Geórgia, para serem levados contra vontade para o Estado árido de Oklahoma, num processo que matou três quartos desse povo. (LITTLE, 1994, p. 8-9)

Como exposto, a ausência de estatuto jurídico alcança igualmente a univocidade do estabelecimento de definições para o conceito de Deslocado Interno. Nos filiamos ao conceito exposto na pesquisa mundial sobre o tema efetuado pela Global IDP Project & Norwegian Refugee Council (2002, p. 6) que estabeleceu como deslocados internos os derivados da “(...) longa política (implementada por décadas) de alterar a composição demográfica de uma determinada região pela retirada ou expulsão de populações indígenas consideradas indesejáveis com sua consequente substituição por outras populações”.

Em relação aos Kaiowá e Guarani, por décadas, houve a sua submissão a uma política de remoção sistemática pela ação violenta de proprietários rurais, com ou sem auxílio direto de agentes públicos. É a implementação do desiderato do Presidente da Província de Mato Grosso.

No estado, porém, em que vivem, são completamente inúteis e prejudiciais à sociedade pelas suas frequentes correrias, trazendo continuamente em sobressalto os lavradores do interior da Província. Creio que o único meio de chamá-los à civilização será o da persuasão, procurando se modificar os seus hábitos por intermédio de Missionários que possuídos da verdadeira fé cristã, se internem nos sertões com o fim de aldear e catechisar esses infelizes. (RELATÓRIO DO PRESIDENTE, 2003, p. 27, grifos nossos)

Por último, temos o conceito de “Indiferença hostil”, o termo cunhado por Yehuda Bauer (1979), para descrever a relação da população polonesa, não-judaica, em relação às violações massivas de direitos humanos das comunidades judaicas confinadas nos guetos do país⁵. O termo pode ser igualmente atribuído à população local que, em relação às mazelas das comunidades indígenas, tem uma reação que varia entre a indiferença, igualmente hostil, e a inegável discriminação.

5. In the ghettos, the Jewish population was starved and decimated by disease and forced labour. They were, moreover, surrounded by a gentile population whose reaction to Jewish suffering varied between indifference, mostly hostile, and open enmity toward the victims. (Nos guetos, a população judaica estava faminta e era dizimada pelas doenças e pelo trabalho forçado. Além disso, eram cercados por uma população gentia cuja reação, ao sofrimento judaico, variava entre uma indiferença, majoritariamente hostil e uma aberta inimizade ou ódio em relação às vítimas).

Da intervenção colonial

A invisibilização histórica das violações de direitos humanos das populações indígenas pode ser encontrada na gênese do IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. Duarte e Scotti (2015) apontam que o instituto, criado em 1838, teve na monografia do naturalista alemão Von Martius uma de suas diretrizes. O trabalho, datado de 1845, foi vencedor de um concurso promovido pelo IHGB e se denominava “Como se deve escrever a História do Brasil”. A óbvia resposta reside em uma história em que houvesse menção às três raças com a exposição do protagonismo do português conquistador.

Couto Magalhães, integrante do IHGB, deu a fundamentação teórica-econômica para o processo de dominação colonial dos povos originários. O trabalho de Couto Magalhães foi elaborado a pedido do Imperador Pedro II para figurar na biblioteca americana da Exposição Universal de Filadélfia em 1876, comemorativa do Centenário da Independência Americana. Os assuntos debatidos no livro apresentam um relevante tema à época. Em 25 de junho de 1876 aconteceu a Batalha de Little Big Horn, entre unidades do Exército Americano e indígenas do povo Lakota. Paralelamente, havia a intervenção militar chilena no território Mapuche, denominada “Pacificação da Araucania” (1862-1883) e, igualmente, a intervenção militar argentina em face das comunidades indígenas Mapuche, Tehuelche e Ranquel, denominada “Conquista do Deserto”. Neste contexto, o debate centrava-se no destino das comunidades indígenas: *extermínio ou aproveitamento econômico*? A solução gestada por Couto Magalhães (1876) aponta para “O selvagem como elemento econômico”, conforme verificamos abaixo:

Não estará longe o dia em que seremos forçados, como a República Argentina, o Chile, os Estados Unidos, a manter verdadeiros corpos de exército para conter nossos selvagens, se abandonarmos essa questão ao seu natural desenvolvimento. (...)

Estes prejuízos, as despesas que serão necessárias com movimento de forças, as perturbações sociais que provirão de conflitos sanguinolentos no interior, mostram que quaisquer despesas que fizermos agora para assimilar os selvagens na nossa sociedade serão incomparavelmente menores do que as que teremos de fazer se, por não prestarmos atenção ao assunto, formos forçados a exterminá-los. (MAGALHÃES, 1876, p. 19)

Nesse sentido, caminha igualmente o pensamento rondoniano, flagrante tributário dos ideais de Couto Magalhães. A leitura dos Relatórios do Ministério de Agricultura Indústria e Comércio de 1913 e 1917, confirma esta afirmação:

Não resta dúvida de que o governo, do mesmo passo que protege, ampara e salva o índio brasileiro (...) precisava por termo à falta de segurança oferecida aos visitantes de nossas matas e sertões, que até agora viam nas populações selvagens do Brasil inimigos muito mais temerosos do que as suas feras. (BRASIL, 1995, p. 130)

(...) isto é – brasileiros reduzidos a condição de brutos, inúteis a si e à coletividade e, o que é mais, entravando, em mais de um ponto, o aproveitamento da terra e das forças naturais, ele inclusive, e sendo exterminados barbaramente, como feras por pseudocivilizados sem consciência e sem alma, a quem o índio involuntariamente prejudicava na tranqüilidade e na cobiça (...). (BRASIL, 1995b, 119)

É possível afirmar, à luz dos documentos apresentados, que a proteção dos índios não representava um fim, mas um meio para obtenção do efeito econômico desejado: a utilização da mão de obra indígena no processo de colonização do interior do Brasil. Em um cenário de carência de recursos tecnológicos para exploração das áreas (como, por exemplo, a extração da erva-mate e derrubada de matas para implantação de pastagens), os índios representavam as “ferramentas vivas”. A localização topográfica do SPI na estrutura burocrática federal (vinculada ao Ministério da Agricultura, durante a maior parte do período de sua existência) não permite uma conclusão em outra direção.

Neste vetor, temos o Decreto-Lei nº 1.736/1939 que subordinou o SPI ao Ministério da Agricultura. O decreto traz mais luzes ao efetivo objetivo do “Grande Cerco de Paz” rondoniano: Tornar os índios “úteis”, produtivos mediante o auxílio às populações civilizadas destes “(...) homens aclimados ao solo e habituados à vida semi-bárbara” (MAGALHÃES, 1876, p. 14). A redação legal não deixa dúvidas em relação ao desiderato estatal: “(...) de orientar e interessar os indígenas no cultivo do solo, para que se tornem úteis ao país e possam colaborar com as populações civilizadas que se dedicam às atividades agrícolas” (BRASIL, 1939).

Ínsito à utilização da mão de obra indígena como “ferramentas vivas”, à disposição dos produtores rurais é a inserção da tutela intimamente ligada à incapacidade civil e à consequente inferioridade intelectual. A medida foi positivada pelo art. 6º do Código Civil Brasileiro de 1916. Posteriormente, o regime tutelar estatal foi expressamente introduzido em substituição à tutela orfanológica⁶ pelo Decreto 5.484/1928⁷. A tutela esta-

6. “(...) tutela orfanológica que colocava os índios à mercê dos juizes de órfãos e diretamente aos poderes locais sem qualquer mediação do centro de governo federal” (LIMA, 2015, p. 433).

7. Art. 1º Ficam emancipados da tutela orphanologica vigente todos os indios nascidos no territorio nacional, qualquer que seja o grão de civilização em que se encontrem. Art. 6º Os indios de qualquer

tal veio acompanhada do poder disciplinar e conseqüente explicitação do jugo colonial que permanecia na era republicana: a proteção era apenas uma palavra com significado diverso no cotidiano dos Povos Indígenas. A “Proteção” é explicitada no Regulamento do SPI conforme redação da alínea do art. 5º do Decreto nº 17.684, de 26 de janeiro de 1945.

e) propor ao diretor, mediante requisição do Chefe de Inspeção competente, o recolhimento à colônia disciplinar, ou na sua falta ao posto Indígena designado pelo diretor, e pelo tempo que este determinar nunca excedente a 5 anos, de Índio que por infração ou mau procedimento, agindo com discernimento, fôr considerado prejudicial à comunidade indígena a que pertencer, ou, mesmo, às populações vizinhas, indígenas ou civilizadas. (BRASIL, 1945, grifos nossos)⁸

Entre a segregação e o assimilacionismo

A fundação desse Posto nas terras reservadas para os índios Caiuás, junto ao Patrimônio de Dourados demonstrou bem cedo, que muito se pode obter, da disciplina e regeneração dos costumes do índio, com uma assistência a elle feita, em a qual se procure conduzi-lo ao trabalho e bom comportamento.

Antes da fundação do “Posto Francisco Horta” era comum o ver-se índios embriagados perambulando pelas ruas do povoado, principalmente aos domingos.

Pouco mais de anno faz que aquelle Posto foi installado e, entretanto, já se não vê a reprodução de facto tao lamentavel. (BARBOZA, 1927, p. CL, grifos nossos)

O medo de saques, violência gerada pela loucura da fome e a propagação de doenças, eram fatores que pressionavam o poder público a buscar nos campos de concentração uma alternativa para conter a leva de famintos que dia após dia, mais se aproximava da cidade. O medo das autoridades diante dos flagelados da seca tinha um precedente. Em 1877, uma leva de cerca de 110

categoria não inteiramente adaptados ficam sob a tutela do Estado, que a exercerá segundo o gráo de adaptação de cada um, por intermedio dos inspectores do Serviço de Proteção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes, sendo facultado aos ditos inspectores requerer ou nomear procurador, para requerer em nome dos mesmos indios, perante as justíças e autoridades, praticando para o referido fim todos os actos permittidos em direito. É possível inferir que esta alteração visou, à semelhança da legislação americana contida no “Non-Intercourse Act” ou “Indian Intercourse Act”, estabelecer o monopólio de comércio dos Povos Indígenas com o Governo central (UNITED STATES (US) 25 United States Code Ch. 5: Protection of Indians §177.)

8. Este sistema punitivo se assemelha ao “Code de L’Indigenat” (Código do Aborígene, em tradução livre). A legislação, destinada à França Colonial, estabelecia uma diferenciação entre cidadãos e súditos (populações das colônias). A norma instituída no séc. XIX permaneceu vigente, ainda que parcialmente, até 1962. Entre as restrições às populações coloniais estava o estabelecimento de um rol de 27 (vinte e sete) infrações estabelecidas em 1874 e aumentadas progressivamente até 1881. Entre as infrações estavam previstas a reunião sem autorização, viagem sem permissão da autoridade administrativa, ato irresponsável e ofensa ao agente colonial (WEIL, 2005, p. 96).

mil famintos saiu dos sertões e tomou as ruas de Fortaleza, assombrando os moradores. (TRAVASSOS, 2011, p. 718)

O final do século XIX e início do século XX presenciou a caminhada conjunta dos conceitos derivados da teoria antropológica do evolucionismo e do denominado racismo científico, espreado pela medicina (Frenologia) e Direito (Conceito de Delinquente de Cesare Lombroso). As teorias claramente justificavam políticas segregacionistas (como, por exemplo, a decisão *Plessy v. Ferguson*, de 1896, que estabeleceu a doutrina do *Separate but equal*). Como exposto por Foucault “(...) há uma nova definição do criminoso. O criminoso é aquele que danifica, perturba a sociedade. O criminoso é o inimigo social” (FOUCAULT, 2003, p. 81). O inimigo é o diferente, o inferior, o obstáculo ao progresso.

“(...) os grupos inferiores constituíam barreiras frente ao progresso da civilização”. E ilustrativa, nesse sentido, a defesa que faz von Ihering em 1911, no jornal *O Estado de S. Paulo*, do extermínio dos Kaingang, em nome da construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil. Utilizando-se de modelos evolucionistas e deterministas, o naturalista alemão condenava “grupos indígenas inferiores”, que, em sua ótica, desapareceriam pela “mera ação da natureza”. Frente aos prognósticos científicos, nada havia a obstar; nem mesmo “uma moral de fundo humanista”, como afirmava Von Ihering. (SCWHARCZ, 1994, p. 152, grifos nossos)

Como vimos, a política de extermínio foi substituída por uma mais pragmática política de “assimilacionismo segregacionista”, menos dispendiosa que as guerras e que permitiria o ingresso de “trabalhadores nacionais” aclimatados aos sertões e que poderiam colaborar com as populações civilizadas. Mas como seria empreendida, na prática, esta política?

Uma indicação do modelo a ser seguido pode nos ser trazido pela leitura de Lugard, administrador colonial do Império Britânico no início do século XIX: a manutenção da segregação e a conseqüente assimilação, quando fossem abandonados os hábitos “selvagens” que impediam a convivência com as pessoas civilizadas.

Por outro lado, uma vez que este sentimento existe, deve-se, em minha opinião, tornar-se bastante claro que o que se pretende é uma segregação dos padrões sociais, e não uma segregação de raças. O cavaleiro indiano ou africano que adote o padrão mais elevado de civilização e deseje participar dessa imunidade à infecção proporcionada pela segregação, deve ser tão livre e bem-vindo a viver na área civilizada como o europeu, desde que, claro, ele não traga consigo um séquito de seguidores. O camponês nativo freqüentemente compartilha sua cabana com sua cabra, ou ovelhas, ou aves. Ele gosta de usar tambores e dançar à noite, o que priva o europeu do sono. (...). “Para essas pessoas, as regras sanitárias são necessárias, mas odiosas. Elas não têm o desejo de abolir a segregação. (LUGARD, 1929, p. 150, grifos nossos)

Na mesma direção temos Giddens: Após o século XVI, as sociedades europeias temiam constantemente o que denominavam de distúrbios populares. Uma das soluções para prevenir estes distúrbios seria o denominado “Sequestro” (*sequestration*), termo utilizado por Foucault, para designar a remoção para instituições onde determinadas categorias de indivíduos seriam separados do restante da população. Neste local ocorreria a docilização dos corpos, a sua submissão ao poder disciplinar com a consequente expulsão dos “maus hábitos”. “O soldado tornou-se algo que se fabrica; (...) corrigiram-se aos poucos as posturas; lentamente uma coação calculada percorre cada parte do corpo, (...), dobra o conjunto, torna-o perpetuamente disponível, e se prolonga, em silêncio, no automatismo dos hábitos (FOUCAULT, 1983, p. 117). Ocorre o denominado processo de docilização dos corpos “É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado” (FOUCAULT, 1983, p. 118). Os métodos que permitem este controle minucioso do corpo e que estabelecem a desejada relação de “docilidade-utilidade”, são denominadas disciplinas.

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada. (FOUCAULT, 1983, p. 119)

Corpos dóceis que produzam, que sejam úteis, que tenham bons hábitos, autômatos a serem utilizados conforme as conveniências do poder colonial. Mão de obra barata, eficiente e que não se insurge contra “(...) a sua civilização” para que eles possam “reduzi-los a aldeiar-se, e gosarem dos bens permanentes de uma sociedade pacífica e doce, *debaixo das justas e humanas leis que regem os meus povos*” (CARTA RÉGIA, 1808, grifos nossos).

Para que seja possível o exercício das disciplinas e a consequente docilização-utilidade dos corpos é necessário a efetuação da distribuição dos indivíduos no espaço. “A disciplina às vezes exige a cerca, a especificação de um local heterogêneo a todos e fechado em si mesmo. Local protegido da monotonia disciplinar” (FOUCAULT, 1983, p. 122). Podemos denominar as reservas estabelecidas pelos SPI como “As Grandes Cercas da Paz”. O processo de pacificação dos indígenas e sua consequente admissão no projeto

nacional de assimilação ocorrerá pela sua “proteção”. “Proteção” esta que efetivamente se converterá em remoção (*sequestration*) para o interior das “Grandes Cercas da Paz”. Nas reservas, mediante a submissão à vigilância e aplicação de disciplinas pelos agentes coloniais, ocorreria o seu progressivo avanço na escala evolucionista. Ocorreria a remoção do “selvagem” e a obtenção da docilidade-utilidade necessária ao processo de formação do Estado-Nacional. Ilustrativo da “Proteção” propagada e da efetiva busca da “utilidade” dos “braços” indígenas para a colonização do país é a seguinte fotografia, da reserva de Dourados em 1930:

Figura 1 - Índios em forma: 1930



(Arquivo FUNAI)

A Reserva Indígena de Dourados

A Reserva Indígena de Dourados (RID), igualmente denominada pelas suas divisões (Jaguapiru/Bororo) ou, especialmente, nos documentos históricos como Posto Francisco Horta. Esta reserva, ou como explicitado, campo para populações indígenas deslocadas, foi criada pelo Serviço de Proteção aos Índios – SPI, em 1917, pelo Decreto Estadual 401 de 1917, com 3.600 ha. O título definitivo da área, legalizada como patrimônio da União, foi emitido em 1965. Esta área foi, inicialmente, reservada aos índios da etnia kaiowá, que já ocupavam o local e suas imediações. Está situada nas cabeceiras das bacias dos córregos Laranja Doce e São Domingos, tributários da bacia do rio Brilhante.

Outras sete áreas foram reservadas no período entre 1917 e 1928 (Amambai-Posto Benjamin Constant, Caarapó – Posto José Bonifácio, Limão Verde, Pirajuí, Porto Lindo- Jakarey, Sassoró-Ramada e Taquape-ri-Cerro Peron). A implantação das áreas reservadas representava clara liberação do território para implantação de projetos de colonização com a instalação, não raras vezes dos indígenas em áreas que não se confundiam com seus territórios tradicionais. Examinemos os ensinamentos de Brand:

Analisando a localização dessas oito Reservas, ressalta-se que aquelas em áreas de cerrado não eram aldeias tradicionais (Limão Verde, Ramada e Caarapó). Tradicionalmente, as aldeias kaiowá guarani localizavam-se próximos a córregos e em áreas aptas para agricultura. É isto que emerge, claramente, das aldeias recuperadas a partir de 1980 e que ainda não haviam sofrido um processo anterior de deslocamento forçado. (BRAND, 1997, p. 116)

Um destaque especial merece a Reserva de Porto Lindo, que embora localizada em área de mata e ao longo do rio Iguatemi (Relatório do auxiliar Pimentel Barboza, 1927: CXXXVIII), uma parte importante ficou fora, exatamente aquela parte próxima ao rio e onde localizavam-se ervais, por pressão da Cia Matte Larangeiras.

Apesar de se constituir em uma única unidade territorial, a RID apresenta um claro padrão organizacional de ocupação com a conseqüente formação de comunidades étnicas distintas, não raras vezes, infensas ao olhar do administrador público ou das demais instituições que atuam com os indígenas. Não raras vezes esta interação se calca na figura homogeneizadora do “índio genérico”, ou seja, na assunção de que todos são índios, apesar de pertencentes a povos distintos constituem uma única e grande “espécie” com soluções e formas de abordagem e relacionamento reproduzíveis com mínimas adaptações. Cardoso de Oliveira nos aponta este processo de distribuição espacial:

A reserva de 3.600 hectares, supervisionada pelo Posto Francisco Horta, é ocupada preponderantemente por índios Guarani, do subgrupo Kaiwá, que se distribuem em três dos quatro núcleos populacionais da aldeia; a) o núcleo central ou Aldeia Farinha Seca, onde fica a moradia do “Capitão” Kaiwá, João Fernandes, nas proximidades do Posto Indígena e onde também mora a maioria da população Kaiwá; b) a aldeia Bororó, como a denomina seu grupo de 177 índios Kaiwá, concentrado às margens do córrego São Domingos e que possui seu próprio chefe, o “Capitão” Ire-no Isnardi c) também a aldeia Potrerito, subjacente à anterior, formada por apenas 4 ranchos, com 10 habitantes Kaiwá, às margens do córrego do mesmo nome; finalmente d) o quarto núcleo, o Jaguapiru, constituído exclusivamente por famílias Terena, que compreendem cerca de 180 pessoas, distribuídas em ranchos ao longo do córrego Saltino ou Jaguapiru. (OLIVEIRA, 1976, p. 87)

A clara vinculação de determinados povos aos espaços no interior da RID ocasionou, posteriormente, a sua “divisão” oficial em duas comunidades: Bororo, ocupada majoritariamente por Ava-Guarani e Ava-Kaiowá, e, Jaguapiru, ocupada majoritariamente por Terena e Ava-Guarani.

Especificamente, na reserva de Dourados, bem como na Reserva Indígena de Caarapó, houve a divisão em lotes, com o intuito de acelerar o processo assimilacionista, transformando os indígenas em detentores de propriedade privada. A medida guarda total relação com o já citado Dawes Act (Lei Dawes). Vejamos a lição de Blanchette (2013):

Para introduzir um novo sistema de posse da terra entre os índios, é necessário introduzir um novo sistema familiar. Há três pré-requisitos para finalmente civilizar os índios norte-americanos. *O primeiro é: eles precisam adotar a família civilizada. O segundo é que precisam reconhecer direitos de propriedade individual, incluindo a propriedade da terra, tal como são reconhecidos sob as instituições da civilização. Em terceiro lugar, precisam abandonar as indústrias da selvageria e engajar-se com as indústrias da civilização.* As mudanças na sociedade selvagem não podem ser feitas abruptamente. A selvageria não pode ser transformada em civilização pela mágica das resoluções legais. As três classes de mudanças mencionadas acima devem ser realizadas simultaneamente. Organização familiar civilizada, direitos de propriedade civilizada e indústria civilizadas só podem ser adquiridas lenta e simultaneamente. (BLANCHETTE, 2013. p. 116-117, grifos nossos)

Este padrão foi claramente implementado na Reserva de Dourados, conforme verificamos pela lição de Cavalcante ao examinar documentos da época. O pesquisador ressalta a sua utilização dentro da proposta Foucaltoniana de vigilância, para permitir que se verificasse quais indígenas efetivamente “*avançavam*” na escala evolucionista mediante a adoção da prática da agricultura comercial. Como veremos, à semelhança dos projetos de desenvolvimento governamentais estabeleceu-se em critério para concessão e perda dos lotes. Obviamente, esta prática teve sérias consequências na organização da comunidade.

Já no relatório do ano de 1927, apresentado em 7 de fevereiro de 1928, pelo então inspetor interino da Inspetoria do Mato Grosso, Antonio Martins Vianna Estigarribia, ao diretor do SPI, José Bezerra Cavalcanti, há menção de que esta já era uma prática consolidada na Reserva Indígena de Dourados. (...)

8. – POSTO FRANCISCO HORTA

É o mais antigo dos nossos postos hervateiros e está situado nas proximidades de Dourados, com cujo patrimônio se limita (Município de Ponta Porã). Na sede do posto foi feita uma boa casa para residência do encarregado e escola e, em arruamento fronteiro, diversas casas para índios em pequenos lotes demarcados. Aliás esses, em geral, habitam em sítios espalhados pela

area cuja medição já foi feita, faltando apenas a apresentação dos documentos e consequente aprovação. (...). (RELATÓRIO DE 1927, 1928).

Um dos objetivos do loteamento era inculcar nos indígenas o senso de cuidados com a propriedade privada. Em Dourados, esse processo teve início e mais eficácia na Aldeia Jaguapiru, onde a presença Terena e Guarani é mais forte. Já na Aldeia Bororo, somente na década de 1980 é que os Kaiowa passaram efetivamente a reivindicar a posse exclusiva de lotes, de certa forma, estes últimos que resistiram por mais tempo à ideia de tratar a terra como propriedade se viram obrigados a mudar de postura ou, do contrário, poderiam ficar sem terra alguma. Entre algumas lideranças da Aldeia Jaguapiru, assim como entre alguns administradores da FUNAI, predominou a ideia de que só tinham direito aos lotes aqueles que na terra *trabalhavam*, por isso, nas décadas de 1970 e 1980 alguns Kaiowa perderam os seus lotes, sendo que hoje se observa uma distribuição bastante desigual das terras na Reserva Indígena de Dourados. (CAVALCANTE, 2013, p. 117-119, grifos nossos)

Políticas Públicas ou Publicizadas Políticas?

A intervenção do Estado, na dimensão relatada acarreta consequências previsíveis refletidas como exposto inicialmente em graves desigualdades horizontais. Comparada à população circundante, os números que refletem a ausência de políticas públicas são gritantes. Neste ponto, cabe mencionar que, via de regra, as políticas públicas governamentais se transvestem em meras publicizadas políticas: se encontram previstas na legislação, na propaganda governamental, mas se encontram ausentes ou deficientemente presentes na vida dos Kaiowá e Guarani.

Como exemplo, temos a Política de Segurança Pública. Segundo o Sistema de Informações sobre Mortalidade, do Ministério da Saúde, entre os anos de 2005 e 2015 foi registrada uma média anual de 53.507 (cinquenta e três mil, quinhentos e sete) homicídios – o que equivale a uma taxa média nacional de 30,4 (trinta vírgula quatro) homicídios por 100 (cem) mil habitantes (CERQUEIRA et. al., 2017).

A seu turno, o Estado de Mato Grosso do Sul, entre os anos de 2005 e 2015, registrou uma média anual de aproximadamente 675 (seiscentos e setenta e cinco) homicídios e uma taxa média de 27,71 (vinte e sete vírgula setenta e um) homicídios a cada grupo de 100 mil habitantes – valor bem abaixo da média nacional (CERQUEIRA et. al., 2017).

Além disso, o Estado de Mato Grosso do Sul registra índices decrescentes de homicídios. Entre os anos de 2005 e 2015 a variação foi de -14,2% (menos quatorze vírgula dois por cento) enquanto que no Brasil, no mesmo período, a variação foi crescente de 10,6% (dez vírgula seis por cento).

O mesmo panorama não foi verificado com relação aos indígenas residentes no Estado de Mato Grosso do Sul. Para eles, entre os anos de 2001 e 2011 registrou-se uma média anual de aproximadamente 29 (vinte e nove) homicídios (RELATÓRIO TÉCNICO, 2006, p. 1724-1728), o que corresponde a uma taxa média de 39,56 (trinta e nove vírgula cinquenta e seis) homicídios a cada grupo de 100 (cem mil) habitantes⁹.

Considerando somente o Polo Base de Dourados – que compreende os municípios de Dourados, Maracaju, Douradina e Rio Brillhante – entre os anos de 2012 e 2016 foi registrada uma média anual de 13 (treze) homicídios (OFÍCIO N. 1066-2017/DSEI-MS/SESAI/MS, 2006), o que corresponde a uma taxa média de 87,69 (oitenta e sete vírgula sessenta e nove) homicídios a cada grupo de 100 (cem) mil habitantes¹⁰. Comparando os dados disponíveis referentes a um mesmo período (2012 a 2014), temos o seguinte quadro¹¹:

Grupo populacional	Taxa média de homicídios entre os anos de 2012 e 2014 (por 100 mil habitantes)
Brasil	29,2
Estado de Mato Grosso do Sul	26,1
Indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul	55,9
Indígenas do Polo-Base de Dourados	101,18

Ou seja, os índios do Estado de Mato Grosso do Sul morrem por homicídio a uma taxa média 100% superior aos não indígenas sul-mato-grossenses. E os índios da *região de Dourados* morrem por homicídio a uma taxa quase 400% superior aos não indígenas do Estado de Mato Grosso do Sul. Exemplo cristalino de gravíssima desigualdade horizontal claramente derivada da ausência/deficiência da Política Pública.

A ausência/deficiência de políticas públicas acarreta um cenário de consequências nefastas, diretas e indiretas. As diretas, como o crescente encarceramento são previsíveis, mas não podem ser naturalizadas. As indiretas, como o crescente abrigamento de crianças indígenas, necessitam da devida problematização e enfrentamento sob pena de se converterem em uma dupla discriminação. Neste ponto, importante comparar com países

9. Considerou-se o quantitativo de 73.295 indígenas no Estado de Mato Grosso do Sul – dado retratado no Censo 2010, IBGE. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acessado aos 1º.09.2017.

10. Considerou-se o quantitativo de 14.824 indígenas no Polo-Base de Dourados – dado retratado no SIASI, 2013. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br>>. Acessado aos 1º.09.2017.

11. Foram consultadas as mesmas fontes antes citadas e considerado o quantitativo de 73.295 indígenas no Estado de Mato Grosso do Sul (IBGE, 2010) e 14.824 indígenas no Polo Base de Dourados (SIASI, 2013).

cuja relação com os Povos Indígenas sempre se fundou na perspectiva colonial: Austrália e Canadá.

A desvantagem dos indígenas no Canadá reflete a dos povos indígenas na Austrália porque ambos são sobreviventes do colonialismo, disse um importante advogado canadense.

Os povos indígenas no Canadá estavam lidando com o número recorde de seus filhos sendo colocados no sistema de bem-estar da criança e uma enorme sobre-representação no sistema de justiça criminal – as mesmas questões que enfrentaram a Austrália, disse Jonathan Rudin, chefe dos Serviços legais aborígenes do Canadá. (...)

As estatísticas eram quase idênticas. Os povos indígenas representam 4% da população canadense e 25% da população prisional. Na Austrália, os 3% da população que se identificam como Aborígenes ou Insulares do Estreito de Torres representam 27% dos que estão presos.

No sistema de bem-estar infantil, que Rudin disse ser a preocupação mais significativa para a maioria dos povos indígenas, quase 50% das crianças eram indígenas. A taxa australiana é de 51%. ('IT'S THE SAME STORY', 2017, Tradução livre)

Nota-se que o cenário é de todo coincidente com o verificado na Reserva Indígena de Dourados. Atualmente, em Dourados, 51,58% (cinquenta e um vírgula cinquenta e oito) das crianças acolhidas são indígenas, apesar de a população indígena representar apenas 6,79% (seis vírgula setenta e nove) do total da população local.

A problemática dos índios canadenses também foi retratada no “Relatório da Comissão da Verdade Canadense” (THE TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA, s/d). A Comissão destacou que os integrantes das denominadas “*First Nations*” estão mais propensos a sofrer mortes relacionadas ao álcool (06 (seis) vezes) ou/e induzidas por drogas (03 (três) vezes) quando comparados com a sociedade envolvente.

Frisou ainda que “a taxa geral de suicídio entre as comunidades originárias é cerca de 02 (duas) vezes maior que a população canadense total”. E que “a juventude indígena com idades compreendidas entre os 10 (dez) e os 29 (vinte e nove) anos que vivem em reservas têm de 05 (cinco) a 06 (seis) vezes mais probabilidades de morrer por suicídio do que os jovens não-indígenas” (THE TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA, s/d).

A situação se repete na Reserva Indígena de Dourados, só que com uma gravidade sobremaneira superior. Considerando o quantitativo de mortes por suicídio registrado no ano de 2015, os indígenas do Cone Sul

do Estado de Mato Grosso do Sul morrem por essa causa a uma taxa 09 (nove) vezes superior à média nacional.

No mesmo sentido, releva apontar que a Unidade Educacional de Internação Masculina Laranja Doce informou que “dos 56 (cinquenta e seis) adolescentes que cumprem medida socioeducativa de internação nesta Unidade, 11 (onze) são indígenas (OF/UNEI-LD/SEJUSP/MS/Nº 842/2017, 2006).

A seu turno, a Unidade Educacional de Internação Feminina Esperança, através dos Ofícios (OF/UNEI-E/SAS/SEJUSP/MS/Nº 39/17 e OF/UNEI-E/SAS/SEJUSP/MS/Nº 41/17) informou que, “atualmente, estamos com o efetivo de 10 adolescentes em cumprimento de medida socioeducativa de internação, sendo que 3 são indígenas”.

É preciso observar que estes números levam em consideração que as Unidades Educacionais de Internação Laranja Doce (masculina) e Esperança (feminina), localizadas neste município atendem toda a *Região da Grande Dourados* (Angélica, Batayporã, Caarapó, Deodápolis, Douradina, Dourados, Fátima do Sul, Glória de Dourados, Guia Lopes da Laguna, Itaporã, Ivinhema, Jardim, Jateí, Juti, Maracaju, Nioaque, Nova Alvorada do Sul, Nova Andradina, Novo Horizonte do Sul, Rio Brillhante, Taquarussu e Vicentina), conforme informação prestada (OF/UNEI-LD/SAS/SEJUSP/MS/Nº 872/2017, 2017).

Nesse viés, temos que:

Município	População Total	População Indígena¹
Angélica	10.485	11
Batayporã	11.248	12
Deodápolis	12.773	6
Caarapó	29.292	6.150 ²
Juti	6.553	
Douradina	5.827	14.824 ³
Dourados	218.069	
Itaporã	23.539	
Maracaju	44.994	
Rio Brillhante	36.144	
Fátima do Sul	19.181	
Glória de Dourados	9.960	26
Guia Lopes da Laguna	9.991	45
Ivinhema	23.021	153 ⁴
Jardim	25.758	9
Jateí	4.025	149
Nioaque	14.092	18
		1273

Nova Alvorada do Sul	20.772	100
Nova Andradina	52.625	81
Novo Horizonte do Sul	4.041	5
Taquarussu	3.570	19
Vicentina	6.041	26
Total:	592.001 (96,55%)	22.907 (3,86%)

*1. Os dados sobre população indígena possuem duas fontes de informação. Os números mais precisos derivam dos dados de atendimento disponibilizados pela SESAI (2017). Os atendimentos se referem aos municípios de Caarapó, Juti, Douradina, Dourados, Itaporã, Maracaju, Rio Brillhante e Guia Lopes da Laguna. Os dados populacionais em relação aos demais municípios derivam do censo populacional de 2010 (BRASIL, 2010).

*2. Polo-Base de Caarapó.

*3. Polo-Base de Dourados. Tecnicamente, o município de Itaporã não integra o Polo-Base de Dourados. No entanto, parte da Reserva Indígena de Dourados encontra-se naquele município e, por essa razão estão contabilizados integralmente no Polo-Base de Dourados.

*4. População referente à Comunidade Indígena de Cerroi'y, localizada na divisa entre os municípios de Guia Lopes da Laguna e Maracaju.

Ou seja, apesar de a população indígena na Região da Grande Dourados representar apenas 3,86% (três vírgula oitenta e seis por cento) da população total assistida pelas unidades de internação em comento, aproximadamente 20% (vinte por cento) dos adolescentes internados são indígenas – média que se mantém desde o ano de 2002¹².

Conclusão

Ao longo dos últimos quinhentos anos, a sociedade hegemônica efetuou inúmeras interações violentas com os Povos Indígenas. Podemos enumerar as guerras justas, os deslocamentos forçados do período colonial e imperial, a escravidão, o processo de conversão ao cristianismo, a imposição da língua do conquistador, a tutela orfanológica, os deslocamentos forçados no século XX e por fim, a tutela estatal.

As intervenções foram calcadas na aplicação do controle disciplinar, da vigilância e do BioPoder destinadas a promoção da docilização-utilidade dos corpos e a conseqüente transformação do “selvagem” improdutivo em trabalhador nacional. Passados mais de 25 (vinte e cinco) anos da promulgação da Constituição temos a lenta transição do regime tutelar ao modelo idealizado pelo legislador constituinte. A edição das normas constitucionais, especialmente os artigos 215, 216, 231 e 232, não acarretou o

12. “Informamos ainda que, do ano de 2002 até o presente momento, esta UNEI possui uma média anual de 20% de adolescentes indígenas internados para cumprimento de medidas socioeducativas (...)” – OF/UNEI-LD/SAS/SEJUSP/MS/Nº 872/2017. In: MPF. Ministério Público Federal. Inquérito Civil Público nº 1.21.001.000355/2006-15 Procuradoria da República no Município de Dourados, instaurado em 19/12/2006 (Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS).

rompimento teórico com a Colonialidade¹³ do saber, representada pela superioridade da “ciência” derivada do colonizador e incorporada na nova ordem pós-colonial, com a consequente desqualificação de outras formas de conhecimento, da Colonialidade do ser, expresso na desumanização do diferente e na hierarquização das raças e, por fim, da colonialidade cosmogônica entendida como “(...) A que encontra sua base na divisão binária natureza/sociedade, descartando o mágico-espiritual-social, a relação milenar entre mundos bio-físicos, humanos e espirituais – incluindo dos ancestrais, espíritos, deuses, e orixás (...)” (WALSH, 2009, p. 9).

O papel central da FUNAI na oferta, ainda que deficiente, de serviços públicos não foi adequadamente repassada aos demais órgãos, seja na esfera federal, seja na esfera estadual. Neste contexto, as palavras de Walsh são especialmente aplicáveis. Em primeiro lugar, temos a transposição para a realidade brasileira da teoria dos “Inimigos mais mortais”¹⁴. Esta visão se concretiza na colonialidade do ser, imposta aos povos indígenas que, em não raras ocasiões, recebem o tratamento da não existência¹⁵. Ou, ainda pela sua inferiorização ou subalternização.

Esta medida é especialmente pertinente ao se efetuar a proposição de soluções ocidentalizadas, fundadas em um olhar verticalizado que desconsidere a voz do subalterno. Subalterno este, conforme crítica de Spivak, apresenta-se como um sujeito homogêneo e monolítico, uma vez que este sujeito é irredutivelmente heterogêneo (SPIVAK, 2010, p. 15). No mesmo sentido é a busca do nativo autêntico, produto dos olhos imperiais que impõem a visão homogeneizadora que desconsidera as variações culturais que não raras vezes apresentam maiores contrastes internos do que com a nossa própria cultura. Na lição de Smith:

O objetivo de comentar este conceito é apontar que é considerado ‘autêntico’ é usado pelo Ocidente como um dos critérios para determinar o que é

13. Os conceitos de colonialismo e colonialidade não se encontram, pelo menos na nossa visão, indevidamente empregados. Entendemos que a administração colonial, especialmente pelo regime de punições, limitações ao exercício pleno da cidadania (Por exemplo, restrições à liberdade de locomoção) regeu uma relação Metrôpole-Colônia ou Soberano/Súdito, entre o Estado Brasileiro e os Povos Indígenas, até a Constituição de 1988. Posteriormente, o formal rompimento do paradigma assimilacionista, apesar de ter rompido com a relação colonial, não eliminou a Colonialidade na relação com os Povos Indígenas.

14. “(...) em decorrência de profundos ressentimentos, as pessoas que residem nos estados onde habitam as populações indígenas são frequentemente considerados os seus inimigos mais mortais (...)” (BIOLSI, 2001, p. I).

15. Especialmente na avaliação de estudos de impacto ambiental de empreendimentos. O órgão ambiental estadual reiteradamente ignora a presença de comunidades indígenas ao remeter ao responsável pela obra o termo de referência para realização dos estudos.

realmente indígena, quem merece ser salvo, quem é ainda inocente e livre da contaminação ocidental. Existe uma tendência poderosa na pesquisa de usar este argumento como retorno ao essencialismo racial, porque a ideia de cultura é de difícil controle. No fundo desta questão está a visão da autenticidade como crença que as culturas indígenas não podem mudar, ou se recriarem e ainda protestarem pelo reconhecimento como indígenas. Nem podem ser complicadas, internamente diversas ou contraditórias. Apenas o Ocidente possui este privilégio. (SMITH, 1999, p. 74)

A permanência da colonialidade, acarreta a necessária manutenção dos mecanismos de subordinação e invisibilização inerentes a uma estrutura que desconsidera a alteridade há séculos. Infelizmente a realidade não pode ser “implodida” com uma mudança legislativa: ainda que seja uma nova ordem constitucional.

Ilustrativo desta transição aparente é a utilização pelo Supremo Tribunal Federal, no notório voto atinente ao processo de demarcação da terra indígena Raposa Serra do Sol. Lacerda (2007) destaca a utilização de conceitos presentes nas constituições anteriores e, supostamente, relegados aos arquivos históricos pela nova ordem multicultural: “primitivos”, “silvícolas”, “aculturados”, “tribais” e “integrados”. Termos empregados com profusão pelos ministros e emoldurados com a afirmação do relator Ayres Britto de que a Constituição “busca integrar os nossos índios” para que possam se beneficiar “de um estilo civilizado de vida que é tido como de superior qualidade”. Nada mais exemplificativo das dificuldades deste processo de transição do que a apresentação, pela mais alta corte judiciária do país, da supracitada Colonialidade do Ser. Colonialidade esta que igualmente pode ser definida como a prévia designação de espaços e posições a serem ocupados conforme a raça ou etnia. Nas palavras de Quijano (2005, p. 117): “(...) identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes (...), raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população”.

Sintomático desta difícil e não finalizada travessia do estado monolítico para o vigente de normas que, expressamente, remetem ao paradigma assimilacionista e à conseqüente manutenção da tutela. Como interessante exemplo temos o Estatuto da FUNAI (BRASIL, 2003), editado no ano de 2003, que apresentava a previsão de: “(...) preservação da aculturação espontânea do índio, de forma a processar-se sua evolução sócio-econômica, a salvo de mudanças bruscas”¹⁶.

16. Este decreto presidencial, foi revogado apenas no ano de 2009, 21 (vinte e um) anos após a promulgação da Constituição de 1988.

Por derradeiro, como exposto inicialmente, é fundamental que observemos a história dessas comunidades ao buscar soluções, concertadas, dialogadas para os seus “problemas” ou para a tão propalada “Questão indígena”. Não é possível desconsiderar questões históricas e estruturais. O exame do tema em diferentes regiões do planeta acena para a repetição do cenário como decorrência de um igual modelo de colonialismo. Colonialismo este baseado nas abordagens citadas por Todorov (2003, p. 25): assimilacionista, consistente “(...), na projeção de seus próprios valores sobre os outros”, ou segregacionista, que “(...) parte da diferença, que é imediatamente traduzida, em termos de superioridade e inferioridade”. No Brasil, temos os efeitos da relação colonial, disfarçada sobre o manto da “Proteção” e, especialmente a permanência da colonialidade com os povos indígenas, na elaboração de políticas públicas.

A suposta superação do paradigma assimilacionista/segregacionista pela Constituição de 1988 não se refletiu em políticas públicas etnicamente orientadas: o diverso permanece um desconhecido ou um invisível. Comparada à população circundante, os números escancaram as graves desigualdades horizontais. Neste ponto, cabe mencionar que, via de regra, as políticas públicas governamentais se transvestem em meras publicizadas políticas: se encontram previstas na legislação, na propaganda governamental, mas se encontram ausentes ou deficientemente presentes na vida dos Kaiowá e Guarani. Importante considerar a frieza dos números, reconhecer a discriminação e buscar formas idôneas de superá-la. Fundamental o afastamento do caminho fácil e, podemos dizer, quadruplicamente discriminatório de culpabilização da vítima. Como mais uma vez exposto por Smith:

(...) muitos pesquisadores, mesmo aqueles com a melhor das intenções, delimitam sua pesquisa de forma a apontar que a raiz de determinado problema de pesquisa reside em um determinado indivíduo ou comunidade indígena e não em outras razões sociais ou estruturais. *Por exemplo, pesquisadores que investiguem problemas de saúde ou de baixo desempenho acadêmico entre comunidades indígenas, normalmente focam na comunidade como única fonte do problema. Em decorrência deste foco, há uma óbvia desconsideração na análise de um contexto social, econômico e político no qual está inserida a comunidade.* Normalmente, sua pesquisa apenas afirma suas próprias crenças. *Para comunidades indígenas, esta abordagem não é justa porque são culpados pelos próprios problemas e, conseqüentemente, há a mensagem, explícita ou implícita, de que não há solução possível.* Esta visão é alimentada pela mídia e pela retórica política sobre a desesperança geral ou degradação das comunidades indígenas e dos povos indígenas. Este ambiente promove uma postura sem ganhadores e estabelece as condições para a alimentação de

um ressentimento profundo combinado com resistência radical dos grupos indígenas. (SMITH, 1999, p. 92, grifos nossos)¹⁷

Referências

BARBOSA, Genesio Pimentel. Relatório, Inspectoria de Matto Grosso, Serviço de Proteção aos Índios, 1927. In: MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2003. p. 97-98.

BAUER, Yehuda. Forms of Jewish resistance during the Holocaust. In: BAUER, Y. *The Jewish emergence from power lessness*. Toronto: University of Toronto Press, 1979.

BIOLSI, Thomas Deadliest Enemies. *Law and the marking of race relations on and off Rosebud Reservation*. California: University of California Press, 2001.

BLANCHETTE, Thaddeus Gregory. *Cidadãos e Selvagens: antropologia e administração indígena nos Estados Unidos, 1870-1890*. Rio de Janeiro: E-papers, 2013.

BRAND, Antonio. *O Impacto da Perda da Terra sobre a tradição Kaiowá/ Guarani: Os difíceis caminhos da Palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) - PUCRS, Porto Alegre.

BRASIL. *Decreto nº 4.645, de 25 de março de 2003*. Aprova o Estatuto e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções Gratificadas da Fundação Nacional do Índio – FUNAI, e dá outras providências. Disponível em: <<http://www.planalto.gov.br>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

BRASIL. *Decreto-Lei nº 1.736, de 3 de novembro de 1939*. Subordina ao Ministério da Agricultura o Serviço de Proteção aos Índios. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

17. “(...) many researchers, even those with the best of intentions, frame their research in ways that assume that the locus of a particular research problem lies with the indigenous individual or community rather than with other social or structural issues. For example, researchers investigating poor health or educational underachievement among indigenous communities often focus on the community as the sole source of the problem and, because this is their focus, obviously fail to analyse or make sense of the wider social, economic and policy contexts in which communities exist. Often their research simply affirms their own beliefs. For indigenous communities the issue is not just that they are blamed for their own failures but that it is also communicated to them, explicitly or implicitly, that they themselves have no solutions to their own problems. This view is exacerbated by media and politician rhetoric about the general hopelessness or corruption of indigenous communities and indigenous peoples. This environment provides an absolutely no-win position and sets up the conditions for nurturing deep resentment and radical resistance from indigenous groups” (SMITH, 1999, p. 92).

BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 17.684, de 26 janeiro de 1945*. Modifica o Regimento do Serviço de Proteção aos Índios. Disponível em: <<https://www.diariodasleis.com.br>>. Acesso em: 27 jul. 2018.

BRASIL. Relatório do Ministério de Agricultura Indústria e Comércio de 1913. In: BRASIL. Relatório do Ministério de Agricultura Indústria e Comércio de 1917. In: LIMA, A. C. de S. *Um Grande Cerco de Paz Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petropolis: Vozes, 1995, p. 130.

BRASIL. Relatório do Ministério de Agricultura Indústria e Comércio de 1917. In: LIMA, A. C. de S. *Um Grande Cerco de Paz Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petropolis: Vozes, 1995, p. 119.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1976.

CARTA RÉGIA de 5 nov. 1808. In: *Coleção das Leis do Brazil de 1808*. Imprensa Oficial: Rio de Janeiro, 1891.

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, Território e Territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em Mato Grosso do Sul*. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Assis.

CERQUEIRA, Daniel; LIMA, Renato Sergio de; BUENO, Samira; VALENCIA, IVÁN, Luis; HANASHIRO, Olaya; MACHADO, Pedro Henrique G.; LIMA, Adriana dos Santos. *Atlas da Violência 2017*. Disponível em: <<http://www.ipea.gov.br>>. Acesso em: 14/04/2018.

DUARTE, Evandro Piza Duarte; SCOTTI, Guilherme. A Queima dos Arquivos da Escravidão e a Memória dos Juristas: Os Usos da História brasileira na (Des)Construção dos Direitos dos Negros. In: SOUSA JUNIOR, José Geraldo de. *O direito achado na rua: introdução crítica à justiça de transição na América Latina*. Brasília: UnB, 2015.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão*. Petrópolis: Vozes, 1983.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2003.

‘IT’S THE SAME STORY’: How Australia and Canada are twinning on bad outcomes for Indigenous people. Disponível em: <<https://www.theguardian.com>>. Acesso em: 12 set. 2017.

LACERDA, Rosane Freire. *Diferença não é incapacidade: Gêneses e Trajetória Histórica da Concepção da Incapacidade Indígena e sua Insustentabilidade nos Marcos do Protagonismo dos Povos Indígenas e do Texto Constitucional de 1988*. 2007. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade de Brasília, Brasília.

LIMA, Antonio Carlos de Sousa. “O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

LIMA, Antonio Carlos de Sousa. *Um Grande Cerco de Paz Poder Tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petropolis: Vozes, 1995.

LITTLE, Paul E. Espaço, memória e migração: por uma teoria da reterritorialização. *Textos de História*, v. 2, n. 4, Brasília, p. 5-25, 1994.

LUGARD, Frederick D. *The dual mandate in British tropical Africa*. Londres: W. Blackwood, 1929.

MAGALHÃES, Couto. *O Selvagem*. 1876. Disponível em: <<http://cdpb.org.br/selvagem.pdf>>. Acesso em: 14 mai. 2018.

MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2003.

MPF – Ministério Público Federal. *Inquérito Civil Público nº 1.21.001.000355/2006-15*. 2006.

OF/UNEI-LD/SAS/SEJUSP/MS/Nº 872/2017. In: MPF. Ministério Público Federal. Inquérito Civil Público nº 1.21.001.000355/2006-15 Procuradoria da República no Município de Dourados, instaurado em 19/12/2006 (Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS).

OF/UNEI-LD/SEJUSP/MS/Nº 842/2017. In: MPF. Ministério Público Federal. Inquérito Civil Público nº 1.21.001.000355/2006-15 Procuradoria da República no Município de Dourados, instaurado em 19/12/2006 (Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS).

OFÍCIO N. 1066-2017/DSEI-MS/SESAI/MS. In: MPF. Ministério Público Federal. Inquérito Civil Público nº 1.21.001.000355/2006-15 Procuradoria da República no Município de Dourados, instaurado em 19/12/2006 (Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS).

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentris-*

mo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

RELATÓRIO DO PRESIDENTE da Província de Mato Grosso, Rufino Enéas Gustavo Galvão, Visconde Maracaju. In: MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2003.

RELATÓRIO DO PRESIDENTE da Província de Mato Grosso, Rufino Enéas Gustavo Galvão, Visconde Maracaju. In: MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio. 2003.

RELATÓRIO TÉCNICO de Morbimortalidade por Causas Externas no DSEI-MS em 2014. In: MPF. Ministério Público Federal. Inquérito Civil Público nº 1.21.001.000355/2006-15 Procuradoria da República no Município de Dourados, instaurado em 19/12/2006 (Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS)– f. 1.724-1.728/v.

RELATÓRIO TÉCNICO de Morbimortalidade por Causas Externas no DSEI-MS em 2014. In: MPF. Ministério Público Federal. *Inquérito Civil Público nº 1.21.001.000355/2006-15*. Procuradoria da República no Município de Dourados, instaurado em 19/12/2006 (Arquivo da Procuradoria da República no Município de Dourados-MS), f. 1.724-1.728/v.

SANTOS, Boaventura S. A construção intercultural da igualdade e da diferença. In: SANTOS, B.S. *A gramática do tempo*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 279-316.

SANTOS, Boaventura S. A construção intercultural da igualdade e da diferença. In: SANTOS, B. S. *A gramática do tempo*. São Paulo: Cortez, 2006. p. 279-316.

SCWHARCZ, Lilia Moritz. Espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*, v.8, n.20, p. 137-152, abr. 1994.

SCWHARCZ, Lilia Moritz. Espetáculo da miscigenação. *Estudos Avançados*, v. 8, n. 20, p. 137-152, abr. 1994.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. London: Zed Books. 1999.

SOUZA, Olívia Carla N. de. A prevalência da lógica integracionista: negações à perícia antropológica em processos criminais do Tribunal de Justiça do Mato Grosso do Sul. *Etnográfica* [online], v.17, n.1, p. 97-120,2013.

SOUZA, Olívia Carla N. de; BECKER, Simone; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Negações para a produção de perícia antropológica em processos criminais no Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul (TJMS), Brasil. In: BRITO, A. J. G.; BECKER, S.; EREMITES DE OLIVEIRA, J. (Orgs.). *Estudos de Antropologia Jurídica na América Latina Indígena*. Curitiba: CRV, 2012. p. 141-170.

SOUZA, Olívia Carla N. de; BECKER, Simone; EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge. Negações para a produção de perícia antropológica em processos criminais no Tribunal de Justiça de Mato Grosso do Sul (TJMS), Brasil. In: BRITO, A. J. G.; BECKER, S.; EREMITES DE OLIVEIRA, J. (Orgs.). *Estudos de Antropologia Jurídica na América Latina Indígena*. Curitiba: CRV, 2012. p. 141-170.

SPIVAK, G. C. *Pode o Subalterno falar?* Belo Horizonte. UFMG, 2010.

STEWART, Frances. ¿Por qué persisten las desigualdades del grupo? Las trampas de las desigualdad horizontal. In: JIMÉNEZ, Félix (Ed.) *Teoría Económica y Desarrollo Social. Exclusión, Desigualdad y Democracia. Homenaje a Adolfo Figueroa*. Lima: Fondo Editorial – Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010. p. 269-295.

THE TRUTH AND RECONCILIATION COMMISSION OF CANADA. *Honouring the Truth, Reconciling for the Future Summary of the Final Report of the Truth and Reconciliation Commission of Canada*. Disponível em: <<http://www.trc.ca>>. Acesso em: 12 set. 2017.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: A questão do outro*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

TRAVASSOS, Lidiany Soares Mota Travassos. *Uma história não contada: O campo de concentração para flagelados de 1915 em Fortaleza – Ceará*. 2011. Disponível em: <<http://www.unicap.br>>. Acesso em: 30 set. 2014.

WALSH, Catherine. Interculturalidade e (des)colonialidade. Perspectivas críticas e políticas. *XII Congresso ARIC*, Florianópolis, Brasil, 29 de Junho de 2009.

WEIL, Patrick. Le statut des musulmans en Algérie coloniale. Une nationalité française dénaturée. *Histoire de la justice*, n. 16, p. 93-109, 2005/1, DOI: 10.3917/rhj.016.0093. Disponível em: <<http://www.cairn.info>>.

FORMAÇÃO ESPECÍFICA E DIFERENCIADA DE PROFESSORES INDÍGENAS DA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: AVALIANDO EXPERIÊNCIAS E SUPERANDO EXPECTATIVAS

Andérbio Márcio Silva Martins

Rossandra Cabreira da Silva

Cleberon Ferreira

Cássio Knapp

O processo de escolarização na Reserva Indígena de Dourados – o início

Sobre a história da Educação Escolar Indígena da Reserva Indígena de Dourados destacam-se os trabalhos de Lourenço Giroto (2001, 2006), Lourenço (2008), Rossato (2002), Troquez (2006), Platero (2013), Souza (2013) e Candado (2015). Neles é possível acompanhar o processo de implantação de uma educação assimilacionista, integracionista e proselitista desde a implantação da Missão Evangélica Caiuá e a atuação do Sistema de Proteção ao Índio (SPI) a partir da criação da Reserva em 1917 até a extinção do SPI e a criação da FUNAI em 1967. Cabe destacar que o Estado, por não conseguir estabelecer e manter uma educação escolar para indígenas, delegou essa função para instituições religiosas durante o processo de escolarização na Reserva Indígena de Dourados, o que passou a mudar somente a partir da década de 1990, sobretudo quando a Educação Escolar Indígena deixou de ser, em âmbito nacional, de responsabilidade da FUNAI, sendo assumida pelo próprio Ministério da Educação, o qual, por sua vez, passou a compartilhar da sua responsabilidade com os estados e estes com os municípios. Sabe-se que foi por meio desses alçamentos de responsabilidades que os próprios indígenas, organizados em movimentos, com o apoio de indigenistas, universidades e organizações não governamentais passaram a ter, gradativamente, um protagonismo cada vez mais acentuado acerca do desenvolvimento de uma educação escolar indígena específica, diferenciada, intercultural, bilíngue e autônoma, o que gerou garantias de direitos que foram sendo consolidados a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988.

Knapp e Martins (2013, 2016) destacam os seguintes avanços no campo jurídico a partir da década de 1990: o Decreto nº 26/91 que remove a incumbência da educação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para o Ministério da Educação; a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacio-

nal, nº 9.394 de 1996, que ratifica o direito à Educação Escolar Indígena bilíngue e intercultural; o Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI), publicado em 1998, que se tornou um elemento importante para o desenvolvimento de uma Educação Escolar Indígena, pois relata experiências concretas nesse modelo de educação, com um referencial teórico a partir de uma vasta bibliografia produzida por renomados antropólogos, linguistas, historiadores, pedagogos, dentre outros; o Plano Nacional de Educação, mesmo que ele só tenha sido aprovado em 2001, foi elaborado pelo Poder Executivo em 1997, tendo o objetivo de dar direção às políticas da Educação. Nele, foram planejadas importantes metas como, por exemplo, o reconhecimento da categoria Escola Indígena, que vai ao encontro do que está prescrito na LDB de 1996. Ressalta-se a busca pela autonomia das escolas indígenas no texto do Plano Nacional de Educação, incluindo o respaldo na construção de magistérios indígenas e o reconhecimento do professor indígena como carreira profissional; o Parecer 14/99 e a Resolução 03/99, dispositivos encontrados nesses documentos foram objetos de normatização por parte do Conselho Nacional de Educação que, em 1999, elaborou um parecer e uma resolução para a Educação Escolar Indígena. As Diretrizes Curriculares da Educação Escolar Indígena foram aprovadas por meio do parecer 14/99 que, por sua vez, estabelece as Diretrizes Nacionais para o Funcionamento das escolas indígenas. A resolução estabeleceu ainda a categoria Escola Indígena, definida por sua localização em terras habitadas pelas comunidades indígenas, além de fazer alusão ao uso de materiais didático-pedagógicos produzidos de acordo com o contexto sociocultural de cada povo.

Destaca-se ainda que tanto as propostas do Plano Nacional de Educação, assim como as ações dispostas na Resolução 03/99, começaram a ocorrer efetivamente com a criação da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI)¹ que, em parceria com o Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação – FNDE, lançou diversos editais específicos, visando a Educação Escolar Indígena como, por exemplo, o PROLIND, que é um programa de apoio à formação superior de professores indígenas que atuam ou atuarão em escolas indígenas de Educação Básica; além do programa Trilhas do Conhecimento que visa à produção de materiais didáticos para as escolas indígenas, mais recente-

1. SEESP/2003 (Secretaria de Educação Especial); SECAD/2004 (Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade) e, por último, SECADI/2011 (Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão). Trata-se, no Brasil, de uma pasta do Ministério da Educação, responsável pela Educação Escolar Indígena e pela Educação do Campo, além da alfabetização e educação de jovens e adultos, educação ambiental, e diversidade étnico-racial e inclusão.

mente a Ação Saberes Indígenas na Escola que busca também produção de material didático a partir da formação continuada. No âmbito da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), foram criados os Observatórios da Educação Escolar Indígena que têm o objetivo de fomentar o desenvolvimento de estudos e pesquisas em educação, procurando estimular a produção acadêmica relacionada à Educação Escolar Indígena. Outra ação da CAPES foi a criação do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência para a Diversidade – PIBID Diversidade, que tem como objetivo o aperfeiçoamento da formação inicial de professores para o exercício da docência nas escolas indígenas e do campo por meio de desenvolvimento de ações didático-pedagógicas nas escolas de Educação Básica indígenas e do campo (incluídas as escolas quilombolas, extrativistas e ribeirinhas).

Importante ainda é ressaltar a Lei n. 6.861/2009 que cria os Territórios Etnoeducacionais. A ideia de garantir que se possam realizar ações específicas no que diz respeito à Educação Escolar Indígena, respeitando as especificidades de cada realidade, é extremamente relevante. Trata-se de um avanço em termos de políticas educacionais para os povos indígenas. Importante também é a Resolução nº 5, de 22 de junho de 2012, CNE/CEB, pois tem o objetivo de reforçar e considerar todos os dispositivos jurídicos anteriormente elaborados e que garantem a construção de uma Educação Escolar Indígena diferenciada, trazendo orientações para a elaboração de currículos que refletem e atendem aos anseios e desejos das comunidades indígenas.

No entanto, antes dos povos indígenas no Brasil passarem a viver um período de direitos garantidos no âmbito jurídico, mas que ainda na prática, em muitos casos, revela-se um simples discurso da retórica da diferença (cf. KNAPP, 2011), compreendemos que o início do desenvolvimento da escolarização na Reserva Indígena de Dourados se revelou como um projeto de assimilação e de integração, principalmente, por meio da Missão Evangélica Caiuá, que se instalou nas proximidades da Reserva e encam-pou um trabalho de cristianização fortemente evidenciado na implantação e na administração das primeiras escolas, no currículo e na contratação de professores, como destaca Lourenço Giroto (2006).

Dentro desse quadro, na década de 1920 a Reserva Indígena de Dourados já havia se tornado multiétnica (Kaiowá, Nandéva e Terena) e por conta da falta de recursos, os trabalhos do Posto Indígena Francisco Horta não eram constantes nas áreas de educação escolar e na área de saúde. As-

sim, os funcionários aceitavam o suporte assistencialista da Missão Caiuá² (LOURENÇO, 2008).

De acordo com Lourenço (2008), os missionários receberam autorização para utilizar o edifício escolar do Posto como escola diária da missão e para realizarem reuniões dominicais, além disso, a “Escola da Missão” compartilhou o projeto de “integração” dos indígenas à sociedade nacional, juntamente com o SPI. Segundo Platero (2013), a associação entre “civilização” e “cristianização” se evidenciava nas escolas, tendo em vista que alguns professores da escola do Posto Indígena eram missionários da Missão Evangélica Caiuá.

Em 1938, foi criada uma escola primária dentro da área da Missão para atender as crianças órfãs que viviam no albergue mantido pela própria instituição, inaugurado depois de uma epidemia de febre que matou muitos adultos da Reserva. Já em 1941, havia duas escolas na reserva de Dourados, ambas na aldeia Jaguapiru. Uma era a “Escola do Posto”, e a outra era a “Escola da Missão”. Segundo Lourenço (2008), a frequência escolar oscilava de acordo com o interesse das famílias dos alunos, como o oferecimento de comida, uniformes e festas para os estudantes que iam à escola com mais assiduidade, sendo que epidemias também contribuíam para a ausência e a evasão escolar.

Conforme Platero (2013), nas duas escolas da Reserva, para além das disciplinas, eram ensinados hábitos de higiene, havia atividades de conscientização contra o alcoolismo, contra o uso de roupas tradicionais e um estímulo à crença na superioridade moral dos trabalhadores. Entre as atividades da Missão, eram realizados aos domingos atos cívicos, nos quais se levantava a bandeira e se cantava o Hino Nacional, além de cultos cristãos.

Embora a Reserva de Dourados possua duas aldeias (Jaguapiru e Bororó), somente na década de 1950 que uma escola foi implantada em Bororó, na região conhecida como Farinha Seca, sendo assumida pelo SPI em 1955. Segundo Lourenço (2008), duas professoras católicas foram contratadas pelo Posto Indígena do SPI e lecionaram nessa escola desde meados da década de 1950: Emília dos Santos Diniz (mulher do chefe do Posto) e sua filha adotiva, Almerinda da Silva Nunes. Na escola da Missão, a professora era Maria Luiza. A mesma se mudou para Assunção, no Paraguai, para

2. Trata-se de uma instituição que passou a exercer atividades nessa região a partir de 1928, fundada pelas igrejas Metodista, Presbiteriana do Brasil e Presbiteriana Independente, integrantes da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil, juntamente com a East Brazil Mission (Missão Leste do Brasil), sociedade missionária norte-americana.

aprender a ler e escrever em língua guarani, com a intenção de alfabetizar as crianças na sua própria língua (ALVES CARVALHO, 1998 Apud LOURENÇO, 2008), no entanto, esquece-se de que a língua Guarani falada no Paraguai difere-se linguisticamente em diversos aspectos da língua Kaiowá e do Guarani Nandéva, embora sejam línguas geneticamente aparentadas, classificadas como integrantes do sub-ramo I da família Tupí-Guaraní, conforme Rodrigues (1985).

De acordo com Platero (2013), provavelmente o primeiro indígena da reserva a se tornar professor e catequista foi Marçal de Souza. Segundo a autora, Marçal deu aulas de alfabetização na primeira escola do Posto Indígena Francisco Horta, na aldeia Jaguapiru, e foi demitido do Posto porque o funcionário do SPI afirmava que ele não estava cumprindo com as funções para as quais havia sido contratado – pois naquela época um indígena não poderia ser professor. Contudo, para Troquez (2006), como relata Souza (2013), as primeiras professoras indígenas foram Edina e Leni de Souza que, em 1966, trabalhavam em salas improvisadas, num barracão utilizado pela Missão Caiuá para realizar os cultos.

Cabe ressaltar que, apesar das duas escolas oficiais da reserva de Dourados manterem uma organização semelhante à escola do não-indígena, alguns ex-alunos da escola da Missão afirmaram que foram alfabetizados na língua Kaiowá, conforme Platero (2013). Segundo a autora, o trabalho proselitista da Missão Evangélica e o seu propósito de ensinar o evangelho fizeram com que os missionários da Missão tivessem interesse em conhecer as línguas indígenas e realizassem um tipo de ensino bilíngue. Foi assim que pesquisas linguísticas entre os Kaiowá de Dourados iniciaram no final da década de 1950 e início da década de 1960. Linguistas missionários como John Taylor e Audrey Taylor passaram a estudar a língua a fim de que viabilizassem o início da tradução da Bíblia para o Kaiowá.

A relação de pesquisas linguísticas³ produzidas durante a atuação dos missionários ligados à Missão Caiuá foi elencada por Viegas (2017). Destacam-se os seguintes trabalhos: Bridgeman (1960, 1961, 1981 [1966], 2001), Harryson & Taylor (1958, 1971) J. Taylor (1984a, 1984b) e J. Taylor & A. Taylor (2010 [1966], s/d). Somente a partir da década de 2000 que outros trabalhos linguísticos foram desenvolvidos, estes também por linguistas, mas sem fins proselitistas.

3. As linguistas e missionárias Loraine Bridgeman e Margaret Sheffer pesquisavam sobre a língua Kaiowá na reserva de Dourados. Entre os terenas, a pesquisa linguística foi realizada por Muriel Perkins Ekdahl, com o auxílio do Dr. João Bendor Samuel e sua esposa, conforme Platero (2013).

Na época da atuação da Missão Caiuá, a alfabetização era entendida pelos missionários como uma maneira eficiente para chegar à conversão religiosa. Era como uma ponte para o contato com a sociedade local. Eles escreveram a primeira cartilha Kaiowá em 1962, que foi usada na alfabetização de alunos na escola da Missão e criaram vários volumes da cartilha Kaiowá, de acordo com o nível dos alunos. A proposta de escolarização contemplava a alfabetização em língua indígena em um ano e meio, para depois iniciar o ensino da língua nacional. Ainda que a educação bilíngue fosse uma proposta diferente em relação ao ensino monolíngue, seu objetivo era o mesmo: catequizar e “civilizar” os indígenas, “integrá-los à nação”, conforme Lourenço (2008). Nesse sentido, o conhecimento da língua portuguesa significava uma abertura para a introdução de valores culturais cristãos e nacionais entre os Kaiowá, os Nãndéva e os Terena da Reserva Indígena de Dourados.

De acordo com Platero (2013), com o fim do SPI e com a criação da FUNAI, em 1967, a Missão Caiuá continuou cooperando com a educação na Reserva e a pesquisa das línguas seguiu associada à tradução da Bíblia. O trabalho dessa instituição missionária foi intensificado junto com a educação escolar, principalmente depois do convênio com a FUNAI, em 1969, e, posteriormente, em 1972, quando a nova agência indigenista emitiu uma resolução para a realização de ensino bilíngue em suas escolas. Nesse período de transição do SPI para FUNAI, professoras indígenas deram aulas na reserva de Dourados, mas foi apenas a partir de 1972 que essas professoras indígenas começaram a ser contratadas com mais constância, para que dessem aulas de maneira bilíngue, utilizando o modelo bilíngue de transição trazido pelo *Summer Institute of Linguistics* (SIL) para o Brasil. Porém, isso nem de longe indicava ainda uma educação escolar indígena específica e diferenciada, pois não se respeitava os conhecimentos indígenas, seus valores, sua forma de organização social, seus próprios aspectos culturais e seus próprios processos de ensino-aprendizagem.

O processo de escolarização na Reserva Indígena de Dourados – o recomeço

De acordo com Souza (2013), até a década de 1990 as escolas na Reserva Indígena de Dourados, assim como nas demais áreas indígenas, eram mantidas pelas Missões ou pela FUNAI, geralmente em convênio com as Prefeituras e recebendo assessoria do SIL (desde 1956). Para a autora, esse tipo de educação não tinha como preocupação considerar a história, os valores e saberes indígenas, uma vez que os currículos eram desconectados

da realidade indígena e faziam os indígenas se desconectarem de sua realidade, “como se estivesse estudando algo distante de si mesmo e que não lhe diz respeito (...) e, aos poucos, distanciando-se cada vez mais de sua própria cultura, de sua identidade e, conseqüentemente, de sua realidade, tendo como referência somente o que é do outro” (SOUZA, 2013, p. 91-92).

Em 1990, na Reserva Indígena de Dourados havia três escolas: Francisco Hibiapina, Ara Porã e Agustinho. De acordo com Souza (2013), havia oito professores indígenas e alguns não indígenas atuando nessas escolas. Quando o Município de Dourados assume o processo de educação escolar dos povos indígenas, ocorre a construção da primeira escola municipal chamada Escola Municipal Tengatú Marangatu – Pólo, criada pelo Decreto nº 013 de 13/02/1992 e todas as demais salas existentes em todo o município passaram a ser consideradas como extensões: extensão Ara Porã, extensão Agustinho, extensão Y Verá, extensão Panambizinho, inclusive a escola da FUNAI, extensão Francisco Hibiapina, e, posteriormente, extensão Passo Piraju (SOUZA, 2013).

Dentro desse novo contexto, ocorreu a elaboração e a divulgação do documento Diretrizes da Educação Escolar Indígena no Mato Grosso do Sul, em 1992, com ampla participação das entidades indígenas e indigenistas, o qual incorporou as reflexões e reivindicações que vinham sendo feitas pelos indígenas, ONGs e Universidades (ROSSATO, 2002, p. 77, apud Souza, 2013, p. 95 e 96). E em 1995, conforme Souza (2013), a Secretaria Estadual de Educação – SED/MS, através da Deliberação CEE/MS, nº 4324/95, regulamentou a organização da escola indígena, assegurando regimento próprio, quadro curricular e calendário próprio.

Souza (idem) relata ainda que, a partir de 1991, o Estado, juntamente com as Secretarias Municipais, Universidade Federal e ONGs, vinha desenvolvendo discussões sobre Educação Escolar Indígena em Dourados, com a finalidade de fundamentar e instrumentalizar os professores indígenas e não indígenas acerca da importância de uma educação bilíngue. Nesse momento houve as primeiras discussões de alguns professores Guarani na escola Tengatú Marangatu sobre a possibilidade de implementar o Ensino Bilíngue, em atendimento às Diretrizes Nacionais e Estadual e à Deliberação do Conselho Estadual de Educação – CEE/MS nº 4324/95. Passa-se, portanto, a ter uma década de formação e esclarecimento acerca do que é uma Escola Indígena Específica, Diferenciada, Bilíngue, Intercultural e Autônoma. Nesse sentido, muitos indígenas foram esclarecidos sobre esses princípios de uma nova proposta de educação, mas a tentativa de convencimento de um modelo assim ainda prevalece até os dias de hoje, sobretudo

nos cursos de formação de professores indígenas, já que uma parcela da sociedade indígena que vive na Reserva ainda não percebe vantagens num modelo próprio de educação, passando a defender em área indígena a educação escolar do não indígena.

Souza (2013) acrescenta que nos anos de 2001 a 2009 foram ampliadas todas as escolas consideradas extensões e criadas como escolas indígenas pólo, com gestões pedagógicas e administrativas próprias, além de serem construídas mais duas escolas Municipais Indígenas – Lacu'i Roque Isnardi e Ramão Martins. No entanto, embora tenha aumentado o número de escolas na Reserva, não havia sido realizada nenhuma modificação significativa no modelo de educação e no currículo, pois o parâmetro de educação continuava sendo o do não indígena, o que resultou numa intensificação no deslocamento e na desvalorização das línguas indígenas, uma vez que a língua de instrução e ensino continuava sendo, predominantemente, o português. Contudo, foi também nesse período que os indígenas passaram a ter uma participação mais ativa em prol da construção de um plano municipal de educação no Município de Dourados. Dessa forma, Teodora de Souza, indígena guarani, assumiu a função de Gestora de Educação Escolar Indígena, na época, dentro da Superintendência de Educação e Ensino na Secretaria Municipal de Educação de Dourados, conforme a própria educadora relata em sua dissertação de mestrado:

Foi um momento histórico no município, pois, até então, não existia um espaço específico na SEMED para discutir a temática indígena e elaborar as políticas públicas, de forma a atender o que previa a legislação, intermediada por indígenas que compõem a Gestão de Educação Escolar Indígena, ora vista como indígena, ora vista como agente de governo. (SOUZA, 2013, p. 99)

Ainda segundo Souza (2013, p. 101), “não foi o Movimento de Professores Indígenas⁴ que buscou a efetivação dos direitos diferenciados, e sim o órgão mantenedor que trouxe para dentro da Reserva essas discussões, tendo como estratégia metodológica a Constituinte Escolar”⁵ pautada nas legislações específicas que reforçam a autonomia dos povos indígenas para repensar e construir uma educação que melhor corresponda à realidade multiétnica da Reserva. Sabe-se, contudo, que anteriormente à Constituinte Escolar, a formação continuada aos professores indígenas ocorreu no

4. Ao que tudo indica, o Movimento de Professores Indígenas Guarani e Kaiowá teve uma forte inserção política para trazer autonomia às discussões acerca da Educação Escolar Indígena, o que pode ser verificado em Giroto (2001).

5. Maiores informações sobre a Constituinte Escolar podem ser encontradas em Candado (2015), cuja referência completa deste trabalho encontra-se ao final deste capítulo.

período de 1997 a 1998 e, segundo Souza (2013), foi bastante positivo, uma vez que resultou no ano de 1999 na primeira experiência com o projeto de “Ensino Diferenciado”. O projeto iniciou com a turma do primeiro ano do Ensino Fundamental, com alunos falantes das línguas Guarani e Kaiowá, coordenado por uma professora indígena Guarani:

Para assumir o projeto de Ensino Diferenciado, a princípio, deveriam ser professores formados ou em processo de formação, falantes da língua Guarani. O projeto teve continuidade nos anos consecutivos, já com 5 turmas, incluídos o 1º e o 2º Ano e, assim, sucessivamente. Em 2005 contava-se com 24 salas atendidas pelo Projeto de Ensino Diferenciado. Concomitantemente, em 1999, o Estado iniciou o curso de magistério diferenciado (curso Ára Vera), resultado da luta do Movimento Guarani e Kaiowá do Estado (...). O curso atendia também alguns Guarani e Kaiowá da RID e, à medida que o projeto de Ensino Diferenciado se ampliava, esses cursistas/professores iam assumindo a sala de aula. (SOUZA, 2013, p. 102)

Souza (2013) relata que, durante os anos de 2001 a 2004, foram criados, no âmbito municipal, a Coordenadoria de Assuntos Indígenas na Secretaria de Governo, a Gestão de Educação Escolar Indígena na Secretaria de Educação, e também um setor específico na Secretaria de Agricultura. Nesse período, uma das formas de garantir a participação efetiva das comunidades foi por meio do processo Constituinte Escolar desenvolvido na rede municipal de ensino, abrangendo também as comunidades indígenas. Nesse sentido, a Constituinte Escolar foi o início da garantia da participação coletiva das comunidades. Os seus três grandes eixos norteadores foram: Democratização do Acesso; Democratização da Gestão e Democratização do Conhecimento:

O processo Constituinte Escolar foi um movimento pautado na pedagogia de Paulo Freire. Foi realizado em toda rede municipal de ensino, incluindo a escola Francisco Meireles, localizada na Missão Caiuá, e a(s) comunidade(s) da Terra Indígena de Dourados, especificamente, a escola Tengatú Marangatu-Pólo, localizada na área Jaguapiru e suas extensões Y’ Verá (Jaguapiru), Ara Porã e Agustinho (Bororó) e Panambizinho, localizada no Distrito de Panambi, a 25 km da escola pólo. O movimento envolveu grande número de indígenas das etnias Guarani Nãndeva, Guarani Kaiowá, Terena e mestiços. (SOUZA, 2013, p. 104)

Para além da Constituinte Escolar, foi desenvolvido nas aldeias o projeto Mova Brasil Alfabetizado, para atender a grande demanda apresentada na época de jovens e adultos que não frequentaram a escola, mas que consideravam importante saber ler e escrever em português. De acordo com Souza (2013), outros projetos também foram desenvolvidos, tais como “Ações Complementares” (2003 a 2008), para atender, prioritaria-

mente, alunos da aldeia com alto índice de vulnerabilidade social; Orientação e Apoio às Escolas Indígenas para Elaboração do Projeto Experimental que regulariza as escolas, antes de elaborar o Projeto Político Pedagógico; Orientações Gerais para Elaboração do Projeto Político Pedagógico das Escolas Indígenas (2006); Assessoria para criação das APMs de todas as escolas indígenas e cadastro no INEP como escolas indígenas; e a Criação do Conselho Escolar e do Conselho Didático Pedagógico.

Nesse sentido, alguns desafios foram postos como, por exemplo, a necessidade de elaboração e reelaboração dos Regimentos Escolares, dos Projetos Político-Pedagógicos e da Reorganização ou Reorientação Curricular. Assim, em 2003, a equipe pedagógica da Secretaria Municipal de Educação de Dourados iniciou a estruturação e a organização do Movimento de Reorientação Curricular, fundamentada numa metodologia dialógica, problematizadora e reflexiva e de concepção freiriana. Como parte do processo, juntamente com os professores, definiu-se a cultura indígena como eixo norteador do currículo escolar. Durante as reuniões pedagógicas, foi problematizado o que significa cultura indígena e quais elementos podem ser considerados como parte da cultura indígena e que devem ser trazidos para a escola como conteúdo escolar, o que resultou em conteúdos abordados de forma interdisciplinar, tais como história de luta dos movimentos indígenas locais, regionais e nacional; história das etnias; identidade étnica; história da Terra Indígena; o significado das cores e pinturas em cada etnia; arte e artesanato das etnias; mitologia; culinária de cada povo; importância das línguas indígenas; plantas medicinais; tipos de danças étnicas; entre outros (SOUZA, 2013).

Ainda durante esse período experimental de uma nova proposta de educação, a qual considera os indígenas como protagonistas e tem o seu próprio conhecimento como norteador do processo de escolarização, as turmas passaram a ser organizadas por dois critérios: etnicidades e se eram falantes de uma língua indígena como língua materna. Dessa forma, os falantes da língua indígena ficariam com os professores bilíngues; e as turmas de não falantes de alguma língua indígena, cuja língua materna é o Português, ficariam com professores indígenas não falantes da língua indígena. Outro critério seria organizá-los em turmas com faixas etárias mais ou menos semelhantes. Isso exigiu a realização de dois concursos públicos específicos a fim de suprir a demanda de professores bilíngues nas escolas indígenas de Dourados, de acordo com Souza (2013). Enfim, foi dessa forma que a criação da categoria Escola Indígena no âmbito do Sistema Municipal de Ensino; a criação de Escolas Indígenas (como autônomas,

com gestão pedagógica e administrativa própria); e a ampliação do atendimento para os anos finais do Ensino Fundamental justificaram concursos específicos nos anos 2006 e 2008, além da contratação regular de professores indígenas e demais funcionários administrativos. Foram realizadas também mudanças na matriz curricular, na carga horária das disciplinas e no calendário escolar.

A fim de tornar a política de uma Educação Escolar Indígena específica e diferenciada em Dourados permanente, foi colocada como necessária a criação de dispositivos jurídicos estaduais e municipais, alinhados com os já existentes no âmbito federal. Dessa forma, foi instituído o Decreto nº 10.734 MS/2002, que cria a Categoria de Escola Indígena no âmbito do Sistema Estadual de Ensino; a Deliberação do Conselho Estadual de Educação CEE/MS nº 6767/2002, que normatiza o Decreto e Fixa Diretrizes para a Organização e Funcionamento das Escolas Indígenas no estado; fez-se um complemento na Lei do Município – Lei Complementar nº 097, de 06 de junho de 2006, que altera as Leis Complementares nº 034 de 05 de setembro de 2000 e nº 056 de 23 de dezembro de 2002, criando as categorias Professor e Administrativo Indígenas no âmbito municipal; o Decreto nº 2.442 de 16 de janeiro de 2004, que cria a Categoria de Escola Indígena no âmbito do Sistema Municipal de Ensino de Dourados/MS e dá outras providências.

Além desses dispositivos jurídicos, após a reforma e ampliação, a Escola Agostinho, até então extensão da Escola Municipal Tengatui Marangatu, foi criada como escola indígena própria por meio do Decreto nº 3.195 de 1º de outubro de 2004; após sua reforma e ampliação, a Escola Ara Porã, antes extensão da Escola Tengatui, passou também a ser escola indígena autônoma, por meio do Decreto nº 3.395 de 22 de dezembro de 2004. O Decreto nº 4.167 de 14 de março de 2007 criou a Escola Municipal Indígena Tengatui Marangatu – Pólo, na Área Indígena Jaguapiru, que também passou por ampliação, mas continuam como extensões as escolas Y' Verá e Passo Piraju. Foi também instituído o Decreto nº 4.565 de 19 de março de 2008, que cria a Escola Municipal Indígena Lacu'i Roque Isnard, na Área Indígena Bororó, também na Reserva Indígena de Dourados.

Para regularizar a situação dos funcionários administrativos e pedagógicos lotados nessas escolas e demais já existentes, como a Tengatui Marangatu e Francisco Meireles (Missão Caiuá), de acordo com Souza (2013), foi criado o Decreto nº 4.622 de 29 de abril de 2008, o qual define os cargos e funções administrativo-pedagógicas das Escolas Municipais Indígenas. Além disso, cabe mencionar a Resolução/SEMED nº 835 de 27 de dezembro de 2004, que dispõe sobre a implantação da Educação Escolar Indígena

no âmbito da Educação Básica; o Decreto municipal nº 835 de 27/12/2004, parágrafo único, que prevê a expansão gradativa de 5ª a 8ª séries, atualmente 6º ao 9º Ano do Ensino Fundamental, o que só foi possível inicialmente na escola indígena Tengtatuí Marangatu, no ano de 2004, quando foi aberta uma sala de 5ª série, com 27 alunos, funcionando numa das salas da Escola Estadual Intercultural Indígena Guateka Marçal de Souza. Conforme Souza (idem), em 2005 aumentou para duas turmas de 5ª série, sendo 5ª A com 41 alunos e 5ª B com 36 alunos; uma de 6ª série com 37 alunos; em 2006, a escola contava com duas salas de 5ª série, A e B com 37 e 41 alunos, respectivamente, uma de 6ª com 49 alunos e uma 7ª série com 28 alunos.

Nesse sentido, gradativamente o Ensino Fundamental foi sendo ampliado em outras escolas indígenas, além da ampliação física das mesmas. Também registramos o aumento, ao longo dos anos, do número de professores indígenas, tanto Kaiowá, quanto Guarani e Terena. Esse aumento se deve também ao número de professores indígenas com curso superior convencional, mas também com o aumento de professores indígenas formados em cursos específicos e diferenciados, como veremos na próxima seção deste capítulo.

Cursos específicos para a formação de professores indígenas Guarani e Kaiowá – “Tempo Iluminado” e “Viver com Sabedoria”

Como reflexo das lutas dos movimentos indígenas e indigenistas durante a década de 1970, que culminaram no processo de reconhecimento étnico, linguístico e cultural durante o processo de Constituinte da década seguinte, surge em 1979 a primeira experiência de formação específica para professores e professoras indígenas Guarani e Kaiowá, trata-se de um projeto desenvolvido entre a equipe de Dourados do Conselho Indígena Missionário CIMI e o Projeto Kaiowá/Nãndeva (PKÑ) que durou até 1982.

Esse processo educativo com perspectivas freirianas para a formação de monitores (como não tinham formação escolarizada e essas experiências ocorriam em escolas comunitárias não reconhecidas, não poderiam assumir-se como professores) visava à valorização da cultura e à identidade indígena como forma de alternativa de um modelo de escola. No decorrer da década de 1980 outras propostas foram sendo replicadas.

No começo da década de 1980, como experiência de educação alternativa oferecida pelo CIMI, registrou-se a alfabetização de um grupo de mulheres, em português, na área de Caarapó (MS). A partir de 1985 aconteceu a alfabetização na língua materna de um grupo de despejados da aldeia do Jarará, (...) houve também a capacitação básica de um grupo de alfabetizadores na

língua materna, como forma de apoio e assessoria às iniciativas de escolas indígenas alternativas e comunitárias (Jarará, Juti, Caarapó, Rancho Jacaré, Amambai, Pirakuá, grupo do Jaguapiré, Paraguassu e Sassoró). Essas experiências possibilitaram o desenvolvimento do espírito crítico das lideranças indígenas em torno de uma educação diferenciada, esboçando os primeiros passos para a criação de um movimento de professores indígenas Guarani/Kaiová. (LOURENÇO GIROTTTO, 2001, p. 77)

Sobre essas experiências, cabe observar que existem poucas referências produzidas que refletem sobre esse momento. Para além de uma pequena passagem no trabalho de mestrado de Renata Lourenço Girotto defendido em 2001, não dispomos de nenhuma reflexão aprofundada sobre esse processo. Em todo caso, Lourenço Girotto (2001) ressalta que essas formações resultaram nos anos de 1988 a 1990 diferentes formações políticas entre os indígenas. Essas formações versavam sobre a autoafirmação da identidade indígena, que passou a reconhecer a escola como uma importante ferramenta para reafirmação cultural e a construção do ideal político e cultural dos Guarani e Kaiowá.

Foi a partir desse cenário, juntamente com a promulgação da Constituição de 1988, que dispôs sobre a garantia da oferta de um modelo diferenciado de educação junto às comunidades indígenas, que o Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiowá se estabeleceu.

Em junho de 1991 aconteceu o I Encontro de Professores e Lideranças Guarani/Kaiová sobre educação escolar indígena, tendo o Movimento de Professores Guarani/Kaiová como organizador do evento, juntamente com o CIMI. O encontro contou com a participação de 40 representantes indígenas, de 12 áreas, e se realizou na Casa Marçal de Souza, de propriedade da Igreja Católica, na Vila São Pedro, Dourados (MS). (LOURENÇO GIROTTTO, 2001, p. 79)

Também em 1991 foi realizado o segundo encontro do movimento de professores, o documento final desse encontro discorre especificamente sobre a necessidade da capacitação específica de professores indígenas, ainda que, nesse momento, a garantia do estado e dos municípios no reconhecimento das escolas pareça ser o objetivo mais emergencial. Diante disso, a necessidade de capacitação específica de professores indígenas para a alfabetização na língua materna continua aparecendo nos próximos documentos dos encontros subsequentes. Da mesma forma, o movimento de professores começa a cobrar do estado a organização de cursos sobre esse viés.

Nesse caso, cabe observar que durante a década de 1990 alguns cursos de formação continuada para professores indígenas chegaram a ser oferecidos pelo estado a partir das solicitações do Movimento de Pro-

fessores Indígenas Guarani/Kaiowá. Esses cursos de curta duração eram oferecidos em parceria com o CIMI, e/ou algum outro parceiro do Movimento, como a FUNAI e o Centro Universitário de Dourados (CEUD/UFMS). Tudo indica que o primeiro curso de capacitação ocorreu em 1993 “numa parceria entre a UFMS, a Secretaria de Educação do Estado, a FUNAI e organizações não-governamentais, no caso, o CIMI e a Missão Presbiteriana. O curso foi realizado em cinco etapas, distribuídas em duas vezes por ano, finalizando com 45 professores formados (LOURENÇO GIROTTI, 2001, p. 91-92).

Lourenço Girotti (2001) ainda faz menção a um outro curso de capacitação realizado no ano de 1995, oferecido também pela UFMS, em parceria com a Secretaria de Educação do Estado, o CIMI e a FUNAI. Contudo, sobre esse curso, o Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiowá questiona sua eficácia, tendo em vista o baixo aproveitamento na prática dos professores em sala de aula.

No ano de 1996, o Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiowá começa a discutir mais efetivamente a construção de um projeto de curso regular de Magistério Indígena, que é implementado em 1999, tornando-se o primeiro curso de formação inicial ofertado pelo estado de Mato Grosso do Sul para os Guarani e Kaiowá: Curso Normal Médio – Formação de Professores Guarani/Kaiowá – *Ára Vera* “Tempo Iluminado”.

Como apontamos, a proposta de formação do *Ára Vera* surgiu como demanda do Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiowá, assim como de outras instituições envolvidas no contexto indígena, como a Universidade Católica Dom Bosco, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e a Diocese de Dourados.

Ferreira (2006) lembra que, nesse momento, ocorria um projeto piloto de formação de professores em exercício financiado pelo Governo Federal: Programa de Formação de Professores em Exercício (PROFORMAÇÃO). Esse Programa foi implantado pelo MEC, coordenado pela Secretaria de Educação a Distância (SEED/MEC), juntamente com o Fundo de Fortalecimento da Educação (FUNDESCOLA). Ele funcionava a partir de atividades a distância, além de encontros nas férias e quinzenalmente. O objetivo era formar profissionais que ainda não tinham a titulação mínima exigida, contudo essa formação não era específica para as comunidades indígenas. Como os professores indígenas eram contratados pelas prefeituras, a essas interessava, de algum modo, direcionar o seu quadro de professores em formação do governo federal.

Em julho de 1999 ocorre a primeira etapa de formação do curso *Ára Vera*. Cabe destacar que a abertura do curso só foi possível a partir da parceria de alguns municípios que custearam a permanência dos indígenas. Importante observar que nessa primeira turma, quase a totalidade de estudantes já eram professores em suas áreas indígenas, contudo muitos não tinham o Ensino Fundamental completo e poucos possuíam Ensino Médio completo ou outro curso de magistério.

Até 2016 o curso deu entrada em cinco turmas, tendo sido formado 239 professores em quatro turmas: 1ª turma 1999 a 2003, 74 professores formados; 2ª turma 2002 a 2006, 50 professores formados; 3ª turma 2006 a 2012, 73 professores formados; 4ª turma 2011 a 2014, 42 professores formados. Em 2014 foi publicado o edital para seleção de cursistas da 5ª turma do curso, iniciada a formação apenas em 2015, com a entrada de 40 estudantes e previsão de encerramento em 2018⁶.

O funcionamento do curso *Ára Vera* se dá em sete etapas, divididas entre etapas intensivas e encontros polos. As etapas denominadas Tempo Escolar ocorrem quando os cursistas que são professores em suas comunidades estão em período de férias, nos meses de janeiro, fevereiro e julho, em um período de 14 a 22 dias. Os períodos de encontros em polos, que ocorrem nos intervalos desses meses, também são considerados Tempo Escolar, cada etapa de polo deve ter no mínimo dois dias e ocorrem em local definido previamente com os cursistas e com a Secretaria Municipal de Educação e com a comunidade indígena que se dispõem a sediar os encontros.

O Tempo Escolar na Comunidade é o período em que o cursista desenvolve as atividades em sua comunidade. Esse período é registrado para as reflexões pedagógicas realizadas no Tempo Escolar, como também “atividades de pesquisa e relatórios, envolvendo o conhecimento da realidade, a produção de materiais e a sua prática docente” (MATO GROSSO DO SUL, 2010, p. 25). Essas atividades devem ser acompanhadas pelos professores para que possam ser programadas juntamente com os cursistas.

Outro curso específico para formação de professores Guarani e Kaiowá é o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – *Teko Arandu* “Viver com Sabedoria”. Esse teve a entrada da primeira turma em 2006. Trata-se de uma formação em nível superior que nasceu como um desdobramento do Curso Normal Médio *Ára Vera*, sendo que as primeiras tur-

6. Edital para abertura de vagas do curso Normal Médio Intercultural Indígena *Ára Vera*. Disponível em: <<http://www.jusbrasil.com.br>>. Acesso em: 27 de junho de 2016.

mas eram compostas (quase exclusivamente) de egressos do magistério indígena que reivindicaram um curso de formação superior. O *Teko Arandu* habilita professores para trabalhar nos anos finais do Ensino Fundamental e Ensino Médio, nas áreas de Ciências da Natureza, Matemática, Ciências Humanas e Linguagens.

O curso é dividido em dois blocos: comum e específico. Durante um determinado período, os alunos passam por uma formação comum que, atualmente, corresponde a 3 semestres. Após essa primeira fase de formação, os alunos devem escolher em que área desejam ser habilitados: Ciências Humanas ou Ciências da Natureza ou Linguagens ou Matemática (o bloco específico atualmente tem duração mínima de 6 semestres). Como o propósito do curso é oferecer uma formação multidisciplinar, habilitando professores para atuar nos anos finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio, cada área busca agregar, em seu currículo, conhecimentos que deem conta dessa polivalência. Assim, a área de Ciências Humanas concentra conhecimentos de Geografia, História, Filosofia, Sociologia e Antropologia; a de Ciências da Natureza reúne conhecimentos de Física, Química e Biologia; a de Linguagens contempla Língua Portuguesa como segunda língua, as Línguas Guarani e Kaiowá como primeira língua, Literatura, Artes e Educação Física; já a Matemática, habilita apenas para Matemática.

O curso é desenvolvido pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD)⁷ e participam, em regime de parceria, a Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), a Secretaria de Estado de Educação de MS (SED), as Secretarias Municipais de Educação (SEMEDs) em cuja jurisdição se encontram comunidades Guarani e Kaiowá (Amambaí, Antônio João, Aral Moreira, Bela Vista, Caarapó, Coronel Sapucaia, Douradina, Dourados, Eldorado, Japorã, Juti, Laguna Caarapã, Maracaju, Paranhos, Ponta Porá, Sete Quedas e Tacuru), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e o Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiowá (UFGD, 2012, p. 7).

Os primeiros passos para a criação desse curso se deram no ano de 2002, quando o Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiowá se reuniu para propor a abertura de um curso superior que viesse a atender as demandas específicas de suas comunidades.

7. A Universidade Federal da Grande Dourados surge como desmembramento da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS) a partir da Lei 11.153, de 29/07/2005, publicada no DOU de 01/08/2005. A sua implementação se dá em janeiro de 2006 e no mesmo ano é aberto o Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – *Teko Arandu*.

Embora seja preciso observar que inicialmente o curso foi criado por empenho dos movimentos indígenas e em apoio com os diferentes parceiros, cabe observar que ele também se desenvolve (ou se consolida) a partir do estabelecimento do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (PROLIND) que, como comentado anteriormente, é um programa do Ministério da Educação (MEC), em parceria com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI) e a Secretaria de Ensino Superior (SESU). O objetivo desse Programa é apoiar financeiramente cursos de licenciatura, especificamente destinados à formação de professores de escolas indígenas.

Em 2017 o Curso *Teko Arandu* formou sua quarta turma, já tendo formado aproximadamente 140 professores indígenas Guarani e Kaiowá. Cabe apontar ainda que neste mesmo ano entrou a sétima turma no curso, com 70 acadêmicos de diversas áreas indígenas, sobretudo da Reserva Indígena de Dourados.

Durante as etapas presenciais do curso, assim como o Curso *Ára Vera*, conta com a participação de lideranças tradicionais Guarani e Kaiowá. Essa participação é importante para o desenvolvimento do trabalho com a identidade étnica e para o fortalecimento da participação e da pertença dos cursistas. Importante observar que o Curso *Teko Arandu*, também como o *Ára Vera*, apresenta em sua estrutura curricular as práticas vivenciadas pelos Guarani e Kaiowá, que se materializam nos eixos pedagógicos dos dois cursos – *teko* (cultura), *tekoha* (território) e *ñeë* (língua).

Percebemos que esses princípios são fundamentais para a construção da identidade pedagógica e política desses cursos. Não há dúvidas sobre a importância para a identidade política que ambos os cursos possuem para o Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiowá. No caso do *Ára Vera*, isso é bastante evidenciado quando ele é reconhecido como movimento de busca pela abertura do curso em nível superior.

Na tese de doutorado de Knapp (2016) encontramos uma reflexão sobre a maneira como esses cursos desenvolvem a formação para o ensino de línguas indígenas e da língua portuguesa como segunda língua, ao avaliar os componentes curriculares que cada curso possui. Em síntese alguns dos elementos que podemos observar é que existe uma grande lacuna na formação do ensino de línguas, principalmente no caso da formação para os anos iniciais:

Concluimos que o espaço que a língua guarani parece ocupar no curso de formação de professores *Ára Vera* é um espaço mais “político” para dar característica de indianidade ao curso, (...). Contudo, parece estar clara a

existência de uma carência de elementos específicos para formação de um professor indígena que será responsável pela alfabetização e letramento nas comunidades indígenas: noções de linguística, noções de linguística aplicada, noções pedagógicas, por exemplo. (KNAPP, 2016, p. 227)

Com relação à formação para o ensino de língua materna e português como segunda língua no curso *Teko Arandu*, Knapp (2016) faz uma reflexão sobre a importância para a formação dos professores indígenas Guarani e Kaiowá tanto na formação que ocorre no Núcleo Comum do Curso, como também na área de Habilitação em Linguagens.

Essa área de habilitação tem por objetivo formar professores para atuarem nos anos finais do Ensino Fundamental e no Ensino Médio com a língua indígena como L1 e a língua portuguesa como L2. Assim, os componentes curriculares contemplam o desenvolvimento de conhecimentos sobre Línguas, Artes e Educação Física. Capacitando os professores para trabalhar com a língua Guarani, língua Kaiowá; língua portuguesa (como L2); literatura, artes e educação física. Nesse sentido, essa área de habilitação desenvolve atividades orientadas na direção de uma formação intercultural, bilíngue e multidisciplinar dos discentes (UFGD, 2012; MARTINS, 2014).

Sobre essa área de habilitação, Knapp (2016) discorre que, apesar de avanços, o curso conta com um número muito reduzido de profissionais com formação linguística para desenvolver um trabalho mais aprofundado, necessário para a formação dos professores indígenas.

Para além desses cursos voltados especificamente para a população Guarani e Kaiowá, existe uma formação em Nível Normal Médio e uma Formação Superior denominada Povos do Pantanal. O curso de nível normal médio foi criado em 2006 e é mantido pela Secretaria de Educação do estado de Mato Grosso do Sul; já o curso de nível superior é mantido pela UFMS e foi criado em 2010. Esses cursos foram abertos para atender a demanda da formação de professores dos povos Terena, Guató, Kadiwéu, Kinikinau, Ofaié, Camba e Atikum, estes que se concentram mais ao norte do estado. Contudo, é preciso ressaltar que existem muitos indígenas da etnia Terena na Reserva Indígena de Dourados e estes participaram dessas formações.

À guisa da conclusão

Os escritos sobre Educação Escolar Indígena e sobre os modelos de oferta de ensino escolarizado para comunidades indígenas já compõem uma literatura substancial. Parece estar claro que nas últimas décadas foi

construída, ao menos discursivamente, a defesa de um modelo de escola libertadora que busca romper com os modelos integralistas, civilizatórios e/ou evangelizadores. Nesse sentido, ao refletir sobre a formação atual que os professores indígenas possuem para trabalhar nas escolas da Reserva Indígena de Dourados, assumimos que a preocupação pela formação desses profissionais indígenas e a defesa de uma escola específica e diferenciada sucedem à chegada das escolas na Reserva.

Dentro dessa perspectiva, consideramos duas questões para refletirmos aqui. A primeira é propriamente em relação ao contexto de criação das escolas na Reserva Indígena de Dourados e em como os indígenas passaram a atuar como professores nessas escolas; a segunda é refletir sobre a historicidade dos cursos específicos de formação para professores indígenas, pondo em evidência a participação do Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiowá.

Vimos que a primeira instituição que se ocupou com a oferta de um ensino escolarizado para os indígenas da Reserva de Dourados foi a Missão Evangélica Caiuá⁸, sendo esta uma iniciativa da Associação Evangélica de Catequese dos Índios do Brasil (AECI), na qual congrega a Igreja Metodista, a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Presbiteriana Independente. Cabe destacar que a Missão tem atuado em Dourados desde 1928, instalando-se exatamente ao lado da Reserva Indígena de Dourados.

Essa Missão atuou em diferentes frentes, visando sempre a cristianização/civilização dos indígenas (GONÇALVES, 2011, p. 237). Com relação à educação escolar, cabe observar que logo no primeiro momento foram oferecidas aulas inicialmente aos adultos e, logo após, às crianças.

Como colocamos, a primeira escola a funcionar efetivamente para os indígenas Guarani e Kaiowá da Reserva de Dourados foi no ano de 1938, a partir da Missão Evangélica Caiuá. Durante a década de 1920, existe menção nos relatórios do SPI da tentativa de institucionalizar uma escola, seja pela preocupação dos chefes de posto, seja pela alusão da criação de um prédio escolar. Contudo, ao que parece, os primeiros anos da Reserva Indígena de Dourados estão marcados mais pela preocupação da viabilidade e na preservação da Reserva (LOURENÇO, 2008, p. 132). Com relação à atuação da Missão Evangélica Caiuá, como observamos, já em 1929 e 1930 houve tentativa de alfabetização de indígenas adultos, posteriormente, entre 1933 até 1937, o próprio missionário Nelson de Araújo, que era o médi-

8. Os trabalhos de Carvalho (2004), Lourenço (2008) e Gonçalves (2011) têm contribuído para compreendermos a atuação dessa instituição não governamental junto aos indígenas.

co da Missão, lecionou para turmas de crianças guarani e kaiowá. De outra sorte, o prédio escolar é datado de 1938, ano que coincide com a chegada da professora Maria Luiza, que passou um período em Assunção, no Paraguai, para estudar a língua Guarani.

Assim, destacamos uma especificidade com relação aos indígenas Terena. Essa etnia já possuía uma experiência com escolarização nas áreas indígenas do norte do hoje Estado de Mato Grosso do Sul, sendo que alguns desses passaram a residir na Reserva de Dourados. A primeira ação escolarizada para o povo Terena ocorreu já no início da ação do SPI, na Aldeia do Bananal e do Ipegue: “ao que tudo indica, a escola sob os cuidados dos missionários foi criada em 1913 na Aldeia do Bananal, perdurando até 1920 quando, a partir de conflitos com missionários católicos, a comunidade cindiu-se em grupos opostos” (LOURENÇO, 2008, p. 127).

Ainda nesse modelo de escolarização, os primeiros professores indígenas a atuarem na Reserva Indígena de Dourados foram admitidos apenas para atuarem como substitutos das professoras efetivas (essas, muitas vezes eram as esposas dos chefes de posto), sendo que nesses casos a remuneração paga aos professores (em muitos casos chamados de monitores) era uma parte da remuneração dos professores titulares.

Em seu trabalho sobre a política indigenista na Reserva Indígena de Dourados, Lourenço (2008) registra, com base nos relatórios educacionais do SPI durante os anos de 1929 a 1968, a realidade educacional dessa Reserva. Ficam claras as dificuldades e as fragilidades encontradas durante esses anos, principalmente com relação aos grandes períodos de evasão escolar, a sazonalidade da oferta da merenda escolar, escassez para contratação de professores, principalmente no que se refere à formação adequada e ao preparo para a oferta do ensino das línguas indígenas presentes na Reserva: Kaiowá, Guarani e Terena. Esses problemas geravam descontinuidade na oferta de aulas ministradas em língua guarani.

Ainda com base nos estudos de Lourenço (2008), dos relatórios escolares do SPI, identificamos a precariedade da oferta do ensino escolar. Embora, alguns dados sejam incompletos, é possível observar números da evasão escolar. Até o ano de 1955, houve tentativas de seriação, contudo a maior parte da oferta do ensino ocorria em turmas multisseriadas. A média de alunos matriculados na escola girava entre 30 a 40 alunos, ainda que ultrapassasse isso, a frequência desses alunos era sempre inferior.

Vimos também que a extinção do SPI e a criação da Fundação Nacional do Índio FUNAI em 1967 modificam-se algumas políticas públicas

relacionadas à escolarização e aos povos indígenas do Brasil. O Estatuto do Índio publicado em 1973 faz menção pela primeira vez na defesa do ensino bilíngue para povos indígenas como forma de “respeitar os valores tribais”. Essas ações vieram a respaldar um convênio entre o Museu Nacional e o *Summer Institute of Linguistics*⁹ (SIL) assinado em 1959. A partir de 1969, foi renovado os convênios de cooperação técnica, agora entre o SIL e a Fundação Nacional do Índio, por meio da decisão do órgão indigenista de criar diversos programas de educação bilíngue.

A crítica na atuação do SIL juntamente com as comunidades indígenas do Brasil se dá pela aproximação de sua atuação com relação ao ideal integracionista do Estado Nacional, mas também pela forma como os programas de ensino foram desenvolvidos, denominados como “bilinguismo de ponte”, ou substituição, no qual a língua materna serve como caminho para a língua nacional. Os programas fundamentados no bilinguismo de transição introduzem a língua portuguesa de forma gradual nas escolas indígenas. Nesse processo, o uso quase exclusivo da língua indígena no primeiro semestre é gradativamente substituído pelo uso do português até o término do segundo ano.

Na Reserva Indígena de Dourados, o SIL se fez presente a partir da chegada do casal John Taylor e Audrey Taylor que atuaram junto à Missão Evangélica Caiuá em um estudo sobre a língua Kaiowá com o propósito de tradução da Bíblia para essa língua. O trabalho de tradução do Novo Testamento foi concluído em 1985, e a tradução do Velho Testamento foi finalizado em 2013 (KNAPP, 2016).

Cabe observar que, na década de 1960, esses missionários produziram estudos sobre a língua Kaiowá, principalmente reflexões sobre a gramática da língua, que foram utilizadas também para a produção das primeiras cartilhas, que passaram a ser utilizadas para a alfabetização dos alunos.

Verificamos também que somente após 1990 que há mudanças mais efetivas acerca da Educação Escolar Indígena, com a criação de diversos dispositivos jurídicos, cursos de formação, aumento no número de escolas indígenas e de professores indígenas. No que se refere à Reserva Indígena de Dourados, a participação do Movimento de Professores Indígenas Guaraní/Kaiowá foi fundamental para o desenvolvimento de uma Educação

9. O SIL foi criado a partir de uma experiência com outras instituições religiosas indigenistas no México, o *Instituto Mexicano de Investigaciones Lingüísticas* (IMIL), em decorrência das atividades desenvolvidas pelo *Projeto Tarasco* (1939-40), que foi um programa de educação pública no México dirigido à população Purepecha, falantes de Tarasco (BARROS, 1996, p. 34).

Escolar Indígena específica, diferenciada, bilíngue, intercultural e autônoma, sendo os seus feitos mais expressivos a criação do curso de magistério de nível médio Ára Vera (Tempo Iluminado) e o curso de Licenciatura Intercultural Indígena – *Teko Arandu* (Viver com Sabedoria).

Percebemos que, de modo geral, os entraves para a efetivação dos direitos que afetam a qualidade da Educação Escolar Indígena no Brasil, também são percebidos no processo histórico da Reserva Indígena de Dourados. Assim, embora possamos perceber avanços e estagnações no que tange à garantia e à efetivação dos processos educativos específicos e diferenciados para as populações indígenas, é preciso reconhecer que essa Reserva possui uma importante história da educação escolar indígena no Brasil. Afinal, o Mato Grosso do Sul tem a segunda maior população indígena do Brasil e Dourados como o segundo maior município do estado, acolhe atores, experiências e contradições que ainda precisam ser melhor pesquisados e estudados.

Referências

CANDADO, Reginaldo. *A recepção da constituinte escolar pelas escolas indígenas do município de Dourados/MS (2001 a 2003)*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados.

CARVALHO, Raquel Alves. *Os missionários metodistas na região de dourados e a educação indígena na missão evangélica caiuíá (1928-1944)*. 2004. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Metodista de Piracicaba, Piracicaba.

FERREIRA, Suelise de Paula Borges de Lima. *A prática do professor Guarani/Kaiowá: o ensino de ciências a partir do projeto Ara Verá*. 2006. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande.

GONÇALVES, Carlos Barros. *Até os confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas*. Dourados: Ed. UFGD, 2011.

KNAPP, Cássio. *O Ensino Bilíngue e a Educação Escolar Indígena para os Guarani e Kaiowá de MS*. 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

KNAPP, Cássio. *Retórica da Educação Escolar Indígena: entre o mesmo e o diferente*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

LOURENÇO GIROTTO, Renata. Balanço da educação escolar indígena no município de Dourados. *Revista Tellus*, ano 6, n. 11, p. 77-103, out., 2006.

LOURENÇO GIROTTO, Renata. *Por uma nova textura histórica: o Movimento de Professores Indígenas Guarani/Kaiová em Mato Grosso do Sul – 1988 a 2000*. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados.

LOURENÇO, Renata. *A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área da educação escolar (1929 a 1968)*. Dourados, MS: UEMS, 2008.

MARTINS, Andérbio Márcio Silva. *A formação linguística proposta na área de Linguagens do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – Teko Arandu: experiências e desafios*. Texto apresentado na Mesa-Redonda “A formação linguística de professores e intelectuais indígenas: experiências e desafios” no 62º Seminário do GEL – Grupo de Estudos Linguísticos do Estado de São Paulo, 30 de junho a 03 de julho de 2014. Campinas: Unicamp, 2014.

MARTINS, Andérbio Márcio Silva; KNAPP, Cássio. Alguns apontamentos para a efetivação de uma educação escolar indígena específica e diferenciada: identificando os desafios e construindo possibilidades. In: *Atas de la XI Reunión de Antropología del Mercosur*, 30 de noviembre al 4 de diciembre de 2015, Montevideo, Uruguay. Uruguay: Universidad de la República Uruguay, 2016. Disponível em: <<http://xiram.com.uy>>. Acesso em: 29 de julho de 2017.

MARTINS, Andérbio Márcio Silva; KNAPP, Cássio. Os desafios para a efetivação de uma Educação Escolar Indígena específica, diferenciada, bilíngue e intercultural. *Trabalho apresentado na IV RAMS – Reunião de Antropologia de Mato Grosso do Sul*, 2013, Campo Grande: Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), 2013.

MATO GROSSO DO SUL, Secretaria de Estado de Educação. *Projeto Pedagógico Curricular – Curso Normal em Nível Médio Formação de Professores Guarani/Kaiowá – Projeto Ara Verá*, Campo Grande, 2010.

PLATERO, Lígia Duque. Escolas e missões religiosas na reserva indígena de Dourados/MS (1940-1970): reflexões sobre a noção de pessoa dos Kaiowá Guarani e Guarani Nandeva. *Revista História Social*, n. 25, segundo semestre de 2013, p. 205-223.

RODRIGUES, Aryon D. Relações internas na família linguística Tupi-Guarani. *Revista de Antropologia*, separata dos volumes XXXVII/XXVIII. São Paulo, 1985.

ROSSATO, Veronice Lovato. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul – “Será o Letrado ainda um dos nossos?”*. 2002. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande: UCDB, 2002.

SOUZA, Teodora. *Educação Escolar Indígena e as Políticas Públicas no Município de Dourados/MS (2001-2010)*. 2013. Dissertação de Mestrado em Educação – Universidade Católica Dom Bosco, Campo Grande.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: A Reserva Indígena de Dourados (1960- 2005)*. 2006. Dissertação de Mestrado em História – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

UFGD. FAIND. *Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – Teko Arandu*. Projeto Pedagógico, Dourados: [s.n], 2012.

VIEGAS, Lívia Ribeiro. *Nomes e Predicados Nominais em Kaiowá*. 2017. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

A SAÚDE NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: HISTÓRICO, LUTAS E (RE)EXISTÊNCIAS

Tanise de Oliveira Fernandes

Catia Paranhos Martins

Fernando da Silva Souza

Zelik Trajber

Indyanara Ramires Machado

Entrelaçando histórias

Neste capítulo entrelaçamos histórias e experiências que narram aspectos da dimensão Saúde na Reserva Indígena de Dourados (RID), em Mato Grosso do Sul. Nós, as autoras e os autores, já comportamos muitas histórias que se misturam com a Saúde e a Reserva de Dourados. Nosso grupo é composto por: uma psicóloga, trabalhadora da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), com especialização em Saúde Indígena; uma enfermeira indígena, também da SESAI, nascida na Bororó e trabalhadora da Unidade de Saúde na mesma aldeia; um indígena da etnia Terena, que esteve como presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena de Mato Grosso do Sul (CONDISI/MS), no período de 2006 a 2012; um médico pediatra com um percurso de 16 anos na Saúde Indígena; e, ainda, uma docente da UFGD, que trabalha e pesquisa a saúde como produção e direito de cidadania.

Apresentamos um breve histórico das ações estatais na construção da Saúde Indígena no país, desde antes da criação do Subsistema até os dias atuais. Depois, vamos contextualizar a RID e discutir alguns indicadores sociais. O cenário em que se encontram as comunidades indígenas do Conesul está marcado tanto por violências e violações de direitos, como pela luta por uma vida mais digna. Nesse percurso centenário, os atores e as experiências são considerados elementos fundamentais para contar as histórias da construção da saúde na RID.

A Saúde Indígena/Indigenista: principais momentos

Na história do Brasil, marcada pela colonização europeia, as doenças trazidas pelos colonizadores, bem como a escravidão dos povos encontrados aqui, resultaram no genocídio de muitas populações. Com a expansão

colonial, já no século XIX, os conflitos pela posse de terras passaram a se intensificar. Povos foram expulsos de seus territórios para dar lugar à formação das fazendas e, depois, das cidades, bem como na instalação das linhas ferroviárias e telegráficas em direção ao oeste do País.

Somente no século XX, com atuação da Comissão Rondon e a criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), em 1910, as populações indígenas passaram a ser atendidas pelo Estado, cuja preocupação era com o controle das epidemias. Já na década de 1950, os Serviços de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA), vinculados ao Ministério da Saúde, levaram ações de saúde às populações indígenas e rurais em áreas de difícil acesso. Embora ainda não fossem frequentes, os atendimentos contemplavam medicina, odontologia, vacinação e controle de doenças transmissíveis.

Destacamos a importante pressão de movimentos indígenas e indigenistas perante a classe política para efetivação desses serviços. Além disso, ressaltamos que as ações desempenhadas pelo SUSA não contemplavam toda a população. Em grande parte, era um privilégio para aqueles que tinham maior facilidade para o diálogo e a interação com não indígenas, geralmente a capitania local e suas famílias.

A partir de 1967, com a substituição do SPI pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), vinculado ao Ministério da Justiça, e com a aprovação do Estatuto do Índio, em 1973, a saúde indígena torna-se responsabilidade da FUNAI. Foram criadas as Equipes Volantes de Saúde (EVS's), formadas por médicos, enfermeiros e atendentes de enfermagem, mas ainda sem a preocupação de se construir um trabalho contínuo e sistemático.

No ano de 1988, ocorreu a VIII Conferência Nacional de Saúde que resultou na proposta de criação do Sistema Único de Saúde (SUS) e que respeitasse as especificidades étnicas, socioculturais, ambientais e epidemiológicas das diferentes populações indígenas. Este é um importante momento na construção da política de saúde indígena no Brasil.

Neste mesmo ano foi realizada a I Conferência Nacional de Proteção à Saúde do Índio (I CNPSI), em Brasília, na qual representantes indígenas e indigenistas de organizações governamentais e não governamentais afirmaram os pressupostos para o futuro Subsistema específico para os índios integrado ao SUS.

A Constituição de 1988 é um marco na cidadania brasileira, seja no direito à saúde, seja no reconhecimento dos povos indígenas. O texto constitucional "(...) abriu um novo horizonte para o País (...), criando as bases para o estabelecimento de direito de uma sociedade pluriétnica e multicul-

tural” (ARAÚJO et al., 2006, p. 45). A partir de 1988, é intensificada a luta para que o Estado construa uma organização diferenciada para as ações de saúde aos povos indígenas.

Vários passos foram dados na construção do SUS. Desde a promulgação das Leis 8.080/90 e 8.142/90, inúmeros decretos e portarias foram emitidos visando concretizar o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, dentre os quais enfatizamos: a Resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS), nº 11, de 31/10/91, instituindo a Comissão Intersetorial de Saúde do Índio (CISI), e o Decreto nº 23, de 04/02/91, com a primeira definição legal do Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI).

Fazemos aqui mais uma breve digressão para marcar a nossa posição. A Lei Arouca, que cria o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, que abordaremos abaixo, ocorreu em 1999. O SUS se estabeleceu 10 anos antes, enquanto ainda estava em debate a construção dessa Lei. Assim, ao longo de uma década, os povos indígenas, embora também brasileiros, não tinham garantido nem o acesso à saúde, tampouco de modo integral e equitativo.

Voltamos ao percurso cronológico. Durante a realização da IX Conferência Nacional de Saúde, em 1993, a atenção integral aos povos indígenas foi amplamente debatida, considerando os sistemas tradicionais de cura, a situação sanitária e respeitando as especificidades étnico-culturais. E a IX Conferência solicitou a convocação da II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas.

A II Conferência Nacional, realizada no mesmo ano, definiu as diretrizes norteadoras da política indigenista de saúde. O modelo assistencial almejado seria de abordagem diferenciada e global, contemplando atenção à saúde, saneamento básico, nutrição, habitação, meio ambiente, demarcação de terras e integração institucional. Contou pela primeira vez com a participação paritária de delegados indígenas e não indígenas. E foi constituído o Núcleo Interinstitucional de Saúde Indígena (NISI) composto por representantes dos órgãos governamentais, universidades, lideranças indígenas e missões religiosas.

Este processo de institucionalização do Subsistema teve o seu ápice com a Resolução nº 57, do Conselho Nacional de Saúde, de 06/05/93, que recomenda ao Ministério da Saúde o reconhecimento do NISI como estrutura fundamental para organização dos Distritos Sanitários (DSEI's). Além disso, o Subsistema seria integrante do SUS, subordinado ao Ministério da Saúde e administrado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA).

A transferência de responsabilidades da atenção à saúde indígena da FUNAI para a FUNASA não se deu de forma tranquila e encontrou inúmeros adversários. Somado a isso, a FUNASA não tinha experiência e estrutura para atender as diversas demandas dos povos indígenas. Coroando este movimento contrário aos interesses dos povos indígenas, o Governo Federal aprovou o Decreto nº 1.141, de 20/05/94, que determinou um novo centro de poder institucional, uma Comissão Intersetorial da qual o Ministério da Saúde era apenas um dos componentes, tal como a FUNAI e outros Ministérios.

Em 1991, a FUNASA constituiu em sua estrutura a Coordenação de Saúde do Índio (COSAI), responsável pela prestação de serviços às populações indígenas e, em cogestão com a FUNAI, definia estratégias de promoção, proteção e recuperação da saúde. E assim foram criados diversos espaços de discussões, tal como a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI), para assessorar o Conselho Nacional de Saúde na elaboração das diretrizes da política de saúde indígena, e a Comissão Intersetorial de Saúde (CIS), com a participação de vários Ministérios, sob a coordenação da FUNAI.

Finalmente em 1999, a Medida Provisória nº 1.911-8, convertida posteriormente na Lei nº 9.836, de 23/09/99, cria o Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, sendo um modelo de assistência diferenciado, regionalizado e hierarquizado. O Decreto nº 3.156, de 27/09/99, define as responsabilidades do Ministério da Saúde, sendo a FUNASA o órgão executor das ações de promoção, prevenção e recuperação da saúde dos povos indígenas. Esses instrumentos jurídicos encerraram o conflito de competências entre a FUNASA e a FUNAI referente à atenção à saúde indígena no território nacional.

A Lei nº 9.836 faz uma homenagem ao sanitarista Sérgio Arouca por sua luta em defesa da saúde diferenciada aos povos indígenas, e criou o Subsistema, cabendo ao SUS garantir a atenção à saúde das comunidades. O Subsistema é composto por trinta e quatro Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI) que respeitam o território étnico-cultural e não correspondem aos limites geográficos de municípios e estados, considerando também o perfil epidemiológico e o acesso à rede SUS, excetuando o Distrito de Mato Grosso do Sul. O financiamento do Subsistema é de responsabilidade da União, embora os estados e municípios possam atuar, de forma complementar, no custeio e na execução das ações.

Novamente faremos uma pausa no percurso cronológico para marcar a nossa posição. Atualmente, a RID conta com quase 15 mil pessoas,

grande parte de municípios da cidade de Dourados e outra parcela de Itaporã, conforme a localização territorial. A população da RID contribui para o aumento do repasse de verbas em diversos setores, como educação, assistência social e saúde, em especial através Piso de Atenção Básica (PAB). A atuação complementar dos municípios aos povos indígenas não foi formalizada, ficando a critério de cada gestão municipal. Temos aqui uma situação problemática, ou seja, o entendimento de que a saúde das comunidades indígenas de Dourados é tarefa apenas da SESAI, sem a responsabilidade do município.

Voltamos ao cenário nacional. O SUS deve promover a articulação do Subsistema com os demais órgãos para garantia da saúde e demais direitos sociais. As populações indígenas têm o direito à participação na formulação, acompanhamento e avaliação das ações. E, com a criação do Subsistema, foi transferido o quadro de pessoal, patrimônio e orçamento vinculados às ações de saúde da FUNAI para a FUNASA. A Portaria FUNASA nº 852 de 30/09/99, cria os Distritos Sanitários (DSEI) e são estabelecidas as competências para o funcionamento, estrutura e organização.

No ano de 2000, o Ministério da Saúde fez uma reestruturação da FUNASA para que esta realizasse a Atenção Básica aos povos indígenas, além da articulação com o SUS e demais parceiros intersetoriais com responsabilidades sobre as terras indígenas no País.

Em 2001 foi realizada a III Conferência Nacional de Saúde Indígena (CNSI), sendo discutido “Efetivando o SUS: acesso, qualidade e humanização na atenção à saúde indígena com controle social”. Em 2002, a gestão federal lançou a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas (PNASI) visando à construção do modelo de atenção diferenciado com “(...) respeito às concepções, valores e práticas relativos ao processo saúde-doença próprio de cada grupo indígena (...)” (BRASIL, 2002, p. 18) na promoção da integração entre os sistemas de cura indígenas e o sistema oficial de saúde, o SUS.

Em 2006 ocorre a IV Conferência Nacional de Saúde Indígena, com o tema: “Distrito Sanitário Especial Indígena: território de produção de saúde, proteção da vida e valorização das tradições”. A principal proposta aprovada nesta Conferência foi a permanência da saúde indígena no âmbito de responsabilidade da FUNASA.

As Conferências realizadas de 2006 até 2013 recebem duras críticas do Conselho Indigenista Missionário, “foram fortemente marcadas pela intervenção e condução de agentes da Funasa com o objetivo de referendar

a perspectiva da terceirização e a diminuição ou restrição à participação indígena no controle social” (CIMI, 2015, p. 02).

Em outubro de 2010, o Subsistema de Saúde Indígena foi transferido por decreto presidencial da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para o Ministério da Saúde e foi criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI). A transferência era uma das pautas de luta dos povos indígenas em prol da ampliação do acesso, melhoria na qualidade da assistência e maior autonomia dos Distritos Sanitários. Entretanto, a autonomia reivindicada não ocorreu da forma esperada e a gestão plena, que contemplaria as demandas de cada Distrito, não avançou.

Após esse percurso na construção da política de saúde indigenista, vamos explicar como o Subsistema está organizado para, finalmente, discutir a situação da saúde na RID.

O Distrito Sanitário Especial de Saúde Indígena do Mato Grosso do Sul

O Mato Grosso do Sul conta com apenas um DSEI, que tem sua sede administrativa em Campo Grande. O DSEI Mato Grosso do Sul (DSEI/MS) abrange os territórios indígenas que estão dentro do limite geográfico do Estado. Em 2013 a população total do DSEI contava 72.237 pessoas em 77 aldeias com 8 etnias, sendo elas Guarani, Kaiowá, Terena, Ofaye, Guató, Kadiweu, Atikum e Kinikinau.

A grande dimensão territorial e a diversidade de etnias do DSEI/MS são pautas de muitas discussões. Há posicionamentos quanto à criação de um novo Distrito que abrangesse a região norte, e, ao sul do Estado, outro que atendesse às necessidades dos povos do Conesul. Em contraponto, a criação de um segundo DSEI e a divisão entre norte e sul poderia colocar em risco a força de articulação política e de gestão no Estado.

Outra instância organizativa da saúde indígena corresponde aos Polos Base que são unidades descentralizadas para organização técnica e operacional das Equipes Multidisciplinar de Saúde Indígena (EMSI), compostas por médicos, enfermeiros, dentistas, psicólogos, nutricionistas, assistentes sociais, farmacêuticos, técnicos de enfermagem e auxiliar de consultório dentário. A equipe executa as ações de saúde de Atenção Básica em um determinado território, sendo o usuário encaminhado para a rede de referência de média e alta complexidade, quando necessário.

A aldeia ou a comunidade indígena ainda dispõe da atuação do Agente Indígena de Saúde (AIS), cujas atividades são desenvolvidas em

micro áreas e, geralmente, estão vinculados a um posto de saúde. Há também o Agente Indígena de Saneamento (AISAN), outro importante ator que contribui na melhoria das condições sanitárias, como na qualidade da água da aldeia e na orientação à comunidade quanto ao destino de lixo (BRASIL, 2009).

O Polo Base de Dourados é uma unidade do DSEI/MS, responsável por Equipes de Saúde que atuam nas aldeias Bororó e Jaguapiru, que juntas compreendem a RID, além das Terras Indígenas de Panambizinho, Porto Cambira, Panambi, Scuriu e os acampamentos do entorno. A atenção básica na RID é realizada por duas unidades de saúde na Aldeia Jaguapiru, o Posto de Saúde Guateka e o Pa'i Kwara Rendy, e outras duas unidades na Aldeia Bororó, os Postos Zelik Trajber e Ireno Isnarde.

Já a Casa de Apoio à Saúde Indígena (CASAI) acolhe usuários e familiares quando estão em tratamento cuja atenção é de média ou alta complexidade. No DSEI/MS há três Casas de Apoio que estão localizadas em Amambai, Campo Grande e Dourados.

A CASAI de Dourados recebe indígenas de toda a região do Copesul. Em diversos momentos se depara com situações que confrontam o sentido de um espaço transitório. São inúmeros os casos que a colocam enquanto um espaço de longa permanência, como uma instituição asilar, de acolhimento institucional de crianças e pessoas em situação de vulnerabilidade, e também enquanto um serviço hospitalar. Essa problemática acaba desconfigurando a proposta e sinaliza a fragilidade dos cuidados à saúde dos povos indígenas.

Controle social na Saúde Indígena

O Controle social é um instrumento de exercício da cidadania para a participação da população indígena no controle e fiscalização dos serviços de saúde. Os Conselhos têm a tarefa de acompanhar as ações realizadas, primar pela qualidade, avaliar os resultados e fiscalizar os gastos do DSEI e Polo Base. A participação da população se dá por meio de Conferências de Saúde, Conselho Local de Saúde Indígena (CLSI) e Conselho Distrital de Saúde Indígena (CONDISI).

O Conselho Local está vinculado ao Polo Base de Saúde Indígena, é formado por usuários e trabalhadores, onde cada segmento escolhe seus representantes através do voto direto. A formação deve contemplar a participação da comunidade como lideranças, jovens, mulheres, professores e líderes religiosos. A partir do Conselho Local são escolhidos os que irão

compor o Conselho Distrital. Este possui caráter permanente e deliberativo, tendo como parâmetros a Política Nacional de Saúde Indígena e o Plano Distrital, incluindo a fiscalização dos gastos financeiros, conforme a Lei 8.142/1990.

O CONDISI/MS teve um crescimento e amadurecimento importante desde a sua criação, tendo pautado e debatido com responsabilidade os principais temas e problemas relacionados à Política de Saúde Indígena de Mato Grosso do Sul relacionado à estrutura e programas de atenção à saúde da população com importantes encaminhamentos e mobilizações.

Os 34 presidentes dos CONDISI compõem o Fórum de Presidentes de Conselhos Distritais de Saúde Indígena de âmbito nacional, instituído pela Portaria N° 644/2006, cujo caráter é permanente e consultivo. Além disso, há a Comissão Intersetorial de Saúde Indígena (CISI), instituída pela Resolução CNS n° 011/1991. Atualmente a sua composição está definida na Resolução CNS n° 380/2007 e inclui a diversidade regional das populações indígenas, instituições de pesquisa, ensino e extensão e segmentos do controle social. São 11 titulares e os respectivos suplentes, mais o coordenador e coordenador adjunto que, por força regimental, são conselheiros nacionais. A CISI tem a missão de assessorar o Conselho Nacional de Saúde, instância máxima de deliberação do SUS, no acompanhamento da saúde dos povos indígenas por meio da articulação intersetorial.

A saúde na Reserva Indígena de Dourados

A Reserva Indígena de Dourados ou Posto Indígena Francisco Horta Barbosa localiza-se entre as cidades de Dourados e Itaporã, sendo composta pelas aldeias Jaguapiru e Bororó. Foi demarcado pelo SPI em 1917 e recebeu inúmeras famílias indígenas trazidas pelo Estado.

Pereira (2014) considera a RID como “um sistema multiétnico *sui generis*”, cuja convivência de vários povos remonta à nossa história dos últimos séculos. Para Brand (1997), os indígenas foram obrigados a viver em situação de “confinamento” em decorrência da perda de suas terras. O confinamento ocorreu através de estratégias violentas e perversas, marcado pelo discurso de que terras indígenas eram apenas as demarcadas pelo Estado, como enfatiza Cavalcante (2013). Este processo decorreu no esbulho de grande parte dos territórios tradicionais a partir da fragmentação e dispersão das parentelas.

O confinamento na RID e o contato com o não indígena tiveram consequências importantes para a saúde destas comunidades. Vietta (2003)

destaca a rápida proliferação de doenças, principalmente tuberculose, doenças sexualmente transmissíveis, febre amarela e sarampo.

Com a criação da Reserva, também se instalaram ali recursos assistenciais. A promessa de cuidados em saúde, assistência social e segurança alimentar atraiu diversas famílias (CAVALCANTE, 2013). Dentre estes recursos, nos limites territoriais da RID, a Missão Evangélica Caiuá, em 1928, estabeleceu uma escola, uma igreja e, em 1963, o hospital “Porta da Esperança”. Brand (1997) cita também a criação do orfanato *Ñande Roga* (Nossa Casa) para as crianças que perdiam suas famílias nas epidemias de sarampo, catapora, gripe e tuberculose.

Até a década de 1970, com a criação da FUNASA, o Hospital Indígena Porta da Esperança (HIPE) ou o Hospital da Missão foi o único serviço de saúde disponível aos indígenas da região Sul do então Estado de Mato Grosso e tornou-se referência para tratamento de casos de tuberculose e desnutrição infantil em indígenas.

Com a chegada da FUNASA, entre os anos de 2001 a 2003, constituiu-se uma estratégia de saúde pública implicada com os problemas da população da RID. Naquele período, as Equipes Multidisciplinares de Saúde Indígena (EMSI) foram fundamentais para identificar as principais demandas, sendo a mortalidade infantil, grande parte decorrente da desnutrição, e a tuberculose. Com o mapeamento de famílias e a numeração de casas, os trabalhadores de saúde iniciaram a organização de serviços, a identificação dos agravos em saúde.

A desnutrição infantil com reflexo na alta taxa de mortalidade infantil¹, bem como a dificuldade de tratamento em domicílio, demonstravam a necessidade de um espaço físico que realizasse um atendimento para a recuperação da saúde das crianças. Com o remodelamento do tratamento da Tuberculose, que passou a ser no território, o espaço físico utilizado no Hospital da Missão Caiuá ficou desocupado. Em 2001 cria-se o Centro de Recuperação Nutricional (CRN), conhecido como Centrinho, com o objetivo de reabilitação de crianças com o peso abaixo do ideal para sua idade e que corriam risco nutricional.

Juntamente com a criação do CRN, a desnutrição infantil esteve controlada por um período e as estratégias sanitárias para conter esta problemática foram eficazes. No entanto, em 2004 os casos de desnutrição e

1. Em 2000, a Taxa de Mortalidade Infantil registrada no território de abrangência do polo base de Dourados foi de 141,56. Segundo a RIPSA (2012), a taxa de mortalidade infantil é classificada como alta (50 por mil ou mais), média (20 a 49) e baixa (menos de 20).

óbitos infantis voltaram a aumentar, chegando a Taxa de Mortalidade de 66 mortes por mil habitantes. Este foi um importante marco na história da RID. A realidade de vulnerabilidade social da Reserva foi denunciada pelo Conselho Local de Saúde e tornou-se conhecida nacional e internacionalmente, atraindo diversos olhares para a condição precária de vida na RID.

Esta denúncia foi fundamental para a criação de políticas de segurança alimentar para as populações indígenas daqui e em demais localidades do Brasil. Ressaltamos a atuação das equipes de saúde na perspectiva da construção da saúde como direito humano. E, ainda, quando as mudanças na política partidária interferem nas políticas públicas, nos direitos que entendíamos como adquiridos pela população indígena, o resultado é catastrófico.

Uma das tentativas de resolução da desnutrição foi a distribuição de cestas básicas mensais fornecidas pelo Governo do Estado e pelo Ministério do Desenvolvimento Social (MDS) para as famílias que se encontravam em extrema vulnerabilidade. Além disso, a implantação de políticas de saúde, a ampliação de acesso à água potável e as distribuições de vitamina A para crianças menores de 5 anos contribuíram para a redução de altas taxas de mortalidade infantil. Foram estratégias iniciadas neste período e que ainda se mantêm, embora com a redução e restrição do número de famílias contempladas pelas cestas básicas.

Outra estratégia importante desenvolvida nos territórios, na época, foram os 'sopões', que reuniam as famílias de crianças com desnutrição. Com doações dos ingredientes, as equipes de saúde junto com a comunidade preparavam a refeição e distribuíaam entre o grupo. Os sopões eram momentos importantes para a aproximação das equipes e para o desenvolvimento de ações de Educação em Saúde.

A RID configura-se como um território de complexidade cultural, social, política e econômica. A sua proximidade com o perímetro urbano de Dourados torna a Reserva como mais um bairro do município, possibilitando a intensa interação entre os moradores. No contexto da saúde, a cidade é facilitadora para o acesso aos serviços de saúde, mas também de problemáticas, como a disponibilidade de bebida alcoólica e outras drogas, que em muitos casos decorre do uso abusivo e dependência, da transformação do hábito alimentar, da contaminação por doenças sexualmente transmissíveis, dentre outras questões.

As violências e violações de direitos dos povos indígenas são marcantes em Mato Grosso do Sul e no País. São "(...) assassinatos, ameaças,

morte de crianças, racismo, vulnerabilidade em saúde e nutrição, agressões ao meio ambiente, precariedades de toda sorte” (RANGEL, 2011, p. 12). Os registros e o crescimento do suicídio, assim como o aumento das taxas de homicídios, de crianças com baixo peso, de assassinatos de líderes indígenas, com o sumiço de seus corpos nas constantes disputas de terras, entre outros aspectos, são constantes nas publicações científicas e na mídia (BRAND, 1997; CIMI, 2011, 2013; PEREIRA, 2015). É o Estado da federação que ocupa o desonroso 1º lugar em assassinatos de indígenas no País (CIMI, 2013), aspecto já naturalizado que conta com a conivência coletiva e com a omissão do poder público.

Duprat (2010) faz um alerta: “Dourados é talvez a maior tragédia conhecida na questão indígena em todo o mundo”. Para que não se reste dúvida, temos “(...) uma taxa de homicídios de 100 por 100 mil pessoas, maior que a do Iraque, e quatro vezes maior do que a taxa nacional, o povo Guarani e Kaiowá, do Mato Grosso do Sul, enfrenta uma verdadeira guerra contra o agronegócio” (RANGEL, 2011, p. 14).

Discutiremos a seguir alguns indicadores de saúde da RID em comparação aos indicadores da cidade de Dourados e de Mato Grosso do Sul. Nosso intuito é enfatizar as precárias condições de vida dos povos indígenas na RID, uma situação marcada pelas iniquidades em saúde, ou seja, as desigualdades sociais que, além de sistemáticas e relevantes, são também injustas e poderiam ser evitadas (BUSS; FILHO, 2006).

A população da RID continua no espaço delimitado em 1917, atualmente são 3.474,59 hectares. Em 2014 a população era em torno de 12 mil pessoas. Ao analisarmos a distribuição da população segundo a faixa etária entre os anos 2001 e 2014, observamos um crescimento populacional na área de abrangência do Polo de Dourados. Entre o grupo de crianças e adultos jovens (de 0 a 29 anos) a população era de 74% do número total. A maior concentração era entre 10 e 19 anos com aproximadamente 46% da população total (FERNANDES, 2016). Em síntese, quase metade da população é de crianças e jovens, o que demanda ações específicas para tais grupos.

O crescimento da densidade populacional da RID decorreu no aumento de acampamentos em terras que fazem limite com a Reserva. Estes territórios são ocupados por famílias que buscam espaço físico para acomodar a sua família extensa, para plantar e viver seus modos e organizações de vida. A realidade destes acampamentos, que romperam os limites da Reserva, expõe a necessidade de ampliação de territórios indígenas e de pautar as discussões pela demarcação de terras.

As condições de vida dos Guarani e Kaiowá na região do Conesul apontam situações de extrema vulnerabilidade e violação de direitos, tal como comentamos acima. A RID se destaca entre as aldeias do Polo Base de Dourados, pois a comunidade enfrenta diversas dificuldades de longa data, sendo acometida por graves problemas sociais, como a falta de espaço físico, superpopulação, índices elevados de violência, dentre outras problemáticas (PEREIRA, 2015).

A expectativa de vida é um importante indicador de melhora ou piora da qualidade das condições de vida em determinado grupo. No ano de 2012, na região Centro-Oeste a expectativa de vida era de 70,9 anos para homens e 77,7 para mulheres. Neste mesmo ano, em Mato Grosso do Sul a expectativa em homens era de 70,1 e mulheres 78,2 (RIPSA, 2012). Já na população indígena do DSEI/MS, em 2011, a expectativa de vida ao nascer era de 34,7 anos (COLOMA, 2012).

Os dados acima e os seguintes, da região, do Estado e do DSEI/MS demonstram a baixíssima expectativa de vida ao nascer da população indígena em comparação às outras localidades.

Em Mato Grosso do Sul, bem como em Dourados, a taxa de mortalidade pós-neonatal foi de 4,25 no ano de 2011. Já nas aldeias do Polo Base de Dourados, a taxa registrada neste ano foi de 23,48. A análise e a comparação dos dados nestas três realidades demonstram uma discrepância na taxa de mortalidade nas aldeias indígenas do Polo de Dourados em relação às do estado e do município.

A taxa de mortalidade infantil no Polo de Dourados em 2000 era de 141,56 com redução significativa nos anos seguintes, estando em 37,9 em 2014. Já na cidade de Dourados, esta taxa foi de 15,8 no mesmo ano. O indicador de mortalidade infantil é considerado como um indicador sensível para refletir sobre as condições de vida e as mudanças sociais de uma população. A elevada concentração de mortes infantis pós-neonatal sugere as más condições de vida, o baixo alcance das ações básicas para a saúde da criança e a relação das mortes infantis com fatores ambientais desfavoráveis (BASTA: ORELLANA; ARANTES, 2012).

A partir do ano de 2008 a desnutrição deixou de ser causa de morte infantil nos territórios de abrangência do Polo Base de Dourados. Isso pode ser justificado pela implantação de ações e estratégias com foco no combate à desnutrição e à promoção da segurança alimentar e nutricional. Nos anos subsequentes, as afecções perinatais, doenças respiratórias, infecciosas e parasitárias se tornaram as principais causas de mortalidade infantil no Polo Base de Dourados.

As afecções perinatais e as infecções transmitidas da mãe para o filho que podem ocorrer na gestação, no parto ou no aleitamento, atingem, principalmente, as crianças que nascem com baixo peso e sinalizam as deficiências na atenção à saúde materno e infantil, desde a assistência no pré-natal, no parto e ao recém-nascido.

No que se refere às principais causas de morte nos indígenas adultos, em 2014 foram as doenças respiratórias que concentravam 25% das causas, seguidas das doenças cardíacas (17%) e doenças hepáticas e neurológicas (15%) (FERNANDES, 2016). Outro dado bastante alarmante são as mortes por causas externas, que tiveram números bastante elevados nos anos de 2008, com 46 casos, e 2002 com 39 casos. A partir de 2012 ocorreu uma discreta queda, com 35 casos. Em 2014 a taxa de mortalidade por causas externas nas aldeias do Polo Base de Dourados foi de 237,6 por 100 mil habitantes. No mesmo ano, no Mato Grosso do Sul, a taxa correspondeu a 84,8 também por 100 mil.

Sobre a mortalidade por causas externas entre 2000 e 2014, os óbitos por asfixia mecânica concentram 34%, seguida de 26% por ferimento por arma branca, o trauma com 14% ocupa a terceira causa e acidente de trânsito com 13%. Assim, a mortalidade por causa externa reúne suicídios, homicídios e acidentes.

Segundo Mota (2011), Dourados apresentou a maior concentração de casos de homicídios em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul entre os anos de 2003 e 2009. No mesmo período, a autora identificou Dourados, Amambai e a Aldeia Porto Lindo como os territórios indígenas em que mais ocorreram suicídios. Para a autora, tal fenômeno se deve às transformações socioterritoriais, culturais e aos impactos de condições precárias de vida destes povos, ao pouco espaço territorial, que potencializam as tensões e conflitos entre grupos, principalmente em Reservas.

Vick (2011), ao analisar os suicídios em aldeias do Polo Base de Dourados, no período de 2000 a 2010, verificou a ocorrência de 89 casos de mortalidade por suicídio. O sexo masculino é o mais afetado, com uma proporção de 68%, e no sexo feminino 32%. A pesquisadora identificou a população jovem (10 a 29 anos) como o grupo de maior vulnerabilidade.

Com relação aos dados nacionais, no ano de 2004 a taxa de suicídio no Brasil era de 4,5. O Estado do Mato Grosso do Sul manteve-se em segundo lugar com 8,73. Nas aldeias do Polo Base de Dourados, em 2004 a taxa de mortalidade por suicídio foi de 43,9 por 100 mil habitantes. No ano de 2006 a taxa de mortalidade por esta causa chegou a 81,3 por 100 mil habitantes (BRASIL, 2006; FERNANDES, 2016).

Outra problemática enfrentada na Reserva e demais aldeias da região do Conesul é a tuberculose, que já foi considerada uma epidemia. Atualmente está controlada, mas a Taxa de Incidência nas aldeias do Polo Base de Dourados foi de 102 para 100 mil habitantes no ano de 2012. Já no Mato Grosso do Sul a taxa registrada foi de 37,7 e no Brasil 36,7 para o mesmo ano, segundo o Panorama da Tuberculose no Brasil (BRASIL, 2014). E no ano de 2014 ocorreu um aumento da taxa no Polo de Dourados, registrando 123,59 por 100 mil habitantes. A tuberculose é um sério problema de saúde que está associado ao baixo desenvolvimento socioeconômico e à vulnerabilidade social, indicando situações de miséria e pobreza dessas comunidades, sendo mais um alerta para as condições de vida na RID.

O aumento da tuberculose registrado em 2014 e a realidade atual nas aldeias de Dourados apontam uma grande fragilidade das ações nos territórios. Isso se deve à progressiva perda de insumos e de estratégias, como a falta de PPD (Teste Tuberculínico), exame realizado para triagem de infecção, e o fechamento da sala de RX do HIPE, que tem levado ao aumento de identificação de casos de infecção.

Associado aos indicadores apresentados, destacamos a necessidade de reflexão sobre os inúmeros aspectos da vida dessas pessoas que não foi possível abordar, tal como a falta de água potável – recurso fundamental para se ter saúde – que é recorrente em diversas regiões da RID, com agravamento no período do verão.

Enfatizamos o cenário de violação de direitos marcado pelas iniquidades em saúde. É a “mais grave doença brasileira” (BUSS et al., 2006) e que determina e limita a vida, aqui em especial dos povos da RID. Neste cenário de injustiça, e no qual trabalhamos para transformá-lo, corroboramos com o movimento sanitário: os desafios da saúde como direito são políticos e não técnicos. Os indicadores de saúde evidenciam a diferença radical de nascer e viver no centro de Dourados ou na periferia, onde a RID está localizada. A raça/etnia é um marcador de desigualdade e indica o tamanho de nossa tarefa ao tomarmos a saúde como direito e dimensão de cidadania na construção do SUS.

A Saúde Indígena como luta: considerações finais

Ao percorrer as linhas que compõem a história do Subsistema identificamos, desde o seu início, no processo de construção da almejada saúde diferenciada, até os dias atuais, as constantes lutas e resistências. O acesso e a melhoria na qualidade da assistência à saúde são reivindicações dos

Kaiowá, Guarani e Terena em seus espaços políticos de discussões, tais como as assembleias dos Terenas e as reuniões *Aty Guasu* e *Kuñangue Aty* dos povos Guarani e Kaiowá. Uma das exigências é pela garantia do intérprete no SUS, aspecto fundamental para o diálogo entre usuários e trabalhadores. Esses povos lutam pelo respeito e pela “saúde diferenciada”, como propõe a Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas desde o ano de 2002, além da garantia aos preceitos constitucionais.

Nos últimos anos acentua-se o processo de desmonte, percebido nas precárias condições de trabalho, na escassez de insumos e recursos necessários para a oferta de serviços de qualidade. Citamos a seguir dois episódios, frente a tantos outros, nos quais o Estado brasileiro não realizou consulta prévia aos povos indígenas, desrespeitando a Constituição Federal e a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).

Em 2015 o Projeto de Lei 3501/2015 propunha a criação do Instituto Nacional de Saúde Indígena (INSI), com a transferência de responsabilidade para a iniciativa privada como prestadora de serviços de saúde. O Ministério da Saúde não discutiu a proposta na 5ª Conferência de Saúde Indígena, no final de 2013. Com intensa mobilização, a proposta foi rejeitada pelos CONDISIs e, também, pelo Ministério Público Federal. No final de 2016 e início de 2017, a Saúde Indígena sofreu mais uma tentativa de golpe. A Portaria nº 1907/2016 retirava a autonomia da gestão financeira e orçamentária da SESAI direcionando as decisões para o Ministério da Saúde. Esta Portaria gerou uma grande mobilização nacional, envolvendo trabalhadores e usuários indígenas de diversas etnias. Ocorriam paralisações e atos públicos em defesa do Subsistema e pelo fortalecimento da SESAI, inclusive em Dourados. Dias depois, a Portaria foi revogada.

Saúde e adoecimento são produtos de uma dinâmica que se construiu ao longo dos 100 anos da RID. Procurar nos aproximar e compreender essa história é fundamental para o desenvolvimento de práticas pautadas na equidade, integralidade do cuidado e na valorização dos saberes tradicionais. Discutimos aqui somente aspectos da perspectiva indigenista. Entretanto, a saúde na RID é mais ampla, complexa e também se faz do modo tradicional. Os saberes e as práticas dos mais velhos, dos rezadores e rezadoras, que sustentam o entendimento da saúde a partir da cosmologia desses povos, nos encantam e com eles aprendemos diariamente. São atores e promotores de saúde que produzem resistências aos limites impostos pela biomedicina e que ampliam os nossos olhares e modos de cuidar.

Nesse recorte trouxemos as conquistas e os desafios da saúde na Reserva de Dourados ao contar um pouco do movimento de luta pela cidadania, sendo os indígenas atores fundamentais. O histórico de confinamento, exclusão social e negação do território tradicional marcam a vida desses povos. Eles nos ensinam que a sua existência é resistência, são vidas que não vão se acostumar e lutam para mudar o triste cenário. E, assim, vamos aprendendo como os povos (re)existentes na RID, e a Saúde segue o mesmo movimento. Para nós, Saúde é luta, luta dos diversos atores, como lideranças, trabalhadores da SESAI e do SUS, pesquisadores e demais apoiadores na busca por construir uma outra história pautada no respeito aos povos indígenas. Os desafios são inúmeros, mas apostamos no compromisso ético de fazer saúde com as pessoas e não para elas (MARTINS, 2014). Embora o cenário seja de constantes violações de direitos, nos juntamos aos muitos que trabalham e sonham com um mundo mais justo, sem temer.

Referências

ARAÚJO, A. V. et al. *Povos Indígenas e a Lei dos “Branços”*: o direito à diferença. Brasília: MEC/SECAD – LACED/Museu Nacional, 2006.

BASTA, p. C.; ORELLANA, J. D. Y.; ARANTES, R. Perfil epidemiológico dos povos indígenas no Brasil. In: GARNELO, L.; PONTES, A. L. (Orgs.). *Saúde indígena: uma introdução ao tema*. Brasília: Ministério da Educação, 2012, p. 60-106.

BRAND, A. *O Impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá-guarani*: os difíceis caminhos da palavra. 1997. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. *Lei Arouca: a Funasa nos 10 anos de saúde indígena*. Brasília – DF, 2009. Disponível em: <<http://www.funasa.gov.br>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

BRASIL. Fundação Nacional de Saúde. *Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas*. Brasília: Ministério da Saúde. Fundação Nacional de Saúde, 2002. Disponível em: <<http://bvsmms.saude.gov.br>>. Acesso em: 29 jul. 2018.

BRASIL. *II Conferência Nacional de Saúde para os Povos Indígenas*. Relatório Final. Brasília – DF. 1993. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br>>. Acesso em: 07 mar. 2017.

BRASIL. *IX Conferência Nacional de Saúde*. Relatório Final. Brasília – DF. 1993. Disponível em: <<http://conselho.saude.gov.br>>. Acesso em: 15 dez. 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Prevenção do suicídio*: manual dirigido a profissionais das equipes de saúde mental. Estratégia Nacional de Prevenção ao Suicídio. [2006]. Disponível em: <<http://www.cvv.org.br>>. Acesso em: 4 set. 2016.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de Vigilância das Doenças Transmissíveis. *Panorama da tuberculose no Brasil*: indicadores epidemiológicos e operacionais / Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de Vigilância das Doenças Transmissíveis. Brasília: Ministério da Saúde, 2014. Disponível: <<http://bvsmis.saude.gov.br>>. Acesso em: 21 ago. 2016.

BUSS, p. M.; PELLEGRINI FILHO, A. Iniquidades em saúde no Brasil, nossa mais grave doença: comentários sobre o documento da Comissão Nacional sobre Determinantes Sociais da Saúde. *Cad. Saúde Pública*. 2006, vol.22, n.9, pp. 2005-2008.

CAVALCANTE, Thiago L. V. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul*. 2013. 471 f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras de Assis, Universidade Estadual Paulista, Assis.

CIMI. Conselho Indigenista Missionário. Encarte Pedagógico VIII. *Um olhar sobre a saúde dos povos indígenas*. Texto: Iara Tatiana Bonin, Tiago Miotto Edição: Patrícia Bonilha, 2015.

CIMI. *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – dados de 2013*. Brasília – DF: CIMI, 2013.

COLOMA, C. *Estrutura da mortalidade no DSEI Mato Grosso do Sul*. Documento institucional. DSEI/MS, Secretaria de Saúde Indígena, Ministério da Saúde, Brasil, 2012. Não publicado.

DUPRAT, D. “Dourados é talvez a maior tragédia conhecida na questão indígena”. Entrevista com Débora Duprat. *Brasil de Fato*: uma visão popular do Brasil e do mundo. 30 de nov. 2010. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br>>. Acesso em: 01 out. 2017.

FERNANDES T.O. *A Saúde nas Aldeias Indígenas de Abrangência do Polo Base de Dourados*. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Especialização em Saúde Pública) Faculdade de Saúde Pública, São Paulo.

MARTINS, C. P. “Nada Sobre Nós Sem Nós”: Aprendizados a partir do Apoio na articulação entre o Humaniza SUS e a Saúde Indígena. In: PINHEIRO, R. et al.. *Experienci(ações) e práticas de apoio no SUS*: Integrali-

dade, áreas programáticas e democracia institucional. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 2014.

MOTA, J. G. B. *Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowa: da territorialização precária na reserva indígena de Dourados à multiterritorialidade*. 2011. 406 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia da Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), Dourados.

PEREIRA, L. M. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. 38º *Encontro Anual da Anpocs*, 2014.

PEREIRA, L. M. A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas. In: CHAMORRO, G.; COMBÊS, I. (ORGs.). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: histórias, cultura e transformações sociais*. Dourados/MS: Ed. UFGD, 2015.

RANGEL, L. H. Vulnerabilidade, Racismo e Genocídio. In: *Relatório Violência contra os povos indígenas no Brasil – Dados de 2011*. Conselho Indigenista Missionário (Cimi), p.12-15, 2011.

REDE INTERAGENCIAL DE INFORMAÇÃO PARA A SAÚDE (RIPSA). *Indicadores e dados básicos – Brasil – 2012*. Disponível em: <<http://tabnet.datasus.gov.br>>. Acesso em: 3 set. 2016.

VICK, F. de O. *Estudo de caso de uma família indígena Guarani-Kaiowá de Mato Grosso do Sul com alta prevalência de suicídio*. 2011. 98f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), Campo Grande.

VIETTA, K. “Pastor dá conselho bom”: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. *Revista Tellus*, Campo Grande, ano 3, n. 4, p. 109-135, abr. 2003.

“PARA SALVAR OS PERDIDOS”: APONTAMENTOS SOBRE A PRESENÇA DAS MISSÕES PROTESTANTES E PENTECOSTAIS NA RESERVA DE DOURADOS

José Augusto dos Santos Moraes

Introdução¹

Plural e difuso, o movimento sociorreligioso denominado de *evangélico*² é, por vezes, descrito erroneamente como articulado sobre as mesmas bases, princípios e práticas teológicas. Suas distinções evidenciam-se tanto na liturgia quanto nas *práxis*, porém, será muito difícil encontrar uma Igreja *evangélica* completamente imune às influências próprias das interações religiosas. Principalmente em face da grande mobilidade de suas memberships. Esta realidade quase inviabiliza a fidelização a uma única “tradição religiosa” e, por consequência, as Igrejas que insistem em manter a rigidez doutrinária se veem sob constantes rupturas, o que resulta na fragmentação e na proliferação de novas expressões religiosas.

Ademais, ao longo das últimas décadas, interesses paralelos à evangelização e à “salvação de almas” têm sucumbido máximas basilares do protestantismo³, como a separação entre a Igreja e Estado. Por sua vez, a ênfase no crescimento do número de *evangélicos*, somente no Brasil estima-se que eles representem mais de 22% da população (IBGE, 2010), está longe de representar uma homogeneidade. As exceções restringem-se às retóricas que buscam produzir uma noção de unidade, a fim de demonstrar a força sociopolítica deste seguimento, e aos temas que estão relacionados à moralidade. Neste último caso, não é incomum que também existam aproximações com alas mais conservadoras da Igreja Católica.

1. O presente texto compreende parte de minha pesquisa de mestrado concluída em 2016.

2. Embora entenda que seja uma designação equivocada, tomo emprestado o termo *evangélico* e suas variações à guisa de um temporário agrupamento de duas variantes do cristianismo, os protestantes e os pentecostais. No Brasil, a principal acepção de *evangélico* diz respeito aos cristãos que não são adeptos do catolicismo.

3. Comumente o protestantismo brasileiro se confunde com as chamadas “Igrejas históricas”, aquelas que aqui se instalaram a partir do início do século XIX, junto com os imigrantes europeus e estadunidense ou por meio de agências missionárias destes locais. Para mais informações v. Mendonça (1984) e Reily (1993).

Pouco representativos até a década de 1970, desde então os *evangélicos* têm galgado espaços em todas as camadas sociais da população brasileira. Muitas vezes recriminados por Igrejas que compõem o chamado “protestantismo histórico” (CAMPOS, 1996, p. 1), são os pentecostais⁴ os principais responsáveis pela acentuada expansão deste grupo religioso. Como consequência desta expansão, as pautas conservadoras também têm crescido. Motivo pelo qual ser *evangélico* deixou de significar tão somente o pertencimento a uma religião, antes, também passou a representar uma ideologia de dominação (LE GOFF, 1992, p. 34).

Destarte, ao aplicar esta percepção na análise da atuação das agências missionárias e dos movimentos *evangélicos* entre os povos indígenas não se observará, necessariamente, nenhuma inovação. Pois, mesmo que baseada em modelos de evangelização reconfigurados, a presença deste fenômeno religioso em sociedades autóctones molda-se, sobretudo, como a continuidade de um projeto histórico que envolve o preparo dos indígenas para a vida “civilizada”. Em outros termos, trata-se da imposição da moral religiosa cristã aos indígenas a fim de conformá-los à modernização do Ocidente (MONTERO, 2006, p. 47).

Contudo, como observa Max Weber, para que exista a dominação faz-se necessário encontrar pessoas dispostas a obedecer uma ordem e a ela se submeterem (WEBER, 1991, p. 33). Nesse sentido, ainda que o número de indígenas que tem aderido ao cristianismo seja bastante expressivo, a resistência ao modelo religioso ocidental fez com que, ao longo de cinco séculos, a realidade planificada pela mentalidade colonialista não tenha alcançado o êxito esperado. O que demonstra que os indígenas possuem uma capacidade sempre nova de subverter as tentativas de dominação que lhes são postas.

Algumas notas sobre contexto histórico da região da Reserva de Dourados⁵

No início do século XIX, o centro-sul da porção meridional da Província de Mato Grosso passou a experimentar contínuas transformações em razão do avanço da colonização não indígena. Com o apossamento de

4. Por se encontrar repleto de imbricações e sincretismos, o pentecostalismo atual dificulta a sua padronização, “(...) porém longos momentos de oração, a glossolalia, o exorcismo, os cânticos, uma pregação ‘inspirada’ – muitas vezes sinônimo de fundamentalismo, literalismo e conseqüente legalismo – são a tônica geral, variando a ênfase de Igreja para Igreja” (PEDDE, 1997, p. 243).

5. Neste texto não utilizo *reserva* na acepção jurídica contemporânea, mas como um designativo para as áreas que o Serviço de Proteção aos Índios demarcou no sul de Mato Grosso entre 1917 e 1928. Tal opção justifica-se por ser a forma corrente como a população indígena, e não indígena, se refere a esta área.

vastas áreas de terras desta região, por paulistas e mineiros, os povos indígenas que tradicionalmente as habitavam se viram infligidos por inúmeros prejuízos sociais e territoriais acionados pelo apoio ou pela omissão do Estado.

Em vários sentidos, esta “inoperância” do Estado também dizia respeito ao interesse de transformar os indígenas em trabalhadores regionais, o que foi implementado de maneira sistemática no período republicano. Naquele contexto, a guerra entre a Tríplice Aliança e o Paraguai (1864-1870), além de ampliar as perdas e produzir traumas entre os indígenas da região (CORRÊA, 1999, p. 113), também trouxe uma visibilidade que, para os povos originários, foi essencialmente negativa, uma vez que, ao promover políticas de povoamento não indígena nesta faixa de fronteira, o governo imperial não só viabilizou a expropriação das terras indígenas como, também, a exploração da mão de obra destas pessoas.

Este tipo de “solução” começou a ser colocado em prática em 1872, quando a *Comissão de Limites* liberou terras ocupadas por indígenas e as concedeu a particulares. De acordo com Centeno, grandes áreas de terras, compreendida entre o rio Apa e o Salto das Sete Quedas, foram liberadas pela comissão para dar “(...) lugar à exploração da erva-mate. Apesar da resistência, grande parte da população indígena foi incorporada ao trabalho no campo, nas fazendas de criação de gado e nos ervais” (CENTENO, 2007, p. 10-11). Vários grupos étnicos foram forçados a se deslocar de suas terras tradicionais, todavia, outros tantos tinham “autorização” para nelas permanecer. Afinal, isto facilitava a exploração da mão de obra familiar.

No século XX, a crescente preocupação das elites rurais com a rentabilidade de suas terras pressionava os indígenas para áreas cada vez menos apropriadas à reprodução cultural. As políticas indigenistas do governo republicano continuavam sob a responsabilidade do Ministério da Agricultura que, por sua vez, tinha por atribuição primária o alcance do melhoramento e do *progresso* da lavoura e das raças animais (BRASIL, 1890, p. 1182-1183). Tais prerrogativas eram conflitantes com os interesses dos povos indígenas. Lima, ao considerar a atuação do *Serviço de Proteção aos Índios* (SPI), órgão indigenista criado em 1910 e ligado ao ministro da agricultura, afirma que a sua função era a de manter os povos indígenas em uma condição de dependência que, atrelada à imposição da ocidentalização sobre suas práticas e costumes, os transformaria em camponeses. Conforme este autor,

Em nome do humanitarismo o *Serviço* continuaria a intervir pacificando, mesmo se reconhecendo incapaz de impedir o esbulho subsequente à desmobilização guerreira de um povo indígena. Salva vidas humanas e con-

tribui, na prática, para o crescimento de populações rurais empobrecidas, porém submissas a poderes de Estado e integrantes de variados modos de dominação. (LIMA, 1995, p. 176, grifo do autor)

Esta realidade não cessou após a extinção do SPI e a criação da *Fundação Nacional do Índio* (FUNAI), seu sucessor, ambos em 1967. Pois, após o Golpe Militar de 1964 o governo brasileiro focou seus esforços na emancipação e na integração dos indígenas na sociedade (RICARDO, 1979, p. 11). Segundo António Cotrim Soares, ex-funcionário da FUNAI, este discurso encobria outros interesses. Para ele, o órgão agia “(...) simplesmente como guarda pretoriana desse novo tipo de colonialismo interno, destruindo a civilização indígena para que outros grupos possam ocupar o território (SOARES apud ASSOCIAÇÃO..., 1974, p. 37).

Ressalta-se que entremeados às gestões do SPI e da Funai, as missões religiosas foram constantes parceiras na aplicação das políticas indigenistas do Estado brasileiro. Em alguns casos, devido à ineficiência estrutural e funcional dos órgãos indigenista, estas agências atuavam em lugar do governo (OLIVEIRA, 2011, p. 195). Desse modo, a situação atual dos povos indígenas deve ser analisada em meios aos processos históricos que lhes impuseram mudanças não desejadas. No caso da *Reserva de Dourados*, em vários sentidos o contato de longa duração entre os missionários e os indígenas, especialmente no tocante à oposição dos primeiros em relação à religião tradicional das etnias, deve ser visto com um desses processos.

O início da atuação missionária protestante entre os indígenas da *Reserva de Dourados*

No centro-sul do atual estado de Mato Grosso do Sul, o ato fundante da presença missionária dos protestantes entre os indígenas ocorreu com a instalação da Missão Evangélica Caiuá⁶ em área contígua da *Reserva de Dourados*, em 1929 (ANDRADE, O.; ANDRADE, L., 1977, fl. 2). Sendo que nos anos que se seguiram, a *Missão Caiuá* também passou a atuar nas reservas de Caarapó, Amambai, Taquapiri, Sassoró (Ramada) e Jacarey.

Embora a atuação das missões religiosas entre os indígenas não deva ser tratada de forma genérica, não é exagero afirmar que os interesses religiosos, via de regra, se sublevam ao da pessoa indígena. Algumas, a fim

6. Criada em 1928 pela Associação Evangélica de Catequese dos Índios (AECI), a Missão Evangélica Caiuá era uma agência missionária brasileira, protestante e ecumênica, direcionada a evangelização de indígenas (GONÇALVES, 2011, p. 12-13). A partir daqui, passo a me referir a ele apenas por *Missão Caiuá*.

de preservar seus objetivos, muitas vezes se omitiram diante das violências que foram (são!) cometidas contra aqueles a quem deveriam “salvar”. Para Gonçalves (2011, p. 177), nos “primeiros anos do estabelecimento protestante em Dourados, as relações de cumplicidade entre missionários e agentes do SPI foram importantes no sentido de legitimar e facilitar o desenvolvimento das atividades religiosas entre os indígenas”.

A prerrogativa da salvação da “alma” em detrimento do corpo está na base teológica da maioria das Igrejas *evangélicas*. A “luta” entre o espírito e a carne (corpo) predomina nas homilias e está no cerne das “campanhas” de evangelização deste seguimento. Contudo, a pouca importância dada ao corpo não foi exclusividade das missões religiosas. Segundo Chamorro (2008, p. 278-279), por séculos o corpo humano foi um tema ausente nos estudos históricos, sendo-lhe negada a sua validade como instrumento para o conhecimento do passado.

Ainda que existam importantes exceções, para grande parte dos *evangélicos* o corpo é o *locus* do pecado e, por consequência, a “alma” redimida supera o corpo em valorização. Somente no retorno de Cristo os mortos regenerados por Deus terão um corpo espiritual glorioso e incorruptível (cf. 1Co 15, 35-58). Neste ponto, à parte das motivações religiosas, há que se considerar como um avanço a presença de um médico entre os missionários que iniciaram as atividades da *Missão Caiuá na Reserva de Dourados* no final da década de 1920. Algo semelhante se pode dizer do orfanato criado para acolher as crianças indígenas órfãs.

Pesa-se, entretanto, que as atividades da *Missão Caiuá* constantemente flertavam com questões ambivalentes. Em uma edição do jornal *Brasil Presbiteriano* de 1978, por exemplo, além de divulgar as aulas de tecelagem, costura e estudo regular que eram ministradas para aproximadamente 1000 alunos, a notícia afirmava que aquele trabalho abria caminho por onde penetraria “a palavra de Deus e a orientação para uma vida melhor” (TRABALHO..., 1978, p. 2). Conforme Vietta e Brand (2004, p. 228), o principal objetivo da escolarização dos indígenas era o de instrumentalizá-los “(...), especialmente as crianças, para a leitura e para o estudo bíblico”. Situação que era vista pelos missionários como parte de seu comissionamento.

Educar, curar e “aprimorar” a cultura indígena

Ainda que persistam erros que devam ser questionados e suprimidos, quando for o caso, pensar as interatividades entre os missionários e

os indígenas fixado na compreensão de que este último grupo nunca se beneficiou, ou ainda, de que eles nunca se valeram da *Missão Caiuá*, ou de outras agências, como estratégia de subversão social limita o debate. Além disso, uma abordagem que se antepõe ao generalismo não impossibilita ou invalida a crítica. Paula Montero propõe que as ações missionárias sejam relidas e o seu estudo realizado de forma a

(...) construir instrumentos teóricos para pensar esse problema de maneira menos ideologizada. As polaridades opressores/oprimidos, desenraizamento/autenticidade, entre outras, só produzem discursos políticos e dividem os atores entre bons e maus. Essas simplificações não ajudam a pensar. (MONTERO, 2010)

Destarte, ainda que historicamente “(...) a atividade missionária foi sempre um braço, que se pretendia pacífico, na construção da soberania do Estado sobre o território” (MONTERO, 2010), não se pode excluir os indígenas como atores e produtores de novos olhares e novas perspectivas sobre os projetos das agências missionárias e do Estado nacional. Ademais, “(...) compreender as ações missionárias, no presente ou no passado, implica em entender que elas são frutos de uma dada visão de mundo” (GONÇALVES, 2011, p. 24). Uma cosmovisão que se lhes é orientada pela leitura, fundamentalista ou não, da Bíblia.

Esta percepção relaciona os “sacrifícios” necessários para se alcançar os objetivos da evangelização como virtude divina. A atuação das missionárias Áurea Batista, Loide Bonfim e Elda Rizzo Emerick, por exemplo, era apresentada nas Igrejas apoiadoras da *Missão Caiuá* como modelo de abnegação cristã. O jornal *Expositor Cristão* ainda enfatizou este aspecto ao noticiar que regularmente as missionárias doavam parte de suas remunerações para o sustento das crianças indígenas órfãs, privando-se de uma melhor refeição (MISSÃO..., 1940, p. 8).

Ainda que em certos sentidos o tempo de convivência com os indígenas tenha promovido mudanças práticas no modelo de atuação da *Missão Caiuá*, seus objetivos se mantiveram sustentados pela premissa da evangelização. Desde seu início, o fator motivador dos missionários era este, tanto que no Artigo 2º do Estatuto da AECI afirma-se que ela tinha

(...) por finalidade prestar assistência à raça indígena em todo o território nacional, estabelecendo escolas de alfabetização, instalando ambulatórios médicos, construindo hospitais, organizando escolas profissionais, inclusive de agricultura, dando aos índios instrução religiosa evangélica, cooperando com as autoridades para melhoramento físico, intelectual, moral e espiritual dos índios do Brasil. (ASSOCIAÇÃO..., 1969, p. 4, grifos nossos)

Além disso, como foi registrado em um boletim alusivo ao cinquentenário da *Missão Caiuá*, os motivos que trouxeram os missionários estadunidenses para trabalhar entre os indígenas do Brasil podiam ser compreendidos a partir de um pequeno monólogo que sintetizava o modelo de evangelização que deveria ser seguido pelos missionários da missão.

Como apresentar Cristo às mentes fechadas?

– Abrindo-lhes escolas!

Como provar o amor de Cristo a corpos minados por enfermidades?

– Prestando-lhes assistência médica!

Como elevar o padrão de vida da comunidade cercada pela sociedade envolvente?

– Ministrando-lhe orientação agrícola, doméstica e aprimorando a própria cultura indígena! (TRABALHO..., 1978, p. 2)

Reforça esta compreensão uma afirmação que o reverendo Orlando de Andrade, ex-diretor da *Missão Caiuá*, fez no início da década de 1990. Disse ele:

(...) um pastor, um médico, um agrônomo e um professor... Pastor, médico, agrônomo e professor, acho que esta base revela muito da expectativa da missão... era um projeto de vocação para ficar e para viver atendendo os índios (...) A Missão tinha um caráter religioso, mas é preciso explicar melhor isso para evitar que se confunda as coisas... A idéia central era o de “serviço”... serviço a Deus através do trabalho com os homens. (ANDRADE, 1991, p. 222)

O anseio missionário, porém, não foi recebido pelos indígenas de modo apático. Em 1939, o jornal *Expositor Cristão* da Igreja Metodista informava que os sete missionários que trabalhavam na *Missão Caiuá* realizavam o ensino da bíblia aos domingos, uma vez pela manhã e duas vezes no período da tarde. Todavia, apesar da existência de cerca de, pelo menos, “(...) 5.000 índios caiuás e guaranis do sul de Mato-Grosso, que estão distribuídos em grupos de 400 a 600, apenas um está sob a influência evangélica” (ENTRE..., 1939, p. 9).

Ou seja, em dez anos de atuação só havia uma “conversão”. Este registro demonstra que havia uma resistência dos indígenas, fosse pela incompreensão dos intentos dos missionários ou pela oposição à “salvação” que lhes era apresentada. Porém, qualquer possibilidade de recuo dos missionários era atenuada pelos chefes dos postos indígenas que, segundo o mesmo jornal, solicitavam à direção da missão que os auxiliassem no trabalho entre os indígenas que, para eles, era uma “luta insana” (ENTRE..., 1939, p. 9). Este tipo de situação ajuda a compreender como a *Missão Caiuá* assumiu algumas lacunas deixadas pelo Estado nacional no atendimento

aos indígenas do sul de Mato Grosso. Uma situação que, com suas devidas adequações, permanece até os dias atuais.

No entanto, no início da década de 1970 a atuação da *Missão Caiuá* passou a ser questionada pela falta de respeito às tradições das etnias presentes na *Reserva de Dourados*, bem como pela sua atuação proselitista. Tais críticas adivinham mais frequentemente do pastor Scilla Franco, responsável pela reinserção da Igreja Metodista⁷ nesta reserva em 1972.

Contudo, a criação do “braço” missionário desta Igreja dentro da área da reserva, a *Missão Tapeporã*, deu-se apenas em 1978. O principal diferencial desta agência missionária estava em seus objetivos que, inicialmente, previam uma intervenção socioeconômica a partir da criação de roças comunitárias em parceria com os Kaiowá. O único templo da Igreja Metodista no interior da reserva foi construído em 2011 e, segundo o diretor da missão em 2015, sua construção só ocorreu devido à insistência dos indígenas que trabalham nos projetos desenvolvidos pela *Missão Tapeporã* (SILVA; COSTA, 2015).

O final da década de 1970 também coincide com inserção dos pentecostais no interior da reserva. Segundo a direção da *Missão Caiuá* na época, estas “seitas exóticas” passaram a lançar confusão entre os indígenas convertidos e filiados às Igrejas presbiterianas. Desde então, o avanço do pentecostalismo na reserva tem ocorrido de maneira intensa, ainda que somente após a década de 1990 estas Igrejas tenham sido autorizadas a construir templos ali.

A inserção do pentecostalismo na *Reserva de Dourados*

Até o período mencionado anteriormente, a maioria dos missionários que trabalhavam entre os povos indígenas pertenciam às “Igrejas históricas”. Todavia, o final da década de 1970 marcou a mudança neste panorama devido à ênfase que os pentecostais passaram a dar na evangelização das populações ameríndias. Na *Reserva de Dourados*, nem mesmo os esforços envidados pela *Missão Caiuá* e pela FUNAI foram capazes de barrar o avanço do pentecostalismo entre os indígenas (PEREIRA, 2004, p. 279; PEREIRA, 2012, p. 177). Ironicamente, foram os protestantes que “prepararam o terreno” para a expansão pentecostal. A evangelização rea-

7. Em 1946, a Igreja Metodista deixou de integrar o rol de igrejas associadas da *Missão Caiuá*. Porém, o médico-missionário que havia sido enviado por esta Igreja, Nelson de Araújo, continuou a trabalhar ali.

lizada pelos missionários pela *Missão Caiuá* facilitou a aceitação da “nova religião”, dado a similaridade de seu conteúdo.

Com base nas fontes analisadas, é possível afirmar que os pentecostais iniciaram suas atividades no interior da *Reserva de Dourados* no segundo semestre de 1977. Em um boletim informativo, Orlando e Loide Andrade, diretores da *Missão Caiuá*, mencionaram as “seitas” que chegavam junto com os migrantes passaram a influenciar os índios com pouco tempo de conversão, sendo que estes “falsos irmãos” teriam difamado o trabalho realizado pelos protestantes. Segundo eles, 1978 havia se iniciado com o cansaço das lutas contra “(...) os ventos de doutrina, as seitas exóticas que lançam confusão entre os Cristãos mais novos” (ANDRADE, O.; ANDRADE, L., 1978, grifos nossos). Indiferente aos debates e às tensões, o pentecostalismo ganhou espaço e foi se sedimentando entre os indígenas da reserva.

Quadro 1 – População indígena evangélica residente em Dourados/MS

Grupo	População Autodeclarada	Percentual ¹
Evangélicos (de missão, pentecostal e não determinada)	3.497	31,39%
Evangélicos de Missão	703	6,31%
Evangélicos Pentecostais	2.065	18,54%
Evangélicos não determinados	729	6,54%

*1. Em relação aos 11.140 indígenas que habitavam a Reserva de Dourados em 2010 (IBGE, 2010a).

Fonte: Censo Demográfico 2010 (IBGE, 2010b).

Em 1979, o adensamento dos conflitos entre os protestantes e os pentecostais fez com que o chefe do Posto Indígena de Dourados solicitasse informações sobre os fatos que ali ocorriam. Em 02/04/1979, o diretor da *Missão Caiuá* encaminhou uma carta-resposta ao representante da FUNAI em Dourados, Vandelino Bravim, onde pontuava as ações de Angelo Massi (1979, fl. 1), um evangelista que atuava na reserva e que, segundo Andrade, promovia desordem ao incentivar os indígenas a participarem das “seitas” que se firmavam no local.

Muito embora o conteúdo da carta denotasse divergências teológicas próprias do espírito religioso da época, aquelas eram querelas com pouca ou nenhuma importância para os indígenas. Além disso, o pastor terena Firmino Morales da Silva afirma que o reverendo Orlando de Andrade fazia certa fiscalização para desestimular a adesão dos indígenas à “pregação pentecostal”. Em um caso específico, Andrade teria ido até a casa de Silva para “avisá-lo” que ele não deveria mais falar daquele evangelho (SILVA, 2015), o pentecostal.

Outrossim, o crescimento numérico das Igrejas pentecostais na *Reserva de Dourados* também deve ser observado a partir de um importante contraponto. Conforme Pereira, os missionários pentecostais, assim como foram os protestantes, criam que a conversão vinculasse o indígena ao sistema organizacional do não indígena de maneira definitiva. Mas, com o passar do tempo, começaram a ter que lidar com a multiplicação do número de Igrejas devido ao fato de cada uma assumir “o formato da família, do grupo de parentesco” (PEREIRA, 2013), sendo que tais peculiaridades “exigiam” a criação de novas Igrejas.

Um exemplo desse perfil é percebido na combinação casa-templo. No levantamento que Reis (2010, p. 229-233) fez sobre as Igrejas presentes na reserva, ele menciona a existência de doze residências que também funcionavam como “sedes” de Igrejas protestantes ou pentecostais. Por sua vez, estes locais coincidiam com a moradia dos líderes de famílias extensas ou de grupo de parentesco. No trabalho de campo que desenvolvi dentro da reserva pude averiguar que, pelo menos, duas das Igrejas que visitei foram fundadas no contexto casa-templo, mas, atualmente, seus pastores as consideram como Igrejas multiétnicas. Ou seja, passaram a aceitar como membros indígenas de outras etnias e grupos de parentesco.

Sobre esta formação sociorreligiosa, Wright (2008, p. 39) comenta que os pastores e os líderes religiosos supralocais “forjam uma efetiva integração de unidades sociais, políticas e religiosas”, contudo, o que dizer dos pastores/líderes autóctones? Nilson Carlos Vargas, pastor guarani, oferece um caminho para se tentar compreender esta questão.

(...) a gente reuniu a família, como a família era... era grande, aproximadamente aí... umas quinze pessoas, aí a gente orou a Deus, pediu a direção e por... não influência, mas conselho de outros líderes indígenas, nos orientaram e a gente pediu orientação a Deus e a gente (...) fundou o ministério indígena. (...) já tá bem “GuaTeKa” ela, né, misturada. Todas as etnias, né, e ela não tem essa restrição, ela é uma, né, pra todos. Tanto pro Kaiowa, Terena, Guarani tudo faz parte, né. (VARGAS, 2015)

A criação da *Igreja Pentecostal Indígena Cantares de Salomão* possui história semelhante. De acordo com o pastor terena Alberto Reginaldo Machado, após a ocorrência de conflitos na Igreja em que ele e seus familiares congregavam, optaram por iniciar uma nova Igreja (MACHADO, 2015). Assim, paralelamente às relações assumidas a partir da família extensa ou do grupo de parentesco, a “família” pentecostal parece construir um ambiente menos avesso ao estreitamento de diferenças étnicas. Tais mecanismos relacionais ampliam a ideia de comunidade para as relações que se

baseiam na vizinhança, ou ainda, na afinidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 264-265).

No entanto, o crescimento do pentecostalismo autóctone no interior da *Reserva de Dourados* não reflete o aumento do número de indígenas convertidos ou que se filiam a estas Igrejas. Poucas delas possuem uma membresia superior a 30 pessoas, algumas superam este número se somadas todas as congregações. Isso num local onde até 2015 já existiam 82⁸ espaços religiosos de perspectiva cristã, sendo que 20 deles eram autóctones. Diante disso, não é improvável que o movimento pentecostal autóctone se apresente como um modelo de resistência à dominação teológica dos “brancos”, onde a autonomia eclesiástica representa uma ruptura com a tutela experimentada nas Igrejas filiais, dirigidas por não indígenas.

Quadro 2 – Igrejas autóctones atuantes entre os indígenas da Reserva de Dourados

#	Nome da Igreja	Início	Aldeia	Liderança	Etnia do/a líder	Congregações
1	Igreja Pentecostal Indígena Jesus é a Luz	1992	Jaguapirú	Pastor Firmino Morales da Silva	Terena	03
2	Igreja do Evangelho Pentecostal Indígena de Jesus ¹	1993	Jaguapirú	Pastor Odair Morales	Terena	01
			Bororó	Presbítero (?)	Kaiowa	01
3	Igreja Pentecostal Cantares de Salomão ²	1994	Jaguapirú	Pastor Alberto Reginaldo Machado	Terena/ Guarani ³	01
4	Igreja Evangélica União da Família Indígena	1997	Jaguapirú	Pastor José Aquino	Guarani ⁴	01
5	Igreja Pentecostal Último Tempo	2005	Bororó	Presbítero Carlos Benites	Kaiowa	01
6	Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho	2007	Jaguapirú	Pastor Nilson Carlos Vargas	Guarani/ Terena	01
			Bororó	Presbítero Edvaldo Cabrera	Terena	03
7	Igreja Evangélica Pentecostal Providência de Deus – Ministério de Restauração ⁵	2010	Jaguapirú	Pastor Juscelino Morais	Guarani	01

8. Referente ao levantamento que realizei em 2015 e provavelmente não representa a situação atual.

8	Igreja Batista Indígena Monte Sinai	2011	Jaguapirú	Pastor Valdemir Ribeiro Ramires	Terena	01
9	Igreja Pentecostal Indígena Jesus Fonte d'Água Viva	2013	Jaguapirú	Presbítero Diomar Peixoto	Kaiowa	01
10	Igreja Hebron	2013	Jaguapirú	Pastor Éder da Silva Vito	Guarani	01
11	Igreja Ministério Pentecostal Missão Avivamento	?	Jaguapirú	Pastor Catalino Portilho	Guarani	01
12	Igreja Evangélica Pentecostal Deus é Luz	?	Jaguapirú	Pastor Gilberto de Souza	Guarani	01
13	Igreja do Evangelho Pentecostal Cristo é o Caminho	?	Jaguapirú	Pastor Josias da Silva	Terena	01
14	Igreja Indígena Nova Vida ⁶	2012	Jaguapirú	Pastora Edite Martins	Kaiowa	01
TOTAL						20
<p>*1. Igreja com representação em outras reservas e/ou aldeias. *2. Igreja com representação entre os não indígenas. *3. Filho de um casamento interétnico. *4. Indígena vindo do Paraguai. *5. Igreja indígena, mas com sede em outra reserva e/ou aldeia. *6. No levantamento de Chamorro e Pereira (2015, p. 554, 560) esta Igreja foi relacionada com o nome de Igreja Assembleia Pentecostal Indígena. A alteração do nome da Igreja ocorreu em fevereiro de 2015.</p>						

Nota: As informações dessa tabela foram cruzadas com os levantamentos de Chamorro e Pereira (2015, p. 551-555) e de Reis (2010, p. 229-233).

Contudo, a realidade atual é diametralmente oposta àquela experimentada nas décadas de 1980 e 1990. Naquela época, a simples participação em cultos pentecostais era duramente reprimida pelo Conselho Indígena, uma espécie de “polícia”, pela FUNAI e pela *Missão Caiuá*. Sobre este assunto, dois interlocutores, Firmino Morales da Silva e Alberto Reginaldo Machado, afirmaram que muitas vezes os indígenas que iam participar dos cultos nas Igrejas pentecostais eram obrigados a pernoitar nestes locais. Em 1991, um ex-capitão da reserva justificou esta imposição devido à falta de energia elétrica e por questão de segurança.

(...) o pessoal já sabe: à noite, só pode andar até as dez, depois não... depois a gente prende (...). Isso é complicado para o pessoal que vai para a Igreja, porque as rezas vão pela noite adentro, e nós não permitimos voltar para casa depois das dez horas, então eles ficam na Igreja até as nove, ou têm que

dormir lá mesmo... não dá para deixar o povo andando durante a noite... não dá não: é perigoso... No caso das Igrejas de dentro e de fora da aldeia, acontece o seguinte... eles vão para lá e só voltam para casa no dia seguinte, mesmo no caso das Igrejas que ficam aqui dentro (...). (SILVA, 1991a)

A fala do ex-capitão deixou transparecer outro aspecto relacionado à forma de culto dos indígenas. Ao irem noite adentro com seus cultos, os indígenas pentecostais de alguma forma se reaproximam dos rituais da religião indígena. Acerca desta similaridade, o pastor da *Missão Tapeporã*, Paulo Costa da Silva, afirma que os Kaiowa e os Guarani conseguem perceber muito mais familiaridade entre o pentecostalismo e a religião indígena do que nos ensinamentos protestantes da *Missão Caiuá* (SILVA; COSTA, 2015). Na mesma direção, Pereira (2004; 2012) acredita que existam significativas conexões entre estas duas formas de expressão, contudo, destaca algumas tensões produzidas pela teologia pentecostal.

(...) Para o Kaiowá e Guarani crente, o não crente não consegue se constituir como pessoa plena, até porque se trata de “de uma pessoa perdida”. Consideram que o não crente perdeu a capacidade de viver em grupo, de praticar as formas de sociabilidade kaiowá e guarani – *teko katú*. Dessa forma, consideram que no mundo atual só é possível viver de forma correta na condição de crente, pois a conversão revigora e atualiza o *teko katú*. (PEREIRA, 2012, p. 195, grifos do autor)

Não obstante, ainda que oficialmente existisse o intento da *Missão Caiuá* de “(...) regulamentar a posição de indígenas pastores como agentes religiosos autóctones” (REIS, 2010, p. 126), a criação da *Igreja Indígena Presbiteriana*, ocorrida em 2008, possivelmente tenha sido uma estratégia para evitar a perda de membros para os pentecostais. Como demonstra o Quadro 1, em 2010, mesmo depois de 70 anos de atividades ininterruptas dentro da *Reserva de Dourados*, somente 703 indígenas se declaravam evangélicos de missão. Por sua vez, 2.065 indígenas se autodeclaravam pentecostais, isso num universo de mais de 11 mil indígenas. Ademais, embora a transição mencionada acima estivesse prevista no projeto original da *Missão Caiuá* (TRABALHO..., 1978, p. 2), o avanço pentecostal pode ter sido crucial para esta efetivação. Segundo Reis, a *Igreja Indígena Presbiteriana*

(...) não deixam de mostrar a caminhada da Missão Evangélica Caiuá, uma vez que são o “braço” evangelizador dessa Missão dentro das aldeias. Note-se que nenhuma delas ainda agrega explicitamente o nome de “Igreja Indígena”, possivelmente porque a presença dessas Congregações, com seus nomes, é anterior à formalização desse projeto que, conforme dito, ocorreu em 2008. Importante destacar que elas são em número de 15 (quinze), o que representa quase $\frac{1}{4}$ (um quarto) do total das Igrejas listadas que é, por sua vez, de 64 (sessenta e quatro). Embora seja minoritário, é um número que não pode ser desprezado. (REIS, 2010, p. 164)

Esse tipo de relação de dependência doutrinária e teológica é facilmente superada nas Igrejas pentecostais. Neste seguimento, as crenças e as práticas religiosas se estruturam num sistema de “(...) relações de poder que definem o que é correto e o que é errado dentro de uma tradição institucionalizada” (BELLOTTI, 2004, p. 100). Na *Reserva de Dourados*, mesmo que existam Igrejas que ainda não se configuram como institucionalizadas, dada a realidade limitada de sua abrangência e membresia, elas ainda se encontram muito influenciadas pelas práticas e doutrinas que foram ensinadas pelos missionários. O que muitas vezes representa uma perspectiva de controle social. Mais especificamente moral.

Ao explicar um dos motivos pelos quais decidiu fundar a Igreja autóctone que lidera, o pastor guarani Nilson Carlos Vargas disse que “(...) não generalizando né, mas o ministério que a gente tava a gente vê que o ‘home’ queria pô um jugo, né, que a gente recorre na Palavra [Bíblia] a gente via que... né” (VARGAS, 2015). A reprovação de Vargas sobre a forma de atuação do líder não indígenas da Igreja em que congregava ficou mais evidente em suas expressões do que em suas palavras. O que remete para a constante “cobrança” sobre o comportamento moral dos fiéis e que envolve a discussão contínua sobre quem é e quem não é convertido, um aspecto particularmente marcante entre os pentecostais.

Conversão, desconversão e reconversão de indígenas: alguns posicionamentos

Desde o início da década de 1990a abordagem sobre os sentidos da conversão dos indígenas ao cristianismo tem sido um assunto premente em diversas pesquisas (WRIGHT, 1999, 2004; CAPIBERIBE, 2001; VIVEIROS DE CASTRO, 2002; MONTERO, 2006; PEREIRA, 2004, 2012). A centralidade dos debates gira em torno da validade temporal das conversões, ou ainda, sobre a manutenção simultânea das práticas da religião indígena e do cristianismo em suas várias vertentes. Compreendo, porém, que muitas dessas abordagens privilegiam este trânsito da conversão como uma expressão de resistência indígena. Assim, deixam em segundo plano realidades sociorreligiosas mais ampla que possuem similitudes entre os *evangélicos* não indígenas. Em outros termos, este é um aspecto bastante comum neste meio e não representa uma peculiaridade dos indígenas. Conforme Pereira,

(...) a conversão é um gesto de busca de sentido para a existência individual e social dentro da situação histórica atual das Terras Indígenas. Trata-se de uma tomada de posição não consensual em termos de grupo étnico, embora

envolva amplos setores da população Kaiowá e Guarani. Daí o confronto entre a perspectiva dos neopentecostais e aqueles que preferem se engajar num processo concorrente, que seria o de insistir na prática e atualização da tradição. Entre as duas perspectivas existe espaço para muita movimentação, trânsito e experimentação. (2012, p. 203)

Ao comentar sobre a relação dos Guarani e dos Kaiowa com a tradição cristã, Chamorro (2008) afirma que eventualmente muitos indígenas se permitem conviver com ela mas sem abandonar as práticas religiosas indígenas. Esta abordagem remonta a Viveiros de Castro em sua análise do *Sermão do Espírito Santo*, do padre Antônio Vieira. O texto descreve a dificuldade de converter o indígena brasileiro, dado ao seu jeito de ser (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p 184-185). No entanto, para Chamorro, “(...) há sem dúvida casos em que o longo e sistemático contato com as Igrejas deslocou a fidelidade de algumas famílias da sua fé tradicional para a católica ou para a protestante” (2008, p. 15). Para Édina Silva de Souza, indígena guarani “criada” na fé cristã e que voltou para a religião indígena, há muitos “parentes” que transitam entre as duas religiões. Todavia, ela também acredita que existam indígenas que são “verdadeiramente” convertidos ao cristianismo (SANTOS, 2012, p. 212).

Há ainda outras perspectivas que envolvem a questão, como a legitimidade social da conversão. Uma ideia que une o conceito de conversão à inimizabilidade. Em um depoimento concedido em 2013, Alda da Silva, indígena kaiowa de 68 anos, ao responder se acreditava ou não na conversão definitiva “para a Igreja evangélica ou para a Missão” disse de maneira direta e contida: “Eu não acredito não, mas eu não quero falar nada a respeito disso daí” (SILVA, 2013). Para Alda da Silva, o problema não reside no indígena ser ou não ser “crente”, mas ela vê problema na forma como os pais evangélicos têm criado e educado seus filhos. Em sua compreensão, o motivo que leva os filhos dos “crentes” a matar, a roubar e a usar drogas decorre da dissolução familiar que a Igreja provoca (SILVA, 2013).

Embora a compreensão de Alda da Silva não reflita outras situações que também afetam a organização social dos indígenas e que não possuem relação com a conversão ao cristianismo, este é sim um evento que tem produzido sensíveis transformações e não apenas na *Reserva de Dourados*. Refiro-me, por exemplo, aos indígenas da etnia dos Wari’ convertidos ao pentecostalismo que, conforme Aparecida Vilaça, se projetam em descontinuidade e ruptura com a religião indígena. Segundo esta autora, há hoje indígenas de várias etnias que “(...) tendem a negar a veracidade das histórias dos antigos, isto é, dos mitos, em prol de uma valorização das histórias bíblicas” (VILAÇA, 2008, p. 176-177).

Entre os próprios pastores indígenas pentecostais há o entendimento de que há Igrejas que “(...) são muito fechadas, elas são muito rígidas... demais” (RAMIRES, 2015). Sobre esta rigidez, a pastora Maria Imaculada da Costa da *Missão Tapeporã* aponta uma situação que estende esse problema para o dia a dia da escola. Segundo ela, crianças que são filhas de pais adeptos da Igreja Pentecostal Deus é Amor, onde há uma acentuada radicalização nas práticas religiosas, são proibidas de falar a língua materna dentro de casa (SILVA; COSTA, 2015).

A justificativa oferecida, vindo de pastores não indígenas, é que as línguas maternas seriam do “demônio” e os “verdadeiros convertidos” deveriam suprimi-las. Apesar do extremismo desta Igreja, observa-se que as posições sobre os sentidos da conversão variam de uma Igreja para outra, fato que na maioria dos casos não impede que elas se unam em torno de interesses comuns e que também se articulem a fim de sanar problemas pontuais.

Conflitos, articulações e possibilidades do pentecostalismo entre os indígenas

É importante salientar que a construção da identidade entre os indígenas pentecostais é bastante influenciada pela consciência de fidelização ao líder eclesiástico e às doutrinas por ele ensinadas. Além disso, a autoridade desta liderança se sustenta através do reconhecimento de seus seguidores, que são por ela orientadas moral e socialmente. A liderança, via de regra, é concedida a alguém que a comunidade religiosa atribui uma “capacidade especial” de se comunicar com Deus, e isto lhe confere autoridade sobre os demais.

Apesar de possuir compreensões variadas, é muito comum no ambiente *evangélico* pentecostal a advertência sobre possíveis “castigos” divinos aos que, porventura, se opuserem às orientações espirituais e comportamentais da liderança eclesiástica. Alguns de meus interlocutores afirmaram que esta compreensão foi utilizada por pastores “brancos” quando da inserção do pentecostalismo na reserva e, por consequência, tem sido reproduzida pelos pastores pentecostais indígenas. Porém, esta afirmação não exclui eventuais exceções, haja vista que analisei apenas parte do pentecostalismo existente no local.

Não obstante, a importância social do indígena que alcança o reconhecimento como líder, religioso ou não, é tão grande que no caso dos pastores pentecostais eles chegam a ser vistos como autoridade que se so-

brepõe aos líderes dos grupos de parentela ou da família extensa. Segundo o pastor terena Valdemir Ribeiro Ramires, então presidente do *Conselho de Pastores Pentecostais Indígenas* (CPPI) da reserva em 2015, houve ocasiões em que indígenas ao vê-lo como “pastor-presidente” da CPPI chegavam “(...) a abaixar a cabeça. (...) Isso me dói. Porquê que me dói? Porque eles vê é algo... é de outro mundo, entendeu? E sendo quem eu sou. Eu sou igual eles!” (RAMIRES, 2015).

Ainda de acordo com esse pastor, o líder religioso tem uma posição de muito “peso” e “(...) o indígena é muito obediente” (RAMIRES, 2015). A aparente contradição entre o pesar pelos indígenas que “abaixavam a cabeça” em sua presença e a obediência implicitamente desejada, revela que tal como entre os não indígenas o ego religioso é bastante vivaz entre os indígenas pentecostais. Talvez por este motivo não seja incomum que um mesmo pastor procure se reeleger várias vezes para a presidente do CPPI.

Com base nos eventos narrados, para muitos indígenas galgar uma posição de “autoridade religiosa” é, também, sinônimo de ascensão social. Tais situações denotam que a conversão ao pentecostalismo, em muitos momentos, também se apresenta como um instrumento de afirmação sociopolítico. Sem mencionar nome, Chamorro e Pereira citam a fala de um interlocutor indígena que já foi membro da Igreja Pentecostal Deus é Amor, mas que desligou dela e organizou sua própria Igreja. Pautados nesta fala, os autores afirmam que a

(...) facilidade com que uma Igreja se transforma em outra Igreja, (...) é possível porque os fiéis das congregações ligam-se muito mais ao líder do que à denominação da entidade religiosa e à sua doutrina. Nesse sentido, cabe enfatizar que o pastor apresenta-se como um articulador de grupo, que reúne pessoas e que as faz seguir sua orientação religiosa. (CHAMORRO; PEREIRA, 2015, p. 559-560)

Pereira (2012, p. 199) considera que um dos motivos pelos quais as Igrejas estão centralizadas nos dirigentes ou pastores tem relação com o fato deles assumirem “(...) feições muito parecidas com a dos líderes das parentelas ou do xamã”. Questão que também aponta para a ausência de *xamãs* dentro das comunidades indígenas, o que tem tornado estas áreas um campo fértil para o pentecostalismo. Nestes contextos, as lideranças pentecostais tendem a se tornar os *neo-xamãs* ao manterem os indígenas ligados ao sagrado. Perspectivas semelhantes foram trabalhadas por Capi-beribe (2001) e Almeida (2006).

Num contexto próximo da *Reserva de Dourados*, a antropóloga Katy Vietta relata uma situação ocorrida na Terra Indígena de Caarapó no

início dos anos 2000. De acordo com ela, muitos viam os pastores pentecostais como mediadores de conflitos, conselheiros e curadores o que, em parte, denunciava as transformações que ocorriam nas comunidades indígenas. Estes ofícios, de “(...) dar conselhos e garantir a intermediação com o sobrenatural era parte integrante dos antigos *ñanderu* (...). Porém, parece que para um significativo segmento da população, esta expectativa, hoje, recai sobre os pastores” (VIETTA, 2003, p. 127, grifos da autora). Em contrapartida, um *rezador* da mesma área rebateu a ideia de que os pastores possuíam poderes curativos e questionava o discurso sobre Deus promovido por eles. O *rezador* acusava os pastores de proselitismo baseado em mentiras (VIETTA, 2003, p. 131).

Embora fatos semelhantes possam ocorrer entre as lideranças pentecostais autóctones, é preciso lembrar que este grupo tem protagonizado uma inovação cultural (PEREIRA, 2012) ao buscar certa autonomia da teologia e da *práxis* cristã, antes fortemente dependente dos não indígenas. Suas articulações também têm produzido mais relevância ao conseguir alcançar seus propósitos religiosos minimizando os conflitos com os indígenas não cristãos.

Neste ponto, 2008 foi um ano peculiar. Na ocasião, indígenas membros da Igreja Pentecostal Deus é Amor se envolveram em graves conflitos com indígenas não cristãos. Na época, Pereira afirmou que “(...) até nas escolas, as crianças de pais pentecostais tendem a excluir e demonizar os filhos de rezadores indígenas” (PEREIRA, 2008). A Igreja em questão foi acusada pelo Ministério Público Estadual de Mato Grosso do Sul (MPE/MS) de promover ataques de intolerância religiosa e cultural. Como resultado desta ação, foi firmado um Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) entre o MPE/MS, a Funai e as Igrejas Pentecostais (MATO GROSSO DO SUL, 2008) da *Reserva de Dourados*, com o objetivo de suprimir tais atos.

Na ocasião Pereira demonstrava preocupação na relação entre o etnocídio dos povos indígenas e a expansão do pentecostalismo. Para ele, aquela situação acontecia entrementes a uma “(...) população fragilizada e encurralada em termos culturais, linguísticos, geográficos. Pelas práticas demonizantes, pela intolerância e a desproporção de forças, o pentecostalismo pode ser o golpe de misericórdia do etnocídio que temos assistido (PEREIRA, 2008). Um ano depois foi a vez de Antonio Brand afirmar que as Igrejas pentecostais e neopentecostais da reserva estavam pouco comprometidas “(...) com as demandas concretas dos povos indígenas, e mais centrada nas demandas de ordem religiosa, contribuindo, em muitos ca-

sos, para aprofundar as fragmentações e disputas internas às comunidades” (BRAND, 2009, p. 12-13).

A notoriedade destes casos provocou o estabelecimento de mudanças na forma de articulação dos pastores pentecostais, com destaque entre os líderes de Igrejas autóctones. Na compreensão do pastor Alberto, os problemas que ocorreram naquele momento deveram-se a falta de “preparo” de alguns pastores, o que contribuía ainda mais para as tensões.

(...) as veis o pastor num é um pastor anssim que ele tem uma experiência, ele vai seco pro povo: “você é demonho, se você num aceitá Jesus você é du demonho!”. Essa é a chave, e até hoje. Até hoje essa é a chave daqui. Então, eu num... aqui é imporibido, a gente tem um documento aí feito pelo Ministério Público que é imporibido expressamente falá que a pessoa é demonho. E na verdade ele num é mesmo demônio, mas é instrumento do demônio. Porque o demônio uso ele com bebida, com droga, com assassinato, outros como ladrão, outros como adultério, todos são obra do demônio. (MACHADO, 2015)

Ao dizer que “essa é a chave”, o interlocutor se refere à prevenção de conflitos em face do TAC de 2008. Documento no qual rezava que “(...) os compromissados comprometem-se a realizar cursos de capacitação, orientação e formação de líderes e pastores de suas respectivas Igrejas” (MATO GROSSO DO SUL, 2008). A questão da “formação”, por várias vezes, esteve presente nas entrevistas que realizei, como a menção sobre a necessidade de se criar um curso básico de Teologia para os pregadores indígenas. Em 2011, de acordo com o MPE/MS, a apuração de abusos contra a cultura indígena cometido pela Igreja Pentecostal Deus é Amor havia alcançado a tutela pretendida (INQUÉRITO..., 2011, fls. 7-8).

Em um comparativo com a Terra Indígena Panambizinho, Melo e Souza (2012, p. 122ss) afirma que há duas posições conflituosas sobre a relação entre “(...) as lideranças e os mais conservadores da aldeia, que veem na influência dos preceitos da Igreja [pentecostal] um impedimento à volta de antigas cerimônias religiosas”, como o *Kunumi Pepy*⁹. Porém, há aqueles que entendem ser possível a manutenção da “identidade étnica e social mesmo lidando com as diversidades” (MELO E SOUZA, 2012, p. 123).

Entre os indígenas pentecostais autóctones, foi possível perceber uma maior abertura para o diálogo respeitoso para com àqueles que desejam livremente se manter vinculados na religião indígena. E mesmo que

9. Cerimônia ritual onde “(...) os meninos têm o lábio inferior perfurado e ornamentado pelo adorno tembeta, que deverão usar como prova de que já estão prontos para tornar-se um ‘verdadeiro homem kaiowá’” (MELO E SOUZA, 2009, p. 5).

se possa ponderar sobre os reais motivos que estão por trás dessas ações, vale lembrar que isso também é uma forma de expressão da autodeterminação destes indígenas. Um aspecto comumente esquecido nos debates acadêmicos.

Como mencionado, mesmo que exista uma estratégia nos discursos presentes entre os indígenas pentecostais autóctones, a própria autonomia que se produz dentro desses espaços precisa ser vista com atenção. Pois, diante da quase irreversibilidade da presença *evangélica* dentro da *Reserva de Dourados*, a análise de toda esta movimentação deve acentuar a necessidade da busca por caminhos alternativos para o debate sobre este fenômeno religioso, sem simplificações e reducionismo polarizantes, deixando a “palavra final” para os indígenas.

Conclusão

A realidade existente atualmente na Reserva de Dourados é fruto de um longo processo de intervenções sobre as populações indígenas que vivem no sul do atual estado de Mato Grosso do Sul. Ainda que em minha dissertação de mestrado, base deste texto, tenha sido possível aprofundar várias questões que não aparecem aqui, toda e qualquer afirmação feita de modo definitivo sobre este assunto são sempre parciais. Principalmente em virtude da dinâmica própria dos fenômenos religiosos.

Há certa compreensão de que não deve ser visto com naturalidade um aumento tão exponencial de Igrejas dentro da *Reserva de Dourados*, tampouco as situações danosas que delas decorrem, como a intolerância religiosa e cultural. Contudo, cabe aos indígenas que vivem na reserva tanto o direcionamento quanto o contingenciamento dos assuntos que envolvem a presença das Igrejas cristãs dentro daquela área. Caso contrário, mais uma vez irá se impor um ato tutelar sobre aquelas pessoas. Em suma, as considerações apresentadas neste texto são apenas breves apontamentos que não visam ser a “última palavra” sobre o assunto. Antes, as abordagens que proponho objetivam delinear a relevância do tema e servir como aporte para o aprofundamento da questão em pesquisas futuras.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas. In: MONTERO, Paula. (Org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

ANDRADE, Orlando. [Carta], 2 abr. 1979, Dourados. [Para] BRAVIM, Vandellino, Dourados. 2f. *Solicita informações sobre a atuação do Sr. Angelo Massi na área da Caiuá*. Coleção Doc FUNAI PP, p. I. Dourados, Missão Evangélica Caiuá. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

ANDRADE, Orlando. Orlando Andrade: depoimento [9 mai. 1991]. Entrevistador: José Carlos Sebe Bom Meihy. Dourados, 1991. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.

ANDRADE, Orlando; ANDRADE, Loide B. [Folder]. 2f. *Missão Evangélica Caiuá*. Dourados – Mato Grosso, Natal de 1977, 1977. [Acervo Carlos Barros Gonçalves].

ANDRADE, Orlando; ANDRADE, Loide B. [Folder]. *Missão Evangélica Caiuá, 19/04/1978*. [Acervo Carlos Barros Gonçalves].

ASSOCIAÇÃO de ex-presos políticos antifascistas. *A política de genocídio contra os índios do Brasil*. [S.l.]: [s.n.], 1974. Disponível em: <<http://docvirt.com>>. Acesso em: 28 mar. 2018.

ASSOCIAÇÃO Evangélica de Catequese dos Índios. In: *Brasil Presbiteriano*, São Paulo, ano 12, n. 15/16, de 1 a 15/08/1969, p. 4. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

BELLOTTI, K. K. Mídia, Religião e História Cultural: conceitos e debates na era contemporânea. *Estudos da Religião*, São Paulo, ano 4, n. 4, p. 96-115, 2004. Disponível em: <<http://www.pucsp.br>>. Acesso em: 24 abr. 2018.

BRAND, Antonio. Antonio Brand: depoimento. Entrevistadores: Carlos Barros Gonçalves, Fabiano Coelho e Jorge Eremites de Oliveira. In: *História em Reflexão*, Dourados, v. 3, n. 6, p. 1-15, jul./dez. 2009. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br>>. Acesso em: 4 mai. 2018.

BRASIL. Decreto n.º 449, de 31/5/1890. Dá novo regulamento à Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas. In: *Collecção das Leis da Republica dos Estados Unidos do Brazil de 1890*, v. 1, fasc. V. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1895. Disponível em: <<http://bd.camara.gov.br>>. Acesso em: 14 fev. 2018.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Protestantismo histórico y pentecostalismo en el Brasil: promesas e câmbios. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F. (Ed.). *La fuerza del Espíritu: los pentecostales em América Latina. un desafío a las iglesias*. Guatemala: AIPRAL-CELEP, 1996.

CAPIBERIBE, Artionka Manuela Góes. *Os Palikur e o cristianismo*. Campinas, 2001. 273 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

CENTENO, Carla Villamaina. *Educação e fronteira com o Paraguai na historiografia matogrossense (1870-1850)*. Campinas, 2007. 257 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

CHAMORRO, Graciela. Historia del cuerpo durante la “Conquista Espiritual”. *Fronteiras*, Dourados, v. 10, n. 18, p. 277-299, jul./dez. 2008. Disponível em: <<http://ojs.ufgd.edu.br>>. Acesso em: 06 out. 2014.

CHAMORRO, Graciela; PEREIRA, Levi Marques. Missões pentecostais na Reserva Indígena de Dourados – RID: origens, expansão e sentidos da conversão. In: CHAMORRO, Graciela; COMBÊS, Isabelle (Orgs.). *Povos indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora UFGD, 2015.

CORRÊA, Lúcia Salsa. *História e fronteira: o sul de Mato Grosso 1870-1920*. Campo Grande: UCDB, 1999.

ENTRE os índios Caiuás. In: *Expositor Cristão*, São Paulo, ano 54, n. 11, de 21/03/1939, p. 9. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

GONÇALVES, Carlos Barros. *Até os confins da terra: o movimento ecumênico protestante no Brasil e a evangelização dos povos indígenas*. Dourados: UFGD, 2011.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Rio de Janeiro, 2010 [2010b]. Disponível em: <<http://biblioteca.ibge.gov.br>>. Acesso em: 06 mai. 2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas*. Rio de Janeiro, 2010 [2010a]. Disponível em: <<ftp://ftp.ibge.gov.br>>. Acesso em: 06 mai. 2018.

INQUÉRITO Civil nº 1/2009. In: *MATO GROSSO DO SUL*. 10.^a Promotoria de Justiça da Infância e da Juventude da comarca de Dourados. Deliberação de 31 mai. 2011, fls. 7-8. Requerente: Ministério Público Estadual. Requerida: Igreja Deus é Amor. Disponível em: <<http://www.mpms.mp.br>>. Acesso em: 12 mai. 2018.

LE GOFF, Jacques. *O apogeu da cidade medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

MACHADO, Alberto Reginaldo. *Alberto Reginaldo Machado: depoimento* [09 fev. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Aldeia Jaguapirú, Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 1h05m04s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

MATO GROSSO DO SUL. 10.^a Promotoria de Justiça da Infância e da Juventude da comarca de Dourados. *Termo de Ajustamento de Conduta, com relação ao Procedimento de Investigação preliminar n.º 04/2008*. Cidadania. Dourados, 5 mai. 2008.

MELO E SOUZA, Ana Maria. Liderança Kaiowa: entre a religião tradicional e a Igreja pentecostal. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Org.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

MELO E SOUZA, Ana Maria. *Ritual, identidade e metamorfose: representações do Kunumi Pepy entre os índios Kaiowá da Aldeia Panambizinho*. Dourados, 2009. 135 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

MISSÃO Caiuá: a casa do médico e o hospital. In: *Expositor Cristão*, São Paulo, ano 55, n. 20, 28/05/1940, p. 6-8. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

MONTERO, Paula. Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural. In: *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MONTERO, Paula. Um aprendizado sobre a convivência das diferenças. In: *IHU On-line*, São Leopoldo, ano X, n. 348, 25 out. 2010. Entrevista concedida a Patrícia Fachin: Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br>>. Acesso em: 18 abr. 2018.

OLIVEIRA, Priscila Enrique de. “Transformar o índio em um índio melhor”: saúde e doença no contexto do indigenismo (1910-1967). In: FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. (Org.). *Memória do SPI: textos, imagens e*

documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967). Rio de Janeiro: Museu do Índio; FUNAI, 2011.

PEDDE, Valdir. O poder do pentecostalismo: a experiência do Espírito Santo. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 37, n. 3, p. 243-260, 1997. Disponível em: <<http://ism.edu.br>>. Acesso em: 18 set. 2014.

PEREIRA, Levi Marques. Aula ministrada no dia 16 set. 2013. In: *Relações interétnicas e territorialidade entre populações indígenas*. Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2013. [Não publicada].

PEREIRA, Levi Marques. Aumenta tensão entre guaranis e evangélicos em reserva de MS. *O Estado de S. Paulo*, 10/02/2008. Entrevistador: Roldão Arruda. Disponível em: <<http://politica.estadao.com.br>>. Acesso em: 2 mai. 2018.

PEREIRA, Levi Marques. O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos. In: WRIGHT, Robin (Org.). *Transformando os Deuses*. v. 2. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2004.

PEREIRA, Levi Marques. Significados do processo de conversão dos Kaiowá e Guaraní ao pentecostalismo e sua inserção no cenário de inovação cultural. In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

RAMIRES, Valdemir Ribeiro. *Valdemir Ribeiro Ramires*: depoimento [20 fev. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Aldeia Jaguapirú, Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 1h35m34s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 2. impr. rev. São Paulo: ASTE, 1993.

REIS, Gustavo Soldati. *Ambiguidade como inventividade*: um estudo sobre o sincretismo religioso na fronteira entre antropologia e teologia. São Bernardo do Campo, 2010. 233f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

RICARDO, Carlos Alberto. (Ed.). Cronologia. *Revista Tempo e Presença*, n. 153. Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informa-

ção, set./ago. 1979. Disponível em: <<http://koinonia.org.br>>. Acesso em: 23 mar. 2018.

SANTOS, Gustavo Gomes dos. Entre a religiosidade Guarani e as Igrejas cristãs: entrevista com Édina Silva de Souza (Kunhá Apyká Rendy'í). In: LANGER, Protasio Paulo; CHAMORRO, Graciela. (Orgs.). *Missões, militância indigenista e protagonismo indígena*. XIII Jornadas Internacionais sobre as Missões Jesuíticas. vol. II. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2012.

SILVA, Ailton de Oliveira da. Ailton de Oliveira da Silva (Capitão 'Biguá'): depoimento [8 mai. 1991]. Entrevistador: José Carlos Sebe Bom Meihy. Dourados, 1991. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Canto de morte Kaiowá: história oral de vida*. São Paulo: Edições Loyola, 1991 [1991a].

SILVA, Alda da. Alda da Silva: depoimento [23 ago. 2013]. Entrevistadora: Cryseverlin Dias Pinheiro Santos. Dourados, 2013. Coleção Temas Indígenas, Seção Missão Caiuá. Centro de Documentação Regional da Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Firmino Morales da. *Firmino Morales da Silva*: depoimento [11 jun. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Aldeia Jaguapirú, Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 1h35m34s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

SILVA, Paulo Costa da; COSTA, Maria Imaculada. *Paulo Costa da Silva e Maria Imaculada Costa*: depoimento [24 jul. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Aldeia Bororó, Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 2h18m49s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

TRABALHO evangélico entre os índios: Missão Caiuá. *Brasil Presbiteriano*, São Paulo, ano 17, n.8, de 15/04/1978, p. 2. [Acervo de Carlos Barros Gonçalves].

VARGAS, Nilson Carlos. *Nilson Carlos Vargas*: depoimento [14 fev. 2015]. Entrevistador: José Augusto Santos Moraes. Dourados, 2015. Arquivo de áudio digital. Duração: 53m10s. Entrevista concedida no âmbito do projeto de mestrado em História desenvolvido por José Augusto Santos Moraes junto à Faculdade Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados.

VIETTA, Katya. “Pastor dá conselho bom”: missões evangélicas e igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. *Tellus*, Campo Grande, ano 3, n. 4, p. 109-135, abr. 2003. Disponível em: <<http://www.tellus.ucdb.br>>. Acesso em: 3 mai. 2018.

VIETTA, Katya; BRAND, Antonio. Missões evangélicas e Igrejas neopentecostais entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul. In: WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 1, p. 173-204, abr. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br>>. Acesso em: 6 mai. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 10, n. 2, p. 257-268, jul./dez. 2011. Entrevistador: Pádua Fernandes. Disponível em: <<http://www4.uninove.br>>. Acesso em: 28 abr. 2018.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.

WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

WRIGHT, Robin M. (Org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1999.

WRIGHT, Robin M. As formações sociorreligiosas da Amazônia indígena e suas transformações históricas. *Ciência e Cultura*, v. 60, n. 4, 2008. p. 37-40. Disponível em: <<http://cienciaecultura.bvs.br>>. Acesso em: 8 mai. 2018.

ASSOCIATIVISMO NA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: UM DESTAQUE PARA A ASSOCIAÇÃO DE MULHERES INDÍGENAS

Ellen Cristina de Almeida

Noêmia dos Santos Pereira Moura

Introdução

A Reserva Indígena de Dourados (RID) foi criada no início do Século XX, pelo Decreto n. 401, de 03 de setembro de 1917 com uma área de 3.600 hectares, de um tamanho aproximado ao das outras sete reservas, na região do sul do Estado de Mato Grosso. No entanto, durante a demarcação o território da reserva ficou com 3.539 ha. como consta no título registrado em 26/11/1965 no Cartório de Registro de Imóveis, na Delegacia Especial de Terras e Colonização de Campo Grande. A medida atual, segundo a FUNAI, é de 3474,59 ha (BRASIL, 2018). A região fazia parte do município de Ponta Porã, local historicamente marcado pela extração da erva mate, quando o inspetor do SPI, Major Nicolau Horta Barbosa começou a demarcar a área (TROQUEZ, 2007).

A RID foi dividida em duas aldeias pelos Guarani e Kaiowá, que vieram habitá-la. A aldeia Jaguapiru é composta majoritariamente por grupos de famílias Guarani e Terena, mas também têm famílias Kaiowá. É facilmente acessada pela região central da cidade de Dourados, através da Rodovia MS 156, saída para o município de Itaporã. A aldeia Bororó é composta em sua maioria, por indígenas Kaiowá, mas também tem famílias Guarani e Terena. Até mais ou menos uma década atrás essa aldeia era tida como a de mais difícil acesso, porém, a crescente urbanização da cidade de Dourados e a construção da Perimetral Norte “Ivo Anunciato Cersósimo” fez com que a aldeia Bororó se aproximasse geograficamente dos novos bairros da cidade, tais como Monte Carlo, Santa Fé e Parque Alvorada. O crescimento urbano produziu contatos mais frequentes entre os Kaiowá e os cidadãos, e isso gerou dificuldades. De acordo com os estudos de Levi Pereira (2013) e Marta Troquez (2007) entre outros pesquisadores, os Kaiowá se mantiveram afastados enquanto puderam, mas devido ao crescimento populacional e o modo de ocupação da RID, aliados ao crescimento urbano de Dourados os contatos se intensificaram, bem como os conflitos (PEREIRA, 2013; TROQUEZ, 2007).

Luiza Meyer (2014), em sua dissertação de mestrado, apontou que juntas às aldeias abrangiam uma superpopulação de 12 mil pessoas de várias etnias¹. Atualmente, se fala de um fluxo de 14 a 16 mil habitantes na RID. Sua composição étnica se torna complexa ao considerar que essas etnias, mesmo havendo casamentos interétnicos e ainda levando em consideração as transformações sociais ocorridas em cem anos de existência da reserva, “mantêm muitos espaços de manifestação de suas identidades étnicas exclusivas, sempre baseadas em elementos linguísticos, de organização social, de religião e outros componentes da tradição cultural” (PEREIRA, 2013, p. 20).

A parcela do território na qual a RID foi criada fazia parte das cabeceiras dos córregos (São Domingos e Laranja Doce) da bacia do Rio Brilhante. A área, segundo a pesquisadora e perita Katya Vietta (2007) fazia parte do *tekoha* Kaiowá, o *Ka'aguyrusu*. Essa região englobava os atuais municípios de Dourados, Douradina, Fátima do Sul, Maracaju e Rio Brilhante.

A RID, que é território federal, muitas vezes é considerada pelos cidadãos, que invisibilizam ou desconhecem os indígenas e a Reserva como mais um bairro de Dourados. Sobre essa classificação/representação a antropóloga Luiza Meyer (2014) tece considerações relevantes. Levando em consideração dados habitacionais das áreas urbanas e rurais do Censo 2010, a autora destaca que a área urbana dos municípios onde a RID está localizada não chega a ter 50 habitantes por ha. No caso da RID esse número se aproxima de 10 habitantes por ha. E em relação à população rural, a reserva apresenta um índice populacional muito superior aos municípios de Dourados e Itaporã, que não chega a ser um habitante/ha. Na Reserva o índice sobe para 3,5 moradores por hectare. Através dos quadros apontados em sua dissertação, Meyer, sugere que a RID não pode ser chamada de área rural e muito menos de bairro nos moldes urbanos. Neste sentido, a menção “(...) mascara diferenças socioculturais encontradas nessas diferentes realidades” (MEYER, 2014, p. 127).

O que gera essa classificação mascaradora de bairro urbano é a forte presença indígena, fato que pode ser observado pelas pessoas que circulam pela rodovia MS 156² entre Itaporã e Dourados. Na Reserva podem

1. O recente trabalho da antropóloga Luiza Meyer aponta que além das três etnias, outras etnias foram citadas no Censo 2010, tais como: Bororo, Gavião Parkatejê, Guarani Kaiowá, Guarani Mbya, Guarani Nhandeva, Guarani, Kadiwéu, Terena, além de sujeitos não indígenas brasileiros e paraguaios que entraram na RID em diversos momentos, por alianças e/ou casamentos inter-étnicos.

2. Estrada que liga os municípios de Dourados e Itaporã construída na década de 1980, sendo duplicada em 2010. A obra de duplicação dessa rodovia é tema da dissertação de Luiza Meyer (2014).

ser observados pontos comerciais como bares, mercados, borracharias e igrejas de várias denominações. É comum constatar nesse trecho o trânsito de pessoas da cidade para a reserva ou de indivíduos indígenas e não indígenas que transitam por diversos motivos, dentre eles os prestadores de serviços públicos e privados. Segundo o antropólogo Levi Pereira (2014) a pavimentação da rodovia foi um dos fatores de aglomeração populacional no local nas últimas décadas.

A partir dessas considerações, pode-se perceber a pluralidade de questões que emergem quando se fala/pensa/age em relação às duas aldeias em Dourados. Isso porque envolve refletir sobre a relação entre as etnias, à formação de grupos/parentelas, alianças políticas contextuais, relações com as instituições públicas e não governamentais; e ainda os “espaços interculturais” que implicam uma imbricação entre cidade na aldeia e de aldeia na cidade ao mesmo tempo (MOURA, 2015). As relações de interdependência produzem conflitos e alianças internas entre parentelas que mantêm suas próprias lideranças e que buscam melhorias externas, junto aos parceiros, para seu grupo.

O associativismo na RID é um fenômeno da história recente dos povos Guarani e Kaiowá, como será apresentado a seguir, que emerge nessa relação de contato, principalmente com o Estado. As associações são criadas a partir do estímulo do Estado que, por sua vez, produz políticas públicas em resposta às reivindicações dos movimentos indígenas e indigenistas. São constituídas e atuam em parceria com ONGs, entidades, missões, universidades e outras instituições pertencentes ao Estado para buscarem benefícios para seus associados³.

O associativismo na RID

A primeira consideração necessária para pensar as associações é que elas não são um fim em si mesmo, mas um meio de buscar benefícios para seus associados. Nelas se configuram espaços de diálogo que funcionam conjuntamente em duas lógicas: indígena e não indígena. Isso porque nesse modelo de organização, os sujeitos que as constituem circulam e constroem relações com a exterioridade, sejam estas relações pessoais ou institucionais. Ou seja, em todas as associações observadas foi possível perceber uma estreita relação com o exterior.

3. A dissertação de Ellen Almeida, defendida em 2015, traz mais detalhada parte desse processo político abordando três dessas associações e evidenciando a conjuntura política do momento de criação dessas associações como, por exemplo, trazendo o Programa Carteira Indígena.

Ao observar essas organizações foi possível perceber as conjunturas políticas nas quais esses sujeitos e associações estavam envolvidos, ou seja, a de um protagonismo ou autodeterminação ou de integração que abriam espaços de inserção. Nesse sentido, pensar a política na RID requer pensar nessas atuações e nas associações montadas em parcerias numa trama que vai além das associações. Observar as associações na RID requer perceber o Estado em seus diferentes níveis e esferas. Requer pensar o controle do Estado que exige a regulamentação, mas também enxergar que essas associações potencializam e empoderam seus associados e suas lideranças, permitindo a construção de redes que extrapolam os limites da Reserva.

Alfredo Almeida (2010) trata das novas práticas que redimensionam a diversidade cultural nas relações associativas.

(...) [N]as relações associativas, novos papéis sociais são colocados às lideranças, que passam a responder a demandas face ao Estado, ampliando o raio de sua ação mediadora. As relações associativas e os critérios político-organizativos suscitam novas práticas, redefinindo a vida social, e concorrem para redimensionar a diversidade cultural. (ALMEIDA, 2010, p. 13)

Deslocando a discussão para as associações da Reserva Indígena de Dourados, ressaltamos que essas apresentam as demandas sociais das famílias associadas da aldeia a partir de suas configurações étnicas, presupondo alianças políticas mutáveis e contextuais. O que implica, se for preciso, deixar uma associação inativa para iniciar outra, com outro projeto e outros parceiros.

O interessante de pensar o associativismo étnico em Dourados é que suas demandas estão de acordo com os problemas sociais vivenciados por todos naquele contexto. Um exemplo disso diz respeito ao fator da geração de renda via projetos que são disponibilizados para eles, que implicam no acesso de bens materiais necessários para o cotidiano, como também do bem simbólico, de representação política e conseqüentemente, status diferenciado nas aldeias. As primeiras associações formadas nas aldeias estavam interessadas em acessar recursos para a agricultura, como por exemplo, o PRONAF (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar) e depois do ano 2003 o Programa Carteira Indígena, que foi o principal estimulador de formação das associações em Dourados como será apresentado nos próximos itens.

O Programa Carteira Indígena foi desenvolvido em parceria entre o Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome – MDS e o Ministério do Meio Ambiente – MMA. Consistiu em financiar projetos

sustentáveis para as populações indígenas. A relevância dessa ação para a formação de associações é que a Carteira Indígena foi um dos primeiros projetos que visava repassar os recursos diretamente para as organizações indígenas regulamentadas. No ano de 2005 suas atividades foram intensificadas na região sul do Mato Grosso do Sul, e conseqüentemente na Reserva de Dourados, devido à repercussão internacional das denúncias da mortalidade infantil Guarani e Kaiowá. Abaixo apresentamos o quadro das associações e sua situação registral até 2015, quando fechamos o levantamento cartorial.

Tabela das associações indígenas e agências indigenistas listadas no 4º ofício notarial e registral em dourados

	Nome das organizações (ordem alfabética)	Formada por	Início da formação	Status atual
2	Associação de Pais e Mestres (APM) Agustinho	Indígenas	2006	Ativa
3	APM Araporã	Indígenas	2005	Ativa
4	APM Bocu'i Roque	Indígenas	2010	Ativa
5	APM Guateka Marçal de Souza	Indígenas	2006	Ativa
	APM Pã'i Chiquito/T I Panambizinho	Indígenas	2005	Ativa
	APM Ramão	Indígenas	2010	Ativa
	APM Tenguatui	Indígenas	1997	Ativa
	Associação de Agricultores Indígenas das aldeias Jaguapiru e Bororó	Indígenas	2005	Inativa
	Associação de Mulheres Indígenas de Dourados – AMID	Indígenas	2001	Ativa
	Ass. dos profissionais de educação escolar indígena de Dourados.	Indígenas	2010	Inativa
	Associação dos Trabalhadores Indígenas GUATECA de Dourados	Indígenas	2000	Inativa
	Ass. Aeté Onhondivepa G/K e Terena – ASSIND	Indígenas	2003	Inativa
	Associação Indígena Ava Jopara	Indígenas	2005	Inativa
	Associação Indígena Kategua	Indígenas	2003	Ativa
	Associação OPAGUEY	Indígenas	2003	Inativa
	Associação Orê Unp- Guarani Kaiowá da aldeia Bororó	Indígenas	1994	Inativa
	Ass. Organizacional Awaeti e Guarani	Indígenas	2000	Inativa
	Associação Atygua	Indígenas	2006	Inativa
	Centro de Org Cultural e Tradicional da RID Ddos-MS	Indígenas	1993	Inativa
	Centro Organizacional da Cultura Tradicional da Etnia Kaiowá – COCTEK	Indígenas	2001	Ativa
	ETÊ SIZE-Associação Indígena Guateca ET – AIG	Indígenas	2011	Ativa

	Grupo de Apoio aos Povos Kaiowa – Guarani – GAPK	Não-Indígena	2003	Ativa
	Grupo de Estudos ass. Parakau	Não indígena	2000	Inativa
	Instituto Kaiowá	Não indígena	2007	Inativa
	Missão Caiuá	Não indígena	1960	Ativa
	Núcleo de Tradição e Cultura Terena	Indígena	1996	Inativa
	OSCIP – Amigo do Índio – AmI	Não indígena	2001	Ativa

Destaques para as organizações indígenas e indigenistas

A partir do quadro apresentado acima foi possível destacar o mapa das organizações indígenas e indigenistas formadas na região de Dourados. Cada uma delas apresentava histórias e situações específicas que mereciam ser evidenciadas, mas que nesse capítulo se tornou inviável, mas que podem ser acessadas em Almeida (2015). Diante das inúmeras possibilidades de recorte, a opção tomada foi influenciada pelas interlocuções que, enquanto pesquisadoras e nativas dessa região se fizeram mais presentes. Decidimos dar visibilidade à Associação de Mulheres Indígenas da Reserva de Dourados (AMID), mas apresentaremos as demais no geral.

No total geral de organizações registradas no 4º Serviço Notarial e Registral de Dourados, ativas e inativas, vinte e quatro (24) das mais de duas mil pastas são e estão relacionadas à temática indígena. Dessa totalidade, vinte e uma (21) são formadas por indígenas e cinco (5) por agentes indigenistas. Das organizações indígenas destacam-se as três que foram criadas ainda na década de 1990, sendo as pioneiras nessa categoria de organização. A primeira, Centro de Organização Cultural da RID, criada em 1993, foi articulada por moradores da aldeia Jaguapiru. A segunda, *Orê Unp* – Guarani e Kaiowá, criada em 1994, voltada para o atendimento das demandas da aldeia Bororó. E em 1996, foi criada a Associação Núcleo de Tradição e Cultura Terena, registrada enquanto organização voltada para um tronco Terena da aldeia Jaguapiru.

Em relação a essas primeiras associações, destacamos que cada uma se transformou em organismo heterogêneo dentro da RID. As lideranças do Centro Organizacional, da Jaguapiru, se desmembraram em outras associações, a COCTEK é um exemplo disso. O Núcleo de Tradição Terena mantém ativamente suas atividades de apresentação cultural na região, mas não reativou sua formalização devido aos gastos financeiros e à burocracia. Além disso, os integrantes do Núcleo são ativos em outros setores nas aldeias, que vai desde o movimento de professores nas escolas das duas al-

deias até a participação política e religiosa através da 1ª Igreja Congregação Cristã, que está localizada na área de residências desse tronco.

Algo bastante significativo, presente nos documentos dessas primeiras associações, está ligado à permanência de um “poder tutelar” ainda presente na RID mesmo depois de 1988. Em cada pasta se apresentava junto às assinaturas de presidente, secretário e advogado e a assinatura do chefe de Posto da FUNAI, legitimando a criação da associação.

Outra observação importante é a de que dentre essas vinte e seis organizações, dez foram criadas entre 2003 a 2011, justamente no período de atuação do Programa Carteira Indígena. Das dez associações, oito foram formalizadas entre 2003 e 2005, sendo que todas estavam voltadas para a produção agrícola na RID.

Nesse sentido, deu-se a importância de perceber a Carteira Indígena enquanto política pública e elemento que circula nas redes políticas da aldeia, que fomentou a criação de oito associações, e, por conseguinte, permitiu perceber a interligação entre a atuação do Estado e suas políticas públicas com os sujeitos e parentelas indígenas.

Do quadro anterior, uma série de associações se evidencia por ter sido formalizadas dentro de um recorte temporal e pelo fato de que todas estão ativas até 2015, que são as chamadas APM – Associações de Pais e Mestres. No total são sete APMs, cada uma representando sua escola, seus alunos, professores e pais. São elas as associações com o maior número de membros e nas quais aparecem disputas eleitorais para os cargos da diretoria. O fato de todas elas estarem ativas é atribuído, por interlocutores que atuam nas escolas indígenas da RID, à ligação com a secretaria municipal de educação. A secretaria acompanha o trabalho burocrático da regulamentação dessas associações, pois, segundo nossos interlocutores, é por essas organizações que o Estado descentraliza verbas para as escolas, principalmente as de merenda escolar.

As APM também têm se tornado um espaço no qual circulam saberes, políticas e recursos. Elas estão e são do espaço escolar, mas ultrapassam a fronteira que limita a escola da comunidade. Desde o início do trabalho de campo, em várias situações pudemos observar que essas APMs também são o *locus* de atuação política de lideranças ligadas à educação escolar indígena em interlocução com atores e parentelas, troncos extraescolares.

Para finalizar as primeiras observações do quadro elaborado a partir da “aldeia-arquivo” do Cartório, destacamos que cinco organizações indígenas foram identificadas. Excluindo a Missão Caiuá, todas elas foram

criadas no início do século XXI. Uma delas, a Parakau, estava voltada para atuar na frente da educação escolar indígena. As outras quatro tinham e têm abrangência em outras áreas, mas o projeto que as destacou foi o da valorização da cultura indígena.

Configurações étnicas das associações na RID

No que se refere ao associativismo étnico na RID, torna-se necessário destacar os fundamentos de organização social desses grupos para indicar como as associações são criadas e são consideradas por esses sujeitos. Falar de associação Guarani, Kaiowá e Terena implica pensar em modelos de organizações nativos em relação às demandas oferecidas pelo Estado e outros agentes externos. Nesse sentido, uma associação Guarani e Kaiowá segue a lógica própria de organização social, que é aqui frisado em relação à formação de associações pautadas na lógica da parentela e suas especificidades.

O referencial em destaque para pensar a parentela Kaiowá (que entendemos para os Guarani no contexto da RID) foi elaborado a partir dos estudos do antropólogo Levi Marques Pereira. Das contribuições de Pereira (1999) destacamos a que apresenta as parentelas enquanto unidades sociológicas dinâmicas que expressam uma estabilidade contextual a partir de vínculos políticos, econômicos e também religiosos. As associações se estabelecem entre coletivos que se relacionam através desses mesmos vínculos, principalmente a partir da atuação política.

Para Pereira (1999), a família extensa ou parentela – *te'yi*: pode ser visualizada a partir de três critérios, que caracteriza sua organização social,

a) um grupo de residência, já que ocupa uma parte das terras de uma área e detém uma noção deste território; b) um grupo de atuação econômico, pois no seu interior desenvolve intenso intercâmbio de bens e serviços, dentro dos princípios que regem a economia de reciprocidade Kaiowá; c) um grupo de atuação política, pois é à base do sistema de representação através do *hi'u*, que reúne seus descendentes e aliados através do carisma, os representa e por eles fala nas reuniões gerais (*aty*), que reúne os representantes de todos os *te'yi* que dividem uma mesma área, devendo defender os interesses do seu grupo familiar acima de qualquer outro interesse. (PEREIRA, 1999, p. 89)

Além desses critérios que define o *Te'yi*, Pereira (1999) destaca que uma categoria microssociológica na base de formação dessas parentelas é fundamental: a constituição do fogo doméstico – *Che ypyky kuéra* (meus antecedentes diretos). O fogo doméstico refere-se ao grupo de parentes próximos em torno de um fogo. Esse fogo, cuidado geralmente por mulhe-

res, é o mesmo utilizado para aprontar e compartilhar a comida preparada, para aquecer no inverno, entre outras funções, que denota uma unidade sociológica, uma parentela, sendo, portanto, uma condição necessária o pertencimento a um fogo, mesmo aquelas pessoas que estão em caráter temporário na convivência com os Kaiowá. Portanto, o fogo doméstico, “constitui-se como unidade sociológica no interior do grupo familiar extenso ou parentela (...) composto por vários fogos, interligados por relações de consanguinidade, afinidade ou aliança política” (PEREIRA, 2004, p. 51).

A configuração étnica dos Kaiowá extrapola as categorias pensadas para descrever o parentesco, de acordo com o pesquisador, que considera que, na composição do fogo e, conseqüentemente, da parentela, existe a tendência de alteração de pertencentes nessas organizações sociais “Ao longo de sua existência, uma pessoa pode nascer em uma parentela e vir a pertencer a outras, mobilidade permitida pela existência de mecanismo como a adoção, o casamento fora da parentela e alianças políticas” (PEREIRA, 1999, p. 91).

Dentro dessa lógica de organização é importante destacar os fatores que são reproduzidos pelas associações formadas por esses grupos. Para Pereira (2004), existe uma relação de reciprocidade entre o grupo de pessoas que compõe o fogo doméstico e se estende na relação entre parentelas aliadas. E ainda, essa relação baseada na reciprocidade se reflete também nas divergências políticas e disputas por recursos de projetos, um dado que o autor lembra ser causado pelo processo histórico de atuação de agências governamentais e ONGs, com essa população e que para nós vai refletir na atuação das associações, envolvendo as acusações de centralização e desvios de recursos. Um exemplo, foi citado pela pesquisadora Lilianny Passos (2007), em relação a uma liderança da aldeia Jaguapiru. Este indivíduo, que fazia parte da associação A, num determinado ano recebeu verba para desenvolver certa atividade coletiva (produzir quatro mil CDs). Quando Passos esteve em campo ouviu acusações de que essa liderança teria gasto a verba com parentes e havia deixado a associação A de lado e estava constituindo a associação B (PASSOS, 2007).

Sobre esse tema, que gera incômodos, inclusive nos representantes de instituições, Levi Pereira (2004) comenta que existe uma obrigação da liderança em distribuir recursos entre os membros do fogo primeiramente, e, depois para a parentela, tal como explicita no trecho abaixo.

O fato de as comunidades estarem organizadas em parentelas cria uma série de problemas para a implementação de programas sociais, principalmente devido à incompreensão dos agentes indigenistas. A atuação das

instituições normalmente depende de representantes colocados como interlocutores entre a comunidade e as iniciativas externas. Os índios colocados na posição de representantes legais da comunidade vivem o dilema de ficarem divididos entre a lealdade ao grupo de parentesco – que se sobrepõe a qualquer outra lealdade, administrativa ou burocrática – e a pressão para exercerem o cargo a eles atribuído com a postulada de equanimidade administrativa. *Atender aos interesses dos parentes é um dever moral para a pessoa no sistema social kaiowá, mesmo que isto implique em dificuldades no trato com os administradores ou outras parentelas.* (PEREIRA, 2004, p. 114, grifo nosso)

Diante desse quadro, que explicita a incompreensão das instituições sobre o dilema que a liderança enfrenta ao assumir um cargo de representação e da percepção de dinamicidade da configuração étnica do fogo e da parentela, vale destacar uma observação a partir de um argumento de Passos (2007), com o qual nos encontramos quando acessamos os documentos dessas associações no 4º Ofício de Dourados. Segundo Passos, na “medida em que estas relações são dinâmicas e contextuais, pode-se, por certo, afirmar que entre a constituição, aprovação e execução dos projetos, as alianças políticas entre os fogos que compõem uma associação Guaraní-Kaiowá tenham se desfeito e refeito” (PASSOS, 2007, p. 149). Ou seja, a associação é uma forma de juntar pessoas em um contexto, que em outros não permanecem juntas. A existência das associações corresponde às condições de manter ou não um coletivo aglutinado. A adimplência de uma associação faz parte da lógica da sociedade brasileira. Desta forma, não macula o prestígio de uma liderança na política interna à reserva, que pode abrir outra associação.

Outra contribuição de Levi Pereira que pensa as atualidades das parentelas Guaraní e Kaiowá e que pode ser percebida na formação de associações, diz respeito ao modo de atuação do Estado brasileiro que tem contactado pessoas ao invés de fogos e parentelas. A autonomia da formação dessas categorias vem sendo realocada com a intervenção das instituições e de seus programas sociais. Um exemplo está na configuração das alianças no contexto em que o Partido dos Trabalhadores estava administrando Dourados, pois, os sujeitos que no início da primeira década de 2000 atuavam em diálogo com a prefeitura, iniciam outros vínculos em esferas distintas quando a gestão municipal passa para outros partidos, o que abriu espaço para outros grupos ocuparem o local da política municipal. Nesse sentido, houve uma mudança das posições políticas, trazendo dinamicidade na composição de representação política na RID, fomentada, principalmente, pela conjuntura política municipal.

Houve inversão significativa na composição das alianças partidárias que se tornaram majoritárias nas esferas federal, estadual e municipal. Quem compunha a aliança com o PT, em 2014, ficou fora no governo do DEM e, devido a isso, foi se inserindo em outros grupos, ficando fora da administração municipal. Embora tenham ficado fora da rede do atual prefeito, continuam dialogando politicamente com outras instituições, como, por exemplo, a universidade federal, a UEMS entre outros espaços a partir das discussões em torno da educação escolar indígena. Dessa forma, a dinâmica de mobilidade entre as parentelas continua na relação da representatividade externa à RID, que fica dependente dos jogos políticos locais. Quando sai um grupo o outro acessa e vice-versa.

Para pensar o associativismo entre os Terena, destacamos a produção da tese de doutorado de Graziella Sant’Ana (2010), cujo objetivo foi pensar a organização e representação das associações entre a população dessa etnia. A autora considera a fluidez e a dinamicidade dos processos migratórios dos Terena e suas redes de interconexões formadas pelas relações políticas e de parentesco, em cada contexto. Abordando um aspecto geral entre as associações terena no espaço urbano e nas TIs, a antropóloga indica que esse tipo de organização política pode manifestar a diferença étnica num espaço público, pautada pelo viés de autodeterminação, como também em outros espaços pode potencializar o papel de lideranças e grupos em busca de prestígio e influência em relação aos recursos socialmente aceitos. Tais indicações são de extrema importância para pensar a atuação do Terena em Dourados.

Sant’Ana (2010) apresenta as configurações étnicas das associações Terena, a partir da organização social do grupo da Reserva de Buriti, localizada nos municípios de Dois Irmãos do Buriti e de Sidrolândia. Destaca que os Terena também se organizam em torno de uma família extensa – *ienōchapá* (meus parentes) que formam as unidades sociais de maior densidade. Em relação à composição social e política nos locais evidenciou uma organização do tipo setorial nas aldeias, onde cada setor/vila designa o local de um tronco familiar.

os troncos familiares estão organizados e divididos, socialmente, através de um dualismo classificatório: os *Sukirikionó* e os *Xumonó*, que desempenham papéis diferenciados e importantes: na conexão com as histórias sobre a linhagem das lideranças e/ou troncos familiares; na definição de alguma das características comportamentais da pessoa (arquétipos); na questão da indicação dos caciques; e nas festividades/rituais como o *Oheokoti* – festa que ocorre sempre que as Plêiades atingem seu ponto máximo no céu, entre abril e maio (...). (SANT’ANA, 2010, p. 56)

Essa divisão dualística, conceituada acima, ainda implica em características comportamentais que caracterizam as metades divididas em *sukirikonó* – pessoas mais sérias e *xumonó* – pessoas mais brincalhonas. A antropóloga frisa também uma categoria importante para pensar os líderes políticos Terena e que ajuda a pensar o associativismo – os *Naati*.

Desde os tempos do Êxiva, a figura do *naati* é conhecida e destacada pelos Terena. Denominavam de *naati* aqueles que conduziam as famílias para as novas terras; aqueles que realizavam expedições guerreiras; e aqueles conhecidos como *koixomuneti* (os xamãs). Atualmente, os *naati* representam os caciques das Tis e aldeias urbanas; os indígenas que têm destaque na comunidade, com histórico (linhagem), mesmo que não estejam exercendo algum ‘cargo’ (cacique, funcionário da FUNAI, entre outros); e os líderes espirituais (xamãs, pastores e líderes evangélicos) (...) (SANT’ANA, 2010, p. 70).

A importância de pensar essas categorias nativas Terena é para conectar com o fenômeno do associativismo entre essa etnia, que estabelece uma correspondência entre os líderes do movimento indígena e do associativismo Terena. Para a autora, os líderes vinculados a essas duas esferas souberam articular questões locais com as globais. Nesse sentido, alguns pontos que orientam essa ligação: 1- pertencer a uma linhagem de lideranças reconhecida, caso não, esse líder deve construir com êxito sua história; 2- deve ter destaque nacionalmente e bom trânsito na aldeia de origem; 3- deve trabalhar no coletivo, ampliando para além do seu grupo de referência; 4- domínios da linguagem e ter relações com não indígenas; 5- dom de oratória, inclusive para público não indígena; 6- conduta exemplar (SANT’ANA, 2010).

Para a antropóloga, na atualidade, os troncos, as lideranças, os caciques e atores institucionais como igrejas, escolas, FUNAI e também as associações, compõem a morfologia social dos Terena.

Para compreender as associações Terena é preciso compreender a atuação e história dos *naati*, haja vista que influenciam e é um dos principais condutores do movimento indígena Terena e das muitas associações criadas. Mas, estas lideranças deixam claro, e reconhecem também, que sem a comunidade (mesmo que num primeiro momento queiram atender às demandas de seus grupos), sem as alianças, eles não são nada, ou seja, não conseguem ter êxito ou conquistas dentro das mobilizações ou em qualquer outro espaço, sabem de toda fragilidade do ‘posto’ que ocupam uma posição sempre questionada, porque em evidência. Não adianta terem sido indicados por *Itukovoti*, terem nascidos xamãs ou descenderem de grandes líderes, se não atuarem para além de seus troncos familiares, aliás, essa é a grande característica destacada como sendo de um verdadeiro líder, aquele capaz de ir além de sua casa, construindo alianças bem sucedidas entre as fronteiras,

com outras aldeias, com as cidades, com diversos grupos, interesses, envolvendo outras etnias e atuando com os *purutuye*. (SANT'ANA, 2010, p. 86)

Neste sentido, como destacado acima, perceber a categoria nativa *naati* é importante para compreender as associações terena, bem como a postura de suas lideranças no cenário político da RID. Percebemos as características acima destacadas na liderança Terena Lenir, Presidenta da AMID, na aldeia de Jaguapiru. Alguns membros de sua família Terena criaram associações. Lenir criou a AMID, reunindo mulheres de etnias diferentes em torno da demanda da geração de renda familiar e se consolidou enquanto liderança externa à aldeia.

Com base nas referências etnográficas das etnias que compõem o cenário da RID, é possível sugerir que as lideranças Guarani, Kaiowá e Terena formam associações a partir de vários fatores, entre eles a orientação étnica e de organização social para algumas; o recorte de gênero, no caso da AMID; a vinculação religiosa, no caso de outras; e ainda, outras associações criadas para atender demandas específicas, como cultivo de roças e de políticas educacionais.

A AMID no cenário da RID

Das associações indígenas citadas neste trabalho, a AMID foi a que selecionamos para apresentar ao leitor e evidenciar a organização de mulheres indígenas. Desde o ano de 2009 temos acompanhado vários momentos organizativos dessa associação. Para este texto, apresentamos duas considerações, uma sobre a formação da associação e a outra sobre o estabelecimento da rede de relações constituída na liderança da Presidente Lenir Terena, em conjunto com mulheres de outras etnias.

A AMID foi criada em 2001 e formalizada em 2002. É uma das associações que se manteve ativa durante esses anos, mesmo havendo mobilidade na entrada e saída de algumas associadas. Sua Presidente está desde o início à frente da associação e busca estabelecer rede com várias instituições e grupos não estatais.

A ideia de criar uma associação de mulheres partiu da dirigente e de um grupo de mulheres (cunhadas e vizinhas) para atender as demandas de suas famílias na RID. Essas mulheres, cientes de que as associações indígenas na RID, na maioria, eram dirigidas e chefiadas por homens, unem-se. A família de Lenir Flores tem uma presença de destaque em outras associações. Seu irmão preside a associação Kategua e seu sobrinho aparece como interlocutor em várias associações; seu ex-marido foi presidente da

Associação dos Trabalhadores Indígenas, a Guateca, que foi articulada no mesmo período que a AMID. No entanto, aparece no quadro na condição de inativa. Dessa forma, a família da Presidente Lenir Paiva Flores destaca-se no histórico de liderar entidades associativas na RID.

A centralidade da categoria mãe aparece em todo momento quando se tem contato com a AMID, pois as mulheres que fazem parte da associação, em grande maioria são mães e avós. Essa preocupação com a mulher-mãe aparece no primeiro artigo do estatuto social. A finalidade principal é “promover a integração entre as mulheres indígenas, bem como, inclui-las em trabalhos socioeducativos junto às aldeias (...) bem como na sociedade douradense” (Estatuto social, p. 04). Também tem a finalidade de proporcionar a elas condições adequadas de trabalho e lazer. Essa centralidade da mulher-mãe só é retirada do estatuto após o desenvolvimento de outras ações da AMID que tinham condições de ser ampliadas. Por isso, em 2014 houve alteração estatutária que substituiu o termo “mulher-mãe” por “mulheres”. Ainda nessa alteração foi acrescentado um artigo que visa “promover o desenvolvimento humano e a formação de crianças, adolescentes, realizando cursos e oficinas variadas” (SANT’ANA, 2010, p. 52).

Durante a formação da associação, Lenir buscou assessoria da equipe do ex-prefeito Tetila e de outros contatos para formalizar a associação. O caminho percorrido pela presidente foi de buscar orientações com quem pudesse lhe favorecer. Nesse percurso, recebeu apoio de uma liderança da aldeia, que orientou sobre o que teria que ser feito e seu ex-patrão, que era proprietário na época do 4º Ofício, contribuiu com o trabalho do cartório. A assessoria do advogado foi outro desafio para a Presidente. Segundo a liderança, “foi de porta em porta até que na terceira tentativa a advogada Elisiane Pinheiro assinou os papeis e deixou o pagamento para quando pudesse” (ALMEIDA; BECKER & FLORES, 2014).

Naquele contexto de atuação da prefeitura petista, a AMID não conseguiu o apoio para formalizar a organização. No entanto, depois de formada, houve várias ações da prefeitura que beneficiaram as mulheres da associação. De 2003 a 2005, a associação estabeleceu parceria com a Secretaria de Agricultura Familiar a partir da qual desenvolveram projetos de galinheiro e projetos de pequenas hortas. Fizeram frente na articulação para trazer o trator para os seus lotes, atuando de forma paralela às associações de seus parentes.

As redes construídas pela AMID perpassam as relações de parentesco, de trabalho e de articulação política. A presidente dialoga com quem se

propõe atender a demanda de geração de renda e benefícios para um grupo de mulheres na Reserva. O estabelecimento dessa rede pelas mulheres da AMID é amplo e envolve relações interpessoais com órgãos estatais, missões evangélicas e indivíduos, tais como políticos e empresários da cidade de Dourados. Circulam na rede ampla da AMID, serviços e projetos com vários interlocutores.

A AMID recebeu projetos da secretaria de agricultura familiar que beneficiaram suas famílias. A secretaria cumpria sua função social de atender parte da população indígena. Outro exemplo dessa circulação de serviços na AMID pode ser exemplificado pelo curso de corte e costura oferecido por uma igreja evangélica da cidade de Dourados no ano de 2011. A AMID recebia a capacitação, enquanto os missionários investiam na função de evangelizar a população indígena.

No que se refere à Carteira Indígena, a AMID estabeleceu contato diretamente com os agentes representantes do programa e da FUNAI para acompanhar o projeto. O financiamento da Carteira voltava-se para a reforma e ampliação do espaço da associação para que a AMID pudesse executar as ações de cursos e capacitações para as associadas e outras mulheres das aldeias. Diferentemente das outras associações, as mulheres só acessaram a Carteira Indígena em 2009. Esse projeto foi o principal motivo da Presidente deixar a associação ativa nos primeiros anos (ALMEIDA, 2012).

A AMID cumpriu um papel importante no espaço da RID. As mulheres exerciam cidadania ao destacarem suas especificidades e ao organizarem suas demandas frente à sociedade indígena e não indígena. Buscam auxílio no enfrentamento pelas melhorias de condições materiais, saúde e educação para as famílias de suas associadas (ALMEIDA, 2014).

Considerações finais

A partir do estudo com as associações indígenas da RID rendeu uma reflexão importante no que se refere à adequação de um modelo de organização não indígena para a população indígena. Como foi demonstrado, os grupos Guarani e Kaiowá estabelecem uma associação a partir de sua organização social em parentelas, assim como as associações Terena centram suas ações nas lideranças que fazem o diálogo intercultural. Essas organizações, apesar de apresentarem elementos não indígenas, são configuradas em modelos próprios de atuação.

No contexto da Reserva Indígena de Dourados é importante destacar o quanto o cotidiano dessa população é plural e para enxergar essa

diversidade é preciso deixar de lado os preconceitos em relação aos moradores, negar os estigmas de “aculturação” e do atraso, e ainda, evidenciar sua complexa configuração social nos espaços de atuação que também são interculturais. Sendo assim, as associações, por dialogarem com interlocutores internos e externos, acabam por constituir um encontro com o “outro”, que pode ser o Estado, através de instituições governamentais, políticos regionais, pessoas físicas ou organizações não indígenas.

A AMID, bem como outras associações, busca atender demandas de suas associadas, mas com o referencial do recorte de gênero, num espaço liderado majoritariamente por homens. Mesmo assim, essas mulheres têm chamado a atenção para a atuação de políticas públicas específicas para elas e para as futuras gerações que representam.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. Dois rios divididos. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (Org.). *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010.

ALMEIDA, Ellen C. *Formas de organização política dos Guarani, Kaiowá e Terena no Sul do Mato Grosso do Sul*. 2012. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – UFGD, Dourados.

ALMEIDA, Ellen C. Mulheres indígenas, organização política e cidadania: uma associação na Terra Indígena de Dourados-MS. In: ALMEIDA, E. C.; BECKER, S.; MULLER, C.B.(Orgs.). *Diálogos entre Antropologia, direito e políticas públicas: o caso dos indígenas no sul de Mato Grosso do Sul*. Dourados: Ed. UFGD, 2014.

ALMEIDA, Ellen C. *O Associativismo na Reserva Indígena Francisco Horta Barbosa/ Dourados – MS: Redes de Parceria*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFGD, Dourados.

MEYER, Luiza G. O. *O direito à consulta prévia e os seus ab(usus) na Reserva Indígena de Dourados (RID)*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFGD, Dourados.

PASSOS, L. R. B. *Associações Indígenas: um estudo das relações entre Guarani e Terena na Terra Indígena de Dourados-MS*. 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

PEREIRA, Levi Marques. *A Reserva Indígena de Dourados-RID, Mato Grosso do Sul: a atuação do Estado brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas*. 2013, No prelo.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese (Doutorado em Antropologia social) – USP, São Paulo, 2004.

SANT'ANA, G. R. *História, espaços, ações e símbolos das associações indígenas Terena*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

TROQUEZ, M. C. C. *Professores Índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a Reserva Indígena de Dourados (1960-2005)*. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD, Dourados, 2006.

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

100 ANOS DA RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS: TRANSFORMAÇÕES, EFEITOS COSMOPOLÍTICOS E HISTÓRICOS

Lauriene Seraguza

Diógenes Cariaga

Introdução

Ao longo de um século de criação da Reserva Indígena de Dourados, atualmente composta pelas aldeias Bororo e Jaguapiru, habitadas por indígenas Kaiowá, Guarani¹ e Terena², poderíamos pensar a história indígena na região da bacia do Rio Dourados por perspectivas que formulassem um panorama da ação indigenista do Estado Brasileiro que privilegiasse os efeitos desarticuladores da vida social e das relações indígenas diante da ação colonial. Entretanto, o movimento pretendido por nós se aproxima ao que Blaser (2013) realizou ao descrever os modos como os *Yshiro* no Chaco Paraguai criaram novos regimes de conhecimentos, narrativas e modos de gestão da vida cotidiana a partir dos efeitos da extensão da globalização e do pensamento dos modernos (referenciado-se nas discussões de Bruno Latour) tendo nas categorias e conceitos nativos nexos relacionais para sua etnografia. Dessa forma, o autor produziu reflexões tanto sobre as questões decorrentes do aumento das relações dos *Yshiro* com o Estado e suas formas de governo, assim como reposicionou e justapôs o lugar da reflexão e da *práxis* antropológica, para transbordar este divisor epistêmico e, assim, nos orienta a dar relevo aos modos indígenas de multiplicar a política através de seus conceitos³, borrando as tênues linhas que separam esta ilusão an/polológica (ZEA, 2011).

1. Os Kaiowá e os Guarani são coletivos falantes de língua guarani que se reconhecessem como muito semelhantes, porém, expressam que se trata de *grupos* com características próprias e ocupam historicamente esta região desde muito antes da chegada dos brancos.

2. Os Terena são um coletivo falante de língua aruak, que descendem de grupos da região do Chaco Paraguai e habitam desde o século XIX uma região extensa área territorial no MS e também hoje estão presentes em outros estados brasileiros.

3. Ao trazer o argumento de Blaser (*idem*) queremos nos aproximar de alguns argumentos sobre a ação política da antropologia e da etnografia, como expostos por Albert (2014) através da emergência de um contexto consecutivo aos movimentos indígenas da década de 1970, onde indígenas e antropólogos se viram imersos em debates sobre lutas políticas indígenas e ativismo antropológico, que resultaram no Brasil em um engajamento profundo de antropólogas e antropólogos na elaboração do capítulo dos direitos indígenas na Constituição Federal no Brasil em 1998 (Carneiro da Cunha, 2009) e, em um primeiro momento, na elaboração dos princípios da escola intercultural no campo da educação escolar indígena (TASSINARI, 2016).

O *confinamento* versa sobre a ação do Estado Brasileiro que desconsiderou a presença indígena na região ao declarar as terras como devolutas, aptas para comercialização e, para isso, criou os postos indígenas através do Serviço de Proteção aos Índios para o recolhimento compulsório das famílias extensas kaiowá e guarani (*te'ýi*) para as áreas reservadas para este fim, limitadas em 3.500 hectares⁴. Tais circunstâncias impulsionaram a fragilização e fissões não desejadas nas redes de relações, expressas por meio de conceitos como *sarambi* e *mbojeha*. O primeiro se refere ao modo como as famílias descrevem a dispersão desordenada diante da recusa do contato e de viver nos postos do SPI, vendo-se obrigadas a se *esparramarem* (palavra em português pela qual os indígenas traduzem *sarambi*) por regiões fora do seu local de habitação familiar (*tekohaguy*). Já o segundo é como conceituam o modo de vida nas reservas: *misturado*, devido à sobreposição de parentelas que não possuíam relações matrimoniais, cooperação, festas e xamânicas anteriormente à ação do SPI, tendo sido compelidas a viverem juntas e sob a gestão da vida cotidiana dirigida por agentes estatais.

Grande parte das famílias kaiowá e guarani despendem longas críticas a este processo histórico e aos modos como as formas de governo instituídas pelo indigenismo oficial subjugaram as formas de liderança, organização social, parentesco, xamanismo e festas ao mando dos agentes oficiais do indigenismo tutelar (delegado, chefe de posto e capitão – todos não indígenas nos anos iniciais) que projetou ao senso comum da sociedade regional imagens de assimilação e aculturação indígena, estimulando a estabilização de categorias como *índios aldeados* e *índios desaldeados* (BRAND, 1997; PEREIRA, 2009). Estes termos são empregados pelo discurso hegemônico local (eleitoral, político e econômico) como expressões que negam aos indígenas o reconhecimento de suas dinâmicas relacionais e transformacionais de seus modos de vida, isto é, os modos como os indígenas elaboram suas próprias teorias históricas e políticas.

Negar a emergência de novos modos de socialidade indígena apenas reforça uma visão que dá mais ênfase as “rupturas e permanências”, que termina por obliterar as formas como os indígenas têm procurado explicar a história a partir de um ponto de vista nativo. A perspectiva kaiowá e guarani sobre as relações com a sociedade nacional e as transformações na socialidade ganham a cada dia mais projeção à medida que é crescente a produção acadêmica de pesquisadores indígenas nos programas de pós-

4. Entre 1910 e 1928, o SPI criou sete postos indígenas para o recolhimento compulsório das famílias kaiowá e guarani, entre eles, o Posto Indígena Francisco Horta Barbosa, atualmente chamada pelos indígenas e regionais de Reserva Indígena de Dourados.

-graduação em todo Brasil⁵. Apenas para situar no campo da Antropologia e História, citamos as etnografias de Benites (2009, 2014) e João (2011).

Nesse sentido, nosso esforço neste texto é articular algumas reflexões a partir de um conjunto de micropeças etnográficas que aliam tanto nossas experiências de trabalho de campo em pesquisas, da mesma maneira que atividades como assessorias, consultorias, laudos e perícias que realizamos junto aos Kaiowá e Guarani na região há mais de uma década, relacionando questões derivadas de nossas pesquisas de mestrado e de doutorado em andamento (SERAGUZA, 2016, CARIAGA, 2017). Nos dias atuais a vida cotidiana na Reserva Indígena de Dourados é marcada por profundas diferenças demográficas, políticas e econômicas em detrimento da vida anterior à intensificação das relações com a sociedade nacional e a ação indigenista⁶. Sem dúvida as condições vividas são extremamente adversas aos modos kaiowá e guarani de produção de relações entre si, seus outros e paisagens povoadas por múltiplos entes, humanos e não humanos, cada vez mais impactada pela degradação ambiental causada pelo aumento de monoculturas de *commodities*, pelos impasses políticos que retardam a demarcação de suas terras tradicionais e pelo adensamento demográfico nas pequenas porções de terra que já chegaram a um século de existência.

Sobre estas relações, entre humanos e não humanos, nos últimos anos a Antropologia, em especial a Etnologia Indígena tem produzido debates com abordagens oriundas dos *sciences studies* que procuram demonstrar que uma pretensa cisão entre o mundo natural e o mundo social que define a priori o que é a natureza e o que é o cultural, deriva de operações conceituais do pensamento dos modernos, que atua purificando domínios, cindindo o humano do não humano, a natureza da sociedade (LATOURET, 1994). Todavia, tal operação não é extensiva a todos os coletivos, pois como demonstrou Lévi-Strauss, a lógica do pensamento indígena se realiza a partir de qualidades sensíveis, de uma experiência do concreto, sublima a divisão entre natureza e cultura, o que o pensamento indígena realiza é uma associação entre materiais aparentemente distintos para descrever regimes de conhecimento, temporalidade e historicidade (LÉVI-STRAUSS, 1976).

5. Em 2017 os programas de pós-graduação em História e Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados tiveram editais de ação afirmativa, com vagas para indígenas em seus processos seletivos. Vale destacar também o ingresso de pesquisadores indígenas em programas de pós-graduação na Universidade Católica Dom Bosco, fomentando através da implantação do Observatório da Educação Escolar Indígena e pela Fundação Ford.

6. Para uma maior compreensão dos processos históricos e políticos na região, consultar os trabalhos de Crespe (2015), Mota (2015), Chamorro & Combès (2015), Cavalcante (2013), Lourenço (2008) e Vietta (2007).

Em seu livro *O Profeta e o Principal*, o antropólogo Renato Sztutman (2012), faz uma densa revisão da etnologia das terras baixas da América do Sul. Partindo de autores fundamentais como Lévi-Strauss, Pierre e Hélène Clastres, aliando-os há algumas frentes conceituais e etnográficas voltadas para a compreensão das relações entre natureza e cultura nos regimes ontológicos ameríndios aos trabalhos sobre a noção de pessoa na Melanésia e as descrições emergentes via as pesquisas orientadas pela Teoria Ator-Rede, o autor chama atenção para o rendimento do conceito de cosmopolítica para a descrição dos modos ameríndios do fazer político (SZTUTMAN, 2009). Este referencial armado pelo autor nos orienta a olhar com mais atenção às operações do pensamento indígena, em que dificilmente a noção de política estaria dissociada da noção de natureza. Assim, o diálogo avança com questões que envolvem a seguinte reflexão *como (re)pensar a antropologia da política tendo em vista essa noção de cosmopolítica, na qual se integram às redes e coletivos agentes não humanos?* (SZTUTMAN, 2012, p. 27).

Para ampliar o escopo da análise ação política indígena nos circuitos de relações da RID, também recorreremos ao conceito cosmopolítica da filósofa Isabelle Stengers (2014). Porém, como salienta a autora, o emprego não tem nada a ver com um programa de pesquisa, mas age pelo signo do acontecimento onde qualquer evento não determina com se produziram as diferenças, mas abre a descrição para novas e outras formas de descrever os modos de fazer e desfazer coletivos, conectar regiões, entes e paisagens que, para o senso comum da “ciência”, não poderiam ser associados. Assim, no texto, ensaiamos um gênero de aliança, conforme os termos de Stengers (2002) entre ciência e política, engajamento e reflexão, colaboração e autoria para demonstrar que os modos como os Kaiowá e Guarani se movimentam e produzem mundos são eminentemente políticos.

Esboço de uma teoria das relações entre lideranças na “divisão” atual entre Bororo e Jaguapiru

A história das relações indígenas na região do Rio Dourados é também a história da intensificação das relações com a sociedade nacional, todavia, a compreensão kaiowá e guarani realiza-se por outros modos de conhecimento, na qual se conectam diversos personagens e regimes de temporalidade que associam a vida atual às formas nativas de narrar e descrever sua existência. Sobre esta perspectiva, a etnografia de Crespe (2015, p. 326 – 364) nos oferece uma elegante e sofisticada descrição do itinerário cosmopolítico da ontologia da diferença kaiowá, centrado em seus diálogos com Atanásio Teixeira (*nhanderu-rezador*, xamã) e seu auxiliar (*yvyrayjá*)

Delfino Borvão, em relação aos acontecimentos que se desdobram a partir da criação do mundo, a agência dos seres demiúrgicos e a criação de pessoas, animais-gerentes e artefatos⁷.

Seria um equívoco nosso resumir a riqueza da descrição que a autora faz dos diálogos com os xamãs, apenas para orientar o leitor, extraímos do texto somente a potência da reflexão nativa sobre as formas de agenciar a história, onde a presença dos brancos, seus poderes, tecnologias e regimes de conhecimento (*karai reko kuéra*) não determina o fim dos modos de vida kaiowá e guarani, ao contrário, aponta para uma intensa capacidade de recriar e multiplicar seus mundos a partir da transformação das diferenças em relações. A pesquisa de Cariaga (2017) sobre os modos de fazer e desfazer coletivos a partir das transformações nos estilos de liderança (*ruvicha kuéra*) na RID procura adensar a paisagem ameríndia da (cosmo)política a partir da formulação proposta por Lévi-Strauss ao final das Mitológicas, em História de Lince (1993), na qual o autor nos coloca diante da forma ameríndia de compreensão que posiciona os não índios, apenas como mais um ente no campo relacional da ideologia bipartite, na qual os termos/relações dualistas não se fecham em si, mas, se abrem para a diferença, deste modo, se desdobram em outras relações e por sua vez, em um outro modo de marcar a alteridade.

A região do Rio Dourados é uma área de ocupação predominantemente das famílias extensas kaiowá, ao longo dos intercursois fluviais as pessoas se distribuam e se reconheciam como parentes, partilhando relações de reciprocidade e cooperação, assentadas numa localidade específica no interior de uma rede mais ampla, sob a liderança política e xamânica de um casal sênior. A descrição anterior é baseada na formulação etnográfica de Pereira (2004) que propôs uma mirada mais relacional do conceito de *tekoha* canônico da etnologia e história guarani no MS, como uma rede de relações que se organiza e materializa no tempo e no espaço, articulada a partir de categorias mais concêntricas, chegando até formas mais amplas de algumas famílias extensas. A criação dos postos indígenas incidiu diretamente sobre este modo de organização, ao sobrepor parentela sob o mando

7. A noção de artefato que aqui nos reportamos é a formulada por Alfred Gell (1998) que ao revisar a teoria antropológica sobre a arte, recoloca várias indagações sobre abordagens que distinguem arte e artefato e passa encarar os “objetos” como índices de agência e intencionalidade, conectando, criando e transformando relações, ou seja, não se trata sobre uma teoria *para* a arte, mas reflexões sobre modos de simetrizar posições entre arte e artefato, mas também de compreender que agência se encontra distribuída entre pessoas e artefatos, isto é, “objetos da cultura material” são também agentes porque partilham relações com a própria noção de pessoa que não está resumida ao indivíduo, no sentido do sujeito moderno, mas é múltipla, fractal é antes uma parte do que um todo.

administrativo de agentes do indigenismo, inseriu formas exógenas de gestão da vida coletiva, instituindo “cargos” na administração da vida nos postos indígenas, entre eles o mais emblemático o de capitão, que no princípio do SPI era um não indígena, mas rapidamente indígenas foram alçados a tal cargo e assim se criava o personagem político do *capitão indígena*.

A atuação do *capitão indígena* é bastante controversa, pois era prática comum do SPI nomear para o cargo pessoas de outras regiões, para que não tivessem vínculos de parentesco com as famílias recolhidas, todavia, isso não impedia que o *capitão* aos poucos trouxesse seus parentes e aliados, constituindo assim uma rede de apoio ao seu cargo. No histórico das formas questionáveis de atuação dos *capitães indígenas* no período assimilacionista e tutelar do indigenismo, em Dourados a figura de dois *capitães indígenas* são muito expressivas, uma deles o *capitão* Ireño Isnarde, kaiowá, liderança por mais de seis décadas e, segundo seus descendentes, teria sido nomeado pelo Marechal Rondon para o cargo; e Ramão Machado, terena, que depois de experiência junto ao Serviço Militar na região de Miranda, foi levado para Dourados pela SPI para residir lá, prática comum do órgão de deslocar famílias terena para residirem na RID com o objetivo de “civilizar” os Kaiowá e os Guarani, considerados pelo órgão como atrasados, indolentes e inaptos ao trabalho.

Na avaliação dos Kaiowá mais velhos residentes na RID essa ação agravou uma série de problemas e impasses nas relações políticas, porque mesmo a reserva sendo uma área completamente adversa aos modos de relação e habitação kaiowá, o período em que Ireño era o *capitão* sua postura mais conciliadora promovia mais entendimentos e mediações nas tensões entre as famílias extensas em razão de seu reconhecimento como *rezador* e “*liderança tradicional*”⁸. Sendo ele uma pessoa de uma família reconhecidamente relacionada a um conjunto de relações entre parentelas mais amplas que compunham um *tekoha guasu*. Não teremos tempo de discorrer sobre esta categoria, mas se refere basicamente à rede de relações entre mais de um *tekoha* que se associavam em momentos ocasionais como

8. Na pesquisa de doutorado, Cariaga (2017) debate o emprego desta categoria como uma tradução kaiowá contemporânea para descrever as transformações nos seus modos e estilos de liderança. O uso da palavra exprime uma reflexão sobre a emergência de uma forma de liderança atual que trata de pessoas reconhecidamente como “conhecedoras da tradição”, realizadoras de práticas rituais e festivas do xamanismo kaiowá e mobilizadas na retomada de seus territórios de habitação tradicional. Todavia, o argumento do autor se aproxima das reflexões de Gow (2001) no que tange à descrição etnográfica de formas e conceitos que se expressam por meio da língua nacional como modos nativos para descrever que tais personagens são “transformações das transformações” no sentido de demonstrar que não são “estados prístinos”, mas sim personagens históricos e políticos da vida social ameríndia.

festas-rituais, porém, possuíam redes de troca, cooperação e casamentos que se estendem até os dias de hoje, podendo ser verificado nos nomes das áreas e das famílias que reivindicam a identificação de seus territórios familiares de habitação tradicional. Na região da Bacia do Rio Dourados, as famílias citam com frequência essas relações entre *Kaágyrysu*, *Kanindeju*, *Karumbé*, *Yasory*, *Itá'jhu*, *Nhu Verá*, *Kanguéry* e *Jatayvaryda* onde Ireno era originário.

A partir da ação do SPI em deslocar famílias terenas e transferir gradativamente as formas de mando e gestão da vida cotidiana na RID provocou as transformações das relações políticas, espaciais e de modos e estilos de liderança na vida cotidiana. O aumento da presença de indígenas terena ampliou o escopo das relações interétnicas, colocando para as famílias kaiowá e guarani novas dimensões da compreensão da alteridade entre os indígenas e das relações dos Terena com os brancos, pois mediante ação do órgão indigenista em fazer dos Terena estes mediadores da hibridação, podemos notar nas famílias kaiowá e guarani uma recusa (e uma evitação inicial) de se aproximar deste novo contexto. Pode-se observar isso através de alguns movimentos e processos ao longo do histórico de composição da RID. Um primeiro é o aumento da força da capitania, proporcionado pela criação da FUNAI na década de 1960, criada no período da Ditadura Militar, que potencializou a força do capitão com a criação da polícia indígena. Segundo alguns indígenas mais velhos, devido à experiência de Serviço Militar de Ramão Machado, ele soube fazer mais uso da força da polícia indígena, colocando seus aliados como policiais e expandindo seu “poder”, se instalando como personagem político central na estabilização de formas políticas inerentes à RID: a “divisão” entre Bororó e Jaguapiru.

Esta “divisão” ocorreu devido ao aumento de famílias terenas deslocadas e de seus descendentes locais, nascidos de casamentos interétnicos que passaram a ocupar gradativamente a região que hoje se tornou a Aldeia Jaguapiru e, assim, Ireno teria *entregado* a chefia daquela região para evitar maiores constrangimentos e se manteve como liderança da Aldeia Bororó, onde até hoje residem majoritariamente famílias kaiowá e guarani. O termo *entregado* é um modo como até hoje as lideranças utilizam para amenizar disputas e tensões políticas que resultam na renúncia ou na deposição de alguém do *cargo* de *capitão indígena*. Deste modo, ao passo que crescia a influência de Ramão Machado e seu grupo, Ireno, em um gesto de “pacificação”, abriu mão da posição de liderança única na *capitania indígena*, permanecendo por mais de meio século como *capitão* da Aldeia Bororó. Avaliamos ser importante destacar o uso aspeado de divisão para

situar o leitor que as duas aldeias (Bororo e Jaguapiru) são contíguas e não existe marcos geográficos relevantes que torne mais visível aos observadores limites entre elas, o processo de divisão é efeito de relações das disputas e recomposições políticas entre famílias, coletivos indígenas e lideranças que resultou na produção de uma paisagem interna a RID, elaborada historicamente, centrado mais em modos de diferenciação baseados em rearticulações e inovações que tornam a vida possível em um ambiente que diverge consideravelmente dos modos como os Kaiowá concebem seu modo de vida.

Sobre mulheres e a vida reservada

A memória de homens e mulheres velhos que vivem na Reserva Indígena de Dourados guarda narrativas e lembranças do tempo de seus pais e avós de “quando Rondon dividiu as terras”. É possível encontrar pessoas que ultrapassam os cem anos de idade, vivendo nos fundos da Reserva de Dourados, em geral Guarani e Kaiowá. Essas pessoas vivenciaram na pele a expulsão de seus territórios e o confinamento nas reservas e se diferem de muitas gerações que nasceram na RID e cresceram conhecendo a reserva como o único modo de vida.

A vida em reserva perpassa pela total transformação da paisagem. A proximidade das casas, o amontoado de pessoas em poucos hectares de terra, a escassez de mata, rios e a obrigatoriedade do convívio coletivo entre kaiowa, guarani e terena, geraram uma série de processos de desarticulação interna que cortam o fluxo do parentesco, da solidariedade e do ritual e contribuem para que a alternativa religiosa, em especial, as igrejas neopentecostais sejam amplamente aceitas nas reservas do MS e reúnem participantes das três etnias.

As mulheres indígenas vivenciam intensamente esses processos de desarticulação e são parte componente das transformações estruturais nas vidas guarani e kaiowá em reserva. Enquanto Schaden (1998) sublinhou, no século passado, a cultura guarani como “marcadamente masculina”, Pereira (2008) afirmou no presente século que os homens kaiowá são “condenados à dependência” do “fogo doméstico” controlado pelas mulheres. Neste, as mulheres casadas lideram o controle, principalmente a partir da prerrogativa contida no poder de “nutrir” o grupo familiar. Pressupõe-se que quem nutre possui um conhecimento acumulado, como a maturidade expressada por um *tamói* e uma *jari*, um casal de avós e, por isso, possuem autoridade para transmitir os saberes (SERAGUZA, 2013).

A menstruação pode ser percebida como um “marcador etário” do momento em que se torna mulher, adulta, estando apta a compor o seu próprio “fogo doméstico” (PEREIRA, 1999). Trata-se de um momento de maturação plena da mulher, o que a habilita a realização de alianças. Mas como explicar isso ao Estado, que impõe a idade liame de 16 anos para um “relacionamento consentido” entre homens e mulheres, independente da realização de rituais e da própria autonomia na organização social indígena, e tem livre acesso às reservas, trazendo graves impactos na vida dos índios?

Em 2014 houve um caso entre os Kaiowá da circulação de uma criança entre parentelas na RID, ainda bebê, por que os genitores afirmavam que não poderiam cuidar. Ela foi criada por outra família, não consanguínea, como *guacho*, filha adotiva, e, após a sua menarca, se casou com o filho da “mãe adotiva”, este, já com mais de cinquenta anos, e esta com 14. Ela engravidou. Quando, durante a internação em virtude da gestação, ventilou-se no hospital que a menina internada era casada com um homem de mais de cinquenta anos que a visitava semanalmente na internação, o Conselho Tutelar foi acionado e retirou a menina do convívio familiar, por afirmar que havia ocorrido um estupro de vulnerável, mesmo com a afirmativa da menina em relação à situação de conjugalidade que ela vivia com o homem, e a afirmativa do homem sobre a relação mantida com ela. Ainda assim, o Conselho Tutelar não permitiu que eles voltassem a conviver, mesmo com a intervenção da FUNAI em prol do casal.

A vida em reserva, conforme Pereira (2007) é marcada por tensionamentos. Para os Kaiowá, após o ritual da primeira menstruação, a menina já está apta para contrair o matrimônio, mas o estatuto geracional, pós menarca, foi questionado pelo Estado, à revelia do discurso dos envolvidos. Na reserva, o Estado interfere e condiciona o modo de vida destes indígenas e os obrigam ao diálogo com as agências do Estado, que pouco se esforçam para compreender e respeitar a autonomia destes povos, já garantidas na constituição e reificada na 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT). E, assim, os pune por não compartilhar da lógica não indígena, como este caso, da menina que após a menstruação, se disse casada, e foi negada a ela o seu direito.

Os indígenas nas reservas se tornaram foco de experimentações do Estado em suas inúmeras tentativas de “civilizar” e “integrar” os povos indígenas através das políticas de Estado em prol de uma noção falaciosa de “povo brasileiro”. É preciso levar em consideração que as noções de existências e de ser mulher(es) são completamente distintas entre as mulheres indígenas das diversas etnias, como entre as mulheres não indígenas. As

concepções de corpo, pessoa, alimentação, violências, gravidez, parto são percebidas como conectadas a uma série cosmológica que são estruturantes para as organizações sociais indígenas. No caso kaiowá e guarani, as relações de gênero são configuradas como “opostos equivalentes assimétricos” (PEREIRA, 2008; SERAGUZA, 2013).

Entretanto, isto não priva a Reserva de Dourados, dividida entre Kaiowá, Guarani e Terena de estar presentes entre os maiores índices de feminicídio do Brasil, conforme as últimas pesquisas públicas. A violência contra a mulher indígena, em especial as que estão confinadas nas reservas, aparecem como fruto da violência histórica a que esta população vem sendo submetida pelo Estado, desde a expulsão de seus *tekoha*, ainda hoje reivindicados com as próprias vidas, na maioria das vezes. Dados relacionados a estupros, assassinatos, entre outras violências físicas são registrados entre esta população, que também são cometidos pelos não indígenas contra as mulheres indígenas.

As violências contra as mulheres indígenas perpetradas pelo Estado também são significativas: altos índices de mortalidade materna indígena nos hospitais da cidade, no caso de Dourados, que recebe uma grande população em seus hospitais e maternidades, e onde ouvimos com recorrência a violência de que “por serem índias, são mais fortes, e portanto, precisam de menos atenção”, como pode ser constatado nestes locais. Ou ainda, serem vítimas da política de assistência social que são pensadas por mulheres não indígenas e para mulheres indígenas, que estigmatiza essa população como pobre, negando a elas o seu direito constitucional à diversidade.

Vale ressaltar que exames preventivos, de cunho invasivo e obrigatório, de acordo com os princípios públicos para a saúde da mulher, rompem com a feixe de relações que compõem o corpo e a pessoa kaiowá e guarani quando não dialogados com as mulheres indígenas para serem realizados. Uma série de doenças, consideradas anteriormente como de “brancos”, atinge a vida das mulheres Kaiowá e Guarani: obesidade, diabetes, pressão alta, câncer de colo de útero, HIV, morte nos partos, HPV, depressão, alcoolismo, entre outras. Todas estas doenças estão relacionadas à falta de terra e à imposição pelo Estado dos sistemas alimentícios, de saúde e educação a esta população.

Na maioria das áreas Kaiowá e Guarani, uma das poucas alternativas para lidar com as questões, especialmente de saúde mental, são as igrejas evangélicas, que vêm ocupando espaços vagos pelo Estado e provocando muitas tensões, problemas internos, fragmentações, violências e

violações de direitos, tais como as que historicamente provocou o Estado. A recorrência em excessos com bebida alcoólica, entre homens e mulheres quase sempre desembocam num infortúnio, ou ainda, apontando para o que sugeriu Beatriz Perrone-Moisés em sua tese de livre docência na USP (2015) de que toda festa termina em uma tragédia, e vice-versa. Os dados de violências contra as mulheres indígenas aparecem como alarmantes em relação à reserva de Dourados, questão que ganha recorrentemente a mídia e que mobiliza com frequência a sociedade do entorno contra os índios.

Todavia, nos julgamentos destes dados, pouco ou nada o poder público leva em consideração dos processos de violação de direitos que estão submetidos historicamente estes índios: a violência da derrubada dos ervais nativos e do trabalho neles, da implantação da Colônia Agrícola de Dourados, a chegada da mecanização e da abertura das fazendas, o reservamento e a expulsão de seus territórios ancestrais, a implantação de políticas de orientação não indígena e o contínuo assassinato de lideranças e não lideranças em virtude da luta pela terra e por ódio racial.

Mesmo diante de um cenário bastante desfavorável, ainda é possível notar as composições das mulheres indígenas na tentativa de atravessar a política dominante, interna e externa. O contato historicamente forçado entre sociedades indígenas e não indígenas ocasionou uma série de outras demandas não indígenas, mas que, de certa forma, vêm ao encontro da realidade a que estão inseridos e “tornam-se” indígenas. Um exemplo é a chegada das escolas e dos processos de escolarização que proporcionaram ambientes interculturais de trabalhos não indígenas nas áreas indígenas e o desejo de dominar conhecimentos para além das fronteiras das aldeias, inaugurando outros rearranjos na organização social kaiowá e guarani e, de certa maneira, por vezes, adiando a possibilidade do matrimônio (SERAGUZA, 2013).

A aproximação e a intervenção do Estado e das sociedades não indígenas nas áreas indígenas evocaram atualizações no cotidiano, na domesticidade e reconfigurações nos “fogos domésticos”. A inserção do trabalho assalariado, com funções exercidas por homens e mulheres, aponta para categorias distintas, como a imersão das mulheres solteiras como trabalhadoras além dos limites da casa, do pátio e da roça e, por vezes, da própria aldeia, como contribuidoras com a sustentação econômica dos “fogos domésticos” (SERAGUZA, 2013).

Pertence à mulher o controle financeiro da casa, pois o homem é percebido, de maneira geral, como mais “generoso”. Para Pereira (2008, p.

62), é possível encontrar um fogo bem-sucedido composto por mulheres, o que não se estende para o caso de um fogo formado somente por homens. É recorrente, nas reservas, para além do trabalho das mulheres dedicado a roçado, pequenos animais, a manutenção do fogo doméstico em suas composições com os mundos humanos e não humanos. No caso das rezadoras, as mulheres atuam como acadêmicas, pesquisadoras, professoras, enfermeiras, agentes de saúde, merendeiras, faxineiras nos aparatos do Estado dentro das aldeias. Nas eleições municipais já houve a candidatura de uma mulher guarani e uma terena moradora da reserva, mas que não venceram o pleito eleitoral em Dourados.

Certa vez, um grupo de lideranças chegou a FUNAI para pedir a intervenção da agência em relação à saída das mulheres para trabalharem na colheita da cana em Santa Catarina, justificando que as casas ficariam abandonadas com as crianças, o que poderia gerar uma série de problemas judiciais e acolhimento institucional destas crianças. A FUNAI não pode intervir e o grupo de mulheres foi trabalhar na colheita, voltando meses depois. A tentativa de intervenção das lideranças na saída das mulheres se deu em virtude de historicamente serem os homens a saírem para *changuear*, o que demonstra um rearranjo na organização social kaiowá e guarani.

A participação das mulheres indígenas na luta pela demarcação das terras indígenas em Mato Grosso do Sul, onde o conflito agrário se estende, intensivamente, desde o início do século passado, com a chegada das frentes de expansão agropastoril, é notório no movimento indígena kaiowá e guarani. A perda do território incide no cotidiano destas mulheres, na produção de alimentos, do corpo e na manutenção do “fogo doméstico”, gestado pela mulher.

A pauta da terra é o tema gerador nos encontros específicos de mulheres, como os *Aty Kuña*, as grandes assembleias de mulheres guarani e kaiowá e a participação delas para a resolução destes conflitos agrários não pode ser desconsiderada ou minimizada, além disso, essas mulheres compartilham da educação indígena, realizada no cotidiano com as crianças e na docência das escolas indígenas, atuando diretamente na educação escolar diferenciada e bilingue, proporcionando reflexões específicas sobre o tema às crianças kaiowá e guarani em Mato Grosso do Sul (SERAGUZA, 2013).

Algumas considerações

O modo de vida nas reservas indígenas contrasta frontalmente como os modos ameríndios de existência. As reservas indígenas como as que

existem no Mato Grosso do Sul são imposições arbitrárias criadas pelo Estado Brasileiro que em nenhum parâmetro se aproxima dos modos e princípios kaiowá, guarani e terena de vida coletiva e das múltiplas relações que emergem das conexões entre a produção da pessoa, o xamanismo, o *corpus* mitológico e as formas rituais. Todavia, esta constatação não é impeditiva de refletirmos sobre a potência criativa dos regimes de ameríndios de produzir enunciados e sentidos para descrevem as transformações que vivenciaram.

A transformação é imanente aos regimes indígenas de historicidade e temporalidade, a alteridade é constitutiva do movimento instalado pelo dualismo em desequilíbrio perpétuo e da abertura ao outro (LÉVI-STRAUSS, 1993). Desse modo, nosso intuito ao longo do texto foi aliar micropeças etnográficas a reflexões antropológicas para trazer para frente os agenciamentos indígenas de formas de governo que impactam profundamente em seus modos de vida, mas que não cessa o movimento de contestação da intensificação da presença de outras formas de governo em suas vidas.

Assim, o que pretendemos foi demonstrar como mulheres, homens, jovens, crianças, lideranças e famílias kaiowá e guarani em Dourados procuram mesmo um cenário tão adverso, criar outras e novas formas de (r) existência.

Referências

ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos: Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. *Campos – Revista de Antropologia*, v. 15, n. 1, 2014, p. 129-144.

AMOROSO, Marta. *Terra de Índio: Imagens em Aldeamentos do Império*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2015.

BENITES, Tónico. *Rojerokyhina ha hoike jevy (Rezando e Lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowá e Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BENITES, Tónico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowá: Impactos e Interpretações Indígenas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

BLASER, Mario. *Um relato de la globalización desde el Chaco*. Cauca: Editorial Universidad de Cauca, 2013.

BRAND, Antônio J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – PUCRS, Porto Alegre.

CARIAGA, Diógenes. *Relações e Diferenças: a ação política kaiowá e suas partes*. 2017. Relatório de Qualificação (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

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

CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. *Colonialismo, território e territorialidade: a luta pela terra dos Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul*. 2013. Tese (Doutorado em História), Universidade Estadual Paulista, Assis.

CHAMORRO, Graciela; COMBÈS, Isabelle (Orgs.). *Povos Indígenas em Mato Grosso do Sul: história, cultura e transformações sociais*. Dourados: Editora UFGD, 2015.

CRESPE, Aline C. *Mobilidade e Temporalidade Kaiowá: do tekoha a reserva, do tekoharã ao tekoha*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

GELL, Alfred. *Art and Agency. An Anthropological Theory*. Oxford: Oxford Press University, 1998.

GOW, Peter. *An Amazonian Myth And Its History*. Oxford: Oxford Press University, 2001.

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, Dourados.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 1994.

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

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Brasileira, 1976.

LOURENÇO, Renata. *A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área da Educação Escolar (1929-1968)*. Dourados: Editora UEMS, 2008.

MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Georg & GRÜNBERG, Friedl. *Los Paĩ-Tavyterã*. Etnografia guaraní del Paraguay contemporâneo. 2ª ed. Asunción: CEADUC/CEPAG, 2008.

MOTA, Juliana G. B. *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá*: diferenças e as lutas pela Des-colonização na Reserva Indígena de Dourados e acampamentos-tekoha-Dourados/MS.2015. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Presidente Prudente.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

PEREIRA, Levi Marques. A criança Kaiowa, o fogo doméstico e o mundo dos parentes. Espaços de sociabilidade infantil. In: *Anais 32 Encontro da ANPOCS*, 2008.

PEREIRA, Levi Marques. *Parentesco e organização social Kaiowá*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UNICAMP, Campinas.

PEREIRA, Levi Marques. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, vol. 1, nº 1, 2007, p. 1-33.

PERRONE-MOISES, Beatriz. *Festa e Guerra*. 2015. Tese (Livre-docência) – Departamento de Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo.

SCHADEN, Egon. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. 3ª ed. São Paulo: E.P.U/EDUSP, 1974.

SERAGUZA, Lauriene. *Cosmos, Corpos e Mulheres Kaiowa e Guarani – De Aña a Kuña*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFGD, Dourados, 2013.

SERAGUZA, Lauriene. Cosmologia e Sexualidade entre os Kaiowa e Guarani em Mato Grosso do Sul. *Revista Nanduty*, v. 4, n. 5, 2016.

SERAGUZA, Lauriene. Aty Kuña Guasu – sexualidade e relações de gênero entre os Kaiowa e Guarani. Comunicação Oral apresentada no III CIAEE. Dourados, MS, 2015.

STENGERS, Isabelle. La propuesta cosmopolítica. *Revista Pleyâde – Dossier Cosmopolítica*, nº 14, 2014, p. 17-41.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo: EDUSP/FAPESP, 2012.

SZTUTMAN, Renato. *De caraíbas a morubixabas: a ação política ameríndia e seus personagens*. R@U – UFSCar, v. 1, n.1, 2009, p. 16 – 45.

TASSINARI, Antonella M. I. *Memorial de Atividades Acadêmicas*, concurso para Professora Titular da Universidade de Santa Catarina. Florianópolis, 2016.

VIETTA, Katya. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowá: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados, MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena na faixa de fronteira entre Brasil e Paraguai*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

ZEA, Evelyn M. S. Sobre a ilusão de ter: reflexões antropológicas. *Revista Ilha*, v. 12, n. 1 e 2, 2011, p. 83 -100.

GEOGRAFIAS GUARANI E KAIOWÁ NAS RELAÇÕES ENTRE A RESERVA INDÍGENA E A CIDADE DE DOURADOS

Juliana Grasiéli Bueno Mota

Introdução¹

A cidade está na Reserva, a Reserva está na cidade...
A cidade está cheia de índio.
Kaiowá Alzira, 2008.

Todo mundo que *anda* conhece.
Quem *não anda*, *não conhece*
Kaiowá Nãnderu Admiro, 2011.

Escrever, que é tecer nosso olhar, sobre a Reserva Indígena de Dourados é sempre um desafio. Primeiro, porque desde o ato de sua criação, a Reserva vive a ambiguidade em ser um território de resistência e esperança, ao mesmo tempo que tramas trágicas, perversas e expressivamente precárias foram, paulatinamente, impostas às existências indígenas. Índios, em sua multiplicidade de sê-los, foram obrigados a viver em condição de Reserva e, nesse processo, também encontraram um novo território-lugar para chamar de seu².

Os Guarani, Kaiowá e Terena³ (e outras etnias que vivem na Reserva), cada qual com suas histórias e trajetórias singulares estampa, por um lado, a brutalidade de um histórico de relações socioespaciais que lhes foram impostas, mas, por outro, simultaneamente, demonstram a capacidade, ativa, de traçar estratégias que negam tal condição e inventam suas existências.

O segundo desafio é que tecer um olhar sobre o território da Reserva é fazê-lo sempre de forma parcial, pois a variedade étnica, familiar, geracional e de grupos sociais na Reserva nos trazem significativas dificuldades

1. Parte das reflexões deste texto foi apresentada no evento V Seminário Internacional sobre microterritorialidades nas cidades & V Seminário Nacional sobre múltiplas territorialidades: cidades em territórios e territórios em cidades: dos corpos ao mundo.

2. Ao perguntarmos sobre o significado da palavra nativa tekoha para meninos e meninas Guarani e Kaiowá na Reserva, a resposta recorrente foi: “É um lugar!”. Alguns ainda diziam “o lugar dos índios antigos” ou “lugar verdadeiro do índio”. As duas últimas afirmações foram dadas por crianças e jovens cujas famílias reivindicam seu território étnico.

3. O que tange às particularidades da territorialização do povo Terena, sugerimos os trabalhos de Troquez (2006) e Mota (2011; 2015).

e nos provoca a pensar a diversidade de histórias e trajetórias que foram e estão a ser construídas até agora.

Este texto tem como objetivo compartilhar com os leitores e leitoras um pouco dos nossos aprendizados conquistados por meio de caminhos e experiências vivenciadas com algumas famílias na Reserva Indígena de Dourados, estabelecidas a partir das relações entre⁴ Reserva e Cidade.

Portanto, este pequeno texto não dá conta das inúmeras formas de existir, das tramas e dramas existentes nesse território e fora dele, das relações que envolvem, como aqui propomos analisar, a Reserva e a cidade de Dourados. Assim, pretendemos trazer algumas situações que demonstrem a complexidade e os paradoxos que articulam esses espaços do cotidiano Guarani e Kaiowá.

Diante da tarefa de tecer, a partir das linhas e caminhos de nossa experiência, um olhar sobre a Reserva, torna-se impossível fazê-lo sem contextualizar, mesmo que rapidamente, a política do Estado brasileiro na criação das reservas, cuja finalidade primeira foi liberar os territórios étnicos dos povos indígenas para a ocupação e colonização não indígena. Os territórios étnicos Guarani e Kaiowá foram, estrategicamente, considerados – constituídos nas narrativas de colonização – como “espaços vazios”. A concretização do avanço das frentes de expansão e pioneiras para integração do Brasil desprezou a presença indígena.

Para Galetti (2000, p. 105), considerar as terras dos índios como “espaços vazios” foi uma estratégia política para fazer valer a necessidade de conquista-ocupação do *sertão*, o que era também a conquista das gentes do *sertão*, considerada bárbara, selvagem, desprovida de razão... Galetti (2000; 1995, p. 48) afirma que as vastas áreas do interior brasileiro “ao longo das primeiras décadas da República [foram] indistintamente chamadas de *sertão*, independentemente de sua localização geográfica, as regiões do interior do Brasil figuravam, então, como um contraponto às imagens de um litoral onde o Brasil vestia as cores do progresso e da civilização”. Portanto, a ideologia geográfica⁵ de “espaços vazios” ou gentes do *sertão* foram imprescindíveis para o empreendimento colonialista de ocupação do Mato Grosso (hoje Mato Grosso do Sul), nas terras dos índios.

4. “A palavra *entrenos* provoca a refletir sobre as interações e conexões de uma multiplicidade de encontros de histórias e trajetórias que possibilitam o estabelecimento de relações e interações em ambos os territórios” (MOTA, 2015).

5. Empréstimo das reflexões do geógrafo Antonio Carlos Robert Moraes (2005) no livro “Ideologias geográficas”.

Nessa perspectiva, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) criou, entre os anos de 1915 a 1928, oito reservas indígenas localizadas no Cone Sul do atual estado de Mato Grosso do Sul, todas sobrepostas aos territórios étnicos Guarani e Kaiowá, inclusive a centenária Reserva Indígena de Dourados, instituída oficialmente pelo decreto n. 401, de 3 de setembro de 1917. Aquele momento recebeu o nome de Posto Indígena (PI) Francisco Horta Barbosa.

O espaço geográfico que o SPI delimitou para abrigar a Reserva era um território Kaiowá, denominado *tekoha guasuka' aguirusu*, o qual abrange os atuais municípios de Dourados, Rio Brilhante, Maracajú, Douradina e Fátima do Sul (VIETTA, 2007).

Atualmente, a Reserva é “famosa” pelos graves problemas sociais que tem acometido a população que nela vive e resiste, – sobretudo os povos Guarani e Kaiowá-, consequência do processo histórico de sua criação, que desde sua origem se constituiu como um território precário (MOTA, 2011; 2015).

A Reserva, que está situada nos municípios de Dourados e Itaporã, se caracteriza por ser um território multiétnico, cuja população compreende, em sua maioria, as etnias Guarani, Kaiowá e Terena (há outros grupos minoritários em termos populacionais, como não indígenas, Kaingang, Kadiwéu, Bororo...). Atualmente a população da Reserva é de, aproximadamente, 15 mil pessoas, que vivem em duas aldeias, a Jaguapirú e a Bororó⁶.

A organização socioterritorial na Reserva foi, desde a sua fundação, contrastante ao modo de vida Guarani e Kaiowá, sobretudo, ao modo em que esses povos vivenciavam suas relações socioespaciais no *tekoha*⁷. A Reserva, como já comentamos, esteve atrelada à necessidade de liberação dos territórios étnicos indígenas às novas frentes de ocupação territorial não indígena⁸. Concomitantemente, tal processo se desenrolou por meio de diversas formas de recolhimento forçoso e violento dos indígenas – retirados

6. As diferenças socioespaciais entre as aldeias Jaguapirú e Bororó poderão ser encontradas em nossa dissertação e tese de doutorado (2011; 2015).

7. Podemos afirmar, de forma breve, que a categoria nativa *tekoha* é um território onde se é, se constrói uma forma de ser gente. Portanto, o *tekoha* pode ser traduzido em um território imprescindível para a reprodução de um modo de ser e viver Guarani e Kaiowá.

8. No contexto de criação da Reserva de Dourados, o SPI criou outras setes reservas em território Guarani e Kaiowá, no período entre 1915 a 1928 (Amambaí, 1915; Caarapó, 1924; Limão Verde, 1928; Pirajuí, 1928; Porto Lindo, 1928; Sassoró, 1928 e Takuapery, 1928). Ressaltamos ainda que “até o início do século XX era comum o Estado delegar à Igreja Católica a atribuição de gerir os “aldeamentos indígenas”. Esta prática começou a arrefecer-se com a criação do órgão indigenista oficial ligado aos militares de orientação positivista que postulavam o indigenismo laico” (OLIVEIRA; PEREIRA, 2009, p. 46).

de seus territórios étnicos – às Reservas, cujo objetivo era fazê-la enquanto o lugar do índio na sociedade sul-matogrossense⁹.

A ideia de aldeia e/ou aldeamento foi construído como sinônimo de Reservas indígenas, como territórios dos índios, ao passo que seus territórios étnicos estavam “disponíveis” para ocupação não indígena. Portanto, os indígenas que viviam fora das reservas e/ou aldeias (resistindo à condição de Reserva) não foram (e ainda não são) reconhecidos, legitimamente, como índios.

O recolhimento forçoso e violento dos índios para as Reservas, em especial à Reserva de Dourados, deve ser considerado como inerente às práticas colonialistas¹⁰ do SPI, ao impor outras formas de construir territórios, *desmarcando* as fronteiras e práticas étnicas de territorialização Guarani e Kaiowá na produção de *tekoha*. Chamorro (2008, p. 42) elucida que “Não se pode, pois, falar da terra guarani como um dado fixo e imutável; ela nasce, vive e morre com os próprios indígenas, que nela entram, a ocupam e a trabalham”. A chegada do estranho¹¹, do *karai* – branco, impôs e impõe novos ordenamentos territoriais para os índios.

A constituição da Reserva é, portanto, um território gestado, forjado e imposto pelas práticas colonialistas de usurpação dos territórios étnicos indígenas, ou seja, pelos cercamentos dos territórios étnicos Guarani e Kaiowá e a territorialização da propriedade privada da terra. Conter os índios em Reservas, confiná-los (BRAND, 1993; 1997) tinha como prerrogativa descartar qualquer possibilidade de retorno dos índios aos seus *tekoha*.

9. Tanto o SPI, como posteriormente a FUNAI, buscaram criar formas para recolher os Guarani e Kaiowá que estavam sendo desterritorializados de seus territórios étnicos para dentro das Reservas, assim como inviabilizar o retorno daqueles que estavam saindo das Reservas em direção aos Tekoha. Antônio Jacó Brand (1997, p. 104) ao analisar os documentos do SPI traz uma importante fonte histórica para demonstrar como esse processo ocorreu: “(...) o delegado da FUNAI deslocou um motorista e caminhão para ficar à disposição do P.I. [Posto Indígena] de Caarapó, por um espaço de três dias, “objetivando efetuar o transporte de índios que desejassem regressar ao P.I (...) Posto Indígena proveniente das fazendas circunvizinhas (...)”. Com base nessa fonte podemos afirmar que “o problema maior na região não era simplesmente o fato de doar terras aos índios, mas principalmente, recrutá-los para essas terras, tendo em vista a enorme dispersão em que os grupos indígenas do Sul de Mato Grosso viviam” (GRESSLER; SWENSON *apud* BRAND, 1997, p. 117).

10. Nosso entendimento de colonialismo parte dos diálogos que traçamos em nossa tese de doutorado (Mota, 2015) com o sociólogo peruano Aníbal Quijano e o mexicano Pablo Casanova. De forma breve afirmamos que o fim do colonialismo, com a independência do Brasil, não implicou no fim do colonialismo como relação social hegemônica, das retóricas de conquistas do espaço que marcaram o século XVI, que implicou na eliminação daqueles que não se enquadraram no padrão ocidental hegemônico de pensar, ser e viver das ideias eurocêntricas de dominação racial.

11. Inspiração no livro de José de Souza Martins, *A chegada do estranho*.

Assim, os índios não só foram privados de suas terras, mas, também, tiveram que se adaptar a outra forma de construir territórios na condição de Reserva. Isso se deu porque o SPI e a FUNAI buscaram disseminar a ideia de propriedade privada nas formas de territorialização dos índios na Reserva com o parcelamento do território para as famílias que estavam sendo retiradas de seus *tekoha* e forçosamente territorializadas na Reserva.

A narrativa do Kaiowá Ñanderu Admiro indica como seu deu esse processo.

Não tinha para onde ir, branco limpou a terra e o índio ficou sem mato. O SPI falava que era para ir [para] Reserva, buscava [de caminhão] do lugar dele e levava pra Reserva, foi assim que foi, importante registrar. (...) Não tinha como construir casa e o mato tinha acabado [e] fomos para a Reserva. (...). Chegou aqui e o chefe do posto falava: “o novo lugar do índio”. Foi assim, cada um, família né, foi chegando e pegando seu lugar, ganhava um lote... (MOTA, 2015)

Pereira (2014, p. 8) ressalta que o processo de loteamentos na Reserva foi muito forte a partir da década de 1960, cujo objetivo era “incutir nos indígenas o senso de cuidado e responsabilidade com a propriedade privada”. Ainda o autor considera que no começo houve resistência a essa forma de territorialização, – especialmente entre os Kaiowá, que por motivos religiosos não aceitavam a ideia de loteamento –, mas, com o tempo, perceberam que essa seria a única forma de garantir algum pedaço de terra na Reserva.

A criação de loteamentos, a imposição do compartilhamento territorial entre redes de parentesco e com outras etnias (considera-se aqui também as diversas frentes de territorialização do povo Terena na Reserva) implicaram em transformações profundas nos processos de construção de territórios e nas formas de liderança Guarani e Kaiowá. Um exemplo disso é a figura dos capitães na Reserva.

A Reserva se constituiu (constitui) como um território regulador das práticas territoriais dos Guarani e Kaiowá, impondo limites-fronteiras tecidas pela ideologia da “Ordem e do Progresso”, da invenção do Brasil e dos brasileiros que implicava, necessariamente, na transformação do índio em não índio, ou, pelo menos, um índio melhor¹². Portanto, a Reserva é a expressão do *teko vai* (modo incorreto de viver) cujas práticas de territorialização impostas pelo SPI destoava das formas de produção dos *tekoha*, esse último enquanto território ideal à reprodução do *teko porã* (bem viver).

12. Integrar os índios à sociedade nacional era também “Não incorporar párias, mas fazer do índio, um índio melhor” (RIBEIRO, 1996, p. 212) afirmada pelo agente do SPI Luiz Bueno Horta Barbosa.

Tais práticas colonialistas do SPI fizeram da Reserva um território precário, com graves problemas espaciais como, por exemplo, falta de espaço físico necessário para o cultivo de roças (ou quando é possível implementá-las, ainda enfrentam desafios diante das implicações das políticas públicas de desenvolvimento nas Reservas, quase sempre contrastantes ao modo de ser e viver dos povos indígenas) e para a construção de moradias para as famílias.

As práticas colonialistas impostas aos índios, por intermédio da política indigenista concebida no início do século, trouxeram consequências ainda mais graves. São alarmantes as ocorrências de homicídios, suicídios, alcoolismo, desnutrição infantil, tráfico de drogas, trabalhos precarizados e análogos ao escravo que acometem especialmente aos jovens. As ocorrências de homicídios e suicídios são registradas anualmente nos Relatórios de Violência Contra os Povos Indígenas – Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que denunciam formas de violência cometidas contra os índios em todo o Brasil. Segundo os relatórios, somente no período de 2003 a 2009, o estado de Mato Grosso do Sul registrou mais de 50% das ocorrências totais de homicídios e suicídios no Brasil. Ainda, os relatórios demonstram que entre os anos de 2003 a 2013¹³, a Reserva de Dourados registrou 36% das ocorrências de homicídios e 37% das ocorrências de suicídios, como é possível visualizar nas tabelas e gráficos a seguir. A maioria das ocorrências envolveram os Guarani e Kaiowá, principalmente os mais jovens, menores de 21 anos de idade, que vivem, em sua maioria, nas primeiras Reservas demarcadas pelo SPI, localizadas nos municípios de Amambaí, Caarapó e Dourados (CIMI, 2013).

Quadro 1 – Suicídios em terras indígenas em MS (2003 a 2009)

Ano	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	Total
N. de Suicídios	53	42	50	40	40	60	42	327

Fonte: CIMI, 2003 a 2009. MOTA, 2015

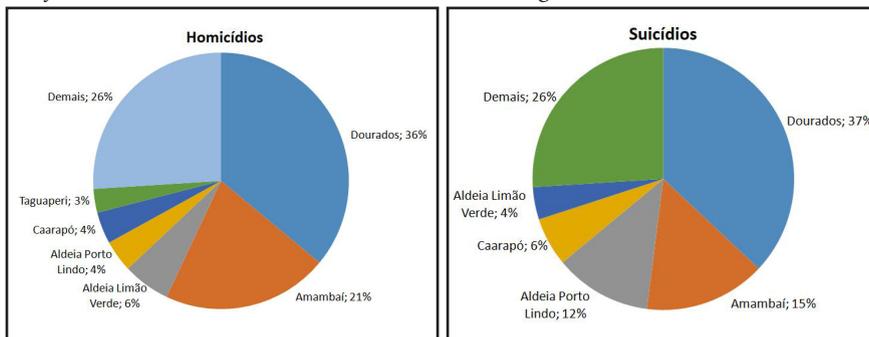
Quadro 2 – Suicídios na Reserva Indígena de Dourados (2003 a 2009)

	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	Total
Jaguapirú	01	0	01	0	01	02	02	07
Bororó	06	03	04	12	08	07	04	44
Não especificado	0	02	01	01	04	0	0	08
Total	07	05	06	13	13	09	06	59

Fonte: CIMI, 2003-2009. MOTA, 2011.

13. A partir de 2011, o CIMI passou a utilizar as informações provenientes da área de saúde – DIASI/ SDEI – MS/SESAI, ou seja, informações dos agentes de saúde que atuam nas terras indígenas. Esses dados revelam uma grande suspeita referente a essas ocorrências, os números são muito maiores do que o imaginado.

Gráfico 1 – Total de homicídios e suicídios em terras indígenas, as maiores ocorrências em %



Fonte: CIMI, 2003-2013. Org. MOTA, 2015.

Até o ano de 2016¹⁴ o CIMI registou 782 ocorrências de suicídios no Mato Grosso do Sul. Dessas ocorrências, 20% são crianças com faixa etária de 5 a 14 anos; 76,67% de 15 a 49 anos e 3,33% acima de 50 anos.

Diante desses dados alarmantes denunciado pelo CIMI torna-se notável o porquê que Brand (1993; 1997) defendeu a tese de que as Reservas se constituíram em áreas de *confinamento*, conceito político e ideológico para denunciar a desolação dos modos de vida dos indígenas nelas. Entretanto, diferente do autor, compreendemos que o conceito *confinamento* reduz a análise da conformação das Reservas, especialmente a Reserva de Dourados, onde coexiste uma multiplicidade de histórias e trajetórias que estão conectadas com outros territórios (e territorialidades), que se conformaram (e estão sendo conformados) a partir das novas formas de des-reterritorialização vividas pelos Guarani e Kaiowá (MOTA, 2011; 2015).

O conceito de confinamento pode levar a imaginar que o projeto colonialista imposto aos povos indígenas foi realizado sem resistência, pode ser utilizado como sinônimo de desterritorialização em uma perspectiva unidimensional, desconsiderando as resistências Guarani e Kaiowá no movimento de des-reterritorialização.

A Reserva enquanto território precário é gestada nos desígnios do colonialismo, de modo que o Estado, através do SPI, impôs novos ordenamentos territoriais para os índios. Assim, os Guarani e Kaiowá tiveram que reconfigurar suas práticas territoriais a partir da condição de Reserva.

Dessa maneira, o Estado forjou e impôs novas formas de territorialização e conseguiu criar uma integração do índio à sociedade nacional que

14. Com informações do CIMI, da SESAI e do DSEI Mato Grosso do Sul (CIMI, 2017).

se tem constituído, desde a sua origem, uma integração forçada e precária. As Reservas se constituíram em territórios com sérios problemas sociais, de modo que as alarmantes ocorrências de homicídios e suicídios nesses territórios revelam sua precariedade.

O conceito de territorialização precária é um esforço de demonstrar que a desterritorialização completa é impossível aos grupos humanos. Assim, a nossa concepção de território precário adverte que a territorialização é uma necessidade humana, mesmo que precarizada (MOTA, 2011; 2015). Os índios tiveram que reinventar a si mesmos e os seus territórios, recriando novas formas de viver em meio as imposições das práticas territoriais da sociedade colonial. Isso significa que o SPI não conseguiu conter, não como gostaria, os índios na Reserva. Ocorreram e ocorrem resistências!

Primeiro, nem todos os índios aceitaram a condição de Reserva. Os índios que resistiram nos fundos de fazendas, vendendo sua força de trabalho para os fazendeiros, formando assim as fazendas, é um exemplo notório da reinvenção de práticas territoriais para resistir os desígnios colonialistas do SPI, de que o lugar do índio não é na Reserva. Mesmo na condição precarizada das relações de trabalho nas fazendas, muitas famílias Guarani e Kaiowá continuaram em seus *tekoha*.

Segundo, os acampamentos de retomadas, no qual Mota (2015) compreendeu como acampamentos-*tekoha* (aqui a emblemática relação entre provisório e permanente nas práticas territoriais Guarani e Kaiowá) demarcam novos traçados no espaço percorridos pelos índios em reinventarem seus territórios em meio as relações com a sociedade não índia.

Terceiro, as relações que os índios estabelecem com a cidade, caracterizada como o lugar privilegiado do mundo não indígena. A cidade é a representação das novas formas de ser e viver que o contato colonial trouxe para os indígenas, a condição da sociedade branca de “viver de parede”, considerada pelo Kaiowá Jorge da Silva, cuja ordem também aparece na condição de Reserva, a imposição de morar próximo a pessoas que historicamente viviam longe entre si¹⁵.

Por tudo isso, a Reserva não significou o fechamento das histórias dos índios, da capacidade humana de criar territórios, mas, sim, o surgimento de outras práticas territoriais na relação com a sociedade colonialista, com

15. Para entender a forma de organização socioterritorial no *tekoha*, sugerimos os trabalhos de Pereira (2004); Mota (2011; 2015).

os *karai*, em meio às imposições do SPI e da FUNAI. Assim, o território da Reserva é precário porque a integração do índio à sociedade nacional se constituiu em dismantlar as formas de territorialização nativa dos índios, cercando seus *tekoha*, constituindo-os em propriedades privadas dos não índios. As práticas territoriais dos índios, dentro e fora das Reservas, foram atravessadas pelo colonialismo, pois, como advertiu Admiro, a chegada do branco impossibilitou a construção de casa, de *tekoha*, e impôs uma nova vida aos índios, a condição de Reserva. Tal condição implicou em outras práticas territoriais, agora não mais regidas pelo *teko porã*, mas, notoriamente, atravessadas pelo *teko vai*.

O desafio em compreender a Reserva como território precário, – como sempre está implícito nas nossas relações com os outros –, é reconhecer o protagonismo indígena em um território que desde a sua gênese tem em seus traçados as marcas do controle do Estado, a perversidade do colonialismo.

Olhares de meninos e meninas nas relações entre Reserva e Cidade de Dourados

Os Guarani e Kaiowá tem reafirmado que a cidade de Dourados está cada dia mais próxima da Reserva, diferente da narrativa hegemônica recorrente de que a Reserva está próxima à cidade. Como se sabe, os índios, notoriamente os Kaiowá, chegaram primeiro. Tal proximidade tem sido intensificada com o avanço do perímetro urbano de Dourados e tem acarretado diversos problemas, não só para os índios, mas para os não índios.

Segundo Maricato e Akaishi, excepcionalmente entre os anos de 2009 a 2015,

A histórica especulação rentista baseada na propriedade fundiária e imobiliária foi potencializada a níveis nunca vividos nas cidades. Loteamentos fechados — erradamente (e convenientemente) chamados de condomínios horizontais — e os conjuntos habitacionais populares do Programa Minha Casa Minha Vida (PMCMV) funcionaram como vetores de dispersão e fragmentação urbanas (Sem paginação). (MARICATO; AKAISHI, 2008)

Ainda advertem que o Estado,

Ao invés da necessária regulação fundiária e imobiliária para aplacar o vendaval especulativo, governos e câmaras municipais *flexibilizaram a legislação e ampliaram o perímetro urbano incluindo nele verdadeiros latifúndios, especialmente nas cidades de porte médio*. (MARICATO; AKAISHI, 2008, s/n grifos nossos)

A expansão do perímetro urbano em Dourados deve ser entendida como inerente às formas históricas de especulação rentista do capital sobre a renda fundiária. No caso de Dourados, essas propriedades são territórios étnicos indígenas e muitas delas estão sendo reivindicadas pelos Kaiowá.

Em Dourados, bairros como o Monte Carlo, Novo Parque Alvorada, Santa Fé, entre outros, são evidências que a cidade se aproxima da Reserva. O avanço do perímetro urbano como um elemento a ser considerado nas relações entre a Reserva e a cidade pode ser percebida por um simples caminhar pelas bordas da cidade. Por tudo isso, podemos afirmar que existe, estrategicamente, interesses do poder público-privado (eles agem juntos) na ação de criação de bairros e condomínios fechados em terras que são (ou possivelmente serão) reivindicados pelos indígenas. Muitos acampamentos indígenas estão localizados nas bordas da Reserva, como é o caso do Ñu Verá e Boqueron. Ou seja, existem disputas por territórios que estão sendo tecidas “fora” da Reserva e, a criação de novos bairros e condomínios fechados está sendo implementada como uma forma de impedir ou dificultar as retomadas indígenas pelos seus territórios étnicos.

Muros surgem para conter os indígenas na Reserva, sejam os muros dos condomínios fechados, dos lotes residenciais... Mas um muro em particular chama atenção, o grande muro construído para conter a ocupação indígena em lotes urbanos e alguns sítios no município de Dourados (ver painel fotográfico abaixo). Tal muro surgiu após as retomadas dos indígenas Kaiowá nas proximidades do bairro Monte Carlo (o acampamento se concentrou especialmente atrás dos muros residências), em 2016. O bairro faz divisa com a perimetral Norte, a aldeia Bororó e acampamentos de retomadas nas margens da Reserva¹⁶.

Os novos bairros, cada dia mais próximos a Reserva, tem agravado as tensões entre indígenas e não indígenas. O muro é a evidência do “medo” do índio sair da Reserva que se desdobra em várias práticas de preconceito étnico reproduzidos pelos não índios. Mas, além disso, o muro é o símbolo que evidencia a presença do índio fora dos limites da Reserva.

O muro é a materialidade da complexidade das relações existentes entre índios e não índios (na condição de força de trabalho precarizado o índio tem valor e é “bem-vindo” na cidade) no território, das relações que demonstram a dinâmica da territorialidade indígena construída entre o

16. Na ocasião, um pouco mais de um mês da retomada, a relatora da Organização das Nações Unidas (ONU) Victoria Tauli-Corpuz, visitou o acampamento-tekooha.

fixo e o móvel, atravessada pelo discurso colonialista que ao mesmo tempo que reafirma o lugar do índio na Reserva, precisa criar muros de contenção territorial (HAESBAERT, 2007), pois vivenciam constantemente a presença dos índios fora dela.

Assim, o avanço do perímetro urbano agrava os conflitos entre indígenas e não indígenas em Dourados. Em nossas andanças pela Reserva e acampamentos, tem sido destacado pelos indígenas que a proximidade existente entre Reserva e a cidade tem trazido agravos na situação da violência vivida pelos Guarani e Kaiowá. Apesar disso seria ainda importante refletirmos acerca da seguinte afirmação: “A cidade está na Reserva e a Reserva está na cidade... A cidade está cheia de índio. Os índios estão em todos os lugares”, afirmado pela Kaiowá Alzira¹⁷, que demonstra uma fronteira porosa entre esses dois territórios. Aqui, vale lembrar do muro que se coloca enquanto fronteira rígida ao demarcar o lugar do índio e o lugar do não índio em Dourados. O muro demarca os explícitos desafios e obstáculos que os índios vivenciam cotidianamente entre o lado de lá (a cidade) e o lado de cá (a Reserva e também acampamentos) da fronteira.

As fronteiras entre Reserva e cidade são porosas, e através de quatro perguntas feitas para meninos e meninas em condição de Reserva, durante os anos de 2013 a 2015, tentamos demonstrar a complexidade das tramas e dramas entre o “lugar do índio” (Reserva) e o “lugar do não índio” (cidade). As perguntas foram: 1) O que é *tekoha*? 2) você nasceu aqui na Reserva? O que mais gosta de fazer na Reserva? Quais são os seus sonhos?

Tais perguntas permitiram que elegêssemos três narrativas, a de Michael, da Giovana e da Jéssica, meninos e meninas que contam suas relações socioespaciais na Reserva e as conexões que estabelecem “fora” dela, excepcionalmente nos caminhos que os levam à cidade de Dourados, que ora aparece como o lugar do perigo, ora como o lugar a ser conquistado. Assim, a cidade é um paradoxo nas existências desses meninos e meninas, que pode ser sonho, ou pesadelo.

17. A Kaiowá Alzira foi uma das primeiras pessoas com quem conversamos na Reserva. Nosso primeiro encontro ocorreu em 2008, quando estive na Reserva de Dourados pela segunda vez. Alzira era uma senhora Idosa, cuja idade era um pouco mais de 80 anos. Naquele momento falou sobre as transformações vividas pelos Kaiowá e advertia que os índios estão querendo morar na cidade. Passados quase 10 anos de nosso primeiro encontro, acreditamos ser importante retomar sua narrativa para pensarmos a relação dos indígenas com a Cidade, especialmente pelos olhares de dois jovens e uma criança.

Olhares de Michael, 16 anos, mora na aldeia Bororó

“Na Reserva sou jogador de futebol...”

Tekoha é lugar... isso eu sei que é né. Eu falo guarani e sei que é lugar... Na Reserva é meu lugar então eu acho que é meu tekoha (risos)...

O que eu quero falar da Reserva é que eu vivo aqui, nasci aqui e não sei daqui ainda. Nasci aqui faz tempo e sou daqui né.

Aqui na Reserva é legal porque tem amigos. Aqui tem meu primo Washington... A gente joga futebol. Aqui na Reserva sou jogador de futebol. Meu time disputa né, a gente disputa no jogo... Esses dias eu joguei ali na Jaguapirú né, no Sardinha, e a gente perdeu né [risos]. Perdeu e fiquei com vergonha né... não quis sair de casa porque fiquei com vergonha.

Na Reserva... sobre morar aqui na Reserva. Então pra mim aqui está bem, está bom... não tem violência ne... a gente joga e vai embora. Tem gente que fala que tem violência, mas não tem né. Tem os malucos né... eles mexem com quem mexe com eles né. É assim... tem rivalidade de maluco aqui dentro né. Tem maluco aqui que não tem punição porque é filho de liderança. O maluco não é igual não... tem maluco que não faz bagunça toda é diferente os malucos.

O problema né, ai tem problema... não dá para jogar de noite né, depois das seis minha mãe já fala para entrar, pra gente ir pra igreja. A minha mãe diz que futebol é coisa de gente preguiçosa. Eu não acho isso daí, acho que é uma brincadeira, uma brincadeira aqui.

Quando eu estudava na cidade não jogava bola né. Eu ficava olhando... não dava, eu não queria jogar, tinha vergonha. Eu estudei na escola Reis Veloso, foi pouco tempo... e eu estudei lá e fala que eu não queria mais ir para cidade estudar. Falei pra minha mãe essa história. Voltei para Reserva. Na escola do branco não é lugar do índio né!. Parece que o branco não gosta de índio, eu sei disso daí, na cidade é assim... os brancos não gostam de índio...

Agora aqui na Reserva eu sou igual Ronaldinho... é diferente o jeito que trata você né. Então eu prefiro morar aqui.

Quando eu fui para o Paraguai visitar minha vovó, ela vive lá... Então, quando eu fui... Porque eu fui lá né, comprei uma camiseta do Ronaldinho... Eu fiquei feliz né, mas roubaram a camiseta. Eu não sei se roubaram ou esqueci na casa do meu primo.

A outra coisa é que eu trabalhei né. As vezes a gente trabalha na cidade para ajudar aqui na casa, ajudar a mãe. Eu comprei a camiseta porque eu limpei a fazenda né [Relata que tem um trabalho temporário, atua peão em uma chácara próxima da Reserva].

Olhares de Giovana, 20 anos, mora na aldeia Jaguapirú:

“A Reserva está apertada, está virando cidade...”

Tekoha é nosso lugar... tekoha é o jeito que gente vive... A gente está falando de sonho e o tekoha é o sonho do Guarani e Kaiowá... minha vovó, meu vovô fala conta que essa história não pode perde né (...).

Aqui na Reserva é complicado...O branco chega e o índio fica violento.... É isso que acontece. Aqui na Reserva tem droga, tem gente que usa, gente que vende...Mas não é todo mundo que usa. Que vende né... isso daí que falam da Reserva não é verdade né. Quem traz a droga é o branco. Ele traz e deixa nas casas para as pessoas, os jovens né, vendem isso daí, a droga que eu to falando. Tem branco que compra droga aqui na Reserva. E a droga traz conflitos aqui na Reserva, os malucos tão envolvidos nisso daí.... é triste. É uma tristeza que vai piorando a nossa vida aqui na Reserva.

A cidade está chegando aqui né [na Reserva]. A reserva está apertada, está virando cidade, está virando o mundo do branco.... Está ficando violenta. Me desculpa viu professora, mas eu vou dizer, a violência é coisa de branco. Sabe porque eu digo isso? Antes do branco não tinha violência!

A gente aqui na Reserva está tudo perdido, a gente está perdido... Tem gente que fala que a Reserva é favela né... não é favela, não acho que é favela. Então eu quero que a professora registra isso daí. O branco precisa saber que está causando violência aqui na Reserva.

Quando era criança né eu vendia mandioca com a minha mãe na cidade.... eu gostava porque eu conhecia as coisas da cidade.... A gente batia e perguntava se a pessoa queria comprar. As vezes comprava, as vezes não comprava...

As vezes o branco, a mulher branca não atendia a gente... nem olhava pra gente. Isso daí eu sinto porque já trabalhei na casa de branca. Eu sinto tristeza dessa história e eu conto outro dia né.

Vou registra ai tá, vou registra pra você, conta né... Eu queria morre né, eu queria morrer quando trabalhei na cidade... mas ai Deus falou pra mim né, Deus falou pra ir na igreja e eu fui... Depois da igreja a vida ficou mais fácil... mudou tudo.

Olhares de Jéssica, 8 anos, mora na aldeia Jaguapirú:

“Eu vivo aqui e gosto daqui... Minha casa é aqui”

Eu nasci aqui na Reserva... Nasci aqui faz tempo, já faz muito tempo... Eu sou daqui. Eu vivo aqui... E gosto daqui porque aqui eu brinco... aqui tem árvore e eu subo na arvore. Minha casa é aqui, lá no fundo [fundo da Jaguapirú].

O que eu mais gosto daqui é porque eu brinco mesmo... mas aqui não é bonito igual na cidade, aqui é mais sujo né, na cidade é limpo, tudo limpo. Eu queria morar na cidade e minha mãe fala que na cidade é caro... Então a minha casa é aqui porque aqui não é caro. A minha mãe, minha tia não tem dinheiro. O branco tem dinheiro e vive na cidade né... Quando eu vou lá, na cidade, eu brinco na praça [praça Antonio Joao]. Um dia perguntei para a vovó pra ir morar lá. (...). Mas a vovó não gostou porque na cidade é tudo caro. Eu já pensei né... estou pensando que vou estudar bastante. Por isso que estou estudando lá em Itaporã né... daí eu trabalho bastante... Se eu trabalhar bastante vou para cidade.

Considerações finais

A Reserva se constituiu como território precário, mas não impediu a recriação de novos fluxos que passaram a ser construídos através dela. Assim, os índios reconstróem outros caminhos diante de muros, que buscam se impor como verdadeiras fronteiras rígidas que se colocam como barreiras à mobilidade humana, e grafam no espaço outras formas de pensar o índio nas relações que estabelecem com a cidade, com o não índio.

Muitos territórios fazem a Reserva Indígena de Dourados e muitas territorialidades para fora dela são constuídas pelos índios, tal como as relações com a cidade que reconstróem vidas na Reserva. Muitos territórios constituem a Reserva, assim multiplicidades de histórias e trajetórias a atravessam, estão sendo construídas até aqui.

A cidade é explicitamente o lugar do não índio, de um mundo que não corresponde aos anseios Guarani e Kaiowá de reprodução do *teko porã*. Mas, ao mesmo tempo, se coloca com o lugar do índio, “porque tudo ali era do índio”, como afirmou o Kaiowá Admiro (2012).

As vidas indígenas grafam o espaço e significam a cidade como o lugar do índio. O transbordamento das relações indígenas na cidade, seus caminhos, suas referências étnicas e a imaginação geográfica sobre seus territórios étnicos – antes e depois da criação da Reserva –, evidenciam que a Reserva não é só território multiétnico, a cidade também o é.

Na Reserva e para além dela, os caminhos e as tramas indígenas extravasam a ideia de território demarcado pelo controle e vigilância do Estado. A Reserva desde o seu início não se constituiu como áreas de confinamento, apesar de sabermos a importância desse conceito para entendermos a perversidade do colonialismo para as histórias e trajetórias que os índios estavam construindo antes da chegada do não índio. O colonialismo – o *karai* para os Guarani e Kaiowá – impôs e impõem novos contornos às espacialidades e aos modos de ser e viver, todavia é importante revelar suas fissuras, as rupturas imperceptíveis, mesmo quando um muro tende a mobilizar as histórias e trajetórias indígenas que estão sendo construídas nas relações entre Reserva e cidade.

Como resistência aos contornos impulsionados pela ordem do Estado, os índios marcam novas fronteiras de des-ordem, seguem se reinventando enquanto pessoa, gente, etnia... Os indígenas em condição de Reserva Re-existem! Nas relações entre Reserva e cidade (e para além dessa relação) em Dourados, os indígenas estão traçando e redefinindo caminhos, tecendo histórias, trajetórias...

Os olhares de Jéssica, Giovana e Michael permitem imaginar a multiplicidade de histórias e trajetórias que estão sendo construídas cotidianamente nas relações entre Reserva e cidade (e mais além desses territórios). Suas narrativas demonstram uma cidade que é o lugar do não indígena, mas também é tomada e penetrada de histórias e trajetórias indígenas. Assim também é a Reserva, penetrada de histórias e trajetórias não indígenas.

Os índios estão em todos os lugares!

O grande desafio é enxergar os territórios dos índios, reconhecer seu protagonismo, suas formas de expressão que dão novos contornos ao espaço, à cidade, às relações entre a Reserva e a cidade... O desafio é enxergar os caminhos indígenas fora da Reserva, perceber seus trajetos nas cidades, nas fazendas, nas chácaras, nos sítios, nas práticas cotidianas de resistência para retomar *tekoha* através de acampamentos. Os caminhos indígenas estão constantemente (re)definidos nas relações internas e externas à Reserva.

A Reserva não é somente o lugar do índio, mas, sim, o lugar reservado arbitrariamente para conter os índios, e que desde a sua origem a conecta a vários outros territórios, inclusive a seus territórios étnicos – os *tekoha*, motivo que acentua as tensões entre índios e não índios. A ideia de Reserva como o lugar do índio, reforçada constantemente pelas práticas colonialistas de confinar-conter os índios, se constitui desde sua origem em território do devir, sempre aberta, múltipla, relacional e inacabada.

Assim são os índios, assim somos nós. Nós e os índios diante da necessidade de nos reinventarmos enquanto gente, traçar e inventar caminhos, de rebelar-se contra a ordem vigente.... Portanto, “só há um problema político da alma coletiva, as conexões de que uma sociedade é capaz, os fluxos que ela suporta, inventa, deixa ou faz passar” (DELEUZE, 1997, p. 63).

(Agradeço ao Ítalo Franco Ribeiro pela leitura cuidadosa e crítica. Em especial, imensa gratidão aos Guarani, Kaiowá e Terena por ensinarem que caminhar é Re-Existir)

Referências

BRAND, Antonio Jacó. *O confinamento e o seu impacto sobre os Pãi / Kaiowá*. 1993. Dissertação (Mestrado em História) – PUCRS, Porto Alegre, 1993.

BRAND, Antonio Jacó. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – PUC, Porto Alegre, 1997.

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

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO, CIMI. *Relatórios de Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil*. Brasília: CIMI, 2000-2009.

DELEUZE, Gilles. *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

GALETTI, Lylia da Silva Guedes. Mato Grosso: o estigma da barbárie e a identidade nacional. *Textos de História*. Brasília: Universidade de Brasília. p.48-81, jul. 1995.

GALETTI, Lylia da Silva Guedes. *Nos confins da civilização*: sertão, fronteira e identidade nas representações sobre Mato Grosso. 2000. Tese (Doutorado em História) – FFLCH, USP, São Paulo, 2000.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Org). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EduERJ, 1999. p. 169-190.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização*: do “fim dos territórios” á multiterritorialidade. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

MARICATO, Erminia; AKAISHI, Ana Gabriela. *O Brasil na era das cidades-condomínio*. Disponível em: <<https://jornalggn.com.br>>. Acesso em: 12 de mai. 2018.

MARTINS, José de Souza. *A chegada do estranho*. São Paulo: Hucitec, 1993.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. *Territórios e territorialidades Guarani e Kaiowá*: da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade. 2011. Dissertação (Mestrado em Geografia) – UFGD.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. *Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá*: diferenças geográficas e as lutas pela Des-colonialização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekoha – Dourados/MS. 2015. (Tese em Geografia) – UNESP, Presidente Prudente.

OLIVEIRA, Jorge Eremites; PEREIRA, Levi Marques. Ñande Ru Marangatu: laudo parcial sobre uma terra Kaiowa na fronteira do Brasil com o Paraguai em Mato Grosso do Sul. Dourados: UFGD, 2009.

PEREIRA, Levi Marques. A atuação do órgão indigenista oficial brasileiro e a produção do cenário multiétnico da Reserva Indígena de Dourados, MS. *38º Encontro Anual da Anpocs*, 2014.

PEREIRA, Levi Marques. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. 2004. (Doutorado em Antropologia) – FFLCH, USP, São Paulo.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

TROQUEZ, Marta Coelho Castro. *Professores índios e transformações socioculturais em um cenário multiétnico: a RID (1960-2005)*. 2006. Dissertação (Mestrado em História). UFGD: Dourados, 2006.

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

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Almiros Martins Machado

É indígena Guarani-Terena. É bacharel em Direito (UNIGRAN), mestre em Direitos Humanos (UFPA) e doutor em Antropologia (UFPA). É professor substituto na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal da Grande Dourados.

Andérbio Márcio Silva Martins

É graduado em Letras (UnB), mestre em Linguística (UnB) e doutor em Linguística (UnB), realizou estágio de pós-doutorado na UnB. É docente da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados.

Cássio Knapp

É graduado em História (URI), mestre em História (URI) e doutor em História (UFGD). É docente da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu da Universidade Federal da Grande Dourados. É pesquisador da Cátedra UNESCO/UFGD “Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras”.

Catia Paranhos Martins

É graduada em Psicologia (UNESP), mestra em Psicologia (UNESP) e doutora em Psicologia (UNESP). É professora do curso de Psicologia, da Residência Multiprofissional em Saúde e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal da Grande Dourados. É pesquisadora da Cátedra UNESCO/UFGD “Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras”.

Cleberon Ferreira

É indígena Kaiowá. Habilitado na área de Linguagens do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – Teko Arandu da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

Diógenes Cariaga

É graduado em Ciências Sociais (UFMS), mestre em História (UFGD), aluno do doutorado em Antropologia (UFSC). É pesquisador vinculado ao Núcleo de Estudos de População Indígenas (NEPI/PPGAS/UFSC) e ao INCT Brasil Plural. A pesquisa conta com financiamento do CNPq e INCT Brasil Plural.

Ellen Cristina de Almeida

É graduada em Ciências Sociais (UFGD) e mestra em Antropologia (UFGD). É chefe da Coordenação Técnica Local de Caarapó da Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Fernando da Silva Souza

É indígena Terena. É graduado em Administração (UNIGRAN) e especialista em Metodologia do Ensino Superior (UNIGRAN). É técnico administrativo da Universidade Federal da Grande Dourados (licenciado), membro do Conselho Distrital de Saúde Indígena/CONDISI-MS e Coordenador do Distrito Sanitário Especial Indígena de Mato Grosso do Sul (DSEI/MS) da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

Graciela Chamorro

Graduada em Música Sacra (SEC), Teologia (STBNB) e Pedagogia (FIFS), mestra em História (UNISINOS), Doutora em Teologia (EST) e em Antropologia (Philipps-Universität Marburg, UNIMARBURG, Alemanha). É bolsista de produtividade em pesquisa do CNPQ. É professora aposentada de História Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados. É autora de importantes obras sobre História Indígena, Línguas Indígenas, Etnologia Indígena e Teologia Feminista.

Indyanara Ramires Machado

É indígena Kaiowá. É graduada em Enfermagem (UEMS). É coordenadora técnica do Polo Base de Dourados da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

José Augusto dos Santos Moraes

É graduado em Teologia (EST), mestre em História (UFGD) e estudante de doutorado em História (UFGD). É pesquisador do Grupo de Estudos em Pesquisas em História Indígena e do Indigenismo (UFGD) e bolsista da CAPES.

Lauriene Seraguza

É graduada em Letras (UFGD), mestra em Antropologia (UFGD) e aluna do doutorado em Antropologia (USP). É pesquisadora vinculada ao Grupo de Pesquisa Etnologia e História Indígena (UFGD), Centro de Estudos Ameríndios (USP) e bolsista FAPESP Processo n. 2017/09129-7.

Juliana Grasiéli Bueno Mota

É graduada em Geografia (UFMS), mestra em Geografia (UFGD) e doutora em Geografia (UNESP/Presidente Prudente). É professora do curso de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Grande Dourados. Participa do Grupo de Trabalho da Clacso “Estudios Críticos del Desarrollo Rural”.

Levi Marques Pereira

É graduado em Ciências Sociais (PUC/Campinas), mestre em Antropologia (UNICAMP) e doutor em Antropologia (USP), realizou estágios de pós-doutorado na UNICAMP e na USP. É professor da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados. É bolsista de produtividade em pesquisa do CNPQ.

Luiza Gabriela Oliveira Meyer

É graduada em Direito (UFGD) e mestra em Antropologia (UFGD). É assessora jurídica do Ministério Público Federal (MPF) em Ponta Porã-MS.

Marco Antonio Delfino de Almeida

É graduado em Direito (UNAES), mestre em Antropologia (UFGD) e estudante de doutorado em História (UFGD). É docente do curso de Direito do Centro Universitário da Grande Dourados (UNIGRAN) e Procurador da República do Ministério Público Federal (MPF) de Dourados-MS.

Marta Coelho Castro Troquez

É graduada em Letras (UFMS), mestra em História (UFGD) e doutora em Educação (UFMS). É docente da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Grande Dourados.

Noêmia dos Santos Pereira Moura

É graduada em História (UFMS), mestra em História (UFMS) e doutora em Ciências Sociais (UNICAMP), está realizando estágio de pós-doutorado na UEMS. É professora do curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados.

Renata Lourenço

É graduada em História (UFMS), mestra em História (UFMS) e doutora em História (UNESP/Assis). É professora do curso de História, Programa de Pós-Graduação em Educação e do Mestrado Profissional em Ensino de História – PROFHistória da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul.

Rossandra Cabreira da Silva

É indígena Kaiowá. Habilitada na área de Linguagens do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena – Teko Arandu da Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD.

Tanise de Oliveira Fernandes

É graduada em psicóloga (UNISINOS), especialista em saúde indígena (Residência Multiprofissional em Saúde/HU/UFGD) e especialista em saúde pública (USP). É psicóloga da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).

Thiago Leandro Vieira Cavalcante

É graduado em História (UEL), mestre em História (UFGD), doutor em História (UNESP/Assis), está realizando estágio de pós-doutorado na UEM. É professor do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados onde lidera o Grupo de Estudos e Pesquisas sobre História Indígena e do Indigenismo. É pesquisador da Cátedra UNESCO/UFGD “Diversidade Cultural, Gênero e Fronteiras”.

Zelik Trajber

É graduado em Medicina e especialista em Pediatria. É médico da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI).