

Sistema-mundo moderno-colonial e a cosmologia Guarani e Kaiowá: a racionalidade entre “os de cá e os de lá”

Roseline Mezacasa

Mestre em História, Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD

Professora do Departamento de História, Campus de Rolim de Moura, Universidade
Federal de Rondônia - UNIR.

Resumo

Neste artigo, pretende-se elencar algumas reflexões surgidas a partir de trabalhos de campo realizados na Reserva Indígena de Dourados, localizada no município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul. Enquanto metodologia de pesquisa, parte-se da premissa de um estudo etnográfico/histórico dos atritos surgidos entre as relações de uma família indígena, moradora da região limítrofe da Reserva Indígena, e os trabalhos de uma empresa particular de extração de pedras, localizada nas proximidades da terra indígena. O objetivo do estudo foi entender as diferentes racionalidades acerca de um mesmo território/natureza, tendo em vista os de cá (família indígena) e os de lá da cerca (Usina de extração de pedras).

Palavras-chave: Reserva Indígena de Dourados; Cosmologia; Racionalidades.

Abstract

Some reflections arising from fieldworks in the Dourados Indian Reservation, located in the town of Dourados, state of Mato Grosso do Sul, will be listed in this article. An historical/ethnographic study about the occurred misunderstandings between an indigenous family, resident in the borderland of Indian Reserve, and the works of particular company of quarrying, located nearby the indigenous land, is the premise of this research. Understanding the different rationalities about a same territory/nature in view of *people from here* (indigenous family) and *ones of there* (Plant Quarrying) is the purpose of this study.

Keywords: Guarani; Kaiowá; Cosmology; Rationality.

Neste artigo, pretendemos problematizar questões referentes às diferentes racionalidades que entram em contato diante das relações que se estabelecem entre sujeitos nos limiares da Reserva Indígena Francisco Horta, conhecida também como Reserva Indígena de Dourados,¹ localizada entre os municípios de Dourados e Itaporã, estado de Mato Grosso do Sul. Nessa relação de limite, chocam-se cosmologias e estruturas culturais de sujeitos históricos/culturais que se constituem historicamente a partir de matrizes de racionalidade distintas (Porto-Gonçalves 2002).

A Reserva Indígena de Dourados foi criada em 1917. No período entre 1915 e 1928, foram demarcadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) oito reservas indígenas (Brand 1993) na região, atualmente, denominada de Cone-Sul de Mato Grosso do Sul. Com a criação das reservas indígenas, foram deslocadas para as áreas reservadas inúmeras famílias Guarani e Kaiowá que se encontravam distribuídas pelo referido território, desde tempos ancestrais. A dispersão indígena foi considerada pelos órgãos administrativos um problema ao desenvolvimento local, tendo em vista os projetos governamentais que objetivavam ocupar as terras com uma colonização não índia (Brand 1993; Pereira 2007).

No início do século, ao serem criadas as reservas indígenas, com 3.475 hectares,² no Cone-sul de Mato Grosso do Sul, acreditava-se que as etnias indígenas seriam absorvidas pela população envolvente a partir das relações decorrentes pelo contato. Entretanto, a história construída pelas populações indígenas foi outra, ao invés de diminuir, como propunham os intelectuais da época, os grupos étnicos tiveram um crescimento significativo ao longo das décadas do século XX. No início, quando as terras foram demarcadas pelo SPI, seu povoamento abrigava um número reduzido de famílias.

A Reserva Indígena de Dourados constitui-se dentro de um conjunto de dinâmicas de territorialização de grupos étnicos em espaços demarcados. Configura-se, assim, uma perspectiva de que “lugar de índio” é na “reserva indígena”. No entanto, as pesquisas demonstram a existência de uma multiterritorialidade indígena (Mota 2012). Esse conceito é utilizado para problematizar as dinâmicas indígenas por diferentes territorialidades: nas cidades, à beira das rodovias, nos fundos de fazendas, etc., e não apenas “reservados” nas terras demarcadas pelo governo. Na multiterritorialidade, os moradores da Reserva Indígena de Dourados mostram a transitoriedade de viver e existir em diferentes espaços para além da reserva indígena (Mota 2011).

Ao longo das décadas subsequentes à demarcação das reservas indígenas, ocorreu um significativo aumento populacional a partir de um conjunto de dinâmicas oriundas da situação de contato, das quais podemos destacar: a transferência de inúmeras famílias que, no início do século, estavam em fundos de fazendas, as quais, ao longo do século XX, foram transferidas para a Reserva Indígena, tendo em vista a ocupação sistemática do território por fazendas, como também a multiterritorialidade indígena possibilitadora de uma migração constante entre reservas indígena e terras indígenas da região, em muito motivada por expectativas de acesso às políticas públicas de auxílios. Dessa forma, um

1 Utilizaremos, ao longo do artigo, a expressão reserva indígena, tendo em vista que os espaços demarcados foram criados na perspectiva de reservar aos índios pequenos espaços de moradia, no início do século XX. Consideramos que a utilização do termo “reserva”, no que toca às precárias condições de existência territorial, que precisam enfrentar cotidianamente as etnias Guarani, Kaiowá e Terena, reflete substancialmente a realidade existente, uma complexa situação de reserva (Pereira 2007).

2 Dados: Instituto Socioambiental (ISA).

conjunto de fatores contribuiu para o crescimento demográfico na Reserva Indígena de Dourados, ocasionando a ocupação atual que permeia o número de 11.880³ indígenas, para a mesma quantidade de terras demarcadas em 1917.

Na atualidade, a Reserva Indígena de Dourados faz limite com o núcleo urbano de Dourados e com propriedades rurais, como fica evidente na imagem a seguir:

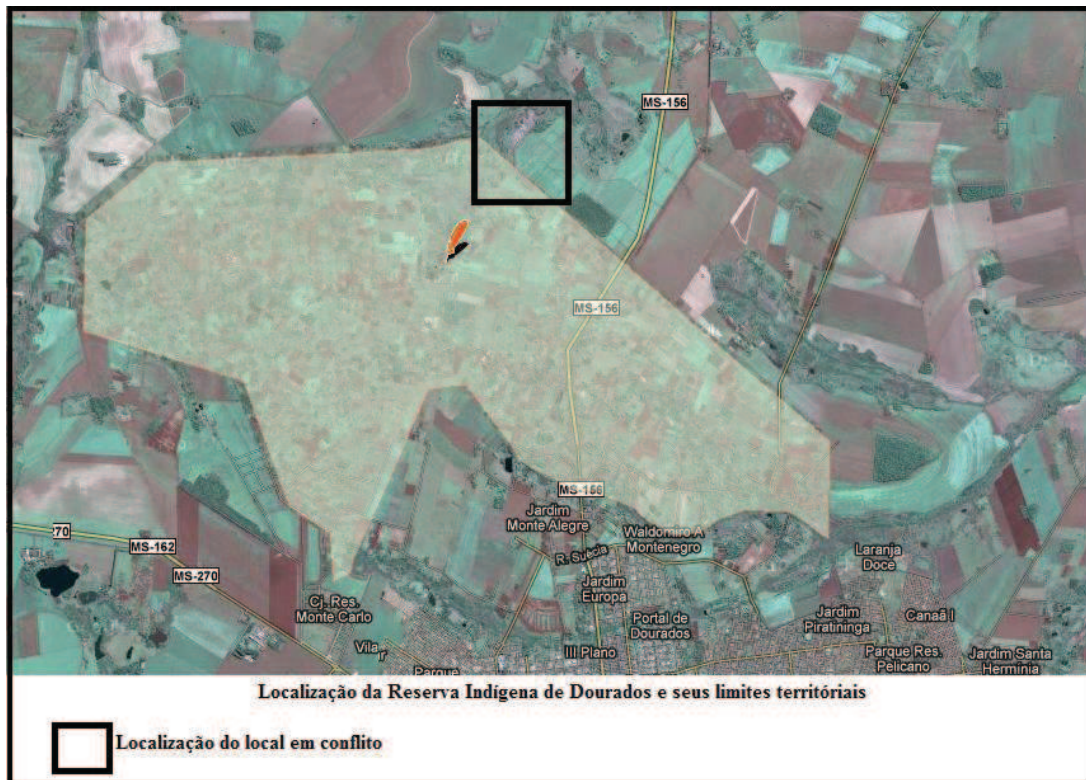


Figura 1 Localização da Reserva Indígena de Dourados e seus limites territoriais.

Fonte: Imagem elaborada pela autora a partir do Google Earth.

Em um dos limites da Reserva Indígena de Dourados, sentido norte (ver Figura 1), mora a parentela⁴ de Jorge de Souza e Floriza de Souza. A referida parentela reside há décadas na região conhecida pelos moradores pelo nome de Sardinha. Jorge conta que chegou à Reserva na década de 1970, fixando-se em uma região próxima à atual moradia. Após seu casamento com Floriza, que vivia nesse local, mudou-se e então constituíram uma família extensa. Nas proximidades da moradia do casal, vivem alguns dos filhos e filhas com suas famílias nucleares.

Dona Floriza e Jorge são rezadores tradicionais,⁵ sendo conhecidos também enquanto Ñande *Sy* e Ñande *Ru* (Chamorro 2007: 352). No local de moradia da família, sempre esteve construída uma Casa de Reza tradicional, a *Og gusu* (Chamorro 2007: 353), uma

3 Dados: ISA.

4 Segundo Katya Vietta, a *parentela* é um termo para “designar um grupo unido pelos laços de parentesco consanguíneo e por afinidade, que em geral habita o mesmo espaço residencial e reconhece uma liderança em comum” (Vietta 2007: 199).

5 Termo local, também utilizado para referenciar os xamãs.

vez que o pai de Floriza também era rezador. A parentela de Jorge e Floriza reúne-se para rezar, como também para realizar práticas de cura junto aos moradores da Reserva, mediante a reza indígena e os remédios caseiros feitos pelo Ñande *Ru* Jorge.

Etnografar uma família, no interior da Reserva Indígena de Dourados, que ainda vive, em muito, pautada pelas significações cosmológicas de uma ancestralidade Guarani e Kaiowá,⁶ é importante, tendo em vista que possibilita ao pesquisador perceber elementos utilizados pelos indígenas para explicar e existir em um mundo de pós-contato, o qual exige explicações e significações dos acontecimentos cotidianos. No presente artigo, esse pensamento caracteriza o que chamaremos de uma racionalidade indígena para significar as experiências no mundo,⁷ mesmo que estas estejam também envolvidas no intenso processo de contato com a sociedade não índia, estabelecendo processos de mediações culturais.

Nos limiões da Reserva Indígena de Dourados foi instalada, por volta de 1972, uma usina de mineração a céu aberto, popularmente conhecida na região como “pedreira”. Dessa pedreira, retiram-se por mês quantidades de pedras para diversas finalidades na construção civil. Essa atividade de exploração da formação rochosa, configurada a partir dos processos geológicos, rende para seus proprietários inúmeros ingressos econômicos. Toda essa estrutura de extração de pedras ocorre do outro lado dos limiões da Reserva Indígena de Dourados, a menos de 400 metros das residências indígenas (Figura 2), especificamente em frente à Casa de Reza de Jorge e Floriza, estando já em área de propriedade privada.



Figura 2 Localização da área em conflito.

Fonte: Imagem elaborada pela autora a partir do Google Earth.

6 Utilizamos ao longo do presente artigo os nomes Guarani e Kaiowá, tendo em vista que a família estudada no trabalho de campo é composta de casamentos interétnicos. Dona Floriza é filha de mãe Guarani e pai Kaiowá, e seu Jorge é filho de pai e mãe Kaiowá.

7 Sobre o equilíbrio do mundo a partir das rezas feitas pelos Ñande *Ru* e Ñande *Sy* Guarani e Kaiowá, ver Montardo (2002).

Na superfície da terra, os limites existem, posto que, de um lado da cerca, está a Reserva Indígena de Dourados e, do outro, uma propriedade privada, a usina de extração de pedras. Entretanto, no terreno, pela sua formação geológica, não existem limites, já que a rocha que se encontra de um lado do limite é a mesma que está do outro lado. Nessa configuração territorial, existem os de *cá (indígenas)* e os de *lá (não-indígenas)*, separados pela cerca e pelas racionalidades distintas que fundam as existências.

Relações entre sistema-mundo moderno-colonial e cosmologia Guarani e Kaiowá

Para abordar o conceito de sistema-mundo moderno-colonial,⁸ buscamos aportes teóricos em estudos de pesquisadores que se dedicam a essa questão e, assim, pretendemos realizar algumas aproximações entre o que estamos chamando de racionalidades indígenas frente à racionalidade do sistema-mundo moderno-colonial. Segundo Mota (2012), ao abordarmos o conceito de sistema-mundo moderno-colonial, partimos da premissa “de que este é o mundo em que vivemos, movido e envolvido pelos ideários eurocêntricos a partir da descoberta de ‘novos mundos’” (Mota 2012: 271).

O pensamento moderno europeu, do qual em muito somos frutos, propõe uma racionalidade eurocêntrica, pautada em ideias desenvolvimentistas de apropriação dos elementos da natureza para o acúmulo de riquezas, desconsiderando os campos simbólicos que envolvem diferentes grupos sociais acerca dos elementos da natureza, como bem destacou Porto-Gonçalves:

[...] dominar a natureza, sabemos, é o fundamento da civilização moderna construída pelos europeus à sua imagem e semelhança e, para isso, os povos a serem dominados foram assimilados à natureza começando por considerá-los selvagens que significa, rigorosamente, os que são da selva, logo, aqueles que devem ser dominados pela cultura, pelo homem (europeu, burguês, branco e masculino). Vê-se, logo, que a invenção do europeu civilizado é, ao mesmo tempo, a invenção do selvagem e, assim, a invenção da modernidade é inseparável da invenção da colonialidade (Porto-Gonçalves 2002: 218).

O pensamento moderno europeu abdicou-se dos espaços geográficos que brotam da cotidianidade, os quais são fruto das racionalidades distintas que são coexistentes. Para Porto-Gonçalves, o espaço geográfico de cada dia é o:

[...] lugar da co-existência do diverso, onde co-habitam diferentes qualidades—animais, plantas, terra, água, homens e mulheres de carne e osso com as suas desigualdades sociais e suas diferenças culturais e individuais de humor e de paixões – para se abstrair matemática onde essas qualidades são postas em suspenso, assim como o pensamento se separa da matéria (Porto-Gonçalves 2002: 219).

8 Ver Lander (1993).

É sobre o encobrimento do diverso que procuramos tecer problematizações ao longo do presente trabalho. Colocamos em diálogo duas racionalidades distantes na matriz de pensamentos. Entretanto, essas racionalidades encontram-se na proximidade das relações desencadeadas entre o que chamamos de os de *cá* e os de *lá*, mostrando, assim, os *espaços geográficos de cada dia*, na sua complexidade cotidiana, demonstrando que os limites construídos são porosos e constantemente conflituosos.

Aproximando-nos das discussões propiciadas por Porto-Gonçalves, compreendemos que a Reserva Indígena de Dourados, tendo em vista os de *cá* e os de *lá*, é um “espaço de cada dia”, que envolve diferentes sujeitos e racionalidades que coexistem. Assim, encontramos nas territorialidades de cada dia os conflitos entre os indígenas e a administração da pedreira. Esses limites sobrepõem-se à ideia de limite e possibilitam reações que estão para além da ideia moderno-colonial da divisão territorial, imposta e posta pelas estruturas do Estado Nacional nas relações entre povos indígenas e sociedade não indígena, demonstrando que os limites são mais porosos do que se pensava (Porto-Gonçalves 2002).

Do outro lado da cerca, na pedreira, a matriz da racionalidade é pautada na produção, no progresso, na racionalidade que pensa os ambientes naturais enquanto fornecedores de matérias-primas, sendo assim geradora de riquezas materiais. É uma racionalidade que se funda/ constitui nos modelos de relações disseminadas nos processos de expansão territorial europeia pelas antigas colônias, racionalidade que nega os “múltiplos saberes locais e regionais” (Porto-Gonçalves 2002: 218). Tal pensamento privilegiava a sociedade europeia como o parâmetro de civilidade frente às outras possibilidades de organização social, religiosa e, então, outras matrizes de racionalidades.

Há anos, ouvimos, em nossas pesquisas de campo, relatos da família de Jorge e Floriza sobre as explosões na pedreira que causam descontentamento entre os moradores da Reserva. A pedreira foi instalada no local por volta de 1972. Jorge conta que ele e a pedreira chegaram juntos, “quando eu cheguei lá em cima [referindo-se à entrada da Reserva], na minha frente vinha a pá”. Sabemos, a partir do trabalho de campo, das mediações construídas entre os de *lá* e os de *cá* ao longo das décadas, desde 1970 até os dias atuais. Em entrevista, Jorge contou que, durante alguns períodos, o gado do proprietário da usina entrava nas terras da Reserva Indígena de Dourados à noite e comia as plantações de milho dos indígenas. Em outro relato, o ancião descreveu que porcos, também de propriedade dos donos da pedreira, entravam na Reserva e comiam as plantações dos de *cá*.

As situações de desconforto, segundo Jorge e Floriza, eram amenizadas com relações assistencialistas. Conforme os relatos de Jorge, “davam restos de comida para os índios não reclamarem”. E ainda conclui, referindo-se aos restos de comida fornecidos pelos funcionários da pedreira: “eu não sou porco pra comer resto de comida, se quer ajudar precisa dar coisa boa e não resto de comida”. Esses relatos constituem um conjunto de dados históricos que expressam as relações entre a comunidade indígena e a pedreira. Isso demonstra as complexidades e os conflitos que perpassam há décadas as relações entre sistema-mundo moderno-colonial (Porto-Gonçalves 2002) e comunidade indígena.

As relações entre os de *cá* e os de *lá*, haja vista que a extração de pedras ocorre no local há mais de três décadas, passaram por diferentes momentos de tensão ao longo dos anos. Desde 2009, realizamos trabalhos de campo na casa da família de Jorge e Floriza e, ao longo desses anos, acompanhamos alguns acontecimentos no que toca à materialização das

tensões, a partir da existência de racionalidades distintas existentes nos limiares da Reserva Indígena. Desde as primeiras visitas, observamos o lento processo de “desabamento” da *Og gusu* (Casa de Reza) da família. Para os indígenas, os tremores ocasionados pelas dinamitações causaram o comprometimento da estrutura da *Og gusu*, feita de bambu e sapé, como podemos ver na imagem a seguir:



Figura 3 *Og gusu* com estrutura comprometida.

Fonte: autoria própria, 2010.

Em dezembro de 2010, Jorge conversou com o dono da pedreira e, nesse encontro, relatou os estragos que as explosões estavam acarretando na estrutura da *Og gusu*. Nessa conversa, ficou acordado entre eles que a administração da Usina ajudaria com os gastos da construção de uma nova casa. Após o “acordo”, a família indígena iniciou o processo de desconstrução⁹ da *Og gusu*, para então começar a construção da nova casa de reza. Passaram-se alguns meses, e o dono da pedreira não cumpriu com o que havia combinado com Jorge. Conforme Jorge, o proprietário da empresa disse ao sair: “Amanhã ou depois de amanhã eu to aí”. O rezador reflete “Até hoje to esperando!”.

A materialidade do compromisso ficou marcada apenas no campo do dito, não sendo materializada pelo proprietário da pedreira, mostrando essa ausência de compromisso ao desconsiderar as expectativas criadas nos indígenas diante da promessa de ajuda para a construção de uma nova casa de reza, considerando o risco eminente do desabamento da referida casa. A promessa para quem a recebeu significava a possibilidade de erguer uma nova casa de reza, distanciando a casa do risco eminente de desabamento, o que acarre-

⁹ A partir da perspectiva de significação do mundo, os rezadores Jorge e Floriza consideram que existe um conjunto de elementos simbólicos negativos caso aconteça o desabamento completo da casa de reza, por esse motivo os indígenas seguem a tradição de desmanchar a casa, para que uma nova seja erguida no mesmo lugar da antiga.

taria para os indígenas um conjunto de consequências ruins. O que se descortina são evidências de um silenciar/negar o Outro, nas suas racionalidades/cosmologia, na maneira de significar o mundo, a partir de uma perspectiva indígena

Jorge conseguiu por outros meios construir a casa, já que ficar sem a *Og gusu* tinha para a família um conjunto simbólico negativo. Articularam-se e conseguiram assistência de amigos e da Fundação Nacional do Índio (Funai) para a construção da nova *Og gusu*, sendo esta inaugurada¹⁰ no dia 21 de setembro de 2012, dois anos após o início da desconstrução da antiga casa. Jorge não esquece as promessas feitas pelo proprietário da usina e afirma: “Se eu tivesse esperando ele me ajudar, não tinha feito a casa de reza”. Nesse caso, percebemos o não cumprimento de um acordo entre os de *lá* e dos de *cá*, causando grande insatisfação. A racionalidade dos de *lá* não consegue acomodar a importância simbólica da *Og gusu* para os Guarani e Kaiowá de *cá*.

No dia 08 de outubro de 2012, ocorreu um incidente que acabou por modificar as relações e práticas entre *os de cá* e *os de lá* da cerca. Segundo Jorge e Floriza, eles estavam conversando quando, aproximadamente às 19h30, a sirene da pedreira disparou, e logo após veio a dinamitação da pedra, não dando tempo para a família se preparar para a explosão, acalmar as crianças e os idosos. Quando ocorreu a detonação, Dona Floriza assustou-se e desmaiou. Em decorrência do desmaio, sofreu uma queda da cadeira onde estava sentada, contundindo o ombro e as pernas. Foi levada para o hospital. Após o incidente, precisou do auxílio de uma cadeira de rodas por alguns dias.

Nos relatos orais dos integrantes da família, muitas histórias foram contadas sobre esse dia. Segundo Jorge, as pessoas da comunidade “gritaram tudo de medo”. Essas explosões amedrontam os moradores das regiões que fazem limiar com a pedreira. Jorge explica que “se tiver o sangue fraco é perigoso cair; arreventa o coração aí morre”, demonstrando sua preocupação com a vida dos patrícios.

Após essa materialidade, em que uma anciã foi para o hospital em decorrência da detonação na Usina, algumas medidas foram tomadas. O Poder Público organizou algumas reuniões entre *os de cá* e *os de lá*. Dessas reuniões, foram acordadas algumas práticas para amenizar os impactos das explosões sobre os moradores de *cá* da cerca. Ficou determinado que, nos dias em que fossem ocorrer as detonações na pedreira, realizadas de 15 em 15 dias, um funcionário da Usina iria até a casa da família indígena para retirar Dona Floriza e outros familiares que também quisessem sair para que não sentissem o tremor e o barulho da explosão. Estes seriam levados para longe do local da explosão. Depois da detonação, retornariam à Reserva. Essa movimentação duraria de 15 a 20 minutos, a partir do momento em que saíssem da Reserva Indígena de Dourados até o retorno após a explosão da pedreira.

No dia 29 de novembro de 2012, estávamos, em trabalho de campo, na casa da família de Jorge e Floriza, quando aconteceria uma detonação. Dois funcionários da Funai foram chamados pela família assim que a sirene disparou pela primeira vez, estando no local para acompanharem de perto a situação. A Usina, como acontece em dia de explosão, disparou uma sirene de cinco em cinco minutos, indicando aos moradores que ocorreria a dinamitação. Em seguida, após cerca de meia hora, aconteceu a explosão. Antes disso, estava no lote da família o funcionário da pedreira que levaria Dona Floriza para dar uma

10 Na inauguração da *Og gusu*, foi organizada uma festa em comemoração, que reuniu rezadores de várias aldeias vizinhas.

“voltinha” a fim de que ela não ouvisse o barulho nem sentisse o tremor da terra. Junto a esse representante da Usina estava outro funcionário com um equipamento para medir a intensidade dos ruídos e do tremor causados pela explosão.

Logo que começaram a disparar as sirenes, Dona Floriza pegou o *maracá*¹¹ e começou a rezar, explicou que estava rezando para o *Curupira*, o *Dono da Pedra*, para que não se zangasse com a explosão. O barulho da sirene, em meio à reza Guarani e Kaiowá, simbolicamente misturava distintas expressões de significação do mundo. Tão próximas na ocupação do espaço e tão distantes no campo simbólico.

O antropólogo Pereira, ao abordar a linguagem religiosa dos Kaiowá, afirma que:

Os Kaiowá explicam que esse tipo de linguagem é o único que possibilita a comunicação entre os homens e os outros seres situados em planos de existência diferentes, como os deuses e os donos – Jará – de animais ou plantas, pois “só o rezador (xamã) sabe conversar com eles”. A comunicação *xamânica* é uma espécie de superlinguagem, permitindo a comunicação dos homens com seres situados em outros planos cósmicos: havendo comunicação há também relação, e esta pressupõe a comunicação. De certa forma, a linguagem xamânica é uma linguagem não humana, seu uso se restringe à comunicação com “os de cima”, ela não serve para veículos de informações entre as pessoas na convivência diária (Pereira 2004 apud Mota 2011: 152).

A linguagem religiosa, como explica o antropólogo Pereira, é a comunicação entre os homens e os planos Outros de existência. Na experiência vivenciada durante a pesquisa de campo, Floriza explicou que rezava ao *Curupira*, o *Dono da Pedra*. Nesse sentido, fica evidente a racionalidade indígena Guarani e Kaiowá sendo vivenciada nas relações com os de lá. De acordo com Mota, “todas as relações com a natureza e dos homens entre si é estabelecida pela reza [...] caso haja a falta da reza, a harmonia social do grupo é colocada em risco” (Mota 2011: 146). Floriza utiliza-se de suas estruturas de significação do mundo, de sua racionalidade, de sua linguagem religiosa para comunicar-se com o *Curupira*. Assim, pretende proteger sua família e seus patrícios dos possíveis castigos empenhados pelo *Curupira*, decorrentes das constantes explosões ocorridas na pedreira, as quais partem de uma racionalidade sistema-mundo moderno-colonial que nega a racionalidade índia. Dessa forma, a partir da racionalidade indígena, “uma atitude que poderíamos considerar meramente econômica, como a derrubada da mata para a plantação da roça, exige uma série de cuidados de ordem sobrenatural e articula um conjunto de contatos e obrigações sociais e políticas” (Tassinari 1995: 450).

Quando chegou o funcionário da empresa, a Ñande Sy estava rezando. Este chegou, deixou o carro ligado em frente a *Og gusu*, entrou, olhou Dona Floriza rezando e saiu para o pátio, parecendo não entender/importar-se com o que ali estava acontecendo. Nesse momento das relações, em que duas racionalidades tão distintas coexistem, indagamos aos nossos pensamentos antropológicos e históricos: como o representante da empresa imaginou/compreendeu os significados da reza feita pela indígena? Será que a racionalidade sistema-mundo moderno-colonial permitiu a ele compreender que estava em frente

11 Instrumento que se aproxima a um chocalho, utilizado em rituais da religiosidade Guarani e Kaiowá.

a uma Ñande *Sy*, que rezava ao *Curupira*, o dono da pedra, comunicando-se, portanto, com os *de cima*, a partir de sua linguagem religiosa?

Ao longo do trabalho de campo, buscávamos entender o conjunto simbólico que permeava a relação entre a família indígena e a pedra. Na etnografia realizada, conseguimos nos aproximar do simbólico e cosmológico por meio da oralidade. Seguem trechos da narrativa contada por Jorge e Floriza sobre o *Curupira* e suas dimensões simbólicas no campo social:

[...] Ele existe assim, *Curupira* é o dono da pedra. O branco vai tirando, ali forma muitas coisas. *Curupira* é assim, ele fica bravo então ele sortia uma fumacinha, doença pra todo mundo. Através do Ñande *Ru*, se é de verdade, ele tem que rezar a contra daquele lá, pra poder aquela fumacinha que ele solta, pra poder guardar de novo aquela doença, sabe. [...]

Se não tiver Ñande *Ru* rezando contra aquele lá, os índio morre tudo. Ele morre tudo, por causa que aquela fumaça, ali levanta tudo as coisa, ali dá diarreia, é, dor de cabeça, é febre, tosse comprida, é sarampo, o que tiver, aquela catapora de verdade [...] (Jorge).

Para o conjunto simbólico indígena, a utilização da pedra, sem um devido sistema ritualístico para tal, explica e ainda corrobora o conjunto de problemas que aflige a comunidade indígena da Reserva Indígena de Dourados. Observamos, assim, racionalidades distintas que se cruzam e entrecruzam em um mesmo território.

O relato possibilita observarmos a preocupação dos rezadores com a manutenção e a existência, pautadas em sua cosmologia. Nesse espaço de distintas racionalidades, conseguimos verificar que, para o proprietário, os *de lá*, o imperativo do sistema-mundo moderno-colonial permite a ele a perspectiva de domínio territorial sobre a pedra, tendo em vista que se encontra dentro de sua propriedade privada. Do *lado de cá* – a existência religiosa Guarani e Kaiowá, expressada nas ações da Ñande *Sy* Floriza, a qual tenta negociar a existência com o *Curupira*, haja vista que “os Jará na cosmologia Guarani e Kaiowá são os donos de tudo, já que todas as ‘coisas’ do mundo têm necessidade de ter um dono [...] é necessário negociar, pedir permissão para ter acesso às coisas do mundo [...]” (Mota 2011: 132).

A antropóloga Dominique Gallois pesquisou entre os Wajãpi a perspectiva dos donos. Segundo ela:

Elementos que se costuma considerar “inanimados”, como terra e pedras, também têm seus próprios donos. Assim como o vento, a neblina, a escuridão... A principal atribuição dos donos de todos esses seres consiste em tomar conta de suas criaturas, cuidando de seu crescimento e de seu bem-estar [...]. É porque tudo tem dono que os Wajãpi mantêm relações comedidas com as criaturas controladas por cada jarã. Não matam em excesso animais que não irão consumir, por exemplo. Garantem, assim, a reprodução de todos, com seus modos de vida e espaços definidos (Gallois 2006: 40).

A etnografia, apresentada por Gallois, assemelha-se ao que encontramos entre os Guarani e Kaiowá. Compreendemos que uma territorialidade na qual constantemente os

sujeitos precisam conviver com as explosões da pedreira, desestruturando a relação intrínseca entre o *Jará*, o Dono da pedra, constringe a existência material e simbólica dos moradores das proximidades da pedreira.

Retomando o relato sobre o *Curupira*, podemos entender o conjunto de explicações simbólicas decorrentes do fazer-se existir em um território, assim, “a sociedade se territorializa sendo o território sua condição de existência material” (Porto-Gonçalves 2002: 230). É nesse estar no território, a partir do cosmológico, que essa sociedade explica e se coloca no mundo, como bem destacou Gallois, no que toca à importância sociocosmológica dos donos, possibilitando a reprodução de todos e também do bem-estar não apenas dos humanos, mas também das criaturas que coexistem no território.

O que se descortina nessa relação é o imperativo da ideologia disseminada na constituição do sistema-mundo moderno-colonial, que, segundo Mota:

[...] foi se consolidando no direito do colonizador e na negação de direitos dos colonizados, culminando na passagem de direitos anteriormente coletivos para direitos individuais, mudando assim as concepções de propriedade não só sobre os homens mas, também, sobre as riquezas naturais (Mota 2012: 272).

É de extrema significância, quanto à perspectiva territorial, compreendermos como os sujeitos percebem as territorialidades e, principalmente, a diversidade de olhares que constituem um território. Entretanto, conforme chama atenção Porto-Gonçalves:

[...] À unidimensionalidade dos que tomam as decisões se contrapõe a multidimensionalidade da vida inscrita na geografia de cada dia, *locus* de conformação da subjetividade. A percepção remota, o sensoramento remoto, ignora a percepção imediata do espaço vivido (Porto-Gonçalves 2002: 234).

As reflexões do autor recaem sobre os aspectos micros e cotidianos das práticas nas relações entre distintas racionalidades. Existem decisões sendo tomadas acerca do *espaço vivido* que levam em consideração questões econômicas – apenas um dos campos de racionalidades – em detrimento das relações humanas que se desenvolvem nessas cotidianidades dos espaços geográficos. Como bem afirma Porto-Gonçalves (2002): “o sensoramento remoto, ignora a percepção imediata do espaço vivido”.

Segundo informações fornecidas por um funcionário da Funai/Dourados, não existem medidas legislativas que estabeleçam normas para as atividades produtivas das terras limiares aos territórios indígenas. Essa ausência de legislação dificulta ainda mais a efetivação de medidas que solucionem o problema existente. Atualmente, a legislação que trata de áreas protegidas e de seu entorno (Sistema Nacional do Meio Ambiente), Lei nº 9.985, 18 de julho de 2000, não contempla territórios indígenas. A política nacional do meio ambiente também não contempla, em específico, o caso ora tratado. Entretanto, a Lei de Crimes Ambientais, Artigo 54, considera crime qualquer poluição que possa resultar em danos à saúde humana, dessa forma, acompanhamos a morosidade sistêmica do Estado-nação, evidenciando as incapacidades institucionais de fazer aplicar.

O que se descortina é um empreendimento econômico que tem desencadeado um conjunto de impactos contra os modos indígenas de viver e significar o mundo, demon-

strando a complexa cotidianidade existente entre limites territoriais, que, na prática, são muito mais complexos do que o estabelecimento de cercas e limites, projetados pelo sistema-mundo moderno-colonial.

Os indígenas aliam-se ao poder instituído pelo sistema-mundo moderno-colonial, o Ministério Público e a Funai, para, dessa forma, conseguirem alguma definição para a situação que já está posta enquanto imprópria ao bem viver e para garantir a efetivação de seus direitos garantidos na Constituição de 1988. Na efetivação de aliar-se para lutar por demandas, assistimos ao protagonismo indígena na reclamação aos órgãos públicos. Conforme Porto-Gonçalves, na atual conjuntura dos Estados-nações, acompanhamos a emergência dos:

[...] “novos bárbaros”, como diria Nietzsche – zapatistas, seringueiros, indígenas, descapacitados, mulheres, ecologistas, migrantes, sem-documentos, homossexuais, camponeses, negros, hip hoppers, operários e jovens –, que voltam à cena política, que recolocam a ágora, isto é, o lugar da política novamente em debate. Mas para que isso se dê, é claro, pressupõe-se que os interlocutores sejam a priori considerados qualificados como para o debate, que tenham o direito à fala, à ágora e, para isso, é preciso admitir-se que os outros podem ter razão, mesmo sendo outros, e que a razão habita esse mundo, que ela não vem de fora, mas, ao contrário, que ela se instaura entre os seres mortais que povoam a *physis* (Porto-Gonçalves 2002: 223).

O direito à fala não se ganha, e sim é conquistado a partir de lutas e iniciativas Outras. Dessa maneira, no caso específico aqui analisado, a racionalidade indígena busca afirmar-se e existir junto às instituições não índias. Todavia, ainda existe uma longa caminhada para que os de *lá* consigam respeitar e compreender a racionalidade, que, em muito, funda os sujeitos índios do lado de *cá*.

Descrevemos a situação de emergência de um grupo que dialogando com o sistema-mundo moderno-colonial, para além dos seus limites territoriais, pressupõe outras racionalidades de se colocar/ver o mundo. Essas populações, após séculos de ausência em espaços de debate político dentro do Estado nacional, atualmente:

[...] clamam por se afirmar diante de um mundo que se acreditou superior porque baseado num conhecimento científico universal (imperial) que colonizou o pensamento científico em todo o mundo desqualificando outras formas de conhecimento (Porto-Gonçalves 2002: 220).

Entre os de *cá*, uma família índia busca afirmar-se perante o poder institucionalizado para que algo seja feito contra a descomedida atuação de uma pedreira que se localiza a menos de 400 metros de suas casas (ver Figura 2). Família de índios, família de rezadores que mantêm as tradições da reza, da *Og gusu*. Família que se liga ao simbólico, ao cosmológico com toda a sua força; família que reza para que o *Curupira* não se zangue e, assim, permita que tudo fique em equilíbrio no mundo. Entretanto, como bem destaca Mota (2011): existe uma situação de territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados, para a *Ñande Sy* e o *Ñande Ru* não é somente a extração da pedra que desequilibra o mundo, mas sim um conjunto de existências precárias oriundas, muitas vezes, da desterritorialização desses povos ao longo do século XX.

Considerações finais

O que procuramos, ao longo do trabalho, foi problematizar, a partir de um estudo de caso, as distintas racionalidades que entrecruzam/coexistem em relações tão próximas, as quais, ao mesmo tempo em que estão aproximadas fisicamente, se distanciam no campo simbólico. Essa situação prejudica a efetivação de soluções que venham a atender aos diferentes campos simbólicos envolvidos. Os indígenas *resistem* e assim *existem*, buscam com o poder público (Funai e Ministério Público) seus direitos diante dessa situação. Tal cenário causa, como vimos, danos ao campo do simbólico, da saúde e do material indígena.

Nessas relações tensionadas entre *os de cá da cerca* e *os de lá*, sem dúvida, conseguimos perceber as diferentes racionalidades que entram em conflito no interior de relações em um sistema-mundo moderno-colonial. Querem eles, *os de lá da cerca*, a natureza para gerar lucros; entretanto, *do lado de cá da cerca*, os indígenas buscam manter suas tradições e o bom funcionamento da sua cotidianidade.

O que o sistema-mundo moderno-colonial impõe às suas diversas facetas é o apagamento/esquecimento do Outro que existe com sua singularidade e dinâmica pautadas em outros elementos de significação. O sistema-mundo moderno-colonial não quer a existência das diferenças, tendo em vista que se pauta na uniformização, na civilização das diferenças étnicas. Entretanto, os grupos Outros clamam e lutam para a existência/sobrevivência, baseando-se no seu modo de vida ancestral e histórico.

Os indígenas procuram auxílio na Funai e no Ministério Público para a solução desse problema e, assim, articulam entre os poderes instituídos pelo Estado para solucionarem o “problema”. Nessas interconexões de racionalidades, buscam na reza se fortalecer; com respeito aos “donos da pedra”, o “*Curupira*”, pedem proteção dos estragos feitos pelos *Karai* (não índio).

Para fechar, citamos as palavras de Porto-Gonçalves (2002) as quais demonstram as outras racionalidades que começam a emergir e a lutar para que a situação nas relações históricas de opressão seja transformada em novas relações entre diferentes racionalidades. Segundo Porto-Gonçalves:

[...] esses sujeitos que muitos chamam novos, embora não o sejam tanto, põem em debate outras questões, outras relações, ele(a)s que tiveram que se forjar em situações assimétricas de poder mas que nem por isso se anularam e, mais do que resistir, R-Existiram, se reinventaram na sua diferença, assim como o europeu é, também, uma invenção na diferença embora na condição de polo dominante no “sistema-mundo” (Porto-Gonçalves 2002: 220).

Os indígenas reivindicam suas diferenças, como também a possibilidade de melhor existir em sua cotidianidade, pautando-se em uma racionalidade Outra (Porto-Gonçalves 2002) do sistema-mundo moderno-colonial. Essa é uma racionalidade fundada em outros sistemas simbólicos de interpretar e relacionar-se com a natureza e o mundo. Uma racionalidade índia, configurada na complexidade do que significa essa racionalidade índia na situação atual das relações desencadeadas no pós-contato.

Referências

- BRAND, Antonio Jacó. 1993. *O Confinamento e Seu Impacto Sobre os Pãi/Kaiowá*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- CHAMORRO, Graciela. 2008. *Terra Madura – Yvy Araguaye: Fundamento das Palavras Guarani*. Dourados: Editora UFGD.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. (org.). 2006. *Patrimônio Cultural Imaterial e Povos Indígenas: Exemplos no Amapá e norte do Pará*. São Paulo: IEPÉ.
- LANDER, Edgardo. 1993. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso.
- MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. 2002. *Através do Mbaraka: Música e xamanismo Guarani*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
- MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. 2011. *Territórios e Territorialidades Guarani e Kaiowa: Da territorialização precária na Reserva Indígena de Dourados à multiterritorialidade*. Dissertação de Mestrado em Geografia, Universidade Federal da Grande Dourados.
- _____. 2012. O sistema-mundo-moderno-colonial e os discursos para a não demarcação de terras-territórios Guarani e Kaiowa In: Protasio Paulo Langer & Graciela Chamorro (org.), *Missões, Militância Indigenista e Protagonismo Indígena*. São Bernardo do Campo: Nhanduti. pp. 271-290.
- PEREIRA, Levi Marques. 2007. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. *Revista História em Reflexão*, 1(1):1-36.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. 2002. *Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades*. pp. 217-256. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cecena/porto.pdf>. Acesso em: 15 out. 2012.
- TASSINARI, Antonella Maria Imperatriz. 1995. Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural. In: Aracy Lopes da Silva & Donizete B. Grupioni, *A Temática Indígena na Escola*. São Paulo: Global, Brasília-MEC. pp. 445-480.
- VIETTA, Katya. 2007. *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 de Doutorado em Antropologia, Universidade de São Paulo.