

Os problemas nos direitos: os efeitos da extensão das políticas de direitos da criança e adolescente entre os Kaiowá e Guarani

Diógenes Egidio Cariaga¹

Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina
didioaems@gmail.com

Silvana Jesus do Nascimento²

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul
sjesusn@gmail.com

Levi Marques Pereira³

Professor na Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados
levipereira@ibest.com.br

Resumo

Este artigo tem por objetivo apresentar aos leitores debates e reflexões sobre os efeitos da extensão das políticas de proteção e promoção dos direitos das crianças e adolescentes aos Kaiowá e Guarani que vivem no Mato Grosso do Sul. O contexto de vida destes coletivos é marcado por intensas transformações na paisagem política e nos modos de habitação ao longo do século XX, devido à criação de áreas destinadas ao reservamento das famílias extensas pelos órgãos indigenistas do Estado Nacional. Neste contexto, o desafio dos genitores é produzir pessoas em um cenário de vida distante das prerrogativas e moralidades que compõem o tekoporã (modo ideal de ser e de viver). O texto condensa reflexões etnográficas desenvolvidas em dissertações e tese sobre as relações sociais kaiowá e guarani, aproximadas aos campos de pesquisa em Etnologia Indígena e da Antropologia que tem as crianças e suas relações como foco temático da pesquisa.

- 1 Vinculado ao Núcleo de Estudos de Populações Indígenas (NEPI/PPGAS/UFSC). A pesquisa conta com financiamento do CNPq e do INCT Brasil Plural. Atualmente é professor substituto de Antropologia da Faculdade de Ciências Humanas na Universidade Federal da Grande de Dourados.
- 2 Vinculada ao Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi/PPGAS/UFRGS).
- 3 Docente da Faculdade Intercultural Indígena e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural da Universidade Federal da Grande Dourados. Líder do Grupo de Pesquisa Etnologia e História Indígena/CNPq.

Palavras-chave: Antropologia da Criança; Corporalidade; Parentesco; Kaiowá; Guarani; Objetificações da Cultura.

Abstract

This article aims to present debates and reflections on the effects of the extension of policies of protection and promotion of the rights of children and adolescents to Kaiowá and Guarani who live in Mato Grosso do Sul. The social life of these collectives is marked by intense transformations in the political landscape and the housing modes throughout the XX century, due to the creation of areas destined to the reservation of extended families by the policies concerning Indigenous peoples of the National State. In this context, the effort of the parents consists on producing persons in a scenario of life that are distant from the prerogatives and moralities that compose the teko porã (ideal way to be and to live). The text condenses ethnographic reflections developed in dissertations and thesis on the social relations of the Kaiowá and Guarani, having as its debate area the fields of Indigenous Ethnology and Anthropology that has children and their relations as the thematic focus of research.

Key-words: Anthropology of Childhood, Corporality, Kinship, Kaiowá-Guarani, Objectifications of culture.

Introdução

Neste texto procuramos contribuir com algumas reflexões etnográficas a partir de nossas pesquisas interessadas em descrever as transformações na socialidade kaiowá e guarani⁴. O cenário etnográfico das discussões se concentram na descrição da vida social de famílias que vivem em situações de contingenciamento territorial, devido às políticas indigenistas que criaram pequenas áreas, adversas aos modos como refletem sobre suas relações com os lugares e modos de vida ocupados anteriormente à chegada dos empreendimentos não-indígenas. A expropriação territorial gerou sérios impactos para a reprodução de seus módulos organizacionais, nos processos de mediação e transformação dos regimes de conhecimento entre gerações, submetidas às novas formas de assentamento e ao impacto da extensão das políticas públicas aos Kaiowá e Guarani. Pretendemos adensar etnograficamente o campo das pesquisas sobre e com crianças na Etnologia Indígena e na Antropologia associadas a um conjunto de debates e discussões que interessam ao campo temático dos estudos da Antropologia da Criança.

4 Os dois primeiros autores foram orientados de mestrado de Levi Marques Pereira em dissertações que tinham a pesquisa sobre e com crianças kaiowá e guarani como centrais na descrição das relações e transformações geracionais e de gênero vivenciadas pelos coletivos indígenas. A dissertação de Diógenes E. Cariaga foi defendida no PPGH/UFGD em 2012 e de Silvana J. do Nascimento no PPGAnt/UFGD em 2013.

O debate gravita em torno de questões acerca das transformações ameríndias assentadas em temas como a produção e transformação da pessoa, da organização social e parentesco kaiowá e guarani. A discussão reflete sobre os desafios colocados a estes coletivos diante da intensa precarização da vida cotidiana e do aumento progressivo da vulnerabilidade deflagrada pelo processo de contingenciamento territorial e adensamento demográfico decorrente da criação das políticas indigenistas no século XX, bem como dos efeitos das políticas interculturais pós-constitucionais na educação das crianças.

Etnologia Indígena e as pesquisas sobre e com crianças

O interesse das pesquisas em etnologia indígena sobre como as pessoas são produzidas e transformadas é constituinte de uma proposição etnográfica para se descrever as relações que produzem o modo de vida em diversos contextos indígenas, conectados como uma imensa região etnográfica chamada Terras Baixas da América do Sul. A compreensão sobre quais questões singularizam os modos de vida dos habitantes nativos que vivem nesta porção territorial ganhou projeção mediante os questionamentos das pesquisas etnológicas acerca do rendimento das categorias de tempo, espaço, parentesco e organização social em sínteses etnográficas que trouxeram contribuições regionais para reflexões teóricas e metodológicas para as etnografias em Etnologia Indígena sobre a vida social ameríndia (Overing 1976). Neste sentido, a proposição formulada por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) acerca do rendimento do tema da produção, ornamento, criação e destruição dos corpos estabeleceu uma perspectiva referencial em demonstrar que nos contextos ameríndios nas terras baixas sul-americanas existe um grande investimento social na corporalidade. Os autores (*idem*) demonstram que há um alto grau de engajamento das pessoas e reflexões, que formulam potentes teorias nativas sobre a concepção, gestação, nascimento, doenças, substâncias corporais, prescrições alimentares, ornamentação e destruição dos corpos.

O tom ensaístico do texto de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (*ibidem*) inspirou grande número de etnografias na região, contribuindo significativamente para ampliar a compreensão sobre as teorias sul-americanas da produção da pessoa. Recentemente, e na mesma esteira de preocupações teóricas, o tema ganhou novo fôlego com a intensificação de estudos sobre as transformações ameríndias⁵. Estes estudos esforçam-se por compreender a produção e a transformação da pessoa através da multiplicidade

5 Desde os anos de 1980, nota-se o crescimento expressivo de etnografias interessadas em temas sobre os modos como os indígenas elaboram modos nativos de pensar suas transformações. Nossa intenção não é apresentar um resumo neste momento, entretanto, o livro de Gow (1991) e o texto de Viveiros de Castro (2002) e de Calavia Saéz (2003) produzem um bom panorama sobre as discussões.

de relações entre humanos e não-humanos que habitam distintos planos e patamares, que são agenciados pelos indígenas a partir de ações como cantos, rezas e procedimentos rituais. Entre os Kaiowá, tais agenciamentos são fundamentais para a fabricação de um corpo saudável e para o desenvolvimento de uma pessoa plena, condição denominada de *aguyje*. Entretanto, em contextos onde as relações com a sociedade nacional foram intensificadas ao longo do processo de contato, provocando uma condição nitidamente desfavorável aos indígenas, como vistas no Brasil Meridional, proliferam inquietações e disputas ontológicas (indígenas e não-indígenas) sobre o estatuto da pessoa indígena. Isto se dá, por exemplo, pela introdução massiva de religiões evangélicas, de perfil pentecostal, que confrontam as cosmologias indígenas, assim como pela intervenção de inúmeras políticas públicas, que passam a reivindicar papel crescente no ordenamento da vida nos coletivos indígenas, de modo especial no tema das crianças, tratado no presente artigo.

Este contexto é o que propicia que no Brasil emerja um paradigma teórico, formulado a partir de etnografias realizadas principalmente na região amazônica (Alto Rio Negro, Guianas e Brasil Central), que aponta que os modelos e teorias sobre o parentesco, a consangüinidade e aliança, em suma as relações que compõem as descrições sobre a organização social indígena, demandavam um modelo particular aos modos de ser constitutivos da socialidade ameríndia, assentados em questões sobre as quais

lembraríamos novamente a necessidade de se tomar o discurso indígena sobre a corporalidade e a pessoa como informador da práxis social [...] como idioma focal, evita ademais cortes etnocêntricos em domínios ou instâncias sociais como “parentesco”, “economia”, “religião”. [...] Tudo que sugerimos aqui, na verdade, é a possibilidade de se repensar a Antropologia com olhos dos índios brasileiros, em vez de olhá-los com os olhos dos Nuer, dos Tobriandeses ou dos Crow (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1979: 16).

Contudo, de modo análogo a como o gado figurava como fundo para a vida social dos Nuer, essencial à vida das pessoas, porém, mudos e incapazes de produzir reflexões (Scheper-Hugues; Sargent, 1998), as crianças indígenas desempenhavam um papel semelhante na maioria das etnografias. A existência delas se assemelhava a do gado dos Nuer, silenciadas e invisíveis, como se fosse possível falar de todos os temas relacionados à corporalidade sem descrever os modos como as crianças vivem e são educadas, isto é, como se a vida indígena só ganhasse sentido com a maturidade reprodutiva de seus indivíduos.

As pesquisas sobre e com crianças na Etnologia Indígena ganharam impulso a partir dos anos de 1990 com pesquisas associadas ao MARI/USP – Grupo de Educação Indígena, interessadas em compreender os efeitos e transformações "nos processos de construção coletiva de conhecimentos", enfatizando que "o processo educativo está na aprendizagem e não no ensino" (MARI 1991: 122)⁷. As preocupações da época emergiam diante da mudança da política nacional de educação escolar para o ensino diferenciado e intercultural nas aldeias indígenas, de acordo com a mudança da concepção da política indigenista definida pelo Artº 231 da Constituição Federal de 1988, expresso na Lei de Diretrizes da Política Nacional de Educação Escolar Indígena (1993), regulamentada e orientada através do Referencial Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (1998).

Entre as décadas de 1990 e 2000, por meio do projeto temático "Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola"⁸, houve um investimento na formação de pesquisadoras e pesquisadores interessados em conhecer os processos indígenas de transmissão e produção de conhecimentos na educação das crianças. Neste sentido, o campo temático de uma, então, emergente Antropologia da Criança se constituiu por meio de esforços entre aproximar as análises sobre a produção da pessoa, cosmologia, parentesco e questões encaradas como "concretas" na época, como a educação escolar e o engajamento das pesquisas com o da vida política dos indígenas, como observou Tassinari (2017).

Em síntese, grande parte da preocupação teórica foi decorrente dos contextos históricos vivenciados pelos indígenas e pesquisadores que descreviam mundos em transformações e a ampliação das reivindicações por garantia de direitos, diante da intensificação das relações entre indígenas e não-indígenas, problematizados a partir

6 É preciso destacar que já no seminário *Time and space in Lowland in South American Societies* (Overing Kaplan, 1976), havia um texto em que Lux Vidal (1976, p. 361 – 367) chamava atenção sobre as categorias de idade e o papel da educação das crianças na produção da vida social.

7 Fundado em 1989 pelas etnólogas Aracy Lopes da Silva e Lux Vidal, docentes no PPGAS/USP, o MARI/USP reuniu discentes de graduação e de pós-graduação, assim docentes com pesquisas sobre Etnologia Indígena e Educação Escolar Indígena. Recentemente Grupioni (2016) publicou um artigo que versa sobre o projeto político, pedagógico e antropológico do MARI/USP através da trajetória de Aracy Lopes (1949-2000) e do engajamento coletivo na participação da elaboração da política nacional de educação escolar indígena.

8 Pesquisa interdisciplinar e interinstitucional cujo objetivo central é a busca de caminhos para uma educação para a diversidade sócio-cultural. Para alcançá-los, articula as perspectivas da Antropologia e da História sobre a educação e toma, por referência empírica e teórica, o diálogo intercultural entre indígenas e não-indígenas no Brasil, destacando a escola como espaço privilegiado para a criação de novas formas de convívio e reflexão neste campo. Congrega 19 subprojetos sobre socialização e processos de transmissão do saber em sociedades indígenas; sobre o impacto da introdução de escrita e da escola; as relações históricas entre o Estado e as sociedades indígenas no campo da educação. Resumo disponível em <http://bv.fapesp.br/pt/auxilios/1576/antropologia-historia-e-educacao-a-questao-indigena-e-a-escola>, acessado em 30/03/2017.

dos diversos contextos históricos da educação escolar em terras indígenas e das políticas indigenistas. Tais contextos já eram característicos a muitos coletivos indígenas, como notado por Lopes da Silva (2001) no início da primeira década do século XXI e, para a autora impunham

a superação de oposições rígidas que, embora, até então, aparecessem amplamente formulações antropológicas, não se sustentavam quando confrontadas com situações etnográficas como as clássicas oposições entre “tradicional” x “moderno”, “sociedade indígena” x “sociedade envolvente”, “instituições nativas” (supostamente puras e autênticas) x “instituições exógenas”, “índios puros” x “aculturados”. (Lopes da Silva, 2001: 23)

Tais discussões eram consonantes com outros projetos de pesquisa da época, como os coordenados por Manuela Carneiro da Cunha, no âmbito do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII-USP, atual Centro de Estudos Ameríndios), que orientou muitas pesquisas sobre o tema e produziram muitas publicações. Entre elas, as coletâneas História dos Índios no Brasil (Carneiro da Cunha, 1992) e Amazônia: Etnologia e História Indígena (Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha 1993).

Deste modo, a intenção passava por alinhar as etnografias feitas entre os indígenas no Brasil com debates políticos e analíticos sobre o rendimento dos usos de conceitos desgastados⁹, que, lidos como meras oposições ou negações um do outro, terminavam por reduzir a complexidade das concepções nativas sobre as transformações históricas e recaíam em uma textualidade que homogeneizava as relações, congelando as diferenças históricas entre os coletivos indígenas e tomavam as crianças, os conhecimentos e a educação indígena como entidades *a priori*. Tal leitura passou a ser revista com a publicação da coletânea “Crianças Indígenas – Ensaio Antropológico”, na Série Antropologia e Educação¹⁰, organizado por Aracy Lopes da Silva, Ana Vera Lopes da Silva Macedo e Angela Nunes (2001).

Este livro e outros da Série Antropologia e Educação buscavam contribuir no preenchimento de uma lacuna na etnologia indígenas nas Terras Baixas, em diálogo com as questões mundiais e nacionais a respeito dos direitos das crianças e da emergência de sínteses etnográficas que apontavam para as singularidades nos contextos indígenas no

9 Vide os debates presentes em *Key Debates In Anthropology*, organizados por Tim Ingold (1996).

10 A coletânea de livros publicados na Série Antropologia e Educação foram contribuições seminais para divulgação das pesquisas sobre educação indígena, crianças indígenas e educação escolar indígena. Além das obras citadas no corpo do texto somam-se Práticas Pedagógicas na Escola Indígena (Lopes da Silva, A. e Ferreira, M.K. L. 2001) e Ideias Matemáticas de Povos Culturalmente Distintos (Ferreira 2001).

Brasil sobre a centralidade das categorias natureza e cultura nas reflexões do pensamento ameríndio (Viveiros de Castro, 1996; Lima, 1996). Como assinalou Cohn (2005: 18-21), a efervescência da revisão dos grandes conceitos antropológicos como cultura, sociedade e agência também ecoaram em estudos interessados em pensar a criança e infância a partir de categorias nativas a respeito da vida social indígena. A diferença, segundo a autora, *entre as crianças e os adultos não é quantitativa, mas qualitativa; a criança não sabe menos, ela sabe outra coisa* (Cohn 2005: 33).

Avaliamos que este panorama se faz necessário para demonstrarmos que os interesses de nossas pesquisas etnográficas (Pereira 1999, Cariaga 2012, Nascimento 2013) partiram do diálogo com as questões suscitadas por estes debates, tendo como paisagem etnográfica as redes kaiowá e guarani, articuladas em descrições do parentesco, organização social, transformações geracionais e reflexões sobre os modos como a agência do pensamento kaiowá e guarani conceituam a intensificação da relação com a sociedade nacional e o aumento da dependência das ações do Estado Brasileiro em seu cotidiano, considerando a extensão e a complexificação crescente do campo relacional no qual os Kaiowá e Guarani se engajam. Assim, esperamos poder indicar algumas possibilidades de conexões entre a Etnologia Indígena e a Antropologia da Criança para pensar os limites e desafios na efetivação de políticas públicas e direitos junto aos indígenas, tomando um conjunto de pesquisas realizadas em Mato Grosso do Sul sobre os desafios das políticas interculturais e a socialidade kaiowá e guarani, em cenário de intensas transformações na paisagem política e de suas relações.

Transformações e relações entre os Kaiowá e os Guarani a partir de etnografias sobre das crianças, parentesco e cultura

O processo de aumento da presença não-indígena na região de ocupação tradicional das parentelas kaiowá e guarani, região sul do Mato Grosso do Sul, foi intensificado a partir do início do século XX com a criação de uma política indigenista nacional pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), como uma forma de substituir a política dos aldeamentos imperiais, coordenados por missões religiosas (Amoroso, 2015). Conforme documentou Brand (1997), a ação do órgão indigenista também tinha como objetivo complementar a política republicana em povoar a extensa faixa fronteiriça anexada ao território brasileiro após o fim da Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai¹¹. Esta ação compreendia o recolhimento das famílias extensas

11 O Brasil, juntamente com a Argentina e o Uruguai, deflagrou guerra contra o Paraguai na segunda metade do século XIX. Com o final do embate, o Império Brasileiro concedeu a região que compreende

para o interior de pequenas áreas de no máximo 3.600 hectares, sedentarizando-as. O recolhimento em reservas diminutas restringiu e limitou a mobilidade, necessária para a reprodução dos modos de ser e seus regimes de conhecimentos, que requeria o trânsito pela horizontalidade do espaço habitado e verticalmente, através dos diversos patamares celestes, habitados por seres míticos e demiúrgicos com aos quais trocam, intermediam e se comunicam para a produção das relações sociais e políticas. A interação com tais seres possibilitava as pessoas a produzirem amplas redes de relações entre humanos e não-humanos.

Em suas narrativas, os Kaiowá atestam que uma extensa região, compreendida entre a porção oriental do território paraguaio e o centro-sul do atual MS, correspondia ao seu território tradicional (*ñande retã*), espaço onde as parentelas desfrutavam de ampla mobilidade e autonomia na educação das crianças pelos membros que compunham redes intercomunitárias glosadas por *tekoha*. O emprego de *tekoha* como um conceito nativo tem sido objeto de disputa entre a Antropologia e História; todavia, todas partem da definição canônica estabelecida por Melià, Grünberg & Grünberg (2008 p. 131): "*el tekoha és el lugar que vivimos según nuestros costumbres, es la unidade semi-autónoma de los Paĩ*"¹². Alguns autores dão mais ênfase ao processo de esbulho territorial e os modos de territorialização contemporâneos. Outra vertente enfatiza que mais do que uma tradução que remeta a noções de pertencimento geográfico ou espacial, *tekoha* pode ser mais bem compreendido como uma rede de relações que associam humanos e não-humanos na produção concomitante do espaço, da pessoa e da vida social entre os coletivos falantes de língua guarani, priorizando a postulação de que sem *tekoha* não há *teko*, e de que, inversamente, também sem *teko* – relações produzidas de acordo com o modo próprio de ser kaiowá - não há *tekoha* (Pereira, 2004)¹³.

o Sul do atual MS para uma empresa argentina, a Companhia Matte Laranjeira, para fins de exploração dos ervais nativos em áreas já ocupadas pelas parentelas kaiowá e guarani, que posteriormente foram transformadas em postos indígenas pelo SPI (CARIAGA 2016).

- 12 No Paraguai, o nome mais utilizado como auto-identificação é Paĩ-Tavyterã – seres que habitam o centro da terra (Melià, Grünberg & Grünberg 2008). A análise histórica dos nomes dos falantes de língua guarani por Melià (2011) evidencia que o nome Kaiowá é uma corruptela decorrente das formas como as frentes de colonização e os demais falantes de língua guarani referiam-se aos indígenas guarani monteses - *ka'agua*, aqueles que viviam no fundo das matas, alusivo ao ambiente de floresta tropical encontrado ainda no século XIX na região entre as bacias fluviais brasileiras dos rios Apa, Amambai, Rio Brilhante Vacaria, Dourado e *Ypané*, *Aquidabanno* Paraguai.
- 13 Costumeiramente, os falantes de língua guarani no Brasil são descritos e reconhecem-se como Kaiowa, Mbya, Ñandeva. Estima-se que hoje a população se aproxime de 80 mil pessoas, sendo que mais de 50% vive no Mato Grosso do Sul, referindo a si mesmas como Kaiowa e Guarani. Grande parte vive em áreas criadas pelo SPI em condições muito adversas, de vulnerabilidade e precárias. Porém muitas famílias estão mobilizadas em processos de retomada de suas terras tradicionais, aguardando a identificação e demarcação pelo Estado Brasileiro. Para mais informações sugerimos a leitura da tese de doutorado de Aline Crespe Castilho (2015).

Neste sentido, Pereira (1999, 2004) propõe que acompanhem os itinerários das associações colocados pela descrição do conceito através da etimologia da palavra, composta por: *teko* (modo de ser, modo de conhecer e, em muitos casos, traduzido pelos Kaiowá e Guarani como cultura) + *há* (sufixo que, no caso, parece indicar espaço onde uma ação se realiza). Desta forma, o rendimento etnográfico do conceito *tekoha* é entendido como uma constelação conceitual nativa que opera associações e transformações humanas e não-humanas nos planos mítico-cosmológico, sociopolítico e espacial. A partir desta formulação, mais do que uma unidade territorial, *tekoha* é o modo como um conjunto de famílias kaiowá e guarani (*te'ýi*) efetivam seu modo de ser e conhecer em um local de habitação que reúna condições adequadas para tal empreendimento (*tekohaguy*).

O aumento da presença da população não-indígena e a privatização das terras da região consideradas devolutas pelo Estado no início do século XX, somado à retirada compulsória das parentelas dos seus locais de habitação tradicional, teve forte impacto na organização sociopolítica kaiowá, limitando a efetivação da produção dos modos de relação que configuram o *tekoha*. Diante do assédio do órgão indigenista para deslocar as comunidades para os postos indígenas, da derrubada crescente das matas para as atividades pecuárias e madeireiras, somado ao aumento das cidades, muitas parentelas viveram processos de fissão e fragilização das suas redes de alianças políticas-rituais-matrimoniais, período que é denominado de *oresarampibá* – quando nós fomos esparramados.

Na segunda metade do século XX, este processo se acentua e torna-se mais grave com o ingresso de atividades agrícolas monocultoras, que, além de devastar a vegetação de mata, agravou a expulsão de parentelas que haviam permanecido no interior das propriedades, situação caracterizada por Pereira (2006) como “índios de fundos de fazenda”, atuando como trabalhadores rurais; todavia, em suas lógicas percebiam-se ainda vivendo em seus *tekohaguy*. Ao propor uma teoria para o entendimento das transformações nas relações entre parentesco e da organização social kaiowá, Pereira (1999, 2004) dá relevo à extensão sociocosmológica na qual a produção da pessoa kaiowá engaja humanos e não-humanos, tendo nas crianças importantes mediadoras entre os patamares terrestres e celestes, também elaborado em etnografia de Cariaga (2012).

Oriundas dos patamares celestes, o envio de almas para tomar assento nas crianças em fase final de formação (quando são metaforicamente chamadas de *apyka* –banco) expressa a intenção dos seres celestes em manter a continuidade da comunicação e do intercâmbio com os humanos (Kaiowá), numa espécie de aposta no futuro de seus coletivos, pois enquanto continuar nascendo crianças, e elas continuarem recebendo almas – *ñe'e*,

os coletivos kaiowá existirão. O itinerário do modelo etnográfico das relações kaiowá esboçado pelo autor dá relevo às formas de mediação política da vida social, entendendo que viver entre e como humanos (*Ava - te'yi*), para os Kaiowá, decorre de como um grupo de pessoas elabora relações de parentesco via a consanguinização dos seus afins, com uma centralidade nos modos de residência e convivialidade. Se tornar Kaiowá requer aprender a viver entre parentes e como parentes.

No âmbito da produção do parentesco e da socialidade ameríndia, a convivialidade é o termo que se refere à importância das práticas cotidianas centradas nas “artes do viver” (Overing e Passes 2000), destacando-se que questões como a comensalidade (produzir e transformar alimentos e alimentar), a confecção de artefatos da cultura material e a educação das crianças são centrais nos mundos ameríndios. Entretanto, a aproximação do material etnográfico de Pereira (1999, 2004) aos conceitos de Overing (1991), Overing e Passes (2000) tem uma conexão parcial, porque em suas etnografias sobre os Kaiowá, o autor demonstra que a operação da produção da pessoa e do parentesco é atravessada tanto por questões de diplomacia e igualitarismo, condensados nos preceitos dos modos corretos de vida (*teko porã*), como por tensões e conflitos entre distintos módulos organizacionais, dispostos numa grade articulada por gradientes diametrais e concêntricos, expressa no movimento pendular entre dois princípios, *ore* (exclusividade) e *pavêm* (universalidade).

A produção dos coletivos depende do manejo eficiente e equilibrado destes dois princípios, o que requer muitas habilidades do *cabeça do grupo*, modo como as pessoas traduzem a capacidade política de homens e mulheres dotados de prestígio suficiente para produzir um coletivo, seja de parentes e/ou de aliados, para uma ação política, como retomar uma área de reivindicação territorial ou em movimentos de mulheres, jovens e professores kaiowá e guarani. Todavia, a estabilidade destes grupos é bastante frágil e torna a “sociedade” um empreendimento sempre incerto. Mesmo quando se logra produzir os módulos organizacionais mais estáveis, como a parentela ou o *tekoha*, eles estão, ainda, sob constantes riscos de desarticulação que sustentam a vida social, através de comportamentos e moralidades identificadas como *teko pochy*¹⁴, modo de ser conflituoso e imperfeito, que pode levar à dissolução da humanidade kaiowá.

A noção de pessoa kaiowá está intimamente ligada à educação e circulação das crianças, devido ao papel de mediação e transformação realizado por elas nas relações

14 O material sobre as noções de pessoa kaiowa é extenso, aos leitores sugerimos que busquem mais informações, além das citadas no texto, em pesquisadoras como Seraguza (2013), Chamorro (2008) e em dissertações realizados por pesquisadores kaiowa como Benites (2009), João (2011) e Lescano (2016).

entre os seres humanos e os “donos” (*jara*) dos patamares do cosmo de onde provem, *ayvuyo* u *ñe’e* (traduzido pelos kaiowá como alma), que é uma potência celeste que toma assento no corpo da pessoa no processo final de gestação. O *ñe’e*, quando habita a morada celeste mais elevada, o *Kurusu Ambá*, vive lá na forma de um pássaro; quando nasce um bebê, *Nhanderú* (Nosso Pai, criador do mundo kaiowá), que é o dono de tudo e todos – os Kaiowá também o chama de *Nhande Jara* – envia o *ñe’e* para ir viver com os humanos na terra e deve se tornar um *avá* (gente, pessoa, humano) através do empenho de seus parentes. O vínculo inicial é instável e frágil e a família deve se empenhar no sentido de *fazer com que ñe’e pegue o jeito de querer morar aqui (na terra)*¹⁵. Deve-se identificar a origem da alma da criança para identificar a qualidade da comunicação entre as divindades e a família escolhida. Isto é fundamental para saber como lidar com a criança a partir de condições iminentes à sua própria origem.

No período inicial o *ñe’e* que tomou assento no corpo da criança tende a estranhar o mundo humano, e tende a sentir saudades do seu lugar celeste de origem. Este motivo demanda que o *ñe’e* deva ser convencido, estimulado e, principalmente, alegrado, para que crie vínculos afetivos com a família que o recebeu e com o ambiente de vida entre os humanos. Destacamos aqui duas características importantes no processo inicial da criança, a produção do sentimento de alegria e da afetividade, juntamente com uma série de procedimentos rituais e diários, como a alimentação adequada, que assegura a transmissão de saberes. Deste modo, a educação (ou criação) das crianças vai transformando pessoas em pais, avós, tios, tias, irmãos e irmãs e a ela mesma em pessoa de verdade – *avá*.

Assim, o nascimento de uma criança não assegura automaticamente o seu status de humano, como uma condição estável, mas tal possibilidade só se efetiva através de formas cotidianas e rituais, necessárias para abrandar os estados de crise mais delicados na vida das pessoas: nascer, ficar em pé e falar são índices importantes da humanidade das crianças em construção (Cariaga, 2012). Já a puberdade, a gestação e a morte são

15 As etnografias de Seraguza (2013) e João (2011) dedicam-se a entender a produção de corpos e alteridades kaiowá e guarani a partir de diferentes perspectivas: a primeira sobre as relações entre corpos, saberes e habilidades, enquanto o segundo dedica-se a demonstrar as analogias e transformações sociocosmológicas entre pessoas e plantas no canto-reza para o milho branco – *avatimorõti*. A questão central observada a partir dos autores é que, na produção de corpos e da socialidade ameríndia, não se sustentam divisores que tendem a segregar aspectos relacionados às artes do bem viver e da coletividade, das questões que envolvem os riscos da predação e da guerra, como bem aponta McCallum (2013). O que sugerimos é que entre os Kaiowa e Guarani tais questões estão intimamente próximas e a ênfase na descrição opera imagens do tipo como Garrafas de Klein ou Fita de Moëbius, tomando de empréstimo as questões que Lévi-Straus coloca em relação às formas nativas de tradução dos mitos e das relações humanas e não-humanas, em que, ao mirarmos estas figuras, não podemos precisar o que seria interno ou externo (1986). Deste modo, insistir nas divisões de proposições antropológicas pode significar em recair em descrições pouco potentes dos modos como nas Terras Baixas tais questões estão profundamente imbricadas.

vistas como transformações, que, assim como a produção de pessoas, pode transformar ou destruir seus corpos, e o cuidado com as potências divinas (*ñe'e*) demandam que o núcleo familiar, mais especificamente os co-residentes, empenhe-se em garantir que tais situações sejam atenuadas, prevalecendo as lógicas de socialidade do *teko porá* e da vida entre parentes, entendidas no que Pereira (2002) identificou como fogo doméstico.

O autor (*idem*), ao identificar o rendimento sociológico da categoria nativa *che ypyky kuera* (aqueles que são minha origem – pessoas que são meus ascendentes), traduzida como fogo doméstico, argumenta que se deva considerar a imagem metafórica da importância da cocção e distribuição de alimentos através do fogo e destaca as redes de relações (com ênfase no parentesco) que se entrelaçam, se ampliam e se transformam diante dos modos de vida experimentados pelos Kaiowá e Guarani. A noção nos permite entender a importância política da conjugalidade e dos regimes de conhecimentos em uma escala geracional, que nos auxilia a compreender de que modo as pessoas em uma mesma parentela se pensam no mundo como agentes de diferentes tipos de modos de ser e conhecer vinculados aos modos de ser de cada parentela (Cariaga, 2015, 2012).

O contexto de vida atual é marcado pelo adensamento populacional e pela fragilidade nas formas de cooperação e das redes de parentesco nas áreas criadas através da política indigenista civilizatória do SPI, que foi sendo intensificada ao longo do século pelo aumento da presença das formas de controle do Estado na vida diária entre os Kaiowá e Guarani. Isto gera muitas dificuldades para os fogos e parentelas seguirem produzindo pessoas de acordo com os preceitos do modo próprio de ser. A maior parte dos antigos postos indígenas em Mato Grosso do Sul, onde vive cerca de 60% da população, estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística em 43.556 indivíduos, vive em uma situação que inviabiliza a realização das prerrogativas do *teko porã*. Esta percepção é explicitada pelos próprios Kaiowá e Guarani, embora tendam a apontar que esta característica seja predominante nas outras parentelas e não na sua própria. Todavia, o pessimismo aculturativo presente em Schaden (1974 p.04), do fim eminente dos povos de língua guarani era, em boa medida, condicionado ao modo vida das parentelas kaiowá e guarani na metade do século XX, quando viviam os processos de avanço das frentes agropastoris de ocupação do espaço rural e ainda não haviam refletido sobre os agenciamentos das novas relações com os brancos – *karaí*.

Porém, se consideramos a expressiva recuperação demográfica e a ampliação nas faixas etárias mais jovens (Colman 2015), podemos refletir de outro modo sobre a potência de inovação dos sentidos da vida social e dos seus modos de ser e conhecer, associados ao entendimento de que a existência da pessoa kaiowá e guarani é uma operação de

mediação entre os aspectos convencionalizantes e inovadores acerca de como diferentes gerações conceituam “tradição, cultura e identidade cultural”. Em Cariaga (2015: 234), encontramos a seguinte reflexão

Neste jogo, termos como “tradição”, “cultura” e “identidade cultural” são formulações elaboradas pelos Kaiowá, que refletem a experiência de cada geração sobre sua percepção no e do mundo. Assim, *tekoymaguare* pode ser compreendido como um dos polos das relações de convenção e diferenciação da cultura, que ampliam seus sentidos quando associadas ou contrapostas às categorias do pensamento kaiowa que dizem respeito à inovação cultural, como *tekoko'anga* e *tecopyahu*. Deste modo, a pessoa kaiowá é entendida como um campo de relações que conecta modos de ser que articulam diferentes temporalidades¹⁶.

Ao retomar o tema da educação das crianças e da socialidade, Pereira (2008) propõe uma perspectiva de análise da vida social kaiowá e guarani a partir das relações geracionais e de gênero para entendermos a agência e as reflexões nativas mediante um cenário de vida fortemente impactado pelo contingenciamento territorial e pela vulnerabilidade alimentar e nutricional devidos aos impasses na identificação e demarcação dos *tekoha*, e das próprias limitações ambientais dos espaços que ocupam. Para o autor, a condição de vida atual intensificou a multiplicidade de estilos comportamentais das parentelas kaiowá. Seguindo a proposição de Benites (2009: 18-21), que identifica *teko laja* enquanto o modo de ser de cada parentela kaiowá, propõe que as mudanças no ambiente e na sociedade fornecem elementos de singularização de cada parentela perante as demais. Assim, no cenário atual, a tendência é que se intensifiquem as distinções devido à oferta de materiais, no sentido da bricolagem do pensamento selvagem (Lévi-Strauss 1976), na composição de novos estilos de parentela – *teko laja retã*.

Deste modo, nos guiamos em dar mais atenção às etnografias com e sobre crianças que vem sendo realizadas por pesquisas de iniciação científica, mestrado e doutorado no âmbito do grupo de pesquisa Etnologia e História Indígena (que associa pesquisas realizadas entre discentes e docentes da UFGD, UEMS, UFSC, UFRGS e USP). Esta rede de pesquisas tem se interessado em refletir sobre os efeitos do aumento da dependência das ações do Estado no cotidiano das famílias, assim como em descrever a performatividade do conceito de cultura como nexos político sob os quais as famílias e as crianças criam

16 O argumento proposto por Cariaga no artigo citado e em sua dissertação (2012) é demonstrar que os modos de ser e conhecer associados aos enunciados da tradição – *teko ymaguare* – e os que remetem à inovação – *teko pyahusão* – são operadores centrais no entendimento das transformações geracionais que conectam e associam as pessoas a regimes de conhecimentos que fazem uso de marcadores temporais e morais condizentes a suas reflexões sobre as transformações históricas e sóciocosmológicas.

novas situações diante do contexto atual de vida, seguindo a argumentação de Carneiro da Cunha (2009) a respeito das traduções indígenas sobre o conceito de cultura, que, mais de o que um auto-enunciado, nos dias atuais, age como uma potente forma de criatividade indígena para se relacionar com os brancos.

Efeitos da cultura: paradoxos na extensão dos direitos da criança e do adolescente

No sul do MS diversas pesquisas na área de humanas¹⁷ vêm sendo desenvolvidas com e sobre as crianças guarani e kaiowá a partir da relação com legislações e políticas que tratam dos direitos da criança e do adolescente. Com a antropologia e a etnologia, temos estimulado este debate com as discussões relativas às concepções de infância e da noção de pessoa. Entendemos que, quando se trata da extensão dos direitos da criança e do adolescente para as crianças indígenas, o que se observa é a configuração de um campo da proteção à criança no interior de um campo indigenista. Neste item trataremos sobre o modo como os discursos e as práticas sobre o sofrimento da criança indígena em perigo aparecem em Mato Grosso do Sul e os desafios das instituições para atuarem considerando o modo como os Guarani e Kaiowá entendem a pessoa.

As denúncias em diversas mídias locais, nacionais e internacionais da morte de crianças indígenas, no Brasil, por desnutrição, marcam a entrada destas no espaço público como efeito das políticas interculturais pós-constituição. As violações aos direitos indígenas, que vinham sendo denunciadas com mais intensidade, já que o momento tornou possível a emergência de suas vozes, desde o final da década de 1980, havia mantido os pequenos praticamente ausentes das discussões sobre os desafios a respeito do cotidiano indígena nas áreas reduzidas, com solos, matas e rios empobrecidos, com poucos e disputados recursos, com a intensificação dos conflitos internos às comunidades e em que as dificuldades para a produção da sustentabilidade alimentar se agravava.

Na década de 90, o Brasil foi notícia por apresentar altos índices de brasileiros que passavam fome; pesquisas semelhantes desenvolvidas pelo Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC), em 1995, em relação aos povos indígenas, constatou que em 1993 e 1994, em 66.67% das terras indígenas sobre as quais foram obtidas as informações, 34.25% da população indígena total, e 41.88% da população sobre a qual obtiveram as informações, havia problemas com a sustentação alimentar e a fome (VERDUM, 2003, p.

17 No âmbito da Antropologia, destacamos Lima (2014) e Cruz (2015); em Educação, Garcia Bruno e Suttana (2012).

143)18. Com efeito, a situação de fome entre os povos indígenas alcança seu auge nos anos de 2004 e 2005, chegando a totalizar, em MS, 16 óbitos em um mês de crianças Guarani e Kaiowá (BRASIL, 2010).

É a publicização do sofrimento destas crianças que se desdobrará em políticas orientadas por sentimentos morais e sociais em relação à infância. O médico e antropólogo francês Didier Fassin (2016), em pesquisa realizada na África, apresenta um giro nas representações morais em torno da epidemia da AIDS quando a notícia de dezenas de milhares de crianças infectadas entra em cena. Enquanto os homossexuais brancos, depois os homens e as mulheres negras eram considerados, por suas supostas práticas sexuais, como responsáveis pela sua própria infecção, as crianças traziam a marca da inocência. Elas eram vítimas da conduta irresponsável dos seus pais e das decisões inapropriadas do governo. Argumenta Fassin (2016, p. 241) que a presença destas crianças como assunto central da epidemia reúne uma representação moral e uma representação social: a inocência e a vulnerabilidade. Em estudo publicado em 2014, Silvana Jesus do Nascimento (2013, 2014) apresenta compreensão semelhante a esta de Fassin em relação à visibilização das violações dos direitos da criança indígena kaiowá e guarani. Enquanto as crianças guarani e kaiowá mortas por desnutrição e em situação de risco social eram alçadas à representação de vítimas, de um lado pela conduta irresponsável e retrógrada de seus pais e de seu grupo étnico, e por outro lado das políticas governamentais indigenistas equivocadas, os adultos da família e parentela na mesma condição eram considerados responsáveis pelo próprio sofrimento e algozes de seus filhos.

Em se tratando das crianças indígenas, entendemos ser necessário a compatibilização entre os direitos da criança com o direito indígena. Esse é uma condição que gera muitos tensionamentos entre os atores que compõem a rede de proteção à criança e ao adolescente no sul do Mato Grosso do Sul. As transformações nos direitos indígenas ocorridas com a desconcentração da política indigenista culminaram na descentralização dos serviços sociais, distribuídos entre União, estados e municípios e para diferentes ministérios como educação, saúde, justiça etc. Estas transformações causaram crises de competências e jogos de responsabilizações e *desresponsabilizações* (VICTORA; RUAS-NETO, 2011) das instituições e esferas de governo em relação aos indígenas em diversas partes do Brasil. A antropóloga Victora (2011) apresenta cenário semelhante envolvendo instituições públicas e os índios Charrua, em Porto Alegre.

18 O compromisso com a superação desses índices foi expresso no Plano Plurianual do Governo Federal para o quadriênio de 2004 a 2007, com o objetivo 1: Inclusão social e redução das desigualdades sociais, e o desafio 1: Combater a fome visando à sua erradicação e promover a segurança alimentar e nutricional garantindo a inserção social e cidadania (BRASIL, 2003).

O modo de governo da infância também passou por mudanças pós-constituição de 1988, deixando de focar no “menor” e em ações de internação para falar em criança, em proteção integral e em direito à convivência familiar e comunitária (Rizini & Rizini, 2004). A antropóloga Patrice Schuch (2005, p. 20), ao estudar a implantação de novas políticas socioeducativas pós-ECA, em Porto Alegre, descreve a criação de outros equipamentos, linguagens, formações para os funcionários, constituição de uma forma específica de crianças e adolescentes. Era uma tentativa de transformação das instituições e discursos, mas também das sensibilidades e afetos.

Neste contexto em que um campo da infância e um campo do indigenismo estão em transformação, tratar da criança indígena provoca tensionamentos. Diferentes argumentos e práticas são defendidos por atores indigenistas e por responsáveis pela proteção da criança que defendem tratamentos diferenciados ou generalizantes em relação as “indígenas crianças”. O argumento em prol de tratamentos generalizantes é registrado por Nascimento (2013: 28) a partir da fala de um responsável por uma instituição de proteção para “menores”¹⁹, que incluía indígenas e um juiz, responsável pela condução de processos de adoção de crianças indígenas.

Eu percebo pessoalmente como uma adoção comum, uma criança se está em uma situação de vulnerabilidade, ele precisa de uma família como todo brasileiro tem direito a uma família. Até mesmo porque como criança, ele não tem o aspecto cultural, ele não tem a cultura do seu povo, ela vai ser adquirida, ela vai ser impressa nele, mas ele não tem isso. (Diretor do IAME, 2011).

(...) a criança não tem muita ainda essa distinção da vida do índio pra vida do homem branco pra criança me parece que tudo é mundo. (Juiz 2).

Neste registro, o diretor de uma instituição de abrigo e um juiz da Vara da Infância e Juventude defendem a homogeneização de tratamentos para as crianças indígenas, a partir da compreensão de que estas “não têm cultura”. Este imaginário sobre a criança, amparado em compreensões da cultura moderna que desconsidera as críticas antropológicas contemporâneas ao conceito de cultura, e os modos como os grupos indígenas a entendem, historicamente, foi útil aos propósitos de catequização: “a imagem da inocência e da pureza, qual papel em branco, prestavam-se idealmente para a inscrição dos princípios da doutrina cristã” (NUNES, 2003; p. 95). Esta é uma representação contestada pelos Guarani e Kaiowá e pelos estudiosos que com eles dialogam, pois a

19 Em Dourados, a instituição de abrigo destinada à proteção de crianças e adolescentes do sexo masculino chama-se IAME – Instituto Agrícola do Menor.

pessoa guarani e kaiowá é produzida a partir de complexas relações que precedem e sucedem sua concepção, gestação e nascimento até que aprendam viver a entre parentes e como parentes.

No contexto local das ações judiciais e dos órgãos de proteção aos direitos da criança envolvendo crianças indígenas em MS, predomina a orientação da percepção da infância como condição universal. As argumentações inspiradas nas proposições sociológicas e antropológicas que defendem a pluralização dos modos de ser crianças, acionando marcadores sociais, históricos, culturais e de gênero, são rechaçadas e, quando admitidas, culminam na negação do serviço. Ao assumir a dificuldade em lidar com encaminhamentos relativos aos direitos da criança indígena, a rede de proteção tende a alegar que os “problemas” envolvendo índios, inclusive suas crianças, diriam respeito à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), à Secretaria Especial Indígena (SESAI) e ao Centro de Referência em Assistência Social (CRAS) localizado em algumas Terras Indígenas, e que se requer a atuação dos agentes da rede por incompetência dos órgãos indigenistas em resolver os “problemas dos índios”. Posicionamento este mantido há mais de uma década de políticas públicas tensionadas pelo direito à diferença, como demonstra Cariaga (2015, p. 238) a respeito dos registros de levantamentos realizados em 2004, cujos representantes dos Conselhos Municipal dos Direitos da Criança e do Adolescente (CMDCA) diziam: “aqui cuidamos de crianças, quem cuida de índio é a FUNAI”.

O paradoxo dos atendimentos pelo Sistema de Garantia de Direitos (SGD) da Criança e do Adolescente em relação às crianças guarani e kaiowá ocorre na medida em que as causas das violações de direitos e a ineficácia de determinadas políticas são atribuídas à cultura (Viudes, 2009; Nascimento, 2013). A “cultura” dos índios, com todas as aspás, é vista como o problema central, o que nos leva a deduzir que, se os índios não fossem diferentes, não haveria problemas, inclusive em relação às crianças. A questão que se coloca então seria: para quem e por que a cultura indígena é problema e qual a natureza deste problema? Pela análise de páginas de jornal que circularam na região sobre o problema da desnutrição infantil indígena, Priscila Viudes (2009) explicita esta associação entre a violência e a cultura por discursos de autoridades, de nutricionistas e políticos em relação à morte por desnutrição: é “tradição indígena as mães alimentarem os filhos com pão e açúcar” (O PROGRESSO, 24 jan. 2005 apud VIUDES, 2009: 96). “Sabemos que na cultura indígena, primeiro os adultos se alimentam e depois, se sobrar, as crianças” (O PROGRESSO, 26 jan. 2005 apud VIUDES, 2009: 98). Racionalidades e emoções semelhantes são utilizados por alguns desses atores para justificar as causas de denúncias de abuso sexual, abandono, “negligência” e maus-tratos.

O argumento cultural está associado a um contexto de disputa entre as instituições governamentais sobre quem deve atender o público indígena, tido como um problema por seus direitos diferenciados. Nesta discussão, a figura da criança indígena em perigo por causa da cultura sensibiliza a sociedade civil, que se percebe implicada em continuar seu exercício moral de civilizar “os pobres índios”, reféns dos seus costumes e crenças, enquanto as instituições são moralmente mobilizadas a encontrar uma saída. É possível perceber esta lógica na série de reportagens divulgadas entre os meses de janeiro e fevereiro de 2016 sobre o percurso de internação hospitalar de um “indiozinho” (apelido dado pelos profissionais do hospital ao menino indígena guarani de quatro anos de idade).

A primeira reportagem, intitulada “Edemar, 4, mora no hospital para fugir de cultura que poderia matá-lo” (Campo Grande News, 21/01/2016), apresenta a história institucional do menino diagnosticado pela Santa Casa de Campo Grande com “defeito congênito no coração” (*idem*), logo após o nascimento. O principal problema cultural por parte dos índios, no caso de Edemar, apresentado pela narradora, é a diferença de concepção de saúde e doença e os meios para a realização do tratamento. Pela narrativa, dá a entender que parte dos problemas poderiam ter sido evitados se não houvesse essa fronteira entre brancos e índios.

Ele nem precisava estar no hospital, mas vive há pelo menos um ano em hospitais de Mato Grosso do Sul por uma questão cultural: os médicos temem que a família não permita que ele volte para concluir o tratamento e fazer uma cirurgia.

A questão cultural, historicamente, é uma preocupação por conta do descarte das crianças indígenas que nasciam com alguma deficiência.

A internação social “desnecessária” é realizada pela preocupação histórica de casos de supostos “infanticídios”, mas também por outra prática de “ignorância” dos familiares que recusaram de imediato a intervenção médica. Os familiares não autorizaram os procedimentos e a cirurgia que “poderiam salvar sua vida” quando o hospital tinha recebido o material para fazer a intervenção. O problema no coração do “indiozinho”, chamado anomalia de *Ebstein*, é uma doença grave e rara, mas sem sintomas visíveis inicialmente; como a jornalista afirma, a cardiopediatra deduziu quando a família trouxe a criança para atendimento: “Só deve ter ido para o hospital porque começou a apresentar os sintomas da doença como falta de ar e até ficar roxo”. A ausência de sintoma levou os familiares a questionarem o diagnóstico e por sua vez a intervenção. A carta escrita pelo pai de Edemar no trecho publicado pelo jornal diz: “Cirurgia muito perigosa operar no coração.

Faz favor. Não pode mandar entrar cirurgia. Aquele coração sagrado vida ainda izima da terra. Se perder aquele mia filha, depois vai pagar nós. Ele não é ainda quajo. Tem ainda pai dele”. (Campo Grande News 22/01/2016). Esta reportagem intitulou-se: “‘Coração é sagrado’, escreveu pai de ‘indiozinho’ ao proibir cirurgia”, e no argumento da jornalista esta resposta do pai é a prova de sua proibição à cirurgia com base exclusivamente na cultura. Esse reducionismo cultural, a nosso ver, desconsidera, por exemplo, o tempo envolvido até a compreensão da doença assintomática em princípio e outras experiências de morte de crianças submetidas a esse tipo de intervenção entre os Guarani e Kaiowá desta região.

O que se nota é que a motivação da reportagem não era apresentar as compreensões indígenas sobre saúde e doença ou os dilemas dos profissionais de saúde diante deste encontro interétnico. A visibilização do caso de Edemar traz para o debate público as disputas em torno da competência e da responsabilização das três esferas do poder público para com o indígena. “*Antes de fazer a cirurgia cardíaca ele precisa passar por um procedimento. Ambos são cobertos pelo SUS (Sistema Único de Saúde), mas que não fornece todos os materiais. Solicitamos judicialmente e estamos aguardando*, afirma a cardiopediatra que atende o menino, Cláudia Piovesan Farias”. Portanto, a evocação dos “problemas culturais” como causa do sofrimento do “indiozinho” oculta as disputas institucionais de responsabilização e *desresponsabilização* das instituições para com os indígenas alçados à condição de sujeitos de direitos desde a Constituição de 1988.

As políticas públicas para as crianças guarani e kaiowá, alicerçadas nos direitos da criança e do adolescente ao partir de interpretações positivistas do Direito, com conceitos generalizantes que se pretendem universais, mesmo que possam ter resultados individuais positivos e finalidades justas (redução da mortalidade infantil, acesso a bens e serviços), equivoca-se quando se trata de proteger e fortalecer a diferença cultural e os sujeitos coletivos. Escapa à maioria dos atores envolvidos no sistema de proteção à criança a percepção de que nos contextos indígenas a noção de pessoa (ou a própria pessoa) só pode ser compreendida através das relações imanentes à produção de si e do mundo. Assim, a etnologia indígena e a antropologia têm demonstrando e debatido que em múltiplos modos de existência (indígenas e não-indígenas) a noção de pessoa ameríndia não é correspondente à forma como a noção moderna (euro-americana) de indivíduo opera.

Entre os Kaiowá e Guarani, a existência da pessoa deve ser pensada como um conectivo entre relações que associam a produção do parentesco, a organização social, a cosmologia e moralidades. Strathern (2006), a partir de sua etnografia com os Hagen, procura evidenciar que, no contexto melanésio, a pessoa pode ser mais bem entendida

a partir das capacidades de extensão de relações e de partes que a compõem. A autora, ao elaborar a noção de pessoa compósita, apresenta uma perspectiva que transborda a noção de pessoa como mecanismo autorreferente, pois a pessoa melanésia é instável e, assim como entre os Kaiowá, pode ser composta e decomposta, pois ela não existe como um todo, no singular, ela é feita de e por partes, através das relações produzidas através de fluídos, almas, nomes, artefatos, prerrogativas.

Esta formulação nos leva a refletir sobre a produção da pessoa kaiowá, centrada na descrição dos itinerários acerca da criança kaiowá e guarani, evidenciando que ela vai se constituindo a partir de componentes e relações as mais diversas: a) tem seu elemento celeste (*ñe'e/ayvu*), que desce a terra, e comporta as relações com os seres que habitam os patamares celestes de onde ela se origina; b) toma assento no útero da mãe em forma de ser em gestação – *apyka* (termo que pode ser utilizado tanto para o útero materno como para o criança em formação, assim como é o nome dado ao banco cerimonial no qual as crianças recebem o nome) –, composto de substâncias da mãe e do pai; c) numa composição de corpos em que entram os alimentos, que por sua vez são produzidos por relações entre seu fogo doméstico e parentela e inúmeros seres não-humanos; d) na interação com os membros do fogo, da parentela, da comunidade e com outros seres que compartilham modos de existência múltiplos no patamar terrestre. E, à medida que vão crescendo, passam a adquirir e expandir suas relações, até se tornarem capazes de produzir outras vidas e reestabelecer tais conexões e mediações.

Considerações finais

Ao longo do texto, nossa intenção foi demonstrar o modo como os problemas da “cultura dos índios” são pensadas em grande medida pelos gestores públicos e operadores de direitos que atuam nas redes de proteção e promoção dos direitos das crianças e adolescentes a partir de concepções que imprimem aos indígenas modos de pensar a pessoa, o parentesco e vida social como iguais aos dispositivos e normas da legislação nacional e também de percepções orientadas pelo ponto de vista dos não-indígenas. Entretanto, à medida que tais ações vão se estendendo aos Kaiowá e Guarani, estes passam a agenciar usos políticos do conceito de cultura em jogo para estabelecer dispositivos de mediação entre as políticas de Estado e as políticas kaiowá e guarani, ou seja, devemos encarar que as reflexões produzidas pelos indígenas a respeito da humanidade e das diferenças são eminentemente políticas, porque tratam de modos de mediar e transformar as diferenças entre si e seus outros.

Neste sentido, os brancos, seus modos de ser e seus modos de conhecer – *karai*

reko – também compõem as formas como as quais os Kaiowá e Guarani produzem conceitos sobre si e sobre a cultura, pois, como problematiza Pimentel (2012), sem os *karai* também não há *teko*. Isso se dá porque os conceitos de cultura, como demonstraram Carneiro da Cunha (2009) e Wagner (2010), emergem de formas relacionais e reflexivas na produção dos sentidos a que se atribuiu o lugar da qualidade do cultural nos modos de produzir relações e diferenças. Ou seja, a cultura é sempre uma linguagem para comunicar diferenças e para produzi-las.

Todavia, devemos reconhecer que tais dinâmicas nem sempre são simétricas, vide o contexto nos quais as famílias kaiowá e guarani têm que “negociar” concepções e uso da cultura perante os poderes de Estado que atravessam seu cotidiano. Deste modo, a prerrogativa de comensurabilidade de conceitos nas operações de tradução em torno do conceito de cultura e de *teko* (e vice-versa) não afasta os problemas das formas de compreensão do que está em jogo, como demonstrou Viveiros Castro (2004) ao propor que a equivocação controlada gera efeitos complexos na tradução dos modos como diferentes perspectivas usam o mesmo termo para comunicarem coisas distintas, e como coisas distintas usam o mesmo termo para se comunicar; isto é, a cultura-ou *-teko*, quando enunciada nos termos dos Kaiowá e Guarani, não é uma correspondência sinonímica para o modo como “nós” entendemos a cultura, e o melhor modo de entender os conceitos de cultura via a as traduções indígenas é observar quais relações estão se conectando através de uma gramática própria aos modos que são enunciadas.

Nossa expectativa, como pesquisadores, ao realizar descrições etnográficas e aproximações com os problemas derivados das políticas públicas em contextos indígenas, é demonstrar que tais complexidades possuem múltiplas percepções nas relações enredadas através das perspectivas das redes de relações indígenas com as formas não indígenas de produção de governo. Neste sentido é preciso que as políticas públicas ofertadas e implementadas nos contextos indígenas devam assegurar os mecanismos de consulta e monitoramento indígenas sobre as ações do Estado, como preconiza a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, de que o Estado Brasileiro é signatário. Porque, diante de tantas décadas de relação entre os Kaiowá e Guarani e os *karai*, a “antropologia deles sobre nós” é muito mais sofisticada do que nossas dissertações e teses sobre “eles”, e são capazes de oferecer alternativas de gestão da vida comunitária, podendo inclusive evitar o excesso de judicialização da vida. Por fim, esperamos que nossas reflexões (indígenas e não-indígenas) transbordem a nossa comunidade de fala e possam também ser lidas, criticadas e transformadas pelos gestores e operadores de direitos das crianças e dos adolescentes, para os coletivos indígenas, já que estes realizam isto desde os momentos

iniciais do contato, ao tempo que os não-indígenas criam (há séculos) ilusões para si na tentativa de tornar mais opacas e achatadas as relações e diferenças entre si e seus outros.

Referências

AMOROSO, Marta. 2015. *Terra de Índio: Imagens em Aldeamentos do Império*. São Paulo, Terceiro Nome.

BRAND, Antônio. 1997. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de Doutorado, PPGH, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

BENITES, Tônico. 2009. *A escola na ótica dos AváKaiowá: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/MN, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

CAMPO GRANDE NEWS. *Edemar, 4, mora no hospital para fugir de cultura que poderia matá-lo*. Campo Grande. (21/01/2016). Acesso: Jan/2016. <https://www.campograndenews.com.br/cidades/edemar-4-mora-no-hospital-para-fugir-de-cultura-que-poderia-mata-lo>

CAMPO GRANDE NEWS. *"Coração é sagrado", escreveu pai de "indiozinho" ao proibir cirurgia*. Campo Grande. (22/01/2016). Acesso: Jan/2016. <https://www.campograndenews.com.br/cidades/capital/-coracao-e-sagrado-escreveu-pai-de-indiozinho-ao-proibir-cirurgia>

CARIAGA, Diógenes E. 2016. "Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowá e Guarani em Te'yikue, Caarapó – MS". In: Silveira, N. H; Melo, C. R. e Jesus, S. C. (org.), *Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas*. Florianópolis, Editora UFSC: 79 – 99.

_____. 2015. "E quando a cultura vira um problema?": relações entre a educação das crianças kaiowá e guarani e a rede de garantia de direitos em Te'yikue, Caarapó-MS". *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, 9 (3): 226 – 256.

_____. 2012. *As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowá em Te'yikue, Caarapó – MS (1950 – 2010)*. Dissertação de Mestrado. PPGH – História Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 2009. *Cultura com asas*. São Paulo. Cosac & Naify.

_____. (org.). 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras/FAPESP.

CASTILHO, Aline C. 2015. *Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do Tekoha à Reserva, do Tekoharã ao Tekoha*. Tese de Doutorado – História Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados.

CHAMORRO, Graciela. 2008. *Terra Madura – YvyAraguyje: fundamentos da palavra guarani*. Dourados: Editora UFGD.

COLMAN, Rosa S. 2015. *Guarani retã e mobilidade espacial guarani: belas palavras caminhadas e processos de expulsão no território guarani*. Tese de Doutorado. PPG Demografia, Universidade Estadual de Campinas.

CRUZ, Josiane de Azevedo. 2015. *Socialidade e estilos comportamentais entre crianças kaiowá..*

Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

COHN, Clarice. 2005. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

FASSIN, D. 2016. *La razon humanitaria: una historia moral del tiempo presente*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: PrometeoLibros.

GOW, Peter. 1991. *Of a mixed blood – kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.

GRUPIONI, Luiz D. B. 2016. "Reflexão e Militância: Aracy Lopes da Silva e o Plano Nacional de Educação". *Tellus: Campo Grande*, ano 16, nº 31, pp; 139 – 152.

GARCIA BRUNO, Marilda; SUTTANA, Renato. (Org.) 2012. *Educação, diversidade e fronteiras da in/exclusão*. Dourados, MS: Editora da UFGD, 2012: 224.

JOÃO, Izaque. 2011. *Jakayra Nheypyru Marangatu Mborahai: origens e fundamentos do canto ritual Jerosy Pukuentre os Kaiowá de Panambi, Panambizinho e Sucuri'ý, Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado. PPGH – História Indígena, Universidade Federal da Grande Dourados.

LESCANO, Claudemiro. 2016. *Tavyterã Reko Rokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowá nos processos próprios de ensino e aprendizagem*. Dissertação de Mestrado. PPGE, Universidade Católica Dom Bosco.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *A oleira ciumenta*. São Paulo: Editora Brasiliense.

_____. 1976. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Editora Nacional, 2ª ed.

LIMA, Selma das Graças. (2014). *Antropologia e Educação uma etnografia da participação de alunos indígenas nas escolas públicas da cidade de Dourados*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

LIMA, Tânia S. 1996. "O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana: Estudos em Antropologia Social*, 2(2): 21 – 47.

LOPES DA SILVA, Aracy. 2001. "A educação indígena entre diálogos interculturais e multidisciplinares: introdução". In: Lopes da Silva, A. e Ferreira, M. K. L (org.), *Antropologia, História e Educação. A questão Indígena na Escola*. São Paulo: Editora Global: 09 – 28.

LOPES DA SILVA, Aracy e FERREIRA, Mariana K. L. (org.) 2001. *Antropologia, História e Educação: A questão indígena e a escola*. São Paulo: Editora Global.

LOPES DA SILVA, Aracy, MACEDO, Ana V. L. S. e NUNES, Angela (org). 2001. *Crianças Indígenas: Ensaio Antropológico*. São Paulo: Editora Global.

MARI – GRUPO DE EDUCAÇÃO INDÍGENA. 1991. "Comunicação e Informes". *Cadernos de Campo*, vol 1, nº, 1. pp. 120 -124.

McCALLUM, Cecilia. 2013. "Intimidade com estranhos: uma perspectiva Kaxinawá sobre confiança e a construção de pessoas na Amazônia". *Mana: Estudos em Antropologia Social*, 19 (1): 123 – 155.

- MELIÀ, Bartomeu. 2011. *Mundo Guarani*. Asunción: BID.
- MELIÀ, Bartomeu, GRÜNBERG, G. & GRÜNBERG, P.F. 2008 (2º edición). *Paĩ-Tavyterã. Etnografía guarani del Paraguay contemporâneo*. Asunción: CEADC/CEPAG.
- BRASIL. 2010. *Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome*. Relatório de impressões sobre a condição de vida dos guarani e kaiowá na região de Dourados – MS. Brasília, DF.
- NASCIMENTO, Silvana Jesus do. 2013. *Socialização das crianças indígenas kaiowá abrigadas e em situação de reinserção familiar: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente*. Dissertação de Mestrado. PPGANT, Universidade Federal da Grande Dourados.
- NASCIMENTO, Silvana Jesus do. 2014. "Múltiplas vitimizações: crianças indígenas kaiowá nos abrigos urbanos do Mato Grosso do Sul". *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 20, n. 42: 265-292. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200011>.
- NUNES, Angela M. M. 2003. *Brincando de ser criança: contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.
- O PROGRESSO. 2005. Dourados: Editora Jornal O Progresso Ltda.
- OVERING, Joana & PASSES, Alan (org.). 2000. *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics Of Conviviality in Native Amazonia*. London: Routledge.
- OVERING, Joana. 1991. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia*, nº 34: 07 – 33.
- OVERING KAPLAN, Joana. 1977. "A – Orientantion for papertopics, B – Comments". In: *Social Time and Social Space In Lowland In The South American Societies. Actes du XLII Congrès International des Américanistes – Congrès du Centenaire 1976*. Paris, CNRS: 09 – 11; 387 – 394.
- RIZZINI Irene & RIZZINI Irma. 2004. *A institucionalização de crianças no Brasil: percurso histórico e desafios do presente*. Ed. PUC-Rio; São Paulo : Loyola.
- SCHADEN, Egon. 1974. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo: EPU/EDUSP, 3ª ed.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy and SARGENT, Carolyn. 1998. "Introduction: The Cultural Politics Of Childhood". In: SCHEPER-HUGHES, Nancy and SARGENT, Carolyn (editors), *Small Words - The Cultural Politics Of Childhood*. Berkely/Los Angeles/London: University of California Press: 01 – 34.
- SEGER, Anthony, DA MATTA, Roberto e VIVEIROS DE CASTRO. 1979. "A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras". In: LEITE, Yonne F. (org), *A construção da pessoa nas sociedades indígena – Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Antropologia*, nº 32. Rio de Janeiro: 02 – 19.
- SERAGUZA, Lauriene. 2013. *Cosmos, corpos e mulheres: de añaà kunã*. Dissertação de Mestrado. PPGAnt, Universidade Federal da Grande Dourados.

SCHUCH, Patrice. 2005. *Práticas de justiça: uma etnografia do "Campo de Atenção ao Adolescente Infrator", no Rio Grande do Sul, depois do Estatuto da Criança e do Adolescente*. Tese de Doutorado. PPGAS. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

PEREIRA, Levi M. 2006. "Assentamentos e formas organizacionais dos Kaiowá atuais: o caso dos 'índios de corredor'". *Tellus, ano 6, n 10*: 69 – 81.

_____. 2004. *Imagens Kaiowa do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

_____. 2002. "No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá". In: Lopes da Silva, Aracy, Macedo, Ana V. L. S. e NUNES, Angela (org). *Crianças Indígenas – Ensaio Antropológicos*. São Paulo: Editora Global: 168 - 187.

_____. 1999. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Dissertação de Mestrado, PPGAS, Universidade Estadual de Campinas.

PIMENTEL, Spensy K. 2012. *Elementos para uma teoria política kaiowá e guarani*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de São Paulo.

TASSINARI, Antonella M. I. 2017. *Memorial de Atividades Acadêmicas – Concurso para a Promoção à Classe E com denominação de Professora Titular da Carreira do Magistério Superior*. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

VICTORA, Ceres; RUAS-NETO, Antônio Leite. 2011. "Querem matar os 'últimos Charruas': Sofrimento social e 'luta' dos indígenas que vivem nas cidades". *Revista Antropológicas*, ano 15, vol.22(1): 35-58.

VIDAL, Lux. 1976. "As categorias de idade como sistema de classificação e controle demográfico de grupos entre os Xikrin do Cateté e como são manipulados em diferentes contextos". In: *Social Time and Social Space In Lowland In The South American Societies. Actesdu XLII Congrès International des Américanistes – Congrès du Centenaire 1976*. Paris, CNRS: 361 – 367.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti*, 2(1): 03 – 22.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CALAVIA SAÉZ, Oscar. 2003. *Transformações Indígenas - os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história*. Rio de Janeiro/Florianópolis, mimeo.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana: Estudos em Antropologia Social*, 2 (2): 114 -144.

VIVEROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP.

VERDUM, Ricardo. 2003. "Mapa da fome entre os povos indígenas: uma contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar no Brasil". In: *Sociedade em Debate*, Pelotas, 9(1): 129-162.

WAGNER, Roy. 2010. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify.

Diógenes Egídio Carlaga, Silvana Jesus do Nascimento, Levi Marques Pereira | 307

Recebido em 26 de maio de 2017.

Aceito em 03 de setembro de 2018.