

"Para fazer nossa cultura aparecer": equivocções e reflexividade entre modos de conhecer entre os Kaiowa e a educação escolar.

Diógenes E. Cariaga<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste texto esboço algumas considerações sobre a produção de conhecimentos e reflexividade entre os Kaiowa a partir de projetos escolares que buscam produzir relações entre os modos de conhecer kaiowa e a escola indígena em Te'yikue, Caarapó - MS. O objetivo é refletir sobre certas "equivocções" (VIVEIROS DE CASTRO, 2004) que ocorrem nas propostas de ensino diferenciado a partir da extensão das atividades escolares para lugares ditos como de "conhecimento tradicional". Para tal movimento procuro trazer algumas "cenas etnográficas" sobre o processo de construção de uma ogajekutu – casa de reza conduzida pelos professores kaiowa, que tinha como propósito aproximar os regimes de conhecimentos - dos Kaiowa e dos brancos através da escola como modo de transformação das potências e saberes dos outros na produção das relações sociais contemporâneas. A intenção deste texto é tecer alguns apontamentos a partir dos enunciados kaiowa sobre objetificações e inovações que partem das relações kaiowa referentes ao conceito de cultura – esta tomada como nexos de redes de relações na mediação entre os diferentes modos de existência. Para este fim, levo em consideração a inviabilidade do projeto escolar mencionado devido à falta de interlocução com os xamãs e outros especialistas kaiowa na condução das atividades na ogajekutu, que se posicionaram contrários à participação naquela casa de reza devido a sua vinculação à escola. Como efeitos deste impasse ocorreram muitos debates durante o ano de 2012 entre os professores e os especialistas kaiowa acerca dos modos de transmissão e ensino de certos regimes de conhecimentos na produção de entendimentos de quais seriam as estratégias para mediar como "ensinar" o ore reko - modos de ser e conhecer kaiowa, nos ambientes caracterizados como de brancos – karai reko - especificamente a escola.

**Palavras-chave:** Kaiowa; equivocções; regimes de conhecimento; reflexividade; objetificações

### Apresentação.

Em *A Invenção da Cultura*, Wagner (2010) chama atenção sobre as limitações de visões classificatórias e interpretativas da cultura, para o autor, ao invés de centrar determinações sobre o que é cultura, o movimento que deve ser realizado é demonstrar o que *falar da cultura* elícita. A cultura como um conceito não pode ser fechada ao domínio da Antropologia, visto que cada vez mais emergem novas formulações nativas a partir de outras antropologias (WAGNER, 2010, VIVEIROS DE CASTRO, 2002) e neste texto me guio a partir das reflexões kaiowa sobre seus modos de ser e conhecer

---

<sup>1</sup> Doutorando no PPGAS/UFSC, pesquisador vinculado ao NEPI/PPGAS/UFSC. A pesquisa conta com financiamento do INCT Brasil Plural.

Carneiro da Cunha (2009) demonstra que o exercício do pensamento indígena em formular conceituações através do conceito de cultura opera a criação de outros modos de compreensão, ampliando ou transformando o uso e os sentidos do termo. Ao realizar uma intensa crítica à antropologia pós-moderna (SAHLINS, 1997) aponta que ao tempo que certos campos da antropologia evocaram o fim do uso de categoria cultura devido ao contexto de criação da disciplina, entre os indígenas florescem usos e engajamentos múltiplos sobre um “culturalismo indígena”. Nos termos de Sahlins (*idem*) a “indigenização da modernidade” é o efeito do pensamento indígena sobre a modernidade, isto é, transformar as categorias não indígenas produzidas por meio da intensificação da relação com os não indígenas a partir da lógica dos sistemas conceituais nativos.

Deste modo, o exercício que proponho é pensar alguns impasses entre os modos de conhecer entre os Kaiowa que vivem em Te'yikue<sup>2</sup>, enfocando questões acerca tradução geracional, a partir da mediação e reflexão proposta pelos professores indígenas em como ensinar “conhecimentos tradicionais” enquanto uma disciplina escolar frente aos xamãs, tomados como conhecedores por excelência destes saberes. A descrição que espero apresentar não se trata exclusivamente de inquirir sobre o aspeamento dos modos de conhecer para a comunicação com os brancos, o argumento que desenvolverei passa por pensar como os professores kaiowa e guarani tem procurado borrar os limites sobre conceitos que dizem respeito a formas de classificação dos “conhecimentos novos e tradicionais”. Este movimento busca associar diferentes modos de conhecer produzidos a partir da relação entre os conhecimentos que a escola pode proporcionar, produzido através da perspectiva que singulariza o ponto de vista kaiowa – *ore reko*.

Neste sentido, reconhecer que existem múltiplas formas de produção de conhecimento em jogo passa também por assumir que há tensionamentos na formulação de como estas relações são pensadas e vivenciadas ao longo de quase um século de intensificação com os modos de ser dos brancos – *karai reko*. Ao trazer para o texto recursos binomiais como “tradicionais e novos”, “*ore reko* e *karai reko*”, recorro a eles enquanto dispositivos conceituais que emergiram no contexto da minha pesquisa de

---

<sup>2</sup> No início do século XX o Serviço de Proteção aos Índios reservou sete porções de terra de 3.500 hectares para o assentamento de parentelas Kaiowa e Guarani no sul do então Mato Grosso. Te'yikue, área onde concentro minha pesquisa de campo foi criada município de Caarapó, com o nome de Posto Indígena José Bonifácio em 1924.

campo para o mestrado (CARIAGA, 2012)<sup>3</sup>. Todavia, neste momento da pesquisa em andamento para o doutorado<sup>4</sup>, volto aos dados para pensa-los a partir do que pode estar engajado no *e*, isto é, problematizar estas categorias não somente enquanto pólos de um campo conceitual, mas como índices de um conjunto de relações que versam sobre como múltiplos agentes estão mobilizados na produção de formas de pensar termos, categorias e conceitos na socialidade kaiowa e guarani.

### ***Tekoha e “tekoha”: transformações na socialidade kaiowa.***

A entrada do século XX para as parentelas kaiowa que viviam na região do intercurso dos rios Piratini e Amambai no atual sul de Mato Grosso do Sul é marcada pela criação dos postos indígenas pelo Serviço de Proteção ao Índio com o objetivo de assentar as famílias extensas kaiowa – *te'yi* em uma área definitiva com o intuito de liberar as terras da região para colonização. Anteriormente a instituição destes locais, o modo de ocupação se constituía a partir do *te'yi*, que se configurava a partir das relações entre três gerações que ocupavam uma casa comunal, que mantinham proximidade com as outras parentelas que viviam no território entendido como de habitação tradicional – *tekoha*. Esta categoria tem sido descrita como eixo central em algumas etnografias sobre os Kaiowa nas últimas décadas (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008 [2ª ed]), BRAND, 1999, PEREIRA, 2004, MURA 2009).

Em sua análise, os primeiros autores acima citados privilegiaram aspectos etnográficos das conceituações territoriais entre os *Paĩ Tavyterã*, etnônimo sobre o qual os Kaiowa são chamados no Paraguai<sup>5</sup>. Os pesquisadores referenciados posteriormente partem das formulações sobre o *tekoha* de Melià *et alli* (2008) entretanto enfocam aspectos diferenciados: Brand (1997) destaca as transformações históricas vivenciadas pelo *confinamento* nas reservas/aldeias, Pereira (2004) elabora uma teoria das relações

---

<sup>3</sup> Em minha pesquisa de mestrado procurei descrever através de pesquisa de campo etnográfica realizada entre 2010 e 2011 conceituações e percepções de distintas gerações kaiowa sobre o modo de ser criança em relação as transformações vivenciadas a partir da vida em áreas criadas pelo Serviço de Proteção ao Índio no início do século XX no sul do atual Mato Grosso do Sul (CARIAGA, 2012).

<sup>4</sup> O projeto que ingressei no PPGAS-UFSC visa por meio de pesquisa etnográfica descrever os modos de criação e a produção de regimes de conhecimento entre os Kaiowa a partir de suas redes de relações com seus outros.

<sup>5</sup> Os Kaiowa são um coletivo indígena falante de língua guarani que vivem no Brasil e no Paraguai. No Mato Grosso do Sul vivem atualmente cerca de 40 mil pessoas em diferentes ambientes de vida: no interior das terras indígenas reservadas, homologadas e declaradas pelo Estado, assim como no interior das propriedades rurais e em acampamentos a beira das estradas e rodovias onde aguardam os processos de identificação de suas terras de ocupação tradicional.

de produção da socialidade e território e, por sua vez, Mura (2009) acentua o efeito da situação histórica sobre a ocupação do território.

A etimologia da palavra *tekoha* remete a conceitos e princípios que expressam a produção do modo de ser kaiowa. *Teko* agrega um amplo campo semântico e exprime princípios que orientam a vida social, está relacionado às condutas morais individuais e coletivas e *ha* é um sufixo que designa ação que se realiza em algum lugar. Pereira (2004) sugere que *tekoha* pode ser entendido como o local de vida onde um número de parentelas pode viver de acordo com seus princípios e valores familiares. Desta observação postula uma teoria etnográfica para o entendimento da categoria como *uma rede de relações políticos-religiosas, comportando um grande dinamismo em termos de número e de forma de ocupação das parentelas que entram em sua composição* (PEREIRA, 2004, p 116).

A ênfase nas relações proposta por Pereira (2004) possibilita deslocarmos a centralidade da noção de território do conceito para o entendimento dos modos de produção a partir da vida social kaiowa e de suas transformações. Enfocar na produção de sentidos acerca das categorias nativas passa por compreender como estes sistemas locais leem seus modos de ser com os sistemas de entorno, seja com os brancos e suas instituições ou com variadas formas de agência não humana. Para os Kaiowa, de modo semelhante aos Arara descritos por Teixeira-Pinto (1997, 197) *sua história já é há muito tempo é também a história de diferentes formas de relação com a sociedade nacional*. Esta observação guia algumas reflexões sobre os modos como os Kaiowa que vivem em Te'ýikue refletem sobre seus modos de conhecer - *arandu rupa* diante da intensificação com os modos de ser dos brancos – *karai reko*, em que alteridade é marcada e mediada cotidianamente frente ao aumento da presença de instituições dos brancos, como a escola.

Idealmente o *tekoha* é descrito como o lugar de vida onde as parentelas podem educar seus descendentes de acordo com o modo de ser de cada família – *teko laja*. Benites (2009) define *laja* como o princípio da vida social que distingue uma parentela da outra e expressa à possibilidade de incorporar novos elementos na composição da diferenciação entre os *te'ýi*. Anterior à vida nas reservas as parentelas – *te'ýi*, viviam em casas comunais – *ogajekutu* lideradas por um casal de prestígio – *jekoha* responsável pela vida social e política dos membros de sua parentela, sob sua chefia estava responsabilidade produzir relações com outras parentelas. Pereira (2004) ao descrever a composição da parentela para os Kaiowa lança a categoria “fogo doméstico – *che ypyky*

*kuera*”. A descrição do fogo doméstico expressa um modo próprio dos Kaiowa de entender o parentesco, que extrapola a noção de familiar nuclear, pois não centra na terminologia ou na consanguinidade. O conceito se refere à produção da pessoa e enfatiza a convivialidade entre aqueles que se reconhecem como parentes – *ñemoñare* e a medida que se distanciam do fogo doméstico ao qual pertencem, *laja* é posto como modo de marcar as diferenças dos estilos das parentelas – *laja kuera*.

Ao serem levadas para a vida nas áreas criadas pelo SPI como Te’yikue, onde ficaram submetidas à direção dos agentes do SPI, a autonomia em produzir pessoas de acordo com o *laja* de cada *te’yi* foi altamente impactada, devido a imposição de um cotidiano gerido pelos *karai*. A ação de retirada compulsória das parentelas do seu local de vida para o interior dos postos indígenas provocou intensos efeitos na socialidade kaiowa devido à dispersão e fragilização das redes de relações que configuravam os *tekoha*. Os Kaiowa mais velhos referem-se à com frequência a este período como o início da intensificação da vida com os brancos *yma jaiko ogapygua kuera, karai kuerandive ore mosarambipa, ha oremoseba ore tekohaguy* – antigamente a gente vivia só com parentes, quando chegou o branco esparramou todo mundo, expulsando do nosso local de origem.

A ação do SPI ao deslocar as famílias consistia em colocar no mesmo posto indígena famílias que não mantinham afinidades via parentesco, políticas ou xamânicas o que ocasionava em tensões e acusações de feitiçaria e vingança – *pajé vai* e incidia na mistura de estilos comportamentais não desejados – *ojehea laja vai*. Habitualmente a estratégia do SPI era criar os postos na região de habitação das parentelas, mas sem vincular ao uma parentela específica, contudo, Te’yikue diferencia-se devido ao reconhecimento de algumas parentelas que aquele local como seu *tekohaguy* – nosso lugar de origem. Quando perguntei a um morador idoso sobre o nome da local, ele disse que a palavra *te’yikue*<sup>6</sup> refere-se ao local onde viveram Kaiowa do “sistema dos antigos” (CARIAGA, 2012).

Atualmente moram em Te’yikue cerca de 5.000 pessoas. Esta composição das atuais terras indígenas diverge do modelo descritivo do *tekoha*, não somente pelo

---

<sup>6</sup> Oficialmente a área é registrada pela Fundação Nacional do Índio como Terra Indígena Caarapó, contudo tanto os Kaiowa e os Guarani, assim como os regionais fazem uso do nome Te’yikue ou Aldeia Te’yikue. Uma das versões sobre a origem do nome Te’yikue expressa sobre o local onde sempre viveram os Kaiowa de verdade: *te’yi* é usado tanto como forma de descrever a parentela e já foi usado com etnônimo do grupo e *kue* é um sufixo aglutinador que indica temporalidade e espacialidade, que remete a um passado não possível de se datar.

adensamento populacional e pela precarização dos recursos ambientais, mas também na compreensão de segmentos destas famílias que não reconhecem o local como seu *tekoha* de origem. Parte destes *te'yi* aguarda a demarcação de seus *tekoha* para voltarem a viver em seus locais de habitação tradicional, entretanto, este movimento não é irrestrito, já que outras parentelas, mesmo não se reconhecendo com originárias daquela região, passaram a elaborar modos de ajustarem-se ao “sistema de aldeia” (CARIAGA, 2012). Viver no sistema de aldeia compreende um estilo de vida em que as famílias extensas devem orientar sua conduta de seus membros a partir da relação com os outros *laja* e com a presença de instituições que performam o modo de ser dos brancos, isto é, passaram a produzir um estilo de vida de índio aldeado<sup>7</sup> (*idem*).

A produção de um modo de vida contemporâneo kaiowa – *teko koa'ngagua* em contextos como Te'yikue suscita a necessidade de formularmos perspectivas sobre um “senso de comunidade” (OVERING, 1991). Tomo de empréstimo a formulação de Overing (*idem*) no sentido de pensar que mesmo reconhecendo uma pluralidade de *laja*, há um movimento das lideranças familiares, xamânicas e políticas em elaborar modos para fazer de Te'yikue um “*tekoha*”, por meio de agenciamento através de saberes, práticas, conceitos que reflitam a produção de modos de existência que entre múltiplas agências. Nestes termos, produzir o “*tekoha*” é possível através de concepções que valorizem as *categorias de conhecimento, que se articula a uma teoria do trabalho e da criatividade [...] conhecimento que permite a manutenção e provê força criativa para continuidade* (OVERING, 1991, 11).

Em outro texto discuto com mais profundidade algumas considerações da seguinte fala: *aldeia não é tekoha* (CARIAGA, *no prelo*). Este fragmento é parte de uma conversa com um chefe de parentela kaiowa referindo-se à dificuldade em viver de acordo com seu *laja* em um local de vida que não é o seu origem, isto não o reconhece como um *tekoha*, mas enquanto uma área criada artificialmente pelo Estado<sup>8</sup>. Nos

---

<sup>7</sup> É importante destacar que esta distinção é enunciada pelos Kaiowa que reconhecem que existem diferenças no modo de ser entre as famílias que moram nas aldeias (áreas criadas pelo SPI) em contraste as parentelas que vivem em acampamentos em fazendas e às margens das rodovias mobilizados para a demarcação de suas terras. Conforme Brand (1999) a expressão aldeado e desaldeado é tributária a ação do SPI e que produziu modos de diferenciação as parentelas, sobre este aspecto Pereira (2007) aponta questões sobre as transformações na socialidade a partir da mobilidade e territorialização contemporânea dos Kaiowa.

<sup>8</sup> A referência à questão territorial e a identificação da demarcação das terras Kaiowa e Guarani é um processo que se arrasta a mais de 30 anos, não cabe neste momento aprofundar questões conceituais sobre os impasses sobre as noções de território, territorialidade e terras indígenas, pois nos levaria a outro artigo. Neste sentido sugiro a leitura do Dossiê da Revista de Antropologia da UFSCar, vol. 4, nº 2, 2012.

discursos políticos das lideranças é comum ouvir se referirem a Te'ýikue como uma “comunidade”, entretanto uma aproximação ao cotidiano demonstra que esta é uma elaboração muito frágil e que carece de empenho para que sejam mantidas, já que não se pode impor um *laja* visto que são vários *lajas kuera* coexistindo e coabitando o mesmo lugar. Dessa forma, ao fazerem uso de “comunidade” esta age com um coletivizador para comunicação com as agências dos brancos (modos de ser e instituições públicas), pois a imagem de fundo deste discurso é o empenho em criar um *sistema de aldeia em contraponto ao sistema dos brancos* (CARIAGA, 2012, 37).

O efeito que proponho ao fazer uso das aspas em “*tekoha*” enuncia que existe uma operação que ao tempo que relaciona *te'ýi* ao *tekoha*, há também processos de produção de uma vida em comum em ambientes marcados pela mistura de *laja ojehe'a* como as terras indígenas atuais. Entendo *laja* como um princípio constitutivo da moralidade kaiowa na produção do *teko porã* – conceito kaiowa que versa sobre a produção da convivialidade, articula a vida social com a organização sócio-cosmológica, diz respeito a produção de pessoas, ao parentesco, as alianças políticas e rituais (CARIAGA, 2014). Devido à pluralidade de modos de *laja* os tensionamentos são inerentes à vida comum das parentelas, mediar estas questões é central no cotidiano das famílias, lideranças políticas e agências do Estado em Te'ýikue.

Desta forma, o que está em jogo entre uma noção aspeada *tekoha* relaciona-se ao apontamento de Carneiro da Cunha (2009) a respeito das traduções ameríndias em que “*tekoha*” possui um efeito reflexivo que versa sobre o modo com as pessoas elaboram e agem no sentido de produzir um grau de comunicação em diferentes escalas nas relações sociais. O uso sem aspas marca uma forma de relação com o modo de ser, destacando a ideia de vida entre parentes, ao passo que “*tekoha*” refere-se há uma tradução kaiowa para comunicação com os brancos e as agências do Estado, que dá ênfase a capacidade das parentelas em produzir *laja* que caracteriza quem vive no “*Tekoha Te'ýikue*”. Ao traduzirem o nome o mais habitual é a opção em fazer uso de aldeia como tradução de “*tekoha*”, mas mantem Te'ýikue em guarani, pois o *tekoha* pode não ser o mesmo para todas as parentelas, mas é na “*Aldeia Te'ýikue*” que produzem o *ñande reko*- modo de ser kaiowa, como contraponto ao modo de ser dos brancos - *karai reko*. Ser notado como morador de Te'ýikue requer uma conduta ou estilo que evidencia a relação do modo de vida com aquele local - *laja ava Te'ýikuepe* – estilo das pessoas que são de Te'ýikue.

Contudo, a produção do *teko laja* e o *ñande reko* não conforma uma unidade, mas expressam modos criativos de produzir *teko retã pyahu*– modo de ser múltiplo das famílias indígenas kaiowa atuais, neste sentido. A seguir espero demonstrar a partir da importância que a educação escolar configura no cotidiano de Te'yikue, os modos como diferentes gerações buscam mediar os impasses diante dos regimes de conhecimento engajados na relação entre os Kaiowa e os efeitos da escolarização na produção do modo de ser e de conhecer.

### **Modos de pensar e produzir a “cultura”: mediações geracionais, reflexividade e equívocos.**

Em Te'yikue é expressiva importância que a educação escolar assumiu frente à criação de princípios de vida coletiva no sentido elaborar formas contemporâneas para gestão das famílias. Batista (2005) descreve que inicialmente o ensino escolar era realizado pelas missões evangélicas, posteriormente pelas escolas da FUNAI, em que era vigente o modelo de ensino com o intuito de integrar os índios à sociedade nacional como trabalhadores rurais, porém a evasão escolar era marcante e poucas famílias, a não ser as que haviam se convertido ao protestantismo, quem mantinham os filhos nestas escolas. Nos anos de 1970 a gestão das escolas ficou a cargo da administração pública local, desta forma, a escolarização dos Kaiowa ficou vinculada ao ensino rural.

Na dissertação de mestrado (CARIAGA, 2012), aponto que o período entre a criação das escolas rurais até a instituição de um ensino escolar diferenciado em Te'yikue não está descolado dos processos políticos das lutas por direitos indígenas que culminaram na Constituição Federal em 1988. Neste período ocorreram aproximações entre as lideranças indígenas com projetos de ensino bilíngue e alfabetização promovida por organizações não governamentais com o intuito de oferecer uma alternativa as escolas rurais de ensino nas áreas indígenas. Durante a pesquisa de campo ao conversar com algumas lideranças<sup>9</sup>, como os capitães da época sobre as quais eram as motivações ao procurarem alternativas para criação da escola diferenciada, o argumento mais comum era a necessidade que as crianças pudessem receber um ensino que valorizasse a “cultura kaiowa”, para isso era preciso formar professores indígenas.

---

<sup>9</sup> O termo liderança expressa o modo como nas terras indígenas os Kaiowa identificam posições de prestígio e chefia. No cenário atual além dos chefes de famílias – *hi'u*, xamãs – *ñanderu* o SPI introduziu o *capitão*, inicialmente o capitão era um indígena subordinado ao chefe do posto e responsável pela interação com as parentelas. Esta posição é mantida até os dias atuais e foi incorporada as relações de chefia nas terras indígenas, contudo isso não impede que haja atritos. Para uma maior compreensão indico a leitura de Pimentel (2012) e Brand (1997).



Inicialmente a formação de professores indígenas enfrentava resistência dos mais velhos, principalmente dos chefes de famílias extensas que viam o professor indígena como um *letrao*. Conforme Rossato (2002) *letrao* é modo como os Kaiowa referiam-se aos primeiros professores indígenas letrados=escolarizados, a autora traz para o texto uma pergunta feita pelas lideranças xamânicas e políticas *será o letrao ainda um dos nossos?*(ROSSATO, 2002, 18)<sup>10</sup>. O argumento expresso no texto da autora evidencia que na perspectiva dos mais velhos a aproximação aos conhecimentos dos brancos – *karai arandu* instituiu uma diferenciação produzindo imagens sobre os Kaiowa e Guarani civilizados: professores e=ou protestantes e os Kaiowa e Guarani tradicionais=não convertidos<sup>11</sup>. Entretanto, esta percepção não refletia o modo como os professores pensavam sobre sua ação, pois não se viam como civilizados, mas se entendiam como portadores de conhecimentos mais modernos – *teko pyahu*<sup>12</sup>.

O impasse colocado para a primeira geração de professores indígenas formados em currículos escolares não diferenciados estava em quais seriam as formas de aproximar os “conhecimentos dos antigos– *teko ymaguare*” em relação as transformações mediante as demandas de escolarização crescente. As ações de ensino bilíngue e intercultural iniciadas nos anos de 1980 contaram com o apoio de linguistas, antropólogos e historiadores e centrava esforços em problematizar junto com os professores kaiowa e guarani se, ao optarem pela escolarização enquanto estratégia de produção de um senso de comunidade (OVERING, 2004) poderiam elaborar políticas coletivas para a organização das famílias por meio do ensino escolar diferenciado. Como colocar em relação regimes de conhecimento marcadamente descritos como dos antigos=tradicionais – *teko ymaguare* a favor da produção de modos de ser identificados como modernos – *teko pyahu*? Neste sentido, o que a educação escolar opera são transformações dos modos como as relações entre os Kaiowa elaboram conceitos e

---

<sup>10</sup> Benites (2009) traduz *letrao* como esperto, enganador.

<sup>11</sup> Entendo que ao fazerem uso do termo tradicional os Kaiowa estão objetificando marcadores que expressão que as pessoas e/ou parentelas identificadas dessa forma são aqueles que não se converteram às igrejas protestantes ou pentecostais, ou seja, ainda vivem mais próximas do *teko marangatu* – relações xamânicas produzidas entre humanos e não humanos.

<sup>12</sup> Em alguns aspectos podemos aproximar estas reflexões à perspectiva formulada por Kelly (2005) sobre as transformações entre os Yanomami acerca da intensificação com diferentes agentes não indígenas. Este processo entre os Kaiowa mesmo já tendo sido anterior ao cenário yanomami pode constituir uma contribuição para a *teoria amazônica pôr-se a prova das circunstâncias modernas, quanto para literatura das relações com o Estado tomar em conta mais seriamente em conta os traços particularmente amazônicos das relações mantidas ao longo das redes que incluem diferentes categorias de índios e brancos* (KELLY, 2005, 202). Neste sentido, a experiência de diferentes gerações kaiowa com a escolarização pode contribuir para problematizar os modos como tradicional e moderno são mobilizados pelos ameríndios na produção de regimes de temporalidade e historicidade.

categorias sobre a produção dos conhecimentos engajados neste contexto, desta maneira, a escola atua como um mediador que associa *situações em que as inovações proliferam* (LATOURE, 2012, 31).

Estas categorias *teko ymaguare* e *teko pyahu* versam sobre modos kaiowa de classificar condutas individuais e coletivas como tradicionais e modernas, referem-se de modo mais amplo ao modo de ser e conhecer – *teko*. Quando utilizamos *ymaguare* sem *teko* como prefixo, o conceito quando traduzido remete à noção de passado, que é tanto o histórico que envolve os processos de esbulho territorial, primeiros contatos e assim como o passado mítico quando partilhavam com outros seres a humanidade. Já *pyahu* expressa à capacidade dos Kaiowa em produzir a inovação, contudo não expressa à concretização ou a efetuação de práticas, moralidades, modos de ser e de conhecer, segundo a formulação de um pesquisador kaiowa, o termo refere-se ao que pode vir a ser, isto é, expressa possibilidade de algo ou ação se realizar. Deste modo, o comportamento dos professores atuais é visto como *pyahu*, entretanto, há que notar que o termo *letrao* não corresponde mais ao modo como são chamados atualmente que é *mbo'ehara* – aquele que ensina: *mbo'e* – ensinar, orientar, encaminhar, preceder e *hara* sufixo que indica habilidade<sup>13</sup>.

Em Te'yikue o investimento na elaboração de uma proposta diferenciada de ensino escolar agregou diferentes atores formulação de um projeto político pedagógico para escola: lideranças indígenas, professores, pesquisadores, universidades e gestores públicos. A política de ensino devia se orientar pela aproximação entre os regimes de conhecimento dos Kaiowa e dos brancos na produção de estratégias pedagógicas de ensino que pudessem aliar as técnicas e tecnologias não indígenas aos interesses das famílias. Contudo, com já dito anteriormente, os interesses familiares não são convergentes, visto a pluralidade de *laja*, como modo de mediar os conflitos de interesses o conjunto das lideranças de Te'yikue instituiu um fórum de discussões realizadas durante a Semana dos Povos Indígenas, iniciado em 1998<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> A dissertação de mestrado de Tônico Benites (2009) há um bom retrospecto acerca das relações entre movimento indígena, ONG's, Governo do Estado do MS e universidades na formação diferenciada para professores kaiowa e guarani em nível médio e ensino superior.

<sup>14</sup> Avalio ser preciso considerar o fomento para estas ações se deu a partir do Projeto Guarani Kaiowa, realizado pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Povos e Populações Indígenas da Universidade Católica Dom Bosco coordenado por Antônio Brand até seu falecimento em 2012. As ações são realizadas até o dias atuais e não se restringem as terras indígenas, entre os projetos atuais estão políticas de acesso e permanência de estudantes indígenas no ensino superior

Esta atividade procura engajar todos os moradores de Te'ýikue e é coordenada pelos professores indígenas. O Fórum Indígena da Aldeia Te'ýikue busca fomentar discussões nas micro-regiões da terra indígena a fim de levantar propostas para serem apresentadas na plenária final em que participam os apoiadores não indígenas de diversas instituições para elaborarem diretrizes para vida familiar e comunitária<sup>15</sup>. Na edição de 2010 o tema proposto era *Ñembobarete pehẽgue kuera pu'aka katu rupive hã ñeñoty je'u pyrã* – Fortalecer a autonomia das famílias, através das práticas culturais e produção sustentável de alimentos. Entre as várias razões apresentadas pela fragilização das redes de produção de roças estava o distanciamento que os *ñanderu* e *ñandesy* – xamãs - da vida política e da escola. Desse modo, a iniciativa era “trazer de volta os verdadeiros especialistas e conhecedores da nossa cultura”.

Inicialmente as questões postas pelos professores era demonstrar para os xamãs que a proposta de ensino escolar diferenciado era diferente da escola antiga, que a política de ensino intercultural assegurava o diálogo com os “saberes tradicionais”. O *locus* privilegiado para o acesso a estes saberes foram os projetos de recuperação ambiental ligado às ações de ensino das escolas de nível básico e médio realizado no viveiro de mudas e na unidade experimental. A unidade experimental é um espaço de plantio e produção de plantas agrícolas e árvores nativas onde os alunos têm noções de manejo de técnicas de produção roças kaiowa – *kokuê* aliadas a tecnologias agroecológicas não indígenas.

O objetivo da unidade experimental é fomentar nos alunos pesquisas sobre os processos de ensino e aprendizagem do *ñande reko* – modo de ser kaiowa - a partir da produção de alimentos, cantos=rezas para o dono das plantas agrícolas, confeccionar ornamentos rituais com os xamãs, ao tempo que recebiam aulas de informática manuseio de mídias digitais para registrarem os materiais (fotos, vídeos e textos) que produziam a partir das rodas de conversas e entrevistas com os xamãs. Conforme a avaliação de Eliel Benites, coordenador pedagógico da época *a unidade não pode parecer sala de aula, aqui o que vale são os conhecimentos tradicionais, são deles que a gente quer mais falar*. As atividades eram realizadas no contra turno escolar como

---

<sup>15</sup> Um aspecto interessante em relação às parentelas e o local de residência é que as regiões identificadas no interior da Te'ýikue não possuem marcos de limitação como cercas ou muros, porém, cada região é referenciada pela parentela que reside lá, de certo modo, mesmo sendo um “*tekoha*” as famílias procuram modos de produzir relações entre humanos (parentes e aliados políticos) e não humanos (seres celestes, donos dos animais de caça e da mata) fazendo “*pequenos tekohaguy*”.

condicionante para o recebimento do Programa Bolsa-Escola<sup>16</sup>, entretanto, com o encerramento do programa muitas famílias questionavam se as atividades não eram meios de fazer com que os alunos trabalhassem para os professores, pois somente eles continuavam a receber seus salários, por sua vez, era crescente as queixas do xamãs que ali eles *não podiam falar sobre tudo da cultura*. Durante algumas reuniões sobre alternativas de ensino para a escola pude conversar algumas vezes com um xamã em Te'ýikue sobre suas opiniões da proposta dos professores, ele se mostrava incomodado com o uso do termo *teko arandu* como tradução para os *karai da cultura*.

Em sua avaliação havia diferenças entre modo de conhecer kaiowa – *teko arandu* em relação ao modo como os professores buscavam ensinar a educação tradicional kaiowa – *teko mbarete*. Suas reflexões se pautavam pelas qualidades diferenciais no modo de aprender, para ele, o sistema antigo de conhecimento kaiowa – *teko arandu ymaguare* não podia ser ensinado nas escolas, porque não foi assim que Ñanderu – ser criador dos Kaiowa, pai dos gêmeos míticos *Paĩ Kuara* e *Jacy*, deixou como conhecimento para os *ava*, modo com os Kaiowa se referem a pessoa kaiowa ou *Kaiowa de verdade*<sup>17</sup>. Em sua opinião o que os brancos chamam de “cultura” para os Kaiowa é *ñanderekotee* – nossa verdadeira maneira de ser, que só pode saber quem enxerga o mundo a partir da perspectiva própria ao modo de ser kaiowa – *ore reko*.

Em sua proposição de uma teoria etnográfica sobre as relações kaiowa, Pereira (2004, 132 -135) identifica *ore* ou *oreva* como um princípio que se referente a primeira pessoa do plural, atua como um *nós exclusivo* em diferenciação a *ñandeva* ou *pavêm* que age como um *nós inclusivo*. *Ore* atua como um modo de potencializar as relações entre pessoas vinculadas ao fogo doméstico, já *pavêm* aponta para impossibilidade de viver exclusivamente no fogo, atua como abertura a exterioridade. A relação posta por estes princípios se aproxima do argumento lévi-straussiano (1991) sobre impossibilidade de fechamento das relações na produção da socialidade indígena, deste

---

<sup>16</sup> O Programa Bolsa-Escola foi uma ação de transferência de renda do Governo do Estado do Mato Grosso do Sul entre os anos de 1998 e 2001, que estimulava ações não escolares como condicionantes do recebimento do benefício. Em Te'ýikue o PBE fomentou a criação do projeto *Poty Reñói* – desabrochar das flores, realizado na unidade experimental.

<sup>17</sup> A respeito da controvérsia entre etnônimos para os atuais Kaiowa: *tembekuá, te'ýi, paĩ Tavyterã* é preciso fazer um breve comentário. O nome Kaiowa segundo historiadores e linguistas é uma corruptela de *Kay'ngua* – aqueles que são do mato, que era forma como os Ñandeva (outro coletivo falantes de língua guarani) identificavam aqueles outros falantes de guarani com quem mantinham contatos esporádicos. Contudo, os Kaiowa em MS reconhecem que seu nome verdadeiro é *ava* – pessoa, gente, humano, mas que é mais utilizados para se referirem si mesmo ou sobre concepções das suas próprias formas de pensar a humanidade kaiowa, o uso de *ava* como tradução para *Kaiowa de verdade* inflete algumas questões a serem pensadas sobre quem têm direito a se afirmar conhecedor do *ñande reko*.

modo, a instabilidade colocada pelo dualismo em desequilíbrio perpétuo assegura o entendimento das transformações a partir da abertura a exterioridade, como observado pelos princípios *ore* e *pavêm*, enquanto forças relacionais que atuam para interioridade e exterioridade da socialidade kaiowa. As considerações propostas por Pereira (2004) dialogam com a formulação do xamã, em que *ore reko* é modo como os Kaiowa singularizam suas perspectivas sobre mundo, *ore reko* só pode ser acessado ou referido pelos Kaiowa e é a partir desta posição que produzem reflexões sobre seus modos de existência e de suas transformações diante dos outros modos de ser e de conhecer.

A proposta de mediação entre os modos de conhecer *tekoarandu ymaguare* e *tekoarandu pyahu* elaborada pelos professores foi à construção de uma *ogapysy* – casa de reza - próxima da escola. A expectativa era que ao construírem a casa de reza com colaboração dos alunos e supervisionados por alguns xamãs, o processo de escolha dos materiais, a arquitetura e a estrutura da *ogapysy* proporcionassem aos alunos acesso aos conhecimentos sobre a fauna, modos corretos de fazer uso dos recursos naturais, como também aprenderiam a cosmografia kaiowa a partir da geometria da casa de reza. Minha percepção inicial (ou meu equívoco) era que os professores estavam promovendo uma aproximação entre o ensino escolar a partir do que eles têm formulado como “*processos próprios de ensino e aprendizagem dos conhecimentos tradicionais*”<sup>18</sup>, que o ensino dos saberes kaiowa a partir de um ação concreta – a construção da *ogapysy* – dialogava o entendimento da lógica do concreto na produção do pensamento indígena, isto é, como a partir do concreto se formulam teorias sobre os regimes de conhecimento (LÉVI-STRAUSS, 1976).

Desta maneira, eles estariam atuando na diminuição dos marcadores que aludem à exclusividade da aprendizagem, entre o contexto escolar e outras práticas, pois ao trazerem os xamãs para o “ensino destas práticas, eles estavam realizando a transformação da educação escolar indígena” (CARIAGA, 2012). Na época minha percepção era que os professores ao valorizaram os modos kaiowa de transmissão, esta ação provocaria alguns efeitos entre os diferentes registros sobre os regimes de conhecimento entre as gerações kaiowa e com os dos brancos, com a escola. A utilização de uma *ogapysy* foi pensada a partir de perspectiva intercultural e

---

<sup>18</sup> Os professores indígenas kaiowa e guarani realizam anualmente uma grande reunião – *Aty Guasu Ñemboe’hara* para discutir questões referentes à educação escolar indígena e no documento final apresentado na última reunião que acompanhei em Takuapery, terra indígena no município de Coronel Sapucaia no MS, este foi tema norteou a discussão sobre metodologias de ensino de conhecimentos tradicionais na escola.

interdisciplinar do currículo escolar<sup>19</sup> que, segundo a coordenação pedagógica das escolas, possibilitava que *os conhecimentos tradicionais fossem trazidos para a escola, assim, para fazer nossa cultura aparecer.*

A partir da escola esta perspectiva “intercultural” asseguraria a inclusão de tópicos sobre os saberes kaiowa a serem ministrados na casa de reza por meio de uma disciplina de “Práticas de Ensino de Saberes Tradicionais”. Contudo, à medida que os professores elaboravam a proposta pedagógica sobre os saberes indígenas, suas reflexões foram recebidas com críticas dos xamãs que contestavam a “autenticidade” da casa de reza e a noção de cultura em jogo.

As controvérsias se manifestavam sobre os diferentes modos de reflexão sobre regimes de conhecimento e saberes tradicionais entre os professores e os xamãs. Para os xamãs *aquela casa de reza não era uma casa de reza*, já que a condução tinha sido realizada pelos professores e ela foi construída nas proximidades do prédio da escola. Em sendo uma *casa de reza dos professores, não era dos ñanderu* – xamã/rezador – e desta maneira não poderiam falar ali sobre o *ñanderekotee*, pois os ensinamentos deixados por *Ñanderu* não podiam ser ensinados na escola, pois para os *ñanderu* a casa de reza foi vista como uma extensão da escola dos professores. Os comentários do xamã suscitam a pensar que havia pontos de vista kaiowa distintos que denotava objetificações kaiowa sobre *ñanderekotee* e “*nanderekotee*” expressas através das reflexões motivadas pelos modos de ensinar e transmitir conhecimentos que apontam para o conceito de equivocação controlada proposto por Viveiros de Castro (VIVEIROS DE CASTRO, 2004).

O que o termo cunhado pelo autor (*idem*) proporciona problematizarmos a tradução como um movimento que compara a fim de traduzir, desta maneira, considerar que os Kaiowa produzem modos de objetificação a partir dos seus próprios regimes de conhecimento. No contexto das controvérsias sobre os modos de ensinar kaiowa, a noção de equivocação assegura que se possa descrever a comparação não somente entre os regimes de conhecimento kaiowa em relação aos conhecimentos dos brancos, mas assegura que problematize comparações entre os modos kaiowa de conhecer. Deste

---

<sup>19</sup> O uso de interculturalidade aqui se refere ao modo como os discursos dos professores sobre as possibilidades de implementação usos dos parâmetros legais estabelecidos pela Constituição Federal, especificamente nos artigos 231 e 232, que versam sobre os direitos indígenas e pelas atribuições do Referencial Curricular Nacional para Escolas Indígenas (1998) a respeito da autodeterminação, educação intercultural, comunitária, específica e diferenciada. Mais a frente retoma este conceito para algumas considerações.

modo, a objetificação sobre conceitos e categorias entre diferentes gerações kaiowa sobre *ñanderekotee* expressam pontos de vista alinhados ao seu modo de significar o mundo.

Como sugere Viveiros de Castro (2002) que devemos considerar os discursos nativos como teorias etnográficas que produzem conceitos a partir das relações que os produzem, associando uma multiplicidade de seres, saberes e agências na produção da variação ontológica. Ao estabelecer que a equivocação seja o que assegura a tradução numa formula perspectivista, Viveiros de Castro (2004) aponta que esta, mais do que uma análise antropológica, expressa modos de conceituar na ontologia ameríndia, pois o pensamento indígena é inerentemente comparativo. O contexto entre os regimes de conhecimento em jogo entre os Kaiowa aponta que tanto a equivocação e a comparação atuavam de formas distintas, parafraseando a inspiração Viveiros de Castro e Goldman a partir de Wagner (2012, 2004): a minha equivocação sobre a noção de cultura em jogo não era a mesma dos Kaiowa, assim como as traduções dos professores kaiowa sobre o *ñanderekotee* não era mesma dos xamãs.

Entre as questões postas sobre as diferenças entre os regimes de conhecimentos kaiowa, o antropólogo kaiowa Tônico Benites (2009) aponta que do ponto de vista xamânico a impossibilidade de simetriação entre o *teko mabarete* e o ensino escolar está na diferença de modos de transmissão e circulação de conhecimentos produzidos. Pois o grande desafio posto aos professores é *fazer o papel falar – nembo'ehara ojapo kuation ñe'e*, pois a *autoridade* sobre este conhecimento por mais que os Kaiowa aprender a usar *karai kuation ñe'e* – potência do conhecimento escrito dos brancos, não se compatibiliza com as formas de produção do conhecimento que *Ñandery Ke'y* – nossos irmãos mais velhos e protetores - legaram aos Kaiowa (*idem*).

Tanto nas observações de Benites (2009) e as reflexões dos xamãs em Te'yikue demonstram que entendimento dos modos de conhecer não pode estar dissociado dos modos de ser, pois são as qualidades sensíveis do pensamento kaiowa na produção de conhecimentos que os diferem dos conhecimentos dos brancos, pois *os brancos aprendem as coisas na escola, a gente (Kaiowa) aprende porque foram nossos antepassados que ensinaram. Nossa sabedoria não se aprende*. Os modos de criar kaiowa apontam para relações que associam agências humanas e não humanas, por lógicas que associam moral, política e estética na produção da socialidade e condutas sobre a transmissão e circulação de saberes, neste sentido, o que os professores pretendiam ensinar como “práticas ensino de saberes tradicionais”, por meio de uma

disciplina escolar diverge do modo como os xamãs enxergam a transmissão e circulação de saberes.

O que está em jogo não é somente *no que é ou como são* transmitidos os conhecimentos, mas reconhecer que neste contexto as ontologias expressam multiplicidades e simetrizações a partir de objetificações que associam o princípio *pavem* há um campo de relações conceituais e modos de comparação kaiowa, que é como podemos mobilizar *ñande reko* (atuando com um nós que inclui todos os Kaiowa e Guarani) em contraste ao *karai reko*. Contudo, o contraste não opera comparações apenas entre o *ñande reko* x *karai reko*, há também contraste entre os modos de ser e conhecer kaiowa a partir do que *ore* e *ñande* sustentam. Neste sentido é importante problematizar o que está em jogo quando os Kaiowa realizam comparações entre os modos de ser identificados como mais inclusivos– *ñande* e mais exclusivos – *ore*, para compreender as operações nos modos de ser e conhecer kaiowa não como um dado, mas a partir se elaboram a partir das formas de agências com seus outros. Isto nos conduz a tarefa de pensa-los não somente como figuras autocentradas, se seguirmos os princípios *ore* e *laja* atuando como mediadores (LATOURE, 2012) das múltiplas formas de ser e conhecer kaiowa podemos elaborar formulações que descrevam modos de existência que versem sobre multiplicidade nas formas de significação ameríndias do mundo (DESCOLA, 2014; CLASTRES, 2003; VIVEIROS DE CASTRO, 2002)

Os modos de existência mobilizados a partir das relações entre os modos de ser kaiowa não se realizam somente em contraste com o modo de ser dos brancos, mas os modos como diferentes agentes neste contexto, como os professores e xamãs kaiowa, ao elaborarem perspectivas sobre ser e conhecer produzem cartografias a partir de vários termos que expressam múltiplas formas de se entender a produção de regimes de conhecimento<sup>20</sup>. Do ponto de vista dos professores a interculturalidade age enquanto nexos que pode associar diferentes agências a partir da escola, neste sentido a escola é vista como um potente modo de produzir relações com os outros. A escola não é

---

<sup>20</sup> Uma reflexão a se elaborar e problematizar a partir da tentativa de trazer para o ensino na escola regimes de conhecimentos não escolares, os professores indígenas estão atuando como mediadores na transformação dos regimes de conhecimento kaiowa. Ao buscarem transformar a multiplicidade de formas de ser e conhecer inerentes aos modos de criação kaiowa em disciplinas escolares a ação pode ser descrita nos termos propostos por Latour (2009, 2001) em entender a mediação enquanto a de proliferação de híbridos *ao invés de negar a existência dos híbridos – e de reconstituí-los desastrosamente sob o nome de intermediários* -, este modelo explicativo permite, pelo contrário, a integração do trabalho de purificação como um caso particular de mediação (LATOURE, 2009, 77). Agradeço esta observação aos comentários de Joana Cabral de Oliveira.



vivenciada como instituição, mas como relação que aponta para comunicação com os saberes kaiowa e com os saberes dos brancos<sup>21</sup>.

As considerações que apresento aqui refletem questionamentos sobre como pensar os modos de criação e regimes de conhecimento a partir das objetificações produzidas pelos Kaiowa a partir de seus próprios conceitos. Neste sentido é preciso por em questão aspectos sobre inovação e autoria conforme a proposição de Carneiro da Cunha (2012, 12) *a ênfase na autoridade não exclui a inovação, mas a inovação enquanto um produto é subsumida pela sua produção: o processo de aquisição de conhecimento é muito mais valorizado enfatizado que o conhecimento propriamente dito*. Neste sentido, as controvérsias colocadas pelas discussões acerca de com ensinar saberes tradicionais na escola durante ao ano de 2010 e 2011 em Te'ýikue, se dava a partir de enunciações sobre como “mensurar a abertura aos saberes dos outros”. Como apontam Calávia Saéz, Carid e Perez Gil (2003) a partir de suas etnografias junto aos Yaminawa, coletivo falante de língua pano, os saberes dos outros não humanos são sempre desejados e perigosos, assim como suas formas de aprendizagem e circulação. No contexto kaiowa, passamos por múltiplos perigos: como os professores dialogam ao mesmo tempo com regimes de conhecimentos: xamânicos, mitológicos, cosmográficos que operam distintas formas de aprendizado e circulação aos modos como realizam os brancos?

Ao tomar como referencial conceitual a formulação sobre os equívocos Viveiros de Castro (2004) demonstra este não se situa no plano das disjunções na comunicação entre o nativo e antropólogo, mediado por questões técnicas, práticas e subjetivas em campo, mas que esta operação se dá a partir da potência disjuntiva pela via da comparação entre as antropologias. O efeito desta ação é o que Wagner entende como antropologia reversa (2010), em que a produção de conceitos antropológicos só é possível quando se pensam as relações entre as antropologias, isto é, além de simetrizar, os conceitos que emergem a partir de equivocações são capazes de desestabilizar figurações e conceitos produzidos a partir de perspectiva que tomem as ontologias indígenas somente como uma ontologia, que negligencia sua condição múltipla.

De modo comparativo com outras ontologias ameríndias e com a dos brancos, o que coloco como questão passa por problematizar como se realizam os modos de

---

<sup>21</sup> Tassinari e Cohn (2013) retomam o argumento de Lévi-Strauss da abertura a exterioridade em a História de Lince (1991) para problematizar questões produzidas a partir da escolarização entre os Karipuna (AP) e os Mebengokré-Xikrin (PA).

criação kaiowa a partir de objetificações realizadas a partir dos pontos de vistas inerentes ao *laja* e ao *ore reko*, em que seus contextos de enunciados partem de reflexões kaiowa sobre seus regimes de conhecimento, A expectativa é cotejar através de uma teoria etnográfica a descrição sobre como agem os diferentes atores e entes (GOLDMAN, 2006, GALLOIS, 2014), seja pelo mapeamento das controvérsias na produção de redes (LATOUR, 2012) ou a partir de cartografias dos regimes de diferenças nas cosmopolíticas (STOLZE LIMA, 2011, CLASTRES, 2004, 2003, 1995). Dessa forma, o conjunto dos conceitos a serem destacados para pensar a produção de redes, multiplicidades e simetrizações (VIVEIROS DE CASTRO e GOLDMAN, 2014) contribui para pensar a operação realizada entre a tradução e o conceito, levando a sério a antropologia dos nativos (VIVEIROS DE CASTRO, 2002) na expectativa de cotejar apontamentos sobre os conceitos como redes de relações (GALLOIS, 2005)<sup>22</sup>.

Problematizar a tradução como uma operação que produz ou reconhece deslocamentos nas ontologias conforma possibilidades de pensar as categorias nativas como nexos que associem as diferenças entre e em regimes de conhecimento, com o propósito de “re-ontologizar” categorias colocadas como pares opostos ou vetores centrífugos. Deste modo, interessa pensar sobre o que o “e” empregado em contextos de enunciação específicos estão mobilizando nos discursos sobre “*teko ymaguare e teko pyahu, ore reko e karai reko, ñanderekotee e ‘ñanderekotee’*”. Pensa-los a partir do que sugere Zea Schuler (2008) em que medida os conceitos nativos problematizam a concepção de tradução e como está ligada a concepção de relação, quais os itinerários na descrição dos modos de criar realizam quando consideramos que as concepções nativas se configuram como constelações conceituais (*idem*, 2010) entendendo que o que está em jogo é a produção de registros (autoria) e regimes (autoridade) de criação.

O que espero problematizar a partir de uma teoria etnográfica dos modos de criação kaiowa almeja contribuir para as reflexões sobre multiplicidades como modo de ação nos coletivos ameríndios, considerando que o que está em jogo não é afirmar que existam pontos que fixam as diferenças, mas que estas conectam parcialmente diferentes aspectos da socialidade. Avalio que as formulações de Ingold (2010, 2008) cooperam para dimensionar a relação ao modo como *teko ymaguare* e *teko pyahu* atuam como

---

<sup>22</sup> Gallois inspirada na noção de rede e da antropologia simétrica proposta pela Teoria Ator-Rede de Latour (1991[2009]) fornece uma “imagem-guia” que permite com que seja possível por em suspensão os conceitos teóricos e metodológicos que entraram em obsolescência, como demonstra Strathern e Toren (1996). O conceito de rede para Gallois assegura a formulação de novas e/ou outras formas de reflexões comparativas entre contextos etnográficos diversos.

marcadores que expressam variações geracionais e, por sua vez, ontológicas sobre os modos de ser e conhecer kaiowa em que *sem dúvida, pessoas criadas em diferentes ambientes aprendem a perceber seu entorno, e agir de diferentes maneiras dentro dele. Podemos até concordar em chamar essas diferenças de culturais* (INGOLD, 2010, 17). Assim, parafraseando Coelho e Souza (2010, 110) quando os Kaiowa opõem seus próprios termos *em que consiste a objetificação sobre a reflexividade objetificadora?* Como realizar descrições de aspeamentos que não operam idiomas relacionais na comunicação para fora, mas e quando elas parecem agir para dentro? Deste modo, a expectativa é que as questões colocadas acima sejam lidas como possibilidades para a pesquisa de doutorado.

Em tempo: a casa de reza construída pelos professores não chegou a ser utilizada como local de ensino de práticas de saberes tradicionais. O desuso e falta de conservação levou a deterioração dos materiais e a destruição da edificação. Contudo, a construção de uma casa de reza no pátio da residência de um xamã mobilizou outras redes entre as quais também estavam os professores, assim, outras relações foram produzidas...

### **Bibliografia.**

BATISTA, Terezinha A. S. *A luta por uma escola indígena em Te'yikue, Caarapó, MS*. Dissertação de Mestrado em Educação, PPGE/UCDB, Campo Grande, 2005.

BENITES, Tônico. *A escola na ótica dos Ava Kaiowa: impactos e interpretações indígenas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ, 2009.

BRAND, Antônio. *O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/Guarani: os difíceis caminhos das palavras*. Tese doutorado em História – PPGH/PUC-RS, Porto Alegre, 1997.

CALAVIA SAÉZ, Oscar, CARID, Miguel e PEREZ GIL, Laura. O saber é estranho e amargo: sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. *Campos*, nº 4, 2003.

CARIAGA, Diógenes E. Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowa e os Guarani em Te'yikue, Caarapó, MS. In: *Compreensões Antropológicas sobre os Conhecimentos Guarani e Vice-Versa*, SILVEIRA, Nadia H., MELLO, Clarissa R. e CAVALHEIRO, Suzana J. (org.). Florianópolis, EdUFSC, no prelo.

\_\_\_\_\_. *Modos de ser, modos de conhecer: produção de conhecimentos e socialidade entre os Kaiowa*. Projeto de doutorado aprovado no PPGAS/UFSC, 2013.

\_\_\_\_\_. *As transformações no modo de ser crianças entre os Kaiowa em Te'yike, Caarapó (1950 – 2010)*. Mestrado em História (História Indígena) – PPGH/UFSC, Dourados, 2012.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Apresentação: Dossiê Efeitos das políticas de conhecimentos tradicionais. In: *Revista de Antropologia*, volume 55, nº 01, 2012.
- \_\_\_\_\_. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In *Cultura com aspas*. Cosac & Naify, São Paulo, 2009.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. Cosac & Naify, São Paulo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado*. Cosac & Naify, São Paulo, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Crônica dos Índios Guayaki: o que sabem os Aché caçadores nômades do Paraguai*. São Paulo, Editora 34, 1995.
- DESCOLA, Philippe. *Modes of being and forms of predication*. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (1), 2014.
- GALLOIS, Dominique T. e PETRY, Mariana C. Saberes Wajãpi sobre a formação da terra e da humanidade de uma pesquisa coletiva. In: *Simpósio Especial Antropologia e Arqueologia: Diálogos, Convergências e Possibilidades*. XXVI RBA, Natal, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Redes de relações nas Guianas*. Editora Humanitas/FAPESP, São Paulo, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. *Como funciona a democracia – Uma Teoria Etnográfica da Política*. Editora 7 Letras, 2006.
- INGOLD, Tim. Da transmissão de representações à educação para atenção. *Educação*, Porto Alegre, vol. 33, n. 1, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Tres en uno: Cómo dissolver las distinciones entre cuerpo, mente y cultura*. In: *Tecnogenesis. La construcción técnica de las ecologías humanas, Volumen 2*, SÁNCHEZ-CRIADO, Tomás (org). Madrid, AIBR, 2008.
- KELLY, José A. Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana: Estudos em Antropologia Social*, nº 11, vol. 1, 2005.
- LATOUR, Bruno. *Reagregando o social. Uma introdução à Teoria Ator-Rede*. Salvador/Bauru, EDUFBA/EDUSC, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Jamais fomos modernos*. São Paulo, Editora 34, 2009.
- \_\_\_\_\_. *A esperança de Pandora*. Bauru, EDUSC, 2001.
- LÉVI-STRAUS, Claude. *História de Lince*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O pensamento selvagem*. Rio de Janeiro, Companhia Nacional, 1976.
- MURA, Fábio. *A procura do bom viver: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2006.
- OVERING, Joana. Elogio ao cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana: Estudos em Antropologia Social*, vol. 5, nº 1, 1991.
- PEREIRA, Levi M. Mobilidades e territorialização entre os Kaiowa atuais. *Revista Eletrônica História em Reflexão*, vol 1, nº 01, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno*. Tese de doutorado em Antropologia Social, PPGAS/USP, São Paulo, 2004.
- PIMENTEL, Spensy K. *Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/USP, São Paulo, 2012.

ROSSATO, Veronice L. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul – “será o letrado um dos nossos”*. Dissertação de Mestrado em Educação, PPGE/UCDB, Campo Grande, 2002.

SAHLINS, Marshall. O pessimismo sentimental e experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em vias de extinção (I e II). *Mana: Estudos de Antropologia Social*, nº 3, vol. I e II, 1997.

STRATHERN, Marilyn and TOREN, Christina. *The concept of society is theoretically obsolete (1989 – debate)*. In: INGOLD, Tim. *Key Debates in Anthropology*. Routledge, London, 1996.

STOLZE LIMA, Tânia. Por uma cartografia do poder e da diferença nas cosmopolíticas ameríndias. *Revista de Antropologia*, nº 54, nº 2, 2011.

TASSINARI, Antonella M. I. e COHN, Clarice. “Opening the other”: schooling among Karipuna and Mebengokré-Xikrin of Brazil. *Anthropology and Education Quarterly*, Vol. 40, Issue 2, 2009.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. *Iepari. Sacrifício e vida ritual entre os Arara (Caribe)*. São Paulo, HUCITEC/ANPOCS/Editora UFPR, 1997.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo and GOLDMAN, Márcio. *Introduction to Post-Social Anthropology. Networks, multiplicities, and symmetrizations*. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1), 2014.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*. *TIPITI: Journal of Society for the Anthropology of Lowlands and South America*. Vol. 2, Issue 1, 2004.

\_\_\_\_\_. O nativo relativo. *Mana: Revista de Estudos em Antropologia Social*. Nº 8, vol. 1, 2002.

\_\_\_\_\_. *Perspectivismo e Multinaturalismo na América Indígena*. In: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosac & Naify, 2002.

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

ZEA SCHULER, Evelyn. Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico. *Antropologia em Primeira Mão*, n. 119. Florianópolis, 2010.

\_\_\_\_\_. O genitivo da tradução. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi-Ciências Humanas*, vol. 3, n. 1, 2008.