UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE SAÚDE PÚBLICA

**“O que está destinado a reunir”:
cuidado infantil entre os Guarani Mbya**

Natália Sevilha Stofel

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Saúde Pública para a obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de Concentração: Saúde, Ciclos de Vida e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Edemilson Antunes de Campos

São Paulo

2013

“O que está destinado a reunir”: cuidado infantil entre os Guarani Mbya

Natália Sevilha Stofel

Dissertação de mestrado apresentada ao programa de Pós-Graduação em Saúde Pública da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Mestre em Ciências.

Área de Concentração: Saúde, Ciclos de Vida e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Edemilson Antunes de Campos

São Paulo

2013

É expressamente proibida a comercialização deste documento, tanto na sua forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano da dissertação.

Dedicado à memória sempre presente de meu pai,
Elizeu Stofel.

Agradecimentos

Ao longo das andanças na vida encontrei-me com gentes que cuidaram e cuidam de mim, portanto diversos tiveram participação neste trabalho e compartilham comigo sua finalização:

Ao Professor Edemilson Antunes de Campos que possibilitou o início primeiro desde aceitando me orientar no programa de saúde pública, ouvindo as minhas ideias, orientando-me com calma e deixando-se inspirar pelo cuidado mbya.

À professora Natália Fernandes, que aceitou me supervisionar na Universidade do Minho dividindo comigo um pouco de sua luz durante a análise dos dados, também por sua dedicação na garantia e manutenção dos direitos e participação das crianças.

À banca de qualificação, composta pelos professores Rubens de Camargo Ferreira Adorno e Carmen Junqueira, que enriqueceram o trabalho compartilhando suas experiências que em muito me auxiliaram na pesquisa de campo, bem como nas análises que derivaram dele.

À professora Augusta Thereza de Alvarenga e aos “filhos(as) da FIC 2011”, obrigada por ajudar-nos a compreender o processo metodológico, além das diversas frases célebres.

À Faculdade de Saúde Pública da USP por ter proporcionado os meios estruturais necessários para a realização do mestrado. Aos funcionários: Angela, Cidinha, Renilda e Leandro por prestarem socorro em muitas ocasiões.

Ao CNPq que forneceu a bolsa institucional no início do mestrado.

À FAPESP por financiar o projeto através da bolsa de mestrado, protocolo nº 2012/04379-1, reforçando a credibilidade que os estudos com as populações indígenas veem alcançando ao longo dos anos.

À Pró-Reitoria de Pós-Graduação da USP que através do Programa Santander de Mobilidade Internacional financiou meu estágio na Universidade do Minho em Portugal.

Ao Rodrigo pelo seu amor e por colaborar em todos os sentidos possíveis e impossíveis na realização deste trabalho.

Aos meus avós José Sevilha e Aparecida Vieira Sevilha por genuinamente se interessarem pela minha vida e compartilharem comigo as suas; à minha querida irmã Teté, obrigada por colaborar em tudo o que faço; à minha mãe Rita de Cássia, que me iniciou na vida portuguesa. Aos meus sobrinhos: Yury, Juju e Gigi, por trazerem alegria característica da infância.

Ao cacique Arnildo Werá, grande amigo e guerreiro do povo Mbya.

Às queridas, que estiveram comigo na pós-graduação em Saúde Pública: Ludmila, pessoa querida, confidente atenta; Andrea, que percebeu toda a minha desorientação, acolheu-me, orientou-me e pensa comigo sobre a pesquisa com populações indígenas; Janaína, que prestou um enorme favor o qual nunca poderei retribuir à altura; Patrícia, o porão certamente é mais animado com você; Ieda, informação é tudo nessa vida; Sandra, pelas tardes inteiras de conversas e cafés; Roberta, Patrícia, Sabrina, Francine, pelas parcerias e companheirismo.

Aos amigos que me acolheram em Braga e fizeram a minha estadia em Portugal muito mais alegre: Rosália; Dona Palmira e toda sua família; às queridas Roses (Nazário e Schmitt) e Sara.

À Enfermagem 05, que entre outras coisas, mostra-me cotidianamente o poder da amizade: à Dani Milani; pelo companheirismo, esquisita telepatia e correção de muitos textos; à Ana Carla, cujo carinho ultrapassa distâncias; à Iraí, minha irmãzinha com quem tenho sincronia;

à Flavinha, por me receber de coração na sua casa e me aguentar nos finais; à Cacilda, uma grande amiga; à Bruna, Nara Rô, Glaucia, Vivi e Dani Bap que mesmo com todas suas ocupações não medem esforços quando ouvem um grito de socorro; à Manu, Jéssica, Fer e Lys por sempre torcerem por todas nós; à Dani Boer, Paty Akemi e Joice por compartilharem comigo os louros e agouros do trabalho no hospital.

Às amigas do coração: Tatiane, cuja trajetória acadêmica inspira-me; Célia Regina, por compartilhar o carinho de mãe; Tamyres e Anne, pela acolhida baiana em São Paulo.

Aos amigos do Icesp: Carol, Iolanda, Lucy, Maria Rita, Gabriel, Carina, Dulce, que durante o primeiro ano do mestrado me forneceram mais do que oportunidade de compartilhar a experiência da enfermagem no ambiente hospitalar, mas também irrestrito apoio mesmo nos momentos que precisava me ausentar do trabalho.

E por último, não menos significativo: aos Guarani Mbya. Sem eles nada seria possível. Agradeço especialmente por mostrarem ao mundo que existe a possibilidade de outra infância, de outra forma de cuidado e por permitirem que eu faça parte de suas vidas. Às crianças indígenas por me acolherem nas aldeias pelas quais passei e por serem tão do jeito delas.

Aveté

STOFEL, Natália Sevilha. **“O que está destinado a reunir”**: cuidado infantil entre os Guarani Mbya. 2013. 85 p. Dissertação (Mestrado em Ciências) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Resumo

Essa dissertação busca compreender as significações e ressignificações do cuidado infantil entre os Guarani Mbya do Rio Grande do Sul. Para tanto, foi realizada pesquisa etnográfica (observação participante com confecção de diários de campo) com adultos e crianças. A análise releva que as práticas de cuidado às crianças moldam e são moldadas pela concepção mbya de infância. Entre os Mbya, o cuidado permeia as relações de troca, nesse sentido as crianças são atores sociais fundamentais para a constituição do cuidado como vínculo formador e unificador da sociedade. Com isso, os Mbya ensinam-nos a revalorização do cuidado como fundamento da vida social.

Palavras-chave: Cuidado, Infância, Indígenas, Guarani.

STOFEL, Natália Sevilha. **"What is destined to meet"**: child care among the Guarani Mbya. 2013. 85 p. Dissertation (Master of Ciencias) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

Abstract

This dissertation seeks to comprehend the meanings and re-significations of child care among the Guarani Mbya from Rio Grande do Sul. To this end, a ethnographic research was conducted (participant observation with production of field diary) with both adults and children. The analysis reveals that the practices of child care shapes and are shaped by the mbya conception about childhood. Among the Mbya, care permeates the exchange relations, in this sense the children are the fundamental social actors to the establishment of care as forming and unifying bond of the society. With this, the Mbya teach us the revaluation of care as a social life foundation.

Keywords: Care, Childhood, Indigenous, Guarani.

Lista de Quadros

Quadro 01 Origem dos nomes Mbya

Lista de Figuras

Imagem 01 Migração guarani segundo José Proenza Brochado (1984)

Imagem 02 Localização da aldeia *Tekoá Porã*

Imagem 03 Foto da escola

Siglas utilizadas

ABA Associação Brasileira de Antropologia

ECA Estatuto da Criança e do Adolescente

FSP Faculdade de Saúde Pública

FUNAI Fundação Nacional do Índio

TCLE Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

UBS Unidade Básica de Saúde

UFSCar Universidade Federal de São Carlos

USP Universidade de São Paulo

APRESENTAÇÃO	13
INTRODUÇÃO	16
AS DIMENSÕES DO CUIDADO COMO VALOR SOCIAL	16
DA ASSISTÊNCIA E DO CUIDADO À SAÚDE INFANTIL: RELAÇÕES COM MODOS DE CONCEBER A INFÂNCIA	19
INFÂNCIA E RELAÇÕES COM O CUIDADO NAS SOCIEDADES INDÍGENAS.....	22
CAPÍTULO I: ESTAR ENTRE OS MBYA: ETNOGRAFIA <i>COM</i> ADULTOS E <i>COM</i> CRIANÇAS.....	26
OBJETOS E SUJEITOS DA PESQUISA	28
A ENTRADA NO CAMPO.....	29
ETNOGRAFIA <i>COM</i> CRIANÇAS: ALGUMAS PONDERAÇÕES	31
a) Flexibilidade: Aproximação e o Consentimento Infantil	31
b) Respeito ao Código Local	33
c) O Adultocentrismo como Barreira para a Pesquisa <i>com</i> Crianças.....	35
d) De <i>sobre</i> para <i>com</i> Crianças Mbya	36
OS DESENHOS INFANTIS	37
CAPÍTULO II: <i>TEKOÁ</i> E <i>TEKO</i>	39
<i>TEKOA PORÃ</i> : SAÚDE ESCOLA E RELAÇÕES	41
MITOLOGIA	44
PALAVRA, ALMA E CORPO	46
PARENTESCO E CUIDADO	48
CAPÍTULO III: A CONSTRUÇÃO DA PESSOA (OU A FORMAÇÃO DA PALAVRA)	52
CONCEPÇÃO E CUIDADOS ANTES DO PARTO.....	52
NASCIMENTO E CUIDADOS IMEDIATOS PÓS-PARTO.....	55
PRÉ- <i>NIMONGARAI</i>	58
PÓS- <i>NIMONGARAI</i>	63

CAPÍTULO IV: DAS RELAÇÕES DE CUIDADO	67
O ENSINO DO CUIDADO	67
CRIANÇAS QUE CUIDAM DE CRIANÇAS.....	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS	79
REFERÊNCIAS	81
ANEXO 01 – DESENHO CRIANÇAS INDÍGENAS – CARRO	86
APÊNDICE 01 – CARTA DE ANUÊNCIA DA LIDERANÇA INDÍGENA	88
APÊNDICE 02 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO	89
APÊNDICE 03 - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – CRIANÇAS	91

APRESENTAÇÃO

Uma série de eventos trouxe-me até este momento, o marco dá-se em 2005, quando ingressei na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) para cursar o bacharel em Enfermagem. Essa experiência colocou-me em contato com um mundo de possibilidades e diversidades. Neste contexto, começo (tímida e rudimentarmente) uma série de inquietações reflexivas e concluo que embora haja esforço a Enfermagem é deficiente na problematização e operacionalização do cuidado, foco de investimento da disciplina, em contextos de diversidade socioculturais. Compreendendo-a como uma ciência múltipla que requer articulação com outras disciplinas, iniciei uma epopeia pelos departamentos das Ciências Humanas, a intenção era buscar outras formas de pensar, não aceitar o fazer pelo fazer.

Participando do grupo de estudos Práticas Sociais e Processos Educativos tive a oportunidade de desenvolver o Trabalho de Conclusão de Curso “Medicina Popular na Perspectiva da Formação em Prática Profissional em Saúde” sob a orientação da professora Dr^a Maria Waldenez de Oliveira, nossa pesquisa buscava investigar quais as visões dos profissionais de saúde em relação às práticas populares, e o que da formação e atuação profissional contribuiu ou contribuiu na construção dessas visões.

No mesmo grupo, propus o projeto de iniciação científica “Medicina Tradicional Indígena Alto-Xinguana e Serviço de Atenção Biomédico: Processos Educativos Decorrentes do Convívio” cujo objetivo era compreender os processos educativos decorrentes do convívio entre profissionais de saúde formados na óptica biomédica e medicina tradicional indígena na região do Alto-Xingu. Assim, é no pensar o cuidar e o processo saúde-doença em contextos de diversidade socioculturais a fim de efetivar a universalidade e integralidade do cuidado que me encontrei na Enfermagem.

Durante o trabalho de campo para a pesquisa de iniciação científica observei, muito empiricamente ainda, diferenciação nos cuidados infantis. Isso se justifica por dois fatores indissociáveis: eram crianças *e* indígenas. Assim, propus pré-projeto de pesquisa na Faculdade de Saúde Pública (FSP) da Universidade de São Paulo (USP), que se busca compreender os motivos dessa diferenciação nos cuidados para com as crianças. Considerando a ambivalência do tema a escolha pelo campo da saúde pública foi proposital, pois proporciona maior abertura à interdisciplinaridade que o objeto de pesquisa requer.

O cuidado infantil mbya perpassa todos os aspectos da vida do indivíduo, desde o anúncio de seu nascimento até que deixe de ser criança, está presente tanto nos pequenos gestos do dia a dia, como nas grandes manifestações e reivindicações indígenas por saúde, educação e terra, dessa forma o cuidado mbya é bastante complexo e denso, por isso não foi pequena a minha dificuldade em dividir a dissertação em capítulos pensando nisso considerei que a redação da dissertação em capítulos, como em um livro seria menos taxativa e mais fluída.

Uma problematização do aporte teórico está contida em *Introdução*.

O *Capítulo I: Estar entre os Mbya: etnografia com adultos e com crianças* traz a minha experiência etnográfica, nele debato a ética da pesquisa com populações indígenas, narro a minha entrada no campo e a meu ver o ponto forte do capítulo é a discussão da etnografia com crianças, onde pondero algumas reflexões sobre o uso desse método com o público infantil neste contexto específico e por último apresento a metodologia que utilizei para analisar o material.

Capítulo II: Tekoa e Teko pretende apresentar os aspectos gerais da vida dentre eles os dados geográficos, linguísticos, demográficos e históricos de forma a situar o leitor sobre como, de maneira geral, vivem os Mbya do estado. Também apresento a Aldeia *Tekoá Porã* onde desenvolvi a pesquisa, com suas características e as relações que estabelece. Apresento a visão de cosmo mbya, a noção de corpo e alma e as relações de parentesco e como estas permeiam a questão do cuidado.

Capítulo III: A construção da pessoa (ou a formação da palavra), onde as práticas para a formação da pessoa mbya demonstra-nos que sem cuidado não há Guaraní Mbya.

Capítulo V: Das relações de cuidado, discuto os modos de ensino e cuidar de adultos e crianças, estabelecendo suas diferenças e semelhanças.

Por fim, este trabalho não é isento de um posicionamento, cada palavra aqui é intencional. Acredito na perspectiva Mbya de cuidado como contribuição para mudança social. Impossível estar entre os Mbya e não se envolver com suas vidas. Torço para que possa retribuir todo o cuidado que têm comigo, torço que seja amplamente lido e consiga responder à expectativa do cacique de “desmistificar o índio perante a sociedade”, torço com amor pelos povos indígenas.

INTRODUÇÃO

O interesse pela saúde das crianças permeia o debate de como a sociedade reflete acerca do papel da infância e como esta reflexão se traduz em termos de práticas sociais. Assim, quando pensamos essa questão para os povos indígenas, cuja concepção de infância e o papel das crianças são diferenciados, fizemo-nos a seguinte pergunta: Como a concepção guarani mbya de infância repercute nas práticas de cuidado às crianças indígenas?

A presente dissertação de mestrado volta os olhares para o universo cultural dos cuidados às crianças indígenas guarani mbya. Busca compreender como a sociedade Guarani Mbya concebe a infância a fim de interpretar o modo com os aspectos culturais guarani mbya norteiam as práticas de cuidado às crianças e por fim, desvelar os significados e ressignificado de adultos e crianças relacionados aos cuidados infantis. Espera-se contribuir para a reflexão de que o cuidado não é algo dado, mas construído no âmbito das relações sociais.

Assim, fez-se necessária uma exploração do conceito a fim de romper com a noção do cuidado atrelado unicamente às práticas de saúde.

AS DIMENSÕES DO CUIDADO COMO VALOR SOCIAL

Criar diálogos teóricos para auxiliar a compreensão de um campo é sempre arriscado, pois pode faltar à memória aspectos históricos e culturais fundamentais para compreender a realidade e os contextos em que nos inserimos. Entretanto, esse receio não pode ser limitador de um pensamento reflexivo. Para compreendermos a complexidade do que acontece no cotidiano mbya é essencial problematizar alguns aspectos, assim, tomo aqui como objeto de análise o conceito de cuidado. Não tenho pretensão de encerrar o assunto por demais complexo, tão pouco prescrever formas de cuidado, minha intenção é somente fazer um contexto teórico. Essa

explicação é bastante importante para compreender algumas práticas voltadas às crianças mbya, bem como a forma que elas apreendem e desenvolvem cuidado. Ainda assim, ao final dessa dissertação, mesmo com o meu e o esforço dos teóricos, acredito que os Mbya possuem tamanha singularidade quando o assunto é cuidado, que talvez por isso não consiga aqui um conceito justo para com eles, mas quem sabe consiga demonstrar qual a contribuição que trazem para a construção dessa discussão.

O cuidado foi visto até o final do século XX como aspecto inerente ao ser humano, ou seja, a teoria era que as pessoas naturalmente cuidavam. Fine (2005) atribui à emergência do interesse para a questão do cuidado como fenômeno social às mudanças ocorridas no final do século XX, destacando como a principal delas as mudanças no papel da mulher que sai da vida familiar para o mercado de trabalho.

O reconhecimento da importância do cuidado é vital para a vida social em sua totalidade, fornece uma perspectiva que atravessa determinado número de tópicos e níveis de análise, ligando micro interações e macro estruturas, em vez de tratá-las como distintas, como tópicos especializados (FINE, 2005), em outras palavras: cuidado não são somente as práticas voltadas para a promoção e/ou recuperação da saúde. Cuidado configurado na contribuição em defesa e fomento da vida, ou seja, “a pessoa sai de si mesma e centra-se no outro com desvelo e solicitude, compreendendo a complexa teia de *inter-relações* pessoais, e sociais e ambientais que dá suporte a sustenta a vida” (ZOBOLI, 2009, p.68, grifos meus), é do *ser humano*. Cuidar é uma ação integral, com significados e sentidos que compreendem o “direito de ser” (idem, p.63).

Nesse sentido, para que haja cuidado fazem-se necessárias relações sociais pautadas na alteridade, pois quando instalado em relações autoritárias o cuidado torna-se um fardo para cuidador e conseqüentemente o receptor estará em posição de subordinação. Ou seja, o cuidado

não é objeto de domínio, quando ambas as partes veem-se como corresponsáveis pelo cuidado, este não se define em uma única direção, do cuidador para o receptor, mas como resultado de uma relação entre as diferentes partes.

Cuidar é dar visibilidade ao outro, respeitado em suas diferenças, reconhecido em sua pluralidade (PINHEIRO, 2007), dessa maneira, podemos dizer que promover cuidado é possibilitar individualidade, no sentido de autonomia alcançada e reconhecida por meio das relações sociais, ao mesmo tempo invoca corresponsabilização dos sujeitos envolvidos criando uma ação política de responsabilidade coletiva, que consiste no desenvolvimento de uma capacidade de se deixar afetar por aquilo que é público, por aquilo que interessa aos outros (idem), cada indivíduo se reconhece como parte do todo e possui uma identidade grupal. Por fim, o cuidado é uma expressão de apoio social intensa (CHAPPEL, 1992, apud FINE, 2005).

A identificação com o coletivo não pressupõem anulação do “eu”, o cuidado consigo, ou “as práticas de si” (Foucault, 1985), não é uma posição individualista, ao contrário, inserem-se num contexto mais amplo de práticas sociais. O cuidado de si não constitui “um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social” (idem, p. 57), inclusive necessita de uma liberdade relacional, ou seja, de um espaço público para sua concretização, é tão verdadeira essa afirmação que há grupos sociais que não são individualistas nos quais a cultura de si se faz presente (GRABOIS, 2011).

Cuidado como valor, ou seja, intrinsecamente ligado à constituição de sentido de existência (RUIZ, 2003, apud PINHEIRO, 2007) representa forma de combater a dicotomização, a fragmentação do humano, pois trabalha na lógica integral e holística.

DA ASSISTÊNCIA E DO CUIDADO À SAÚDE INFANTIL: RELAÇÕES COM MODOS DE CONCEBER A INFÂNCIA

As práticas de saúde destinadas às crianças caminham com as reflexões que a sociedade tem sobre a infância. A noção de infância como conhecemos hoje é fruto da modernidade, isto é uma construção histórica ocidental. Philippe Ariès (1962) em “História Social da Criança e da Família”, por meio de uma análise de um conjunto de informações visuais, sublinha que durante a Idade Média as crianças não são representadas nessas imagens como crianças, tal como nós as concebemos, mas sim como pequenos homenzinhos desfigurados. Nessa época, as crianças não eram reconhecidas como tal na relação com os adultos. Portanto, não existia um conceito objetivo para infância. As crianças quando bem pequenas e frágeis geravam dúvidas se sobreviveriam às doenças e por esse motivo não eram consideradas concretamente como elemento da família (NUNES, 2003).

Dessa forma, até o século XIX não eram registradas intervenções sistemáticas sobre a saúde da criança. A questão da saúde relacionada a uma preocupação com a assistência médica ou com a higiene era subalterna ou inexistente. Os problemas eram de responsabilidade das autoridades locais que se limitavam a impedir a proliferação da sujeira nas ruas e quintais. Não havia, portanto, uma preocupação com o crescimento e desenvolvimento saudáveis das crianças que eram vistas como elemento posto a serviço do poder paterno. A atenção oferecida a elas era genérica, ou seja, uma infância não tematizada, nem pela família nem pelo Estado (ZIONI GOMES, ADORNO, 1990).

A família não formava cidadãos e sim parentes. A participação dos indivíduos nas sociedades resumia-se à defesa do grupo ao qual pertenciam. A reestruturação do núcleo

familiar, o qual era a figura paterna, implicou na mudança da concepção desenvolvida sobre a criança (COSTA, apud ZIONI GOMES, ADORNO, 1990). Com a intenção de que as crianças fossem moldadas para a vida adulta e para que elas estivessem fortes e produtivas nessa nova fase, os cuidados gerais que recebiam foram substituídos por uma ação sistematizada com novas condutas alimentares, disciplinares, entre outras, por meio de ações de higiene e da puericultura¹.

A puericultura não se aplica a qualquer criança, mas a um modelo, o da criança moderna. É na origem dessa noção de criança que a história social da puericultura encontra seu ponto de partida.

No Brasil, a partir do final do século XVIII, observa-se um progressivo aumento da atenção médica dirigida às crianças, registrada nos primeiros tratados sobre educação física em língua portuguesa, guias de higiene infantil dirigidos às mães, teses sobre partos, recém-nascidos e estudos sobre a mortalidade infantil (BONILHA, RIVORÊDO, 2005).

Entre 1910 e 1930, a assistência à saúde da criança, via serviço de higiene infantil, institucionalizou-se incorporada às leis, às propostas de saúde pública e à prática pediátrica. Na década de 30, essa assistência é reconhecida como fundamental para a construção de uma grande nação (BONILHA, RIVORÊDO, 2005). Neste momento, a higiene passou a descrever o tipo de família e de educação necessários para a criação de um adulto identificado com o Estado. A saúde em geral e mais especificamente a saúde da criança “começam a se confirmar não só como um campo de intervenção técnica, mas como um campo de normatização da vida cotidiana, de acentuado caráter ideológico” (ZIONI GOMES, ADORNO, 1990, p. 208).

¹ O termo puericultura (*puer* = criança; *cultur* = criação, cuidado dispensado a alguém), foi utilizado primeiramente pelo suíço Jacques Ballexserd em 1762, e persistiu até os dias atuais dentro da Medicina Pediátrica. Ela é um conjunto de normas com diferentes graus de cientificidade e que procura assegurar o melhor desenvolvimento para as crianças (BONILHA, RIVOREDO, 2005).

No pós Segunda Guerra houve a importação do modelo preventivista surgido nos Estados Unidos. Este modelo centrava-se no comportamento do indivíduo, responsabilizando-o por seus problemas de saúde, e não refletia sobre as condições concretas de sua existência. Não considerava o saber popular elaborado a respeito dos temas de saúde e nem sobre a estratégia de vida elaborada pela população. Aos poucos, a assistência mais curativa e baseada em subespecialidades médicas ganhou espaço.

Mesmo com o surgimento do Estatuto da Criança e do Adolescente², como meio legal de garantir-lhes direitos e o *status* de sujeitos, as crianças continuam preencher o papel de objeto nas práticas de cuidados ocidentais. Elas são vislumbradas de acordo com o pensamento evolucionista. Ou seja, sob a óptica de um futuro adulto que um dia elas irão tornar-se, no papel que estes irão exercer na sociedade. É este o elemento de atenção do Estado e das políticas públicas, e não a criança propriamente dita.

As consequências desta visão da criança como um não-cidadão são tais que elas terminam sendo encaradas como sujeitos cujo pensamento não deve ser levado em conta, ou seja, desqualificadas, na medida em que são representadas como opostas a seres completos (os adultos), racionais, cidadãos (RIVORÊDO, 1998, p.36).

As políticas públicas de saúde para as crianças tratam de uma criança modelo, homogênea e sem especificidades socioculturais.

² Lei de Nº 8.069, de 13 de julho de 1990. O ECA, como é conhecido, reforçou alguns preceitos já determinados pela Constituição de 1988, como a proteção integral de crianças e adolescentes e a prioridade na formulação de políticas públicas, na destinação de recursos da União e no atendimento de serviços públicos. A lei considera crianças os que têm até doze anos de idade e adolescentes aqueles que têm entre 12 e 18 anos. O ECA estabelece que é dever do Estado, da família e da sociedade garantir o direito de crianças e adolescentes à liberdade, à dignidade, à convivência familiar e comunitária, à saúde, à educação, à cultura, ao esporte, ao lazer, à profissionalização e à proteção do trabalho. Além disso, prevê a proteção contra qualquer forma de exploração, discriminação, violência e opressão.

Exemplo disso são as ações voltadas às crianças indígenas, em que são priorizadas ações de promoção do crescimento e desenvolvimento, aleitamento materno, imunização, identificação e tratamento precoce das doenças por meio da utilização da estratégia da Atenção Integrada das Doenças Prevalentes na Infância (BRASIL, 2003). Embora sejam importantes, essas ações são marcadas por uma concepção médico-epidemiológica que não abarca a especificidade da noção de infância e de criança presentes nas sociedades indígenas.

Assim, se as práticas de cuidado às crianças são influenciadas pela reflexão de infância que a sociedade realiza e se as sociedades indígenas detêm uma maneira diferenciada da ocidental de pensá-la, surgem os seguintes questionamentos: Como é concebida a infância nas sociedades indígenas e qual é a relação com as práticas de cuidado e saúde? Para que essas indagações sejam melhor esclarecidas apresentaremos adiante essa concepção e alguns exemplos de pesquisas que demonstram como essa relação é concretizada.

INFÂNCIA E RELAÇÕES COM O CUIDADO NAS SOCIEDADES INDÍGENAS

Nas comunidades indígenas, os eventos durante as fases da vida são indissociáveis do contexto cultural e social. Dessa forma, a análise dos cuidados às crianças e a infância propriamente dita não pode ser descontextualizada.

Houve por muito tempo um desinteresse pelas crianças, que segundo Montandon (2001), relacionava-se a pouca legitimidade que suscitava, já que estas apareciam como categoria minoritária, marginal, excluída, invisível, tomada como objeto menor, signo de incompletude e dependência do ponto de vista tanto físico como moral.

Até aproximadamente os séculos XVIII e XIX, antropólogos como Tylor (1871) e Spencer (1882) traziam uma perspectiva evolucionista, na qual a criança era vista como a base de uma escala de desenvolvimento da espécie humana que tem no seu topo o indivíduo já adulto (NUNES, 2003).

A partir da década de 20, concepções renovadas anunciaram a emergência de uma ideia da infância como categoria social distinta (COELHO e DEBORTOLI, 2009). Os estudos de Margaret Mead são apontados como “a primeira tentativa de rompimento com os pressupostos evolucionistas” (NUNES, 2003, p. 37). Psicóloga e antropóloga formada na escola culturalista, Mead, em seu livro “Coming of age in Samoa”³ publicado em 1948, inaugurou um novo conceito em que as características dos jovens são dados culturais e não determinados biologicamente. Mesmo que não fosse o foco de sua pesquisa, Mead defendia que conhecer a vida das crianças era fundamental para compreender as etapas seguintes.

Os dados disponíveis com relação às crianças indígenas brasileiras, até a década de 1930, eram os documentos de viajantes e missionários que traziam registros meramente descritivos e nem sempre livres do julgamento moralista cristão dominante na época (NUNES, 2003). A cena começou a mudar com os trabalhos de Curt Nimuendajú - 1939, 1942 e 1946 – (apud NUNES, 2003) que escreveu as primeiras monografias sobre culturas indígenas no Brasil. No decorrer dos textos dele, as referências sobre as crianças apareciam pontualmente, e abordavam as relações delas com seus pais e parentes, os tabus que envolviam a saúde e bem-estar, e alguns detalhes que envolviam a participação delas na vida ritual. O trabalho de Nimuendajú, mesmo que bastante descritivo em relação às crianças, é significativo, pois é menos influenciado pela visão moralista cristã.

³ “Tornado-se adulto em Samoa” (tradução minha).

Florestan Fernandes em 1951, preocupado com as questões educacionais, apresentou uma análise dos fundamentos do processo educativo e de sua função social nesta sociedade no seu estudo intitulado “Notas sobre a Educação na Sociedade Tupinambá”. Neste, a criança é vista sob uma perspectiva adultocêntrica. Assim como podemos observar na seguinte passagem: “a criança reproduz uma miniatura do mundo dos adultos em seu universo lúdico” (FERNANDES, 1951, p.26)⁴.

Mais recentemente, especialmente após a década de 1960, as crianças passaram a ser não somente meras receptoras de conhecimento, mas sim produtoras desse⁵. Nos estudos etnográficos, elas são consideradas agentes de participação ativa na vida das sociedades indígenas (NUNES, 2002). A infância é então definida como uma categoria social que produz e reconstrói a cultura⁶ na qual está inserida (LOPES DA SILVA, NUNES, MACEDO, 2002).

Se, por um lado, o pensamento ocidental (considerado bastante adultocêntrico) caminha lentamente para a relativização da infância, por outro lado, o pensamento indígena aborda a infância como uma possibilidade. Os indígenas atuam em relação de alteridade com as crianças. As mesmas são colocadas como mediadoras entre categorias cosmológicas de grande rendimento. Além disso, suas potencialidades são reconhecidas o que lhes permitem ocupar espaços de sujeitos plenos e de produtores de cultura.

⁴ Esses pressupostos “não estão em Fernandes, mas sim na sociedade, nas ciências. Este autor, como tantos outros, é porta-voz de uma espécie de convecção tácita que admite que as sociedades são adultocêntricas” (NUNES, 2003, p.108).

⁵ Essa reflexão foi primeiramente pensada no início dos anos 1980, sociólogos, psicólogos, geógrafos, antropólogos, historiadores britânicos, dentre os quais, Alan Prout, Allison James, Chris Jenks, J. Qvortrup e J. Hockey confluíram seus projetos para o que passaram a denominar de *New Social Studies of Childhood* (Novos Estudos Sociais da Infância). Em torno do novo programa investigatório, elegeram como alvo principal a superação da perspectiva teórica, há muito prevalecente, da criança como ser de instintos, incompleto e passivo; em termos mais específicos, concentraram seus esforços na elaboração de uma concepção social da infância. Para eles, tratava-se, portanto, de eliminar os naturalismos dos aportes biológicos e psicológicos.

⁶ Geertz (1989) define cultura como a “teia de significados que ele [o homem] mesmo teceu” (p.15), ou seja, a cultura é um sistema de símbolos que fornece um modelo ‘de’ e um modelo ‘para’ a realidade.

As etnografias apontam que as crianças indígenas têm uma liberdade de escolha que nos parece inconcebível. Isto porque é permitido a elas tomar decisões que afetam diretamente os seus. Segundo Mello (2006), a concepção de infância entre a cultura guarani e a cultura ocidental difere radicalmente, pois a primeira reconhece e respeita a autonomia das crianças, já a segunda considera as crianças como “seres em formação”.

Em várias etnias, por não estarem totalmente assimiladas à categoria humana, as crianças, [especialmente as menores] são importantes mediadoras das várias esferas cosmológicas. Como os espíritos das crianças ainda não estão bem “fixos” ao corpo, elas requerem muito cuidado, já que sua alma pode perder-se ou ser capturada. Elas desfrutam de grande liberdade e praticamente não são punidas ou castigadas pelas suas atitudes (TASSINARI, 2007).

O cuidado para com as crianças é regido por um conjunto de regras que se não forem obedecidas pode ocasionar doenças ou até a morte da criança. Conforme Cohn (2000), as crianças Xikrin nascem compostas por corpo (*in*) e *karon* – traduzida pelos antropólogos como alma. O corpo do recém-nascido é mole e seu processo de desenvolvimento passa pela necessidade de que ele endureça, pois com a pele mole o recém-nascido tem seus elementos constitutivos pouco integrados, correndo grandes riscos de perder o seu *karon*. Assim os adultos têm que respeitar regras para “agradar” o *karon* da criança afim de que ele fique entre os vivos. Para que a criança tenha seu desenvolvimento completo, ela não deve ingerir determinados alimentos, como por exemplo a cabeça de peixe, e tem que aprender a ver e ouvir.

Às crianças indígenas praticamente tudo é permitido. Elas ocupam boa parte dos lugares da aldeia, ouvem tudo, seus desejos são realizados e os adultos nunca gritam com elas. Quando choram são prontamente atendidas devido à possibilidade de suas almas ficarem assustadas e

irem embora ocasionando a morte das crianças. Desta forma, todos os cuidados são tomados para que suas almas sejam cativadas e fiquem na terra.

CAPÍTULO I: ESTAR ENTRE OS MBYA: ETNOGRAFIA COM ADULTOS E COM CRIANÇAS

Neste capítulo apresento os caminhos – e descaminhos – da pesquisa etnográfica com adultos e crianças Mbya. Discuto um pouco sobre a ética em pesquisa com populações indígenas, pensando a participação dos sujeitos, o processo de entrada no campo, minhas percepções sobre o trabalho etnográfico com crianças e como desenvolvo a análise dos diários de campo. Com isso busco colocar o leitor a par da jornada que empreendi até que conseguisse chegar ao *antropological blues* (DAMATTA, 1981).

As pesquisas que envolvem as populações indígenas, de uma maneira geral, apontam o método etnográfico proposto por Malinowski (1997) como o melhor, pois tem como exercício primordial a compreensão refinada sobre o objeto de estudo e legitimidade naquilo que o outro trás. Significa revelar a experiência compartilhada em campo. Não se trata de assumir o ponto de vista do outro, nem mesmo de se tornar um nativo, mas sim de poder ser afetado pelas mesmas forças que afetam o outro (GOLDMAN, 2006). Não é uma fórmula pronta a ser seguida. Essa condição de ser afetado e de perceber aquilo que não se revela ao olhar se estabelece pela convivência propiciada pelo trabalho de campo. Por estarem todos [pesquisador e sujeitos] afetados, cria-se uma situação de “comunicação involuntária” entre eles, que constitui a condição de possibilidade do trabalho de campo e da etnografia (GOLDMAN, 2006).

Assim, realizou-se um levantamento bibliográfico que permitiu conhecer o que tem sido feito na temática, possibilitando substanciar cientificamente a proposta e constituir uma análise comentada dos trabalhos realizados na matéria de enfoque deste estudo (apresentada no decorrer dessa dissertação).

Foi selecionada a aldeia Coxilha da Cruz – *Tekoá Porã* – localizada na cidade de Barra do Ribeiro no Rio Grande do Sul. De início era planejado um período ininterrupto de dois meses em trabalho de campo, essa proposta não foi possível. Por ser a primeira pessoa a propor uma pesquisa para esta aldeia específica, a minha permanência por tanto tempo mostrou-se um incômodo para os moradores, assim, optou-se por um período de um mês e meio divididos em quatro estadias – jan/2012, fev/2012, ago/2012, jan/2013. Essa opção trouxe-me um desafio: atingir a *descrição densa* (GEERTZ, 1989) em um curto período de tempo.

Hoje sei que foi a melhor escolha, afinal não poderia obrigar a minha permanência na aldeia, sem mencionar que o tempo disponível no mestrado não é suficiente para que as minhas visitas periódicas somassem seis meses. Atualmente acredito que “faço parte da vida guarani” e compreendo o conjunto de ações sociais mbya como um sistema, isto é, um conjunto coerente consigo mesmo (DAMATTA, 1981). Fico também feliz com a escolha porque permitiu que eu estivesse com os Mbya pelo período de um ano, conseguindo documentar mudanças cruciais e transições nas vidas das crianças.

Outro obstáculo para quem trabalha com populações indígenas é a língua. Para os Mbya a língua é símbolo de identidade do grupo, de forma que, embora todos falem português, na aldeia as conversas são em guarani. Tal dificuldade foi contornada graças à ilimitada paciência do cacique e demais moradores. Aos poucos fui aprimorando a observação e pude perceber o momento apropriado de fazer as perguntas.

Ou seja, nesta pesquisa o maior desafio e, por conseguinte a maior alegria foi sem dúvida o trabalho de campo, por mais que tenha tentado me preparar, feito disciplinas da Antropologia e já ter contato prévio com outros grupos indígenas, nada foi suficiente para o que o campo mostraria, ou como diz meu orientador: “o campo ensina”.

OBJETOS E SUJEITOS DA PESQUISA

Não tenho intenção de polemizar o assunto, mas considero importante repensarmos a ética da pesquisa com populações indígenas de forma a efetivamente seja inseridas no processo de produção de conhecimento.

O projeto passou pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos da Faculdade de Saúde Pública da USP e foi aprovado sob o número 240.099. Quero ressaltar que mais importante do que este documento é aprovação dos Mbya para a realização da pesquisa. Quando propus a pesquisa ao cacique da aldeia uma das primeiras frases que me disse foi: “Vamos ver se conseguimos fazer uma boa pesquisa”, disse ainda que por muito tempo os Guarani foram vítimas de pesquisas mal intencionadas que colaboraram para a estigmatização do povo. Essa passagem do diário de campo é prova de que os povos indígenas tomam a frente na condução das decisões que afetam suas vidas, não há mais espaço para discursos que os considerem incapazes de compreenderem e decidirem sobre eles próprios. Nesse sentido, exigir do pesquisador documentos de autorização de diversos órgãos historicamente ligados à tutela dessas populações é um retrocesso na conquista da autonomia indígena, além de atrasar e em muitos casos inviabilizar a pesquisa.

Outro ponto de reflexão é a aplicação do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Para esta pesquisa foram redigidos ao todo três: um para o cacique, um para as crianças e

o terceiro para os pais das crianças e moradores da aldeia, todos de acordo com a Resolução 196/96 (ver apêndices 01, 02, 03). O único (indispensável em minha opinião) que apliquei foi o TCLE que o cacique assinou isso somente depois de fazer uma reunião com toda a aldeia e outra particular com o pajé. Discuto um pouco mais a frente a impossibilidade de aplicação do TCLE com as crianças, não menor que a dificuldade de conversar com todos os duzentos moradores⁷ da aldeia, optei por não fazê-lo. Não quer dizer que me redimi da responsabilidade como pesquisadora para com a população, muito pelo contrário, expliquei para cada morador minhas intenções, presto contas de todas as etapas, eles aprovaram cada imagem que está contida aqui. O próprio método etnográfico pressupõe compromisso ético, não se faz etnografia sem o consentimento do outro. Do meu ponto de vista o que fiz foi flexibilizar um processo tão burocrático que os percebe não como sujeitos, mas como objetos de pesquisa.

A ENTRADA NO CAMPO

A sugestão de a pesquisa ser realizada na aldeia *Tekoá Porã* veio da própria FUNAI (Fundação Nacional do Índio) de Porto Alegre. A responsável técnica da época considerou que como eu tenho parente na cidade de Pelotas a Coxilha da Cruz seria a aldeia de melhor acesso para mim. Consegui o contato do cacique com a equipe e por telefone combinamos um dia para eu ir à aldeia levar o projeto e discuti-lo com ele. Nesse encontro, o cacique se comprometeu a conversar com a comunidade, eu me comprometi que em caso afirmativo por parte deles, que todo o processo da pesquisa, o texto final, as possíveis publicações seriam discutidos com ele e a comunidade.

⁷ Este número é aproximado, pois os Mbya são conhecidos pela grande mobilidade entre aldeias.

Assim, com a autorização da aldeia, agendei minha primeira visita para janeiro de 2012, na época ainda tinha em mente que o trabalho seria ininterrupto, no entanto, ao esclarecer com o cacique onde eu ficaria percebi que permanecer mais do que sete dias seria um incômodo, especialmente para ele, que se mostrou no início do trabalho de campo o principal informante e responsabilizou-se por mim na aldeia.

Depois de alguns meses do telefonema feito ao cacique lá estava eu, única *juruá*⁸ presente na aldeia, em uma “confortável” barraca de *camping* pensando: o que estou fazendo aqui? Os dois primeiros dias foram de adaptação, tanto da minha parte, como por parte dos moradores da aldeia que inicialmente estranhavam meu desejo de morar na aldeia.

Como o cacique se responsabilizou por mim, no início passava a maior parte do tempo como sua sombra, assim a minha presença na varanda das casas no final da tarde era constante e de início constrangedora para mim e moradores. Ser pouca dada à timidez ajudou, aos poucos fui me aproximando dos meus vizinhos e tomávamos o café que preparava todos os dias de manhã, foi com eles também que aprendi a fazer cestos. Pouco a pouco fui percebendo o ritmo da aldeia e me adaptando a ele. Assim, fui ficando mais confiante e movimentava-me com mais liberdade pela aldeia, sentava com as mulheres para tecer cestos e pulseiras, encarregava-me de ficar com os bebês, dividia a cuia de chimarrão ao final da tarde nas varandas, passeava e brincava com as crianças, desenvolvi uma espécie de “etnografia da vida cotidiana”.

Longe de se igualar à dramática etnografia de Lecznieski (2005) entre os Kadiwéu, costumo dizer que entrei e sai chorando da aldeia. Quando cheguei à Coxilha da Cruz, fui tomada pela saudade de casa e por questionamentos, e minha primeira visita precisou ser

⁸ Não indígena.

interrompida mais cedo porque fiquei doente, as lágrimas da minha partida foram derivadas da saudade que já sentia de lá.

O fato das crianças terem se aproximado de mim e passarem boa parte do tempo em minha companhia fez com que os moradores perdessem as ressalvas que tinham comigo e me inserissem em um grupo familiar, quando comecei a partilhar as refeições em uma das casas da aldeia. Assim, antes de chegar à comunidade precisei chegar às crianças.

ETNOGRAFIA COM CRIANÇAS: ALGUMAS PONDERAÇÕES

Corsaro (2005) coloca que os estudos de nível micro, dentre eles a etnografia, são especialmente adequados para documentar e apreciar relacionamentos e culturas de pares das crianças, e para demonstrar como elas constroem sentido e contribuem para os processos de reprodução e mudança sociais. Mesmo com todas essas possibilidades, havia alguns questionamentos: onde estariam as crianças? Como fazer justiça à liberdade infantil que tanto se fala nos Estudos Sociais da Infância que abordam as crianças indígenas? E o mais inquietante: como realizar etnografia *com*⁹ crianças?

Aqui, coloco uma série de ponderações da etnografia *com* crianças decorrentes dessa minha experiência com as crianças Mbya.

a) Flexibilidade: Aproximação e o Consentimento Infantil

Como primeira ponderação destaco a necessidade do trabalho de campo apresentar *flexibilidade*. É indiscutível a contribuição que a experiência de outros pesquisadores traz para

⁹ Ao longo do texto utilizo do recurso usado por Pereira e Nascimento (2011) destacando a preposição *com* coloca aos pesquisadores um desafio na medida em que requer o reconhecimento das crianças como atores sociais e participantes da pesquisa.

nosso trabalho, mas não há fórmulas prontas a serem seguidas, é também preciso *feeling*, sensibilidade para perceber quando é hora de mudar e uma dose de criatividade para ajustes.

Para me aproximar dos grupos infantis tentei utilizar do método reativo (CORSARO, 1997, 2005), então ficava sentada próxima à minha barraca esperando partir algum contato, logo percebi que não daria certo. Curiosamente, muito diferente dos estudos com populações indígenas com foco nas crianças, de início não demonstravam qualquer interesse em mim. Da mesma maneira que foi necessário ter contato prévio primeiramente com o cacique para que eu pudesse entrar e permanecer na aldeia, foi preciso um primeiro contato com a líder do grupo para que as outras crianças viessem ao meu encontro, só assim elas aproximaram-se de mim e percebendo que estava disposta a brincar com elas um novo *status* em nossa relação surgiu: estávamos amigos. Sim, porque durante o trabalho de campo essa condição de “amigos” foi variável.

Uma adequação que precisou de uma boa dose de criatividade e pensamento crítico foi o consentimento das crianças para a pesquisa. Na ética das pesquisas que entendem as crianças como sujeitos, dignas de esclarecimentos e capazes de deliberarem acerca das decisões que as envolvem a aplicação do TCLE é obrigatória. Sentar com elas em roda, explicar os objetivos da minha presença na aldeia e da pesquisa e solicitar que assinassem o TCLE seria algo bastante complicado, mesmo com a presença de um adulto indígena para mediar. Primeiro porque a presença de dois adultos numa situação tipicamente adulta poderia criar nas crianças o sentimento de obrigatoriedade, para isso contribui que o contato com os adultos *juruá* é feito ou através da escola na pessoa dos professores e professoras ou através da Unidade Básica de Saúde através dos profissionais. Ora, como explicar a elas que não tenho relação com essas instituições e que não havia imposição vertical?

Assim, não realizei qualquer reunião do tipo. Tendo em mente que o cacique já havia conversado com a comunidade (onde crianças estavam presentes) fiz outro caminho: conversava diretamente com as crianças sobre minhas intenções durante nossas caminhadas, quando me visitavam na barraca para um lanche, quando estávamos brincando ou desenhando. Perguntava o que achavam, se poderia conversar, brincar e andar com elas. O TCLE precisou ser substituído, em um primeiro momento pela autorização do cacique reconhecido por toda comunidade como líder; num segundo momento pelos desenhos autorizados, para cada criança que desenhava eu explicava que iria usar o desenho na pesquisa.

Tudo isso para dar à pesquisa o caráter diferenciado que requer. Pode ser que com outros grupos infantis a técnica da roda de conversa¹⁰ funcione, mas as crianças Mbya que possuem uma liberdade de ir e vir (ou seja, de permanecer ou não na roda), não haveria como garantir que estavam efetivamente esclarecidas, foram necessárias adaptações que permitissem à pesquisa continuasse *com* e não *sobre* crianças.

b) Respeito ao Código Local

Solucionados esses “impasses” passei boa parte do tempo com as crianças, elas me mostravam o que fazem no cotidiano mbya, ensinavam Guarani, faziam desenhos. Esse contato foi não só importante para levantar os dados referentes a elas como também para a aceitação da minha presença na aldeia, a criança é para os Mbya um ser bastante valioso, ao me verem sorrindo e interagindo com elas os adultos da aldeia ficaram mais tranquilos em relação ao meu caráter.

¹⁰ A técnica de roda é bastante utilizada nas pesquisas na área da Educação. Consiste em sentar com as crianças, explicar os objetivos da pesquisa e buscar os consentimentos.

Nesse nosso novo *status* para as crianças era mais que normal que fossemos nadar juntos, que andássemos sem restrição pela aldeia, pois isso é normal para elas. Daí deriva a minha segunda ponderação: há uma *etiqueta social* a ser seguida. Essa ponderação pode ser útil especialmente para quem tem intenção de fazer pesquisa com populações tradicionais, como indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pois a cultura e as regras sociais, quando não totalmente desconhecidas, são bastante distantes da cultura dos pesquisadores. Várias vezes no campo elas colocavam-me em enrascadas, ou porque efetivamente percebiam-me como uma “amiga” e por isso seria natural que fizéssemos as mesmas coisas, ou porque sabiam que a minha presença fazia com que os adultos fossem mais flexíveis para com elas e em várias ocasiões usavam disso para conseguirem concessões para coisas que normalmente não fariam. De forma que eu tinha que optar: agradar as crianças com a intenção de continuar nessa posição de “amiga” poderia por fim ao meu trabalho de campo e desrespeitar as regras mbya. Colocando na balança, muitas vezes não as acompanhei, em várias outras pedia permissão aos pais, até porque elas também o fazem, mas estavam tentando manipular a situação, pois, como adulta *juruá*, a minha presença entre elas legitimaria a brincadeira como permitida. Já para os adultos eu estaria quebrando alguma regra, pois não sou criança e mesmo os Mbya sendo muito gentis até para chamar atenção do comportamento errado *juruá* a pesquisa sempre deve ser conduzida de forma respeitosa. É no mínimo um exercício mental cansativo! Assim, nunca é demais recomendar muitas leituras prévias ao campo, conversar com outros pesquisadores experientes (como aconteceu no exame de qualificação) e ter conhecimento anterior da cultura local.

c) **O Adultocentrismo como Barreira para a Pesquisa *com* Crianças**

Uma pesquisa etnográfica com crianças exige a precisão da descrição densa dos fatos observados, tal como as que envolvem outros grupos sociais (Pereira e Nascimento, 2011) para tanto, entender a infância como uma categoria na estrutura social, numa relação de alteridade para com a mesma foi essencial, mas não tarefa fácil e rápida como imaginava, pois embora tenha sempre procurado trabalhar com os indígenas numa relação relativizada, confesso que manter essa postura com as crianças foi mais difícil. Elas andam sozinhas pela aldeia desde bem pequenas, correm com facões muitas vezes maiores que elas, fazem mil coisas inconcebíveis para mim. Tive de lidar com meu próprio *adultocentrismo* para consegui adentrar o universo infantil, a terceira ponderação.

O pesquisador que escolhe desenvolver etnografia *com* crianças precisa relativizar não somente a cultura do grupo como um todo, mas a própria infância, pois para etnografá-la é necessário a desconstrução do modelo ocidental de infância tão presente nas práticas médicas e educacionais.

Com minhas estadias na aldeia em curtos períodos não havia tempo a perder, se quisesse obter êxito na pesquisa e compreender como as crianças organizam-se em seus grupos e (re)significam a cultura mbya, era preciso uma mudança na minha postura perante elas: “deixei-me levar” e constatei que elas não precisam de uma babá/enfermeira. Foi um processo gradual e limitado, não sou reconhecida como criança, nem haveria possibilidade para tal, a diferença etária, de tamanho, e tantas outras não podem ser transpostas, por mais relativizada que a pesquisa seja. Fui aceita como alguém que gostava de estar com as crianças e que não possuía

qualquer autoridade sobre as mesmas, aceitaram-me como uma *adulta atípica*¹¹ (CORSARO, 2005). Por estar tanto tempo com as crianças, especialmente as maiores que passaram pelo ritual do *nimongarai* e que por isso possuem mais liberdade e estão a maior parte do tempo entre crianças, meu comportamento era extraordinário ao dos adultos mbya e *juruá*.

Chegar à adulta atípica e efetivamente realizar pesquisa com e não sobre crianças foi verdadeiramente possível quando compreendi na prática o que antes só estava no discurso: que as peculiaridades da infância mbya são possibilidades da vivência infantil. Somente assim alcancei o respeito e confiança das crianças estabelecendo-me como “amiga” e assim ter acesso à cultura infantil mbya. Manter o estatuto de “amiga” é complexo e trabalho diário, ou como coloca Ferreira (p. 160, 2008): “implica dar conta do que se passa nos meandros da construção dessa relação, refletir o que neles os diferentes atores fazem acontecer e detalhar algumas das formas de interação social ocorridas entre o adulto-investigador/a e as crianças”.

d) De sobre para com Crianças Mbya

Buscar uma compreensão sobre o universo das crianças indígenas significa estar disposto a ir além daquilo que possa ser observado, especialmente no trabalho etnográfico *com* crianças faz-se necessário desfaz-se do adultocentrismo e tratá-las como atores sociais (FERNANDES SOARES, 2006).

Ao longo do tempo a pesquisa passou da condição *sobre* para *com* crianças. Credito o sucesso no trabalho de campo aos Mbya que são anfitriões pacientes além de apresentarem genuíno interesse na pesquisa e ao desenvolvimento processual de reflexividade crítica.

¹¹ Segundo Corsaro (2005) adulto atípico é uma espécie de criança grande, ou seja, uma pessoa que embora detenha quase as mesmas características físicas dos adultos que compõem a sociedade daquela criança, o adulto atípico possui um comportamento diferente, especialmente no sentido de não ter autoridade nenhuma sobre as crianças.

Reflexividade essa que ao questionar as práticas de investigação e os processos de construção de conhecimento como processos sociais não dispensa a vigilância e obriga à análise crítica dos obstáculos epistemológicos suscitados pela apreensão da categoria social infância, em especial, o adultocentrismo. Do ponto de vista do adulto, a importância da reflexividade na pesquisa com crianças avalia-se no seu potencial i) para aprender a lidar com os imprevistos; ii) para tomar consciência dos preconceitos recíprocos acerca das relações sociais adultos-crianças; iii) para criar o distanciamento necessário a uma atitude de permanente diálogo consigo, de autovigilância e de controle dos processos de interpretação das experiências de campo para a investigação; iv) para aprender a lidar com a sua subjetividade sem ter a pretensão de objetivar a subjetividade dos outros; v) para conscientizar o impacto de sua presença na vida das crianças e da aldeia¹²; vi) e, finalmente, para acionar processos de transformação de si e das relações tradicionais entre adultos e crianças, imprescindíveis à mudança social (FERREIRA, 2008, p. 56).

A opção por uma etnografia *com* crianças decorreu também de preocupações políticas e sociais, nomeadamente com a contribuição do pensamento mbya para repensarmos o cuidado e as políticas públicas em saúde na abertura de espaços mais democráticos e equitativos, e de exercício de cidadania. Nessa perspectiva, essa pesquisa de mestrado vem enriquecendo e aprofundando minha visão de mundo, compreendendo minha própria natureza refinando-a intelectual e artisticamente (MALINOWSKI, 1976, apud DAMATTA, 1981) legitimando a escolha que fiz na graduação de enfermagem de trabalhar com grupos indígenas na perspectiva do cuidado diferenciado e equitativo.

OS DESENHOS INFANTIS

A realização do estágio na Universidade do Minho foi crucial para uma nova guinada no projeto. Consegui um intenso contato com a supervisora do estágio, a professora doutora Natália Fernandes, que depois de analisar os desenhos das crianças me convenceu de que, na perspectiva dos Estudos Sociais da Infância não poderiam ser utilizados na análise. De fato, como explicar o

¹² “do jardim de infância” no original.

motivo de tantas cobras e carros¹³ nos desenhos? Como foram feitos de forma bastante espontânea e não dirigida qualquer análise que fizesse seria baseada no meu olhar, e não no das crianças, dessa forma, estaria indo de encontro com o que venho tentando buscar desde a proposta do projeto inicial: colocar as crianças para falarem da infância.

Depois do meu retorno de Portugal ainda fiz algumas visitas à aldeia e pensando estar preparada levei uma infinidade de objetos com a intenção de obter os desenhos das crianças. Só ficou na teoria: embora elas tenham prontamente aceitado a atividade assim que colocavam as mãos nos lápis, papéis e canetas saiam correndo a perder de vista! Descobri vários desenhos inacabados espalhados pela aldeia.

Por todos esses motivos não serão submetidos à análise, nesse contexto de pesquisa os desenhos se mostraram bons elementos para aproximação e negociação com as crianças.

Como já mencionado, perceber e dividir a dissertação em capítulos foi talvez a etapa mais difícil da interpretação e escrita, pois aparentemente (muito certamente) *tudo é cuidado!* Assim, na redação optei por apresentar o texto em capítulos semelhantes aos de um livro.

¹³ Ver anexos 01 e 02.

CAPÍTULO II: *TEKOÁ* E *TEKO*

Como ser coletivo que os homens – os índios guarani – afirmam e vivem a parte de divindade que contribui para a constituir-los. Entre o Eu do indivíduo e o Eu dos deuses existe a tribo. A comunidade não se reduz à simples adição dos indivíduos escolhidos pelos deuses. Eles são eleitos como membros da tribo, a qual descobre o fundamento da “socialidade” na consciência que tem de si mesma como lugar da Palavra saída dos deuses. Na origem do tribalismo guarani encontra-se a divindade da ayvu: o ser social da tribo enraíza-se no divino (CLASTRES, 1990).

Os Guarani¹⁴ são estimados em 817.963 pessoas (IBGE, 2010) vivendo nos estados do Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro, Espírito Santo e Mato Grosso do Sul. Eles habitam também o Paraguai, nordeste da Argentina e norte do Uruguai. Pertencentes à família linguística Tupi-Guarani do tronco tupi, as diferenças de dialeto e costumes definiram a referência das três denominações: Mbyá, Nhandeva e Kaiowá¹⁵. No Brasil, os Nhandeva e os Mbyá compõem a maior parte das aldeias do litoral dos estados do sudeste, e os Kaiowá residem no estado do Mato Grosso do Sul (LADEIRA, 2001).

De uma maneira geral, são escassos os estudos que contemplem a participação indígena na construção territorial, política, econômica e cultural do Rio Grande do Sul (PEREIRA; PRATES, 2012). A migração guarani teria ocorrido através de grupos advindos da Amazônia que chegaram à região da Bacia do Prata através de seus afluentes há aproximadamente dois mil e quinhentos anos¹⁶ (imagem 01).

¹⁴ Os etnônimos indígenas serão grafados com inicial maiúscula quando substantivos na oração, quando adjetivos serão grafados com inicial minúscula. Para grafar termos e expressões em idioma indígena, seguiremos a convenção firmada pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1953, dessa forma, não consideraremos a flexão do português de número e gênero. Serão usados os “guarani” e não “guaranis”.

¹⁵ Muito embora na aldeia que pesquisei e em outras os Mbya não reconheçam essa divisão e denominam-se “os Guarani verdadeiros”.

¹⁶ Há outro modelo de expansão Guarani proposto por Alfred Métraux em 1927, no qual a migração teria ocorrido a partir da bacia Paraná-Paraguai.

Sucessivas guerras envolvendo interesses divergentes entre Coroa Espanhola e Portuguesa no início da colonização europeia desenharam as fronteiras do sul do Brasil. A imposição de fronteiras estatais aos Guarani forçou-os a adequarem-se durante muitos anos à oferta disponível de espaços. As Reduções missioneiras, a Guerra Guaranítica, a Guerra do Paraguai, a Revolução Farroupilha e Federalista são alguns dos eventos marcantes ocorridos ao longo do tempo. Em sua grande maioria, foram arregimentados para lutarem nas guerras e também para fixarem-se nas Missões. Outros conseguiram resistir às Reduções jesuíticas e às guerras escondendo-se nas matas de floresta atlântica na região da fronteira entre Argentina e Paraguai. Outros, ainda, conseguiram sobreviver em regiões já colonizadas por brancos através de alianças locais/circunstanciais, a exemplo do que se pode observar nos registros de batismo, nascimento, óbito e de polícia envolvendo indígenas guarani na região de Porto Alegre, Guaíba e Barra do Ribeiro (PEREIRA & PRATES, 2012, p. 99).

Figura 01: migração guarani (pontilhado) segundo José Proenza Brochado (1984)

Extraído de: <http://lemad.fflch.usp.br/node/346> Acesso em: 02 de julho de 2012.

Atualmente existem cerca de 20 *tekoá*¹⁷ (aldeias) guarani no estado do Rio Grande do Sul em diferentes estágios de (não)demarcação¹⁸.

TEKOA PORÃ: SAÚDE ESCOLA E RELAÇÕES

A aldeia *Tekoa Porã*¹⁹ (Coxilha da Cruz) é uma terra indígena reservada²⁰ à margem da rodovia BR-116, a 100 km da capital Porto Alegre (Figura 02). Dos 202 hectares somente metade é ocupada pelas 25 famílias mbya, a outra é ocupada por produtores rurais.

Figura 02: Localização aldeia *Tekoa Porã* (em vermelho)

¹⁷ Os significados para *tekoá* ultrapassam a compreensão de espaço físico da aldeia, denominação utilizada em contextos de regularização e serão abordados no capítulo seguinte.

¹⁸ A demarcação e homologação de terras indígenas no estado do Rio Grande do Sul não diferem do restante do país, o processo é vagaroso, corrupto e injusto para com os povos indígenas, sendo assim necessário um acréscimo que adjective a palavra “demarcação”. Para compreender melhor minha colocação ver SILVA, PENNA e CARNEIRO, 2009; PEREIRA e PRATES, 2012.

¹⁹ Aldeia Bonita.

²⁰ Terra indígena reservada é aquela que foi declarada para fins de desapropriação através de decreto de desapropriatório. A terra da aldeia Coxilha da Cruz foi adquirida pelo estado do Rio Grande do Sul sob o Decreto 40.481 de 29 de novembro de 200

São ao todo doze anos de aldeamento. Sua formação está ligada à cosmovisão mbya de receber em sonho uma indicação de Nhanderu sobre uma terra boa para morar onde se possa praticar o *teko*. São aproximadamente 200 moradores²¹, sendo que quase metade (97) é de crianças com até 14 anos.

A aldeia conta com uma Unidade Básica de Saúde (UBS) que atende todas as aldeias ao longo da BR-116. A existência de um Posto Indígena na aldeia facilitaria o acompanhamento da população, no entanto a atual precarização da atenção à saúde indígena tem prejudicado o atendimento, se há algum sucesso é certamente fruto dos esforços das equipes e não do investimento público. Soma-se a isso o fato de que os Mbya em geral compreendem que o serviço biomédico de saúde somente é necessário na ausência de um bom pajé mbya, ou seja, diferente dos grupos alto-xinguanos com os quais tive oportunidade de conviver durante a graduação e constatar que em seus itinerários terapêuticos medicinas tradicional e biomédica estão o tempo todo em intenso contato havendo uma relação de complementariedade para com a biomedicina²², os Mbya têm com a biomedicina uma relação de dependência. Compreendem que o contato com os *juruá* trouxe-lhes diversos malefícios, pois além de diminuir a disponibilidade de terra e por consequência a oferta de ervas tradicionais, ainda trouxe-lhes uma série de doenças que não tinham, assim, até a chegada de *juruá* não havia a necessidade de atendimento biomédico nas aldeias porque uma vez vivendo de maneira tradicional a saúde estaria garantida por Nhanderu.

²¹ É difícil precisar o número exato de moradores da aldeia devido à grande mobilidade mbya.

²² Para compreender a micro política alto-xinguana ver CARDOSO, Marina. Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto Xingu. In: LANGDON, Esther Jean; Garnelo, Luiza. (Org.). **Saúde dos povos Indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004.

Na aldeia funciona uma escola de ensino fundamental (Figura 03), nela trabalham professores indígenas e *juruá*. A aldeia *Tekoá Porã* é ponto de referência dos Mbya do Rio Grande do Sul, atualmente é construído um polo de formação e capacitação de professores indígenas com recursos do Ministério da Cultura. A relação com a escola é diferente quando comparada com aquela estabelecida com a “saúde *juruá*”, no meu entender, os Mbya percebem-se e atuam efetivamente como sujeitos da implementação e operacionalização da escola *diferenciada*, ponto alto é a escolha dos professores não-indígenas que passa pelo crivo da comunidade.

Figura 03: Escola Indígena de Ensino Fundamental “Tekoá Porã”

Foto: Gabriele, 3 anos.

Grande parte dos homens trabalha temporariamente nas plantações de fumo da região, há também as famílias que vivem da venda de artesanato na beira da estrada e aquelas que possuem membros assalariados trabalhando como agentes indígenas de saúde ou professores na escola,

quase todas recebem recursos de programas assistenciais do governo com o Bolsa Família. Há na aldeia alguns recursos naturais, cada roça pertence a um núcleo familiar que realiza todo o processo de plantio, depois toda a colheita é dividida com as outras famílias.

A necessidade de produtos e serviços *juruá* é cada vez maior e a pressão para que isso ocorra também. Consta em nossos dias um movimento de incitação ao ódio às populações indígenas, com forte intenção de favelar esses grupos. Presenciamos um retrocesso histórico na demarcação de terras, abuso nas decisões que afetam diretamente às populações indígenas à revelia de grupos notadamente ruralistas e latifundiários. Com força total ressurgem mais uma vez na história. Tirar o Mbya da *tekoá* impossibilita o *teko*²³, em outras palavras, a substância da sociedade guarani é seu mundo religioso. Se o ancoradouro nesse mundo se perder, então a sociedade se desmoronará. A relação dos Guarani com seus deuses é o que os mantém como Eu coletivo, *tekoá* o que os reúne em uma comunidade de crentes. Essa comunidade não sobreviveria à perda da crença (CLASTRES, 1990). Os índios sabem disso e os *juruá* também, então se o processo de aculturação e por conseguinte a perda de identidade dão-se quando impossibilita-se que os pais cuidem dos filhos (RIBEIRO, 1995) compreendendo este momento da história como mais um etnocídio da cultura e povos indígenas.

MITOLOGIA

Ocorre que no início dos tempos os Mbya habitavam a terra dos deuses, a Primeira Terra (*Yvy Tenondé*) sob o olhar benevolente dos “de cima”. Essa condição implicava a obediência das

²³ O *teko* representa a base da vida social, é expressão do conjunto de conhecimentos, que postos em prática apresentam da melhor forma o modo de ser, o *nhande reko*, expressão mais cabal da identidade e diferenciação dos Mbya, significando “nosso modo de ser, nosso modo de estar, nosso sistema, nossa lei, nossa cultura, nossa norma, nosso comportamento, nosso hábito, nossa condição, nossos costumes” (MELIÁ, 1989, p. 336). O *reko* prescreve aos Mbya o comportamento ideal esperado dos deuses para que se alcance o estado de *aguyje* necessário para que se chegue à Terra sem Males.

normas ditadas, viviam em condições “humanas-divinas” (CLASTRES, 1999, p.46). Um incesto eclode a ira divina que destrói (divide) a Primeira Terra com um grande dilúvio (*iporum*).

O fim da primeira terra é a disjunção do humano e do divino, a ruptura de sua boa vizinhança, a explosão do Um, que, dividido, reparte-se desde então, de um lado e de outro, em uma fronteira além da qual permanecem os deuses. Imagem simbólica da separação, ao mesmo tempo obstáculo real do retorno em direção ao não-separado: a grande água, o mar, cujas margens opostas obrigam doravante de um lado a Terra Sem Mal, morada divina da vida eterna, e de outro a terra feia, morada terrestre demais dos que ainda se querem eleitos. No âmago de seu coração, o sentimento doloroso da perda toma o lugar da serenidade refrescante de outrora. O imediatismo experimentado do bem-viver é substituído pela nostalgia e pela esperança. O fim da primeira terra é a certidão de nascimento da humanidade (ibidem, p.46).

Na minha interpretação, por serem semideuses, por serem em parte humanos, os Mbya não são perfeitos por natureza, ou seja, não são totalmente divinos e por isso imperfeitos, indignos de habitar a Terra sem Mal (*Yvy Marã*). São então enviados à Terra Imperfeita, Segunda Terra (*Yvy Piau*), morada atual, onde passam por uma série de provações necessárias para que se alcance o estado de *aguyje*. Assim, a Terra atual ainda que seja uma forma de penalização, é também oportunidade de ascensão, é a mostra de que os deuses não são indiferentes aos Mbya. Toda a existência Mbya se configura na busca cotidiana de se aproximar do divino e se afastar do animal, isso porque *aguyje* é um estado de graça alcançado em terra. Gerar uma criança é uma das condições de acesso ao estado de *aguyje*, de totalidade acabada, pois é dispor de um espaço - o corpo que vai nascer - apto a receber uma pequena parte da substância divina, uma Bela Palavra, uma alma (CLASTRES, 1990).

Toda a cosmologia e vida mbya são desenvolvidas ao redor da Palavra. A Palavra configura-se na ferramenta para o alcance de *aguyje*, é preciso esforço, pois somente o estado de *aguyje* conduz a alma à morada dos deuses. A Palavra lhes garantirá ao mesmo tempo, no interior da existência doente que será a deles na morada terrena, a certeza de voltar a ser um dia o que são antecipadamente: divinos.

Cada criança enviada é para alegrar aos humanos ao mesmo tempo em que se ergue e alegra-se a si mesma:

*Ne ma'endu'a ke che reé ne ãmy
Néi ereóta, ndeé, Ñamandu ra'y i
erombaete yvy rupa;
opa mba'e jórami gua eý
eý opu'ã avaete ramo jepe,
ereropy'achachu va'erã.
(Cádogan, 1959, p. 29).*

"Lembre-se de mim você que se ergue!
Bem! você vai partir,
pequena criança de Namandu:
que seja grande a sua força na morada terrestre;
e mesmo se as coisas em sua totalidade,
todas desprovidas de semelhança,
erguerem-se, assombradas,
que seja grande o seu coração!"
(CLASTRES, 1990, p. 113)

Assim as crianças vêm com toda a coragem necessária para residir nessa morada imperfeita, prontas para superarem o mal graças às Belas Palavras que fluem.

PALAVRA, ALMA E CORPO

Entre os Mbya o cuidado com o corpo não é distinto do cuidado com a alma, levantar o que os deuses fazem descer é o eixo dos cuidados infantis, dessa forma faz-se necessária uma explanação sobre as noções e relações entre palavra (*ayvu*), alma (*nhe'ë*) e corpo (*tete*).

A palavra é a primeira obra da divindade e fundamenta a existência humana, esta por sua vez, traduzida como a capacidade de “dizer-se” – pela palavra-alma – corresponde “o fundamento da linguagem humana feito de parte da divindade para a medula da palavra-alma” (CADOGAN, 1959, p.19). Ou seja, a palavra se manifesta através da palavra-alma, para tanto, é

preciso ergue-se na Terra, ou seja, o corpo deve assumir a verticalidade, “manter erguido o fluir do dizer” (ibidem, p.21). A palavra está no centro da vida mbya, “é ao mesmo tempo substância do divino e do humano” (CLASTRES, 1990 p.27), assim posso afirmar que os cuidados infantis são cuidados com a palavra.

Nesse sentido, a alma, *nhe'ë*, definida como palavra, dizer, é o princípio que uma vez erguido na Terra garante aos Mbya divindade contida na humanidade. “Palavra” e “alma” tem o mesmo valor semântico (Ávila, 2005). *Nhe'ë* é o que constitui o humano como pessoas, o que, saído dos deuses, vem habitar o corpo destinado a ser sua morada. “Tem corpo aquele que mantém erguido o seu dizer, a sua fala” (PISSOLATO, 2007)

O corpo tende a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano (SEEGER, DAMATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1987 p. 4). Corpo e alma na concepção mbya são perspectivas de coisa unificada, coisa essa representada pela humanidade só conseguida ficando e mantendo a verticalidade da Palavra, para tal condição uma perspectiva depende da outra. O corpo físico não é a totalidade de corpo, nem o corpo a totalidade da pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, 1979), nesse sentido, não é possível realizar classificação dualística entre os cuidados do corpo e cuidados da alma das crianças. É tanto verdade que quando perguntei do que são feitas as pessoas a resposta foi a seguinte: cabeça e topo da cabeça, ossos – por onde a alma transita e instala-se, mãos e pés, coração – onde é possível regular alguns maus sentimentos, alma (mais de uma dependendo em que fase do ciclo da vida a pessoa está).

Bem interessante é a ligação que o corpo pode partilhar com elementos da natureza, adiantando rapidamente o próximo capítulo: quando uma criança começa a trocar a dentição, os dentes de leite são jogados em cima do telhado para que um morceguinho conhecido por ter

dentes fortes carregue-os, assim, os dentes novos da criança terão a mesma qualidade dos dentes do morceguinho. Percebe-se que não são apenas corpos que se constroem nesses processos de interação – criança-natureza-sociedade-cultura-parentes – mas principalmente relações que permeiam todo o complexo social no qual as crianças se inserem. Como ficará mais evidente no capítulo seguinte, o corpo humano é um processo que demanda uma contínua formação, os cuidados iniciais com o corpo da criança são vitais para seu desenvolvimento (LIMULJA, 2006) em todos os aspectos envolvidos neste processo.

PARENTESCO E CUIDADO

Não irei abordar as terminologias e descrições do parentesco²⁴, penso ser mais produtivo estabelecer as relações que essa categoria tem com os cuidados infantis. De antemão é importante colocar que não cabe aos grupos indígenas a noção genética de parentesco, ainda que o aparentamento de pessoas (frequentemente) é nos termos de partilha de substâncias (sangue, sêmen). Dessa forma, assumo o ponto de vista de Viveiros de Castro (2002) em pensar o parentesco como algo construído e não dado, portanto passível de mudanças e adaptações conforme a cultura avança na história.

Pissolato (2007) a partir das ideias de Overing (1991, 1999) propõe pensar o parentesco a partir da noção de convivialidade, pois entre os grupos indígenas não haveria a distinção entre socialidade e convívio pessoal, argumentando que o social é, antes de tudo, o resultado de práticas diárias, ações autônomas de indivíduos ligadas a um “senso de comunidade” (OVERING, 1991, 1999, apud PISSOLATO, 2007). Ou seja, pensar o parentesco e o cuidado

²⁴ Para tal ver Viveiros de Castro (1995) e Junqueira (2008).

infantil no âmbito das relações interpessoais cotidianas, não restringindo essencialmente ao nível doméstico e, portanto sem deixar de se aproximar de uma interpretação do social.

Mborayu descreve a noção mbya de socialidade, há na literatura divergências quanto à sua tradução, Cadogan (1959) a traduz como “amor ao próximo”, Clastres (1990) afirma que esta denominação está carregada da moral cristã e que a despeito da dificuldade de encontrar uma tradução justa, a única o que certamente pode-se afirmar é que *mborayu* define o ideal de socialidade mbya, ou seja, *o que está destinada a reunir*.

A palavra para parente é *etarã*, sua noção define-se inicialmente nos termos da consanguinidade, dos relacionados por afinidade não se diz *etarã* (PISSOLATO, 2007), assim, por exemplo, um mbya não lista como parente sua esposa, o mesmo vale para sogro e sogra, estes são “parentes da minha esposa”, ainda que morem no mesmo domicílio, “a experiência da convivência entre afins não apaga a distinção conceitual que os classifica, em princípio, como não-parentes” (idem, p. 182).

Membros de uma mesma parentela podem compartilhar a criação de crianças, é corriqueiro avós criarem netos, a avó materna em especial exerce grande influência a ponto de tomar para si tal responsabilidade. Usualmente os netos mais velhos ou crianças de casamentos que se desfizeram permanecem com os avós ainda que a mãe resida na mesma aldeia.

Para os Guarani, esse lugar de poder destinado e legitimado pelas pessoas com mais idade que é marcante tanto nas etnografias quanto nas falas cotidianas. Seus conselhos – *nhemongueta*– suas atitudes são vistas com grande respeito, pois, r terem mais idade, detém maior sabedoria, deixar então, as crianças com pessoas mais velhas é realmente bom não somente para elas, mas ara os pais, para os avós, e para manutenção de um modo de vida considerado ideal para os Guarani. Além disso, é uma forma de manter ligadas essas diferentes parentelas que compõem as redes de sociabilização criadas e ativadas (mas também desativadas) pela movimentação de crianças (VASCONCELOS, 2011, p. 149).

Não caracteriza abandono deixar os filhos com avós ou outro parente, as separações não representam necessariamente rompimento permanente de laços, nessa lógica opera a ideia de que as crianças partem e voltam (VASCONCELOS, 2011), os laços de consanguinidade continuam latentes e as crianças podem reativá-los quando desejarem (PISSOLATO, 2007). Crianças que são dadas a parentes ou que os visitam agem formando vínculos entre grupos e gerações, são dádivas no sentido maussiano do termo: dando algo, dá-se algo de si mesmo (MAUSS, 2005). Cria-se então o sentido de reciprocidade: dar, receber, retribuir. A reciprocidade supõe uma preocupação pelo outro, preocupa-se com suas condições de existência (idem).

Emerge do contexto mbya a noção de que dar criança para parente criar é uma dupla ação de reciprocidade, pois, pensa-se no benefício que o recebedor terá aumentando sua parentela e porque a criança é dotada de valores positivos; pensam-se também nos benefícios que a criança também receberá, pois a retribuição desse tipo de dádiva é justamente na prestação de cuidados para com a criança, no fim, é uma negociação entre os envolvidos.

Entre parentes espera-se uma atitude de colaboração mútua, distribuição de alimentos e convivência pacífica, a expectativa é que parentes cuidem das crianças. Embora na aldeia nem todos se digam parentes, devem viver como tal: “o que pauta a vida local são aqueles mesmo ideais de convivialidade parental” (PISSOLATO, 2007, p. 193). Assim, na aldeia ao observar o cuidado com as crianças fica evidente a atualização que parentesco pode adquirir, uma vez que o modo de ser mbya prega a generosidade com todas as crianças, pode-se afirmar que nesses termos cuidar de crianças não aparentadas possibilita a condição *estar parente*.

Estar parente a partir das práticas de cuidado às crianças é possível especialmente em decorrência da especialidade conferida à infância, se adultos movimentam-se e partilham alimentos em casas de parentes, as crianças por sua vez o fazem sem distinguir parentes de

afins²⁵, é comum que ao visualizarem uma refeição aproximem-se da casa e recebam alimento, estabelecendo uma condição temporária e modificada de parentesco firmada pelo partilhamento de responsabilidade. Contudo, da mesma forma que o convívio não torna afins em parentes, cuidar de crianças afins também não o faz, esta é uma relação condicional. No limite todas as crianças são *cuidadas* como parentes.

Dessa forma, todos na aldeia colaboram para formação da pessoa mbya, cuja construção é regida por sentidos próprios da cultura, este ponto é discussão do próximo capítulo.

²⁵ Diferente das crianças marworno as quais brincam somente com parentes, batem/apanham de afins, mais tarde casa-se em quem bateu ou de quem apanhou na infância (CODONHO, 2007).

CAPÍTULO III: A CONSTRUÇÃO DA PESSOA (OU A FORMAÇÃO DA PALAVRA)

Os cuidados dispensados às crianças mbya vão além do interesse de que cresçam e desenvolvam-se bem, é voltado para a construção do corpo e da pessoa, neste contexto para a formação da palavra. No capítulo anterior foi apresentada a relação entre alma e palavra, as técnicas de cuidado empregadas e seus sentidos virão a seguir. Como os Mbya não a dividem a vida em classes de idade este capítulo vem seccionado de acordo com os rituais de passagem²⁶ que marcam a infância, desde o anúncio de sua concepção até a entrada na vida adulta.

CONCEPÇÃO E CUIDADOS ANTES DO PARTO

Na concepção de um novo ser, diz que uma alma tomou assento (*ombo opyka*). A compreensão mbya de concepção não exclui as relações sexuais, que funcionam como um sinal para mostrar a Nhanderu o desejo do casal de ter filhos, pois a gestação só se efetiva quando Nhanderu envia o *nhe'ẽ* da criança. Por virem do céu - *kyringue yva Nhanderu*, as crianças possuem origem divina. *Nhe'ẽ* anuncia sua vinda através do sonho normalmente dirigido ao pai que comunica a gravidez à mãe, esta usualmente sonha com o sexo da criança, quando é uma menina é mais comum a mãe sonhar com a vinda. “O sonho mbya é antes uma espécie de aviso da gravidez que provavelmente já está em curso, mas que ainda é desconhecida e se confirmará em breve. Impressão mais ou menos determinada, o sonho está sempre sujeito a um trabalho de interpretação” (PISSOLATO, 2007, p. 263).

²⁶ “Chamam-se de ritos de passagem os cerimoniais que marcam a passagem de um indivíduo ou de um grupo de uma situação para outra ou de um mundo cósmico, ou social, para outro” Melatti (1989).

Ainda que a origem de *nhe'ë* seja celeste e com a morte do indivíduo *nhe'ë* retorne à morada de Nhanderu, em consonância com outros pesquisadores (SCHADEN, 1974; CADOGAN, 1959; PISSOLATO, 2007), não há entre os Mbya da aldeia que estive a crença na reencarnação de almas adultas ou mesmo de crianças batizadas. Exceto em casos de abortos, natimortos e crianças que não passaram pelo batismo - *nimongarai* , quando isso ocorre aconselha-se a mãe não chorar a morte da criança, assim, não ficaria presa a Terra com pena dos parentes. Nhanderu envia um raio ao local onde está enterrada a criança, retira seus ossos deixando o corpo/carne e envia novamente o *nhe'ë*. A reencarnação normalmente ocorre no mesmo grupo familiar, só *karaí* pode afirmar se se trata de uma criança reencarnada.

A gestação de gêmeos é perigosa, a explicação baseia-se no mito dos irmãos Kuaray e Jaxy – Sol e Lua. Embora sejam chamados de “gêmeos” Kuaray e Jaxy são filhos de pais diferentes, no entanto, nascidos simultaneamente. Conta o mito²⁷ que a esposa de nosso pai Nhanderu estava grávida de duas crianças, no entanto, uma era filha de Mba'e Pochy, demonstrando que ultrapassa os deuses em poder e sabedoria, fez com que a gravidez fosse de gêmeos enviando espíritos malignos: *omopirõ ñe'engai* (CADOGAN, 1959, p. 71). A criança não enviada por Nhanderu é desprovida de *nhe'ë* e não receberá sua palavra-nome. Sendo assim, não é humana.

Assim, como não se sabe qual dos gêmeos foi enviado por Mba'e Pochy o ideal é abandonar ambos os bebês, não o fazer acarreta, indubitavelmente, na morte de um parente próximo, fica a cargo dos pais carregarem o fardo de ter condenado um ente querido²⁸. Uma série

²⁷ O mito possui diversas versões, como colocou Clastres (1990), os contadores também realizam suas próprias reflexões resultando na grande variedade de versões. Assim, tomo como base para discussão a versão colhida por Cádogan (1959).

²⁸ O aumento do contato com a população *juruá* e a intervenção de órgãos públicos faz com que o abandono de crianças gêmeas diminuísse consideravelmente, para compreender melhor o fenômeno ver Enriz (2010).

de prescrições é direcionada às mulheres para evitar a gestação gemelar, quando solteiras não devem ter contato algum com os recém-nascidos, não devem ver, tocar, sequer devem ouvir o choro dos gêmeos, isso porque poderiam ser alcançadas por Mba'e Pochy prejudicando a capacidade de gerar filhos saudáveis; em geral, após a menstruação, as mulheres deve evitar pares de coisas iguais por serem potencialmente danosos (LARRICQ, 1993).

No mais, em comparação com outras sociedades indígenas brasileiras, não há grandes elaborações na gravidez mbya. De uma maneira geral, a mãe exerce atuação passiva no processo, o motivo é porque *nhe'ë* da criança está muito mais atento às movimentações do pai, este por sua vez, segue uma série de restrições que são basicamente evitar determinados alimentos (sal, pimenta, gordura, entre outros), diz-se que o homem deve evitar comida *juruá*, alimentando-se “somente de comida tradicional” e evitar exercícios extenuantes (abrir roça, por exemplo). Também é dever do pai realizar todos os desejos da mãe, pois não são de fato desejos maternos e sim desejos de *nhe'ë*.

A centralidade dos cuidados está mesmo na obrigação de não desagradar *nhe'ë*. Não se sabe direito onde permanece durante a gravidez, certo é que tudo sabe tudo vê. O adultério é a mais temida das transgressões. Entre os Mbya não há poliandria, ou seja, outros pais não contribuem para a formação do feto através das relações sexuais, até mesmo porque cabe a Nhanderu o envio e formação da criança. O adultério, tanto da mãe como do pai, entristece *nhe'ë* diminuindo ou mesmo acabando com sua vontade de ficar. Crianças que morrem prematuramente e que não têm suas palavras-alma encontradas no batizado são apontadas como vítimas de adultério durante a gravidez. O umbigo é o indicador do adultério feminino, por ser a ligação física entre mãe e filho/a é por ele que se manifesta a transgressão após o nascimento, que não secará e cicatrizará sendo fonte de doenças.

Nhanderu envia as crianças como dádivas: *oñem boapyka pota jeayú porãngue i rembi rerovy'a rã i*²⁹, “pois almas que tomam assento (-pyrõ) entre os vivos são potencialmente forças que vêm produzir alegria para os que as recebem” (PISSOLATO, 2007, p. 262), gerar uma criança ;e condição para o estado de *aguyje*. Assim, as crianças são marcadores da prosperidade da *tekoá*, quanto mais crianças nascem, maior é o prestígio daquele local, é sinônimo da alegria de *nhe'ë*, do bom trabalho do pajé, da boa governança do cacique, das boas relações entre as pessoas, de que vivem de acordo com o *reko* e ouvem as Belas Palavras provenientes de Nhanderu. Aldeias onde morrem um número elevado de crianças vão sendo abandonadas pelos moradores, assim, são importantes para a permanência dos Mbya em determinado local, em concordância com Genep (1978), “a fecundidade não é ritualmente festejada somente por um grupo restrito (família), mas por um grupo geral” (p. 58), toda a *tekoá* será beneficiada do nascimento de um novo ser.

E mais ainda, o primeiro parto consuma o casamento, mostrando a toda sociedade que a união é do agrado dos deuses. É também um rito de passagem para os pais, que saem do universo infantil para a vida adulta, sendo transferidos a outro patamar da sociedade. É como se no ciclo de vida mbya a infância estivesse delimitada no espaço entre duas gestações.

NASCIMENTO E CUIDADOS IMEDIATOS PÓS-PARTO

Não tive oportunidade de presenciar tão pouco de estar na aldeia durante os nascimentos que ocorreram na fase de coleta de campo, de forma que o que escrevo sobre o tema é derivado das minhas conversas com as mulheres da aldeia e dos relatos de outros pesquisadores. Outro fator importante que dificulta a observação é que atualmente as mulheres mais jovens preferem o

²⁹ Para alegria dos bem amados, toma assento um ser (CADOGAN, 1959, p.39, tradução livre do espanhol).

parto hospitalar somente as mais velhas optam por fazê-lo na aldeia, quando perguntado a resposta foi de que não há no mato as ervas se algo ruim acontecer e for necessária intervenção, o hospital ofereceria meios caso ocorresse algum imprevisto durante o parto, mesmo que meios *juruá*, tal fenômeno encontra correspondência em vários grupos mbya como por exemplo os Mbya das Missões (ENRIZ, 2010). A despeito de outros aspectos da vida mbya, o nascimento é momento de reclusão por parte da mãe, que é acompanhada da parteira, podendo esta ser ou não sua mãe e o pai da criança, às vezes o *karai* também se faz presente, especialmente se a evolução do parto estiver complicada.

O termo para nascer é *jau*, o mesmo para banhar-se (PISSOLATO, 2007), segundo minhas informantes, nos partos realizados na aldeia a mãe permanece de cócoras, a criança é recebida pela parteira, o cordão é cortado com uma taquara pelo pai, caso presente, após a saída da placenta que deve ser enterrada no fundo da casa³⁰. Após uma rápida inspeção, a criança é banhada em água morna, enrolada em panos e entregue à mãe para a primeira mamada. A placenta é enterrada pelo pai da criança logo após sua expulsão, isso garante a saúde da criança que acaba de nascer. O banho dá início à nova condição da criança e inaugura o período de resguardo para seus pais (LARRICQ, 1993; PISSOLATO, 2007). A couvade é a prova mais cabal de que ao mesmo tempo em que o corpo da criança é construído, constrói-se os corpos dos pais, indicando uma interação e um processo de trocas substanciais que podem ocasionar a perfeita formação ou a deformação dos corpos, levando no caso das incontínências alimentares e sexuais à própria morte da criança.

Ao todo o resguardo dura em média 10 ou 15 dias, nesse período a criança é mantida junto de sua mãe no interior da casa. A amamentação é livre. O desejo e manifestação da alegria

³⁰ Com o aumento dos partos hospitalares esta é uma prática que começa a cair no desuso.

da criança em receber o leite materno é sinal de seu contentamento em Terra. Durante essa fase o pai deve evitar relações sexuais extraconjugais, pois “a criança sente”. A ligação entre pai e filho/a é tamanha que até a criança se fortaleça, toda ação paterna (principalmente) é potencialmente perigosa (LARRICQ, 1990. p. 17). O cacique explica que “a alma da criança vê tudo o que o pai faz e costuma ter o desejo de acompanhá-lo”, por isso, tem-se o cuidado de conversar com a alma da criança, se na saída da aldeia a criança não chorar é sinal de que não o acompanhará.

Além da restrição sexual, o resguardo também envolve restrições alimentares, em especial o consumo de carne, pois representa risco de conjunção com animal. Pissolato (2007) explica que esta restrição é explicada pela noção mbya de que o sangue contido na carne de caça, suína e bovina é a substância que possibilita à alma do animal conjugar-se à criança, cuja alma ainda não está totalmente fixada e por isso vulnerável.

Todas as ações inscritas nesta etapa tendem ao bom desenvolvimento da relação entre o corpo da criança que acaba de nascer, sua alma e o ambiente. Estes três componentes podem resumir-se através da ideia de *ayvu* (ENRIZ, 2010). Em outras palavras,

o nascimento de uma criança ultrapassa em larga medida seu significado biológico e suas implicações sociológicas. Ele ressalta, de um lado a outro, a esfera do sobrenatural, do meta-social. Excetuando-se o ato de procriação, de produção do corpo da criança, todo o resto, com a atribuição a esse corpo do estatuto de gente, realça a livre atividade dos deuses; a busca do lugar de origem da alma – a Palavra-habitante – que virá morar nesse corpo; busca pelo sábio-sacerdote, do nome exato que essa criança usará. Esta consiste de alguma forma, um espaço inerte – o corpo – habitado e vivificado por uma parcela de *ayvu* – a linguagem – parcela que constitui para ele seu *nhe'ẽ*, sua palavra-habitante, sua alma. A atribuição transforma o indivíduo em ser vivo (CLASTRES, 1990, p. 111).

PRÉ-NIMONGARAI

A título de história e principalmente burocrático³¹ a criança recebe um nome na língua portuguesa. Antes que receba sua palavra alma este nunca ou raramente é utilizado³², tão pouco há registro no cartório civil (geralmente o nome recebido no *nimongarai* irá compor o sobrenome), chamam-se os bebês genericamente de *titi*. Essa generalização é significativa. *Titi* são todas as crianças cujo *nhe'ë* ainda não está fixado através do *nimongarai*, ou seja, crianças cuja alma não está totalmente fixada ao corpo.

Na minha interpretação, as crianças que são *titis* estão em uma condição indiferenciada de gênero. Com isso não quero dizer que haja a possibilidade de uma criança do gênero masculino assumir papéis femininos e vice-versa. Ocorre que enquanto não batizadas a preocupação é com a promoção do firmamento de *nhe'ë* no corpo. Durante essa fase, contrário ao costume entre os brancos que, por exemplo, vestem as meninas de rosa e os meninos de azul, a criança não recebe qualquer adorno, tarefa, manifestação de uma divisão sexual inscrita desde o nascimento. Larricq (1990) em sua pesquisa com os Guaraní do Paraguai coloca que a divisão sexual dá-se muito cedo, logo que o umbigo da criança cai há adornos corporais diferentes para meninos e meninas. Na minha experiência de campo não existe tal distinção, os poucos adornos utilizados na fabricação dos corpos das crianças pequenas são em sua maioria: pulseiras de miçangas nas pernas e braços, ou um colar com um pingente de madeira normalmente confeccionado pela avó da criança para trazer-lhe proteção. Veremos mais à frente que o corpo assume papel importante na socialização mbya onde a divisão sexual faz-se presente, mas aqui o

³¹ Após os primeiros contatos, os jesuítas portugueses batizam os indígenas com nomes cristãos, numa tentativa de romper com a identidade indígena considerada profana, atualmente, o nome em português é necessário, entre outras coisas, para cadastrar a criança nos programas assistenciais do governo bem como na unidade básica de saúde.

³² O nome na língua do conquistador pode ser trocado de acordo com a vontade do indivíduo, Enriz (2010) denomina esses nomes como “marcantes”, pois mudam com o decorrer do tempo, como mudam as pessoas, seu funcionamento é similar ao dos apelidos.

ponto chave é a fabricação do *corpo humano*, no sentido mais literal possível, ou seja, a inscrição do humano no corpo tendo como eixo central a fabricação do corpo na verticalidade.

Nesse sentido, o cuidado dirigido aos *titis* tem o objetivo de tornar as crianças humanas, implica assumirem o modo de vida e *corpus* semelhantes aos que o recebe, “aqueles que se acostumam entre si, ficando juntos, acabam por assumir uma mesma corporalidade” (PISSOLATO, 2007, p. 282).

Os cuidados dispensados às crianças que se encontram na condição de *titis* são bastante individualizados em comparação com o restante da infância. E não é para menos, é preciso mostrar a *nhe'ë* a alegria que trás para toda a sociedade. Cada manifestação do *titi* é considerada uma manifestação de *nhe'ë*, sendo a atenção dispensada aos *titis* bastante individualizada, como por exemplo: pela manhã, as mulheres se posicionam em frente às casas com as crianças para realizar algum afazer, seja confeccionar cestaria ou pulseiras, alguém que passa pela casa deve cumprimentar a todos no geral e *titis* separadamente, independente de quantos estejam presentes no local, cada *titi* em particular deve receber atenção especial. Se isso não acontece, a falta é rapidamente o assunto do grupo e o autor bastante criticado. Nesse sentido, promover a alegria e permanência de *nhe'ë* é tarefa de todo o grupo.

Até que sejam batizadas, as crianças não estão totalmente assimiladas à categoria humana, mantém uma conexão com o mundo celeste. Por isso, *nhe'ë* dos *titis* são extremamente frágeis e requerem uma série de preocupações. A alma da criança continua acompanhando as movimentações paternas. Ainda que o pai nem sempre permaneça na aldeia após (ou durante) a couvade, é importante que anterior a uma ausência converse-se com a alma da criança a fim de que ela não siga o pai e se perca. Mesmo nas andanças pela aldeia é comum encontrar galhos quebrados antes da mata, quando se quer evitar que a alma da criança adentre o mato e fique

vulnerável ao ataque de espíritos, ou vários galhos fazendo um caminho, quando se pretende que ela não se perca e consiga retornar.

A centralidade dos cuidados continua sendo a preocupação em alegrar *nhe'ë*. Não se deve falar alto ou gritar com elas correndo o risco de assustar seu *nhe'ë* fazendo com que fuja, a consequência é a morte da criança. O mesmo está para o choro. Raramente houve-se uma criança chorar na aldeia, quando iniciam, toda a atenção é voltada para acalmá-la, sendo muito comum lavar sua cabeça com água fria. O choro é interpretado como manifestação de raiva, potência ruim, causadora de comportamentos maléficos e doenças. A raiva (*poxy*) está associada à quentura corporal, nesse sentido, durante quadros febris é comum dar vários banhos, que funcionam como reguladores das emoções. A raiva, assim como o ciúme, faz com que as pessoas tenham condutas reprováveis e danosas, tal qual a doença, a raiva é o grande risco que ameaça a humanidade mbya (PISSOLATO, 2007), por se assimilar ao comportamento dos animais, em especial ao jaguar. “A propósito, não há estados mais opostos ao bem-estar que os definidos pela raiva e dor. Estes são propriamente os sentimentos que impedem o ficar alegre e que põem em evidência o risco iminente do fim da vida” (ibidem, p. 233), como também a condição humana.

A máxima da manifestação da raiva contra outra pessoa é representada pelo homicídio. O cacique contou-me que está é a única forma de “alguém deixar de ser guarani”. “Quando se derrama o sangue de alguém” a pessoa é expulsa da aldeia e não será aceita em nenhuma outra, mais do que isso, o indivíduo é retirado da *tekoá*, do *teko* guarani, sendo retirada sua identidade, por isso “deixa-se de ser guarani para ser nada”, pois fazer-se *juruá* é condição impossível. Os ataques de raiva também abrem caminho para que espíritos maléficos perturbem e aflijam a alma, o principal é Mba'e Poxy “a raiz de todo o mal” também responsável pelo nascimento de gêmeos (Cadogan, 1959, p.41).

O frescor aparece no lugar mais passível de se aquecer: o peito, o coração. A função do frescor como barragem à desordem é explicitamente enunciada aqui: graças a esse frescor, aquilo que se reúne permanece. Em outras palavras, a moderação, a paciência e a calma no desejo – o que se encontra designado como as normas (*rekoa*: as regras que ordenam a existência) – impedem a desordem social, evitando que seja atingida a solidariedade tribal, *mborayu* (CLASTRES, 1990, p.43).

Por serem imaturas as crianças pequenas são incapazes de “autorregular” suas emoções e, portanto mais vulneráveis às perturbações espirituais. A alma das crianças conforme vão crescendo e aprendendo o *reko* amadurece, não à semelhança física humana, ao que parece, a alma seria parecida com um espectro. Assim como Pissolato (2007) também não encontrei referência ao sequestro de almas, os espíritos ruins ficam à espreita de almas “pouco cativadas” para agirem. Crianças cujas almas foram/estão perturbadas apresentam sono inquieto, choram com frequência, a medida a ser tomada é soprar fumaça do *petyngua*³³ no topo da cabeça. É pelo alto da cabeça que o divino infiltra-se nas pessoas, assim, ao subir, a fumaça do tabaco repete a bruma original e traça, elevando-se do cachimbo, o caminho que conduz o espírito para a morada dos deuses (CLASTRES, 1990), é importante notar que a fumaça não é considerada elemento de calor, ela é meio de comunicação com o divino.

O fortalecimento e humanização da criança são conseguidos através do estímulo à posição ereta, “o homem ao nascer será uma palavra que se põe de pé e se ergue até sua estatura plenamente humana” (CLASTRES, 1990, p.309). “Ficar ereto” é o que diferencia os humanos dos animais e o que os aproxima dos deuses, aliás, a humanidade se situa entre esses dois polos: natureza e sobrenatureza. Permanecer ereto (estar entre os vivos) é condição para o estado de *aguyje*. Os cuidados infantis são empreendidos nessa concepção.

³³ Cachimbo mbya.

As crianças mbya normalmente não engatinham, é comum que pulem essa fase e comecem a andar antes do esperado para a idade, quando em comparação com o “normal” nos moldes ocidentais para o desenvolvimento infantil. Desde muito pequenas elas são estimuladas a ficarem de pé, seja fazendo com que deem pulinhos no colo de alguém, seja adornando as pernas com pulseiras feitas de miçangas e fios de algodão, que as deixarão mais fortes, ou mesmo assim que manifesta a capacidade de permanecer em pé é construído *riamba*, ou “lugar” (PISSOLATO, 2007, p. 288), trata-se de uma espécie de apoio construído ao lado da casa, feito de madeiras dispostas em fileira, mais ou menos da altura da criança, que fica apoiada de pé. É estimulado o máximo de contato, em particular com a mãe, o transporte dos bebês é sempre feito através do carregamento, os carrinhos encontrados na aldeia sevem para carregar compras ou objetos de uma casa à outra.

Quando consegue permanecer em pé por um tempo considerável, e/ou, compreende que estão falando com ela, a criança demonstra que está alegre entre os seus e pronta para receber sua palavra-alma. Antes que isso ocorra, ela é preparada para a mudança futura. A mãe paulatinamente vai interrompendo a amamentação³⁴. A ruptura possibilita que a criança se adapte a uma nova condição social, onde ela é inserida numa condição mais coletiva da vida mbya.

³⁴ Essa medida também é tomada quando uma nova gravidez está em curso, pois o leite pertence à criança que nascerá não sendo indicado provocar seu ciúme.

PÓS-NIMONGARAI

O *nimongarai* é a cerimônia de nomeação guarani. O ritual confere a completude da fabricação da humanidade na criança. Ocorre na colheita do milho tradicional, ou milho verdadeiro³⁵ (*avaxi ete*) em meados de janeiro ou fevereiro.

Observar o *nimongarai* das crianças não é tarefa fácil. Embora tenha sido convidada diversas vezes pelo cacique, a minha presença foi barrada pelo *karai*. Diz-se que a *opy* é lugar que deve ser resguardado da presença *juruá*, pois a reza do *karai* fica mais fraca. De fato, quando demonstrei interesse em ter revelada a minha palavra-alma, isso com receio grande de ofender meus anfitriões, é que obtive uma abertura maior na aldeia, conseguindo inclusive entrar nas casas, antes a minha presença estava restrita à varanda³⁶. De uma maneira geral, os Mbya relutam em falar sobre sua religiosidade, as divinas palavras devem ficar escondidas dos *juruá*.

A nomeação garante à criança um lugar entre os vivos, assumindo completamente a humanidade. O nome levanta o *nhe'ẽ* na Terra, isto é, confere-lhe a verticalidade, condição de pessoa viva: “este nome, parte integrante do ser que com ele se designa, e que o acompanhará até a tumba, se chama ‘*ery mo'ã a*’ = aquilo que mantém erguido o fluir do seu dizer” (CADOGAN, 1959, p. 42). Como afirma Pissolato (2007), na noção de ‘*ery mo'ã a*’ há uma dupla afirmação: o nome reafirma a origem divina da pessoa mbya, confirmando ao mesmo tempo sua condição de permanecer como humano entre os demais viventes. Tal afirmação pode parecer paradoxal à luz da nossa visão, portanto para compreendê-la é preciso desfazer-se de tais dualidades. A ausência de nome marca o fim da vida na Terra.

³⁵ O milho utilizado no ritual é o único alimento que mesmo quando disponível tecnologia agrícola *juruá* como máquinas que abrem roça, segue as regras tradicionais de plantio.

³⁶ Ainda não recebi minha palavra-alma, meu batismo foi adiado para o ano de 2014. As reflexões a seguir são, portanto, oriundas da minha conversa com o *karai* da aldeia sobre a cerimônia e das leituras realizadas.

A atribuição do nome, escolhido pelos deuses, transforma o indivíduo em um ser vivo. O sacerdote, a quem cabe ler e dizer o nome, não pode cometer erros nessa busca da identidade, pois o nome, *tery mo'ii*, é quem-faz-se-elevar-o-fluxo da Palavra; marca, sinal do divino sobre o corpo, ele é a vida (CLASTRES, 1990, p.111).

Uma vez que o nome confere humanidade, a criança está protegida de assumir formas e comportamentos animais. Cadogan (1959, p.41) observa que somente a partir do momento que recebem seus nomes as crianças se alegram, encontrando a calma: “encontram alegria em sua morada terrena e deixam de encolerizar-se”. Acontece na aldeia do *karai* diagnosticar crianças bastante agitadas como uma manifestação de que *nhe'ë* quer receber seu nome, assim, adianta-se seu *nimongarai* para que se acalme.

Na concepção guarani, o que determina o nome é justamente a região de onde vem a alma da criança, não sendo jamais uma decisão arbitrária dos pais. É com base no “lugar de onde vem a alma” que o nome será constituído. E, ao saber sua origem, que sempre é dada pelo próprio filho por meio de sonhos, os pais também saberão suas qualidades e características individuais. Cada região possui determinados aspectos, assim como seus moradores. A origem do nome permite prever um pouco do percurso futuro da criança, seus gostos, jeito de ser e possíveis caminhos a serem percorridos (BORGES, 2002). Os nomes são provenientes de quatro zonas e, portanto de quatro divindades diferentes:

Quadro 01: Origens dos nomes mbya

Ñe'eng Ru E Te Pais das Palavras-almas		Nomes
Femininos	Ñamandy Chy Eté	Jachuká
		Jachuká ratá á
		Ara mirí
		Ara jerá

	Karay Chy Eté	Ara poty
		Kerechú
		Kerechú atá
		Kerechú Yvá
		Kerechú poty
		Kerechú Ratá á
	Jakairá Chy Eté	Tatachí
		Yvá
	Tupã Chy Eté	Pará
		Pará reté
		Pará mirí
		Pará poty
		Pará Jachuká
Masculinos	Ñamandú Ru Eté	Kuaray mimbi
		Kuaray pa'i
		Kuaray Mirí
		Kuaray endyjú
		Kuaray jejú
		Kuaray rata
	Karai Ru Eté	Karaí rata á
		Karaí rata á ñe'ery
		Karaí tataendy
		Karaí kuchuvi
		Karaí ñe'engijá
	Jakairá Ru Eté	Kuaray atachi
		Atachi ³⁷
	Tupã Ru Eté	Verá
		Verá Mirí
		Verá chunuá
		Tupã kuchuvi
		Vevé

Fonte: TEMPASS (2010, p.111).

Pelos ritos de nomeação, a criança: 1) é individualizada; 2) é agregada à sociedade geral (GENNEP, 1978, p.68).

A individualização³⁸ ocorre na diferenciação de gênero, observável através da tabela de nomes, “femininos” e “masculinos”, se antes eram denominadas *titi* agora as meninas são

³⁷ Na tabela confeccionada por Tempass (2010) a partir dos dados apresentados por Ávila (2005), está escrito da seguinte forma: “? atachi” (idem, p. 111), segundo o primeiro autor esta interrogação já aparece nos dados do segundo. Optei por retirá-la após ter contato com o livro de Cádogan (2007), no qual o nome “Atachi” não é composto.

chamadas de *kunhã'i* e os meninos de *ava'i* e recebem seu nome de acordo com o sexo. Ocorre então a retirada dos meninos do universo feminino dá-se pela participação ativa do pai nos cuidados e processo de socialização e a implementação da divisão sexual de tarefas. A partir deste momento as crianças formarão grupos que As relações que a criança estabelece a partir deste momento são alargadas, a criança agora sem risco de ter sua alma desprendida tem maior mobilidade dentro e fora da aldeia.

Os cuidados nesta fase da infância são no sentido de promover individualização e autonomia. Assim, as crianças realizam seu próprio cuidado, para o choque da maioria dos *jurua'* crianças com dois anos vestem-se, limpam-se e alimentam-se sozinhas. Inspirada nas afirmações de Pissolato (2007) de que a criança vem à Terra para alegrar e alegrar-se; considero que as práticas de cuidado que as crianças realizam para si próprias são práticas de promoção de alegria individual, que possibilita reflexão delas próprias sobre suas autonomias e significação do cuidado. A alegria como prática do cuidado de si mesmo não se encerra nele próprio, assume perspectivas coletivas porque pessoas infelizes são incapazes de cuidar, a alegria individual (o cuidado de cada um) é o bem estar de todo o coletivo.

Dessa forma, a partir deste momento, os cuidados às crianças promovidos pelos adultos assumem uma face mais coletiva. Ao passo que anteriormente cada criança recebia uma atenção individualizada, agora o cuidado é para com o *coletivo de crianças (kiringue)*. Entram nessa categoria as históricas lutas guarani na garantia e manutenção por terra. A questão fundiária indígena é diretamente relacionada ao cuidado com as crianças uma vez que não há *teko* sem *tekoá*, ou seja, há a necessidade de estarem em uma boa terra para que a Palavra continue a fluir entre as crianças.

³⁸ Cabe distinguir o *lugar do indivíduo* na construção da identidade de qualquer grupo ou sociedade (...) que estaria vinculada a tipos particulares de experiência e história (VELHO, 1999, p. 44 – 45, grifos do original).

CAPÍTULO IV: DAS RELAÇÕES DE CUIDADO

No capítulo anterior tentei mostrar que sem cuidado as crianças não se formam pessoas mbya. Neste capítulo, penso o cuidado como dádiva de relações de reciprocidade que assume características diferentes de acordo com as relações que estabelece, ou seja, âmbito das relações inter e intrageracionais. Porque, mesmo que membros de uma mesma sociedade, adultos e crianças concebem e cuidam de maneiras diferentes.

O ENSINO DO CUIDADO

“Cada criança nasce com um dom, que Nhanderu dá. Então, se cada um de nós seguir o caminho que Nhanderu orientou, podemos ver através do nosso dom o nosso destino. Por isso, no mundo a criança, mesmo pequena, já sente no seu interior o que é certo, e na mente, no pensamento, já tem a visão do que pode acontecer” (Aurora Carvalho da Silva, índia guarani) ³⁹.

A primeira instância envolvida no ensino do cuidado é o corpo, pensando que a corporalidade é a um só tempo individual e coletiva, social e natural (SEEGER, DAMATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1987). Para Mauss (1935) o corpo é instrumento natural do homem, é nele que se inscreve toda uma série de comportamentos e atitudes que vão constituindo o indivíduo. É no corpo individual que ocorre o encontro com *ethos* tribal, pois é por intermédio do corpo que se dá a aquisição de um saber, saber este que se inscreve no próprio corpo (CLASTRES, 1978). “A corporalidade entendida também como um dos mecanismos centrais dos processos de aprendizagem e transmissão de conhecimentos, habilidades, técnicas e concepções próprias à educação das crianças índias. Movimento, ação, sentidos, plástica e emoção combinam-se como ‘técnicas’ ao mesmo tempo cognitivas e formadoras, em contextos

³⁹ Extraído de LADEIRA, Maria Inês (coord.). **Terras Guarani no Litoral**. São Paulo: CTI, 2004.

sociais que vão desde as atividades corriqueiras da vida cotidiana até os momentos festivos dos grandes rituais” (SILVA, 2002, p. 40).

Todas essas referências colocam-nos a pensar que as crianças aprendem cuidado através do corpo. Desde o primeiro banho que marca o nascimento social, a intensidade do contato corporal com outras pessoas, especialmente com a mãe, é grande. “A proximidade amorosa e a comunicação corporal dão-se por meio desse contato pele-a-pele, produzindo aprendizagens afetivas em que a sensibilidade é acionada como fio primordial na confecção da pessoa guarani” (BERGAMASCHI, 2008, p. 239). A corporalidade coloca-se como linguagem simbólica por excelência empregada pelas populações indígenas na fabricação social da pessoa e dos universos sociais e cosmológicos, a corporalidade revela-se também central como linguagem do aprendizado e da construção do mundo e de si nos processos indígenas de produção, incorporação e reelaboração de conhecimentos (SILVA, 2002, p. 60).

Dizem os Mbya que as crianças aprendem na prática e sabem se cuidar de forma que é grande o estímulo à experimentação das coisas e dos cuidados. Assim, o cuidado intergeracional opera do sentido de proporcionar que as crianças paulatinamente desenvolvam seu próprio cuidado e cuidem da sociedade.

Nesse sentido, no processo educativo do cuidado, em sua maioria, não há espaços formais. Na aldeia, as crianças “fazem as coisas junto”, significa que são inseridas nas atividades cotidianas diárias, ora dando banho nos mais novos, ora lavando louça, ou observando a confecção de um artefato. Não se exige mais do que a idade e seu corpo podem, assim como também não é punida por tentar, o importante é experimentar, de forma que a atenta observação dos adultos não é para o produto em si, mas para as sensações que o ato de produzir provoca.

Assim, nunca há uma criança sozinha na aldeia, no processo de cuidado mbya é preciso ficar junto.

Por ser intrínseco a todos os aspectos da vida cotidiana o ensino do cuidado somente assume uma forma formal no aconselhamento das crianças (*omongeta kýringue*). Este “assume significados particularmente importantes quando a fala é o seu meio” (PISSOLATO, 2007, p. 330). Aconselhar brandamente, não ser excessivo, mas também não se manter alheio à fala de outrem. Aconselha-se crianças normalmente em dois momentos: pela manhã, quando a família de uma residência se reúne especialmente para compartilhar os sonhos da noite passada; e ao cair da tarde, quando o aconselhamento não é restrito ao núcleo familiar, ocorre em pequenos grupos nos quais as crianças estão presentes.

Na segunda noite de trabalho de campo houve oportunidade de observar umas dessas “sessões de aconselhamento”. Ocorreu que estávamos conversando na varanda, enquanto os pais discutiam determinado assunto, as crianças entravam e saíam da casa, estavam brincando, neste momento, percebia-se pelo tom de voz que o teor da conversa era leve, repassavam algum acontecimento, explorando com detalhes o tema. Em determinado momento da conversa todas as crianças sentaram-se ao redor do fogo para ouvir, não foram chamadas, o tom da fala ainda que fosse baixo e sem exaltações mostrava-se mais sério. Um dos pais explicou-me que havia um problema na aldeia e que depois de analisarem-no perceberam que envolvia seus filhos, assim optaram por aguardar o desenrolar das coisas e aconselharam as crianças, estas não precisaram ser chamadas porque compreendiam que faziam parte do problema, elas sabiam o que haviam feito.

Os conselhos são principalmente na tentativa de acalmar crianças que demonstrem raiva, como já dito, agressividade não é característica do modo de ser mbya. Dar conselhos assume o

sentido mais fundamental do cuidado entre os Mbya: aquele que corresponde à extensão dos próprios saberes e poderes em benefício da saúde e satisfação de outros Mbya, em outras palavras, passar a sabedoria.

Como comentado no capítulo anterior, as crianças depois de batizadas praticam seu próprio cuidado, descobrindo seus limites e potencialidades, o autocuidado impulsiona a autonomia e individualização infantil. No entanto, o questionamento que fica latente é: como uma sociedade que confere tamanha individualidade à pessoa pode ter um senso de coletividade tão grande?

A individualização surge na perspectiva da ideia de uma identidade escolhida, ao invés de uma identidade prescrita e permite considerar o reconhecimento das crianças como pessoas possuidoras de direitos como qualquer outro mbya. A criança é respeitada como sujeito de seu próprio cuidado. Não é uma história da criança sozinha, é outra individualização, talvez por pensarmos circunscrito ao nosso contexto cultural pareça-nos tão inconcebível. Várias crianças na aldeia viajam sozinhas visitando parentes, como já mencionado, é uma negociação entre os envolvidos: pais, parentes e crianças. Mesmo quando aconselhadas e não fazerem algo, as crianças podem optar por fazê-lo. O ponto é que o que permite tamanha liberdade é justamente porque se passa dentro da sociedade mbya. As crianças são estimuladas a serem autônomas, mas não perdem o vínculo com o todo, não negam o todo.

Enquanto na sociedade moderna o que vigora é a ênfase no indivíduo soberano, possuidor de uma biografia⁴⁰, para os Mbya a individualização das crianças só é possível porque “a

⁴⁰ (...) os mais novos já não se formam individualizados. Eles individualizam-se a eles próprios. A biografização (...) significa tornar-se ativo, batalhador e capaz de definir sua própria vida. A este respeito, a lógica da individualização requer novos tipos de instituições, nas quais a autoridade tem que ser constantemente renegociada, restabelecida e ganha (BECK apud FERNANDES, 1998, p. 78).

socialização dá-se de maneira integrada, ou seja, processos não diferenciados intrínsecos à vida social comunitária, referindo-se os mecanismos pelos quais os nascidos dentro de um sistema sociocultural particular, tornam-se membros de pleno direito dele” (LARRICQ, 1990, p. 16). Ou seja, os adultos respeitam as particularidades e observam os comportamentos infantis, acolhendo as características próprias inscritas pela alma.

O cuidado diferencia e integra, pois ao passo que lhes é garantida a possibilidade de manifestarem suas personalidades, conferindo às crianças autonomia e liberdade, espera-se delas responsabilidade perante as consequências de suas decisões. Não significa falta de cuidado dos adultos para com as crianças mbya, é outro tipo de cuidado. Se pensarmos o cuidado como dádiva, pode-se compreender que o cuidado desenvolvido entre gerações mbya constroem relações de reciprocidade e assim, as crianças são aptas a cuidar não somente de si próprias, mas dos outros, inclusive de outras crianças.

CRIANÇAS QUE CUIDAM DE CRIANÇAS

Até então se destacou a importância dos cuidados infantis para a formação da pessoa mbya, bem como a maneira que permeia as relações entre gerações, tratarei a partir de agora de algo que me parece acontecer na maioria dos grupos indígenas: crianças que cuidam de crianças. Cabe primeiramente apresentar como são compostos os grupos infantis, ou me valendo do termo criado por Nunes (1999): a “sociedade de crianças”.

Na experiência de campo, pude observar duas organizações sociais infantis que se distinguem de acordo com o parentesco: grupos formados por crianças do mesmo núcleo

familiar (irmãos/irmãs) e grupos formados por crianças de núcleos diferentes. Os pares⁴¹ formados por crianças do mesmo núcleo familiar são compostos por irmãos e irmãs, as atividades que desempenham não são diferentes para meninos e meninas, outra característica desse tipo de organização infantil é que não há no grupo uma liderança que direcione as atividades que usualmente se desenrolavam no interior da casa ou bastante próximo a ela.

O cenário muda quando os pares infantis são compostos por crianças de diferentes núcleos familiares, primeiro porque a divisão entre meninos e meninas fica visível, se antes realizavam juntos as atividades a inserção de crianças de outros núcleos familiares ao grupo faz com que meninas brinquem com meninas e meninos com meninos, além de acrescentar outra novidade: a presença de um(a) líder. Não necessariamente a criança mais velha, mas talvez aquela cuja família possua maior influência na aldeia, sendo assim, a filha mais velha do cacique usualmente exercia o papel de líder de seu grupo, mesmo que as crianças que o compunham não fossem as mesmas, quando ela estava presente assumia a direção das brincadeiras e decisões. Sua liderança era ao modo mbya, ou seja, não impunha sua vontade, mesmo que com total consciência de sua posição, para os adultos também era evidente tanto que cobravam dela a responsabilidade com as demais crianças.

Aspecto igual para ambos os modos de organização é que dentro da sociedade de crianças as regras são feitas por elas, é entre pares que elas conseguem escapar, mesmo que por pouco tempo, do controle adulto. Indo um pouco na contramão do que alguns trabalhos etnográficos trazem sobre as crianças indígenas, de que elas são detentoras de infinita liberdade, especialmente quando realizam uma comparação entre a mobilidade das crianças indígenas e não indígenas (especialmente de centros urbanos). Ainda que reconheça que na aldeia as crianças são

⁴¹ Pares não é no sentido de duplas, e sim de parceiros.

mais livres para explorarem o espaço, considero que fazer esse entreposto de culturas é reduzir a singularidade da infância mbya e descontextualizá-la, observei que na verdade a liberdade das crianças mbya, assim como dos outros membros da comunidade, fica circunscrita ao o *socius* local, tudo é possível às crianças dentro dos limites da cultura mbya. Nesse sentido, não eram raras as repreensões por algum mau comportamento, como quando elas “somem” por muito tempo, há também preocupação dos adultos sobre a intensidade do contato das crianças com o que vem de fora, ou seja, com as coisas *juruá*. Assim como não eram raras as tentativas de escapar do controle, através da minha inserção nas culturas infantis como adulta atípica presenciei várias dessas pequenas transgressões ao controle adulto, como comentado no Capítulo II, as crianças utilizavam da minha presença para negociar com os pais, estes por sua vez entendiam que “elas precisavam de uma folga das cobranças”. Outro fato curioso é que o que acontece entre crianças, fica entre crianças, quando são pegas transgredindo não há denúncia de culpados.

O modo como as crianças se organizam é bastante similar à maneira com a qual os adultos mbya o fazem, a grande mobilidade mbya possibilita que as crianças convivam com parentes e afins de várias regiões, não há uma regra social de que elas não possam andar ou conviver com determinado grupo, mas ocorre que as crianças assim como os adultos se relacionam com maior frequência com as pessoas que compartilham de um fogo, ou seja, com famílias que normalmente fazem juntas as refeições. O que é bastante singular na infância mbya é que os poucos conflitos que surgem (honestamente só presenciei um único episódio durante todo o trabalho de campo) são resolvidos entre as crianças, somente há intervenção dos adultos quando envolvem, de alguma forma, adultos (como relatado no capítulo anterior).

Nesses grupos o cuidado é exercido e reinventado pelas crianças, os cuidados experienciados desde o nascimento são fonte de inspiração para as relações entre os pares infantis, em outras palavras, o universo infantil não é plenamente independente e autônomo do universo adulto que o cerca. Nesse sentido, tomo como referencial teórico a abordagem à socialização na infância que Corsaro (2009) denomina de *reprodução interpretativa*. Justifico a adoção desta abordagem ao tratar das culturas infantis com as palavras do autor:

O termo “interpretativa” captura os aspectos inovadores da participação das crianças na sociedade, indicando o fato de que as crianças criam e participam de suas culturas de pares singulares por meio da apropriação de informações do mundo adultos de forma a atender aos seus interesses próprios enquanto crianças. O termo “reprodução” significa que as crianças não apenas internalizam a cultura, mas contribuem ativamente para a produção e a mudança cultural. Significa também que as crianças são circunscritas pela reprodução cultural. Isto é, crianças e suas infâncias são afetadas pelas sociedades e culturas das quais são membros (CORSARO, 2009, p. 31, grifos meus).

Dessa perspectiva a pesquisa assume que as crianças produzem uma série de culturas locais que se integram e contribuem para as culturas mais amplas de outras crianças e adultos.

Desde cedo, as crianças compreendem (e fazem compreender) elementos do cuidado mbya. Nesse sentido, o cuidado torna-se importante também entre as crianças, no entanto elas utilizam de outros mecanismos quando estão cuidando de outras crianças, o trecho do diário de campo dá algumas ideias de como isso se operacionaliza:

as crianças estavam brincando de imitar, caminhavam em fila a criança da frente fazia um movimento que devia ser imitado pelos demais, na sua maioria eram movimentos feitos em pé. Em determinado momento a criança mais nova do grupo (um menino de dois anos) estava à frente. Para a surpresa de todos, ele ficou em quatro apoios, inovando a brincadeira. Algumas crianças se entreolharam e de repente começaram a cair, tentavam imitar o garotinho, sem sucesso, para mim, que estava observando a cena e já tinha visto-as fazer movimentos muito mais complexos, era fácil entender que estavam encenando. Ao perceber a dificuldade dos demais a criança menor compadeceu-se levantou e modificou o movimento.

Esse pequeno trecho permite visualizar pontos importantes que serão discutidos à frente: as crianças utilizam de brincadeiras para cuidar; “a criança não sabe menos, sabe outra coisa” (COHN, 2005, p.33); e entre os pares infantis a circulação do saber é através do corpo.

Como observado no capítulo anterior, a socialização mbya dá-se nas atividades cotidianas, isso não é diferente para a socialização horizontal que ocorre nos grupos infantis. Nesse sentido, as brincadeiras mostram-se centrais no interesse de compreender o cuidado desenvolvido nas culturas infantis, pois como colocado por Brougère (1997, apud PONTES, MAGALHÃES, 2003) a brincadeira pressupõe uma aprendizagem social. De forma que na sociedade mbya é complexo tentar fazer qualquer distinção do que brincadeira e do que é trabalho, ou como diria Aracy Lopes da Silva (2002) sobre as crianças xavante, “brincar-experimentar-trabalhar-descobrir-aprender, numa só experiência, um só momento” (p. 46). O brincar, que tão eloquentemente se expressa nesta fase da vida das crianças, evidencia-se como um modo de conhecer e conhecer-se, tendo movimentos de transmissão e recepção próprios, tanto internos como externos, e que se revela se lhe for dado espaço e tempo adequados. Imerso nessa participação, conscientemente ou não, existe um processo educativo constantemente em curso, no qual todos tem interesse e de cujos resultados todos dependem (NUNES, 1999). Por todos esses motivos, considero as brincadeiras entre as crianças *locus* privilegiado para refletirmos acerca da (re)significação do cuidado infantil entre os Mbya.

Voltando ao trecho do diário de campo supracitado, vê-se que as crianças mais velhas cuidavam para que a criança menor permanecesse em pé. Como já discutido anteriormente, a verticalidade é o que confere humanidade os Mbya, assim, a brincadeira funcionou como meio de ensinar à criança menor que é melhor ficar de pé. E não é coincidência, uma das vezes enquanto andava com elas pela aldeia acabei caindo, esperando que elas rissem de mim olhei-as, para a minha surpresa estavam todas bastante sérias, inclusive uma delas ajudou-me a levantar. Desde o anúncio de sua vinda o cuidado voltado para a criança é para que caminhe e permaneça

de pé, assim, desde muito pequena vive (no sentido de experiência) o cuidado, mais do que isso, elas experimentam que o cuidado sustenta as relações.

A apresentação desta brincadeira contribui para contrariar a ideia de que a criança não faz nada enquanto brinca, ou pelo menos, nada que seja importante ou merecedor de atenção. No meu entender, tudo o que ocorre enquanto a criança brinca é importante e merece atenção cuidadosa, ao brincar, a criança se relaciona simultaneamente com o seu mundo de dentro e com o de fora, estabelecendo e elaborando pontes, ligações, percursos e direções, fundamentais para o entendimento da vida.

Quero com isso demonstrar que, muito mais que uma lista de atividades que a criança vai desempenhando no seu dia a dia, o brincar é um estado de espírito que permeia esse peculiar modo de a criança ser e estar na vida, permitindo-lhe inteireza, integridade, invenção, e uma calma efervescência para a descoberta de si, dos outros, de tudo (NUNES, 1999, p. 130).

Por ser próprio da infância e por seu aspecto lúdico o brincar é associado à falta de responsabilidade. Ainda em referência ao trecho do diário de campo pode-se compreender que ao contrário: há muita responsabilidade na brincadeira. Cuidar é tornar-se responsável por outro. No meu entendimento as crianças cuidam brincando, brincam cuidando. Crianças que cuidam de crianças estão construindo relações sociais de reciprocidade. Por meio das brincadeiras as crianças introduzem novos elementos à cultura, uma grande variedade é elaborada a partir dos desenhos e músicas que assistem na televisão. Não tenho dúvidas de que as crianças compreendem suas identidades indígenas, no entanto, não posso deixar de perguntar-me como serão as relações na aldeia daqui alguns anos com o contato com um mundo *juruá* que tanto deprime o indígena e é transmitido cotidianamente.

Na aldeia quase não encontrei brinquedos, *juruá* ou mbya, as crianças brincam com o que encontram pelo caminho, exceto pela bola de futebol que é guardada, o restante fica pela aldeia e

é de alguém até que outra criança se interesse, a ausência de posse de bens materiais é bem característico de grande parte das sociedades indígenas e fica evidente também entre as crianças. No brincar nada é mais utilizado do que o corpo. “Os corpos das crianças aparecem em uma variedade de papéis na construção das relações sociais, significados e experiências entre os próprios filhos e adultos, como produtos e recursos para a liderança, ação e interação e, como locais de socialização através do corpo”⁴² (GAITÁN, 2006, p. 86). A autora assinala que, com a consideração de que a vida é heterogênea, não é possível pensar dicotomicamente, ou seja, em oposição, dimensões como pessoas, corpos, mentes, coisas, animais, plantas, como sendo ou natureza ou cultura. Nesse sentido, essas dimensões e, em nosso caso em específico, infância e corpo podem ser compreendidos como entidades complexas em que a *hibridez* entre natureza e cultura encontra-se necessariamente presente. A possibilidade de pensar o corpo de forma não polarizada, mas híbrida também é colocada por Prout (1999), para ele os fenômenos sociais devem ser compreendidos como entidades complexas nas quais se dá um misto de cultura e natureza como condição de possibilidade, ou seja, não existe o “corpo puro”.

Para James, Jenks e Prout (2000), *corporificação* consiste no processo gradativo e aprendido de internalização de regras, preceitos, hábitos, por meio dos quais certas formas de comportamento tornam-se automáticas porque se acham enraizadas nas práticas corporais. Entre os Mbya, a verticalidade é um bom exemplo de como o cuidado constrói relações sociais através do corpo. Através da corporalidade as crianças ensinaram à criança menor, também através do corpo, das sensações que os diversos estímulos provocam, elas aprendem e expressão conhecimentos em elaboração.

⁴² Livre tradução do espanhol.

Mais de uma vez coloquei que os cuidados são vivenciados e ressignificados, nesse sentido talvez nada seja mais expressivo do que a brincadeira de casinha. Essa brincadeira não é exclusiva das meninas, meninos também participam. Acontecem usualmente um pouco antes das refeições quando as mulheres estão preparando a comida e entregam bebês para as crianças maiores cuidarem. Brincar de casinha com bebês de verdade, com comida de verdade, em uma casa de verdade, cuidando de verdade. Integrado à brincadeira o bebê recebe comida, balançado na rede, ao menor sinal de descontentamento ele é beijado afim de que sorria e conversa-se muito com ele. E assim, a criança cuida dele o tempo necessário até que a refeição esteja pronta. Nesta brincadeira é possível perceber como o cuidado constrói relações sociais também entre crianças.

O componente lúdico é o que caracteriza o cuidado infantil. Cuidando as crianças relacionam-se e constroem vínculos, através do cuidado as crianças ensinam e aprendem o modo de ser mbya e as maneiras de escapar periodicamente dele, compreendem que devem cuidar dos mais novos e aprender com os mais velhos. Por fim, crianças que cuidam de crianças estão criando relações de reciprocidade, no reconhecimento do outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o objetivo de compreender como a sociedade Guarani Mbya concebe a infância a fim de interpretar o modo com os aspectos culturais guarani mbya norteiam as práticas de cuidado às crianças e por fim, desvelar os significados e ressignificado de adultos e crianças relacionados aos cuidados infantis. Ao longo dos capítulos tentei mostrar como a infância mbya o cuidado infantil entre os Guarani Mbya mostra-se repleto de significados entrelaçados a contextos sociais e culturais complexos. Não é exagero dizer que entre os Mbya *tudo* é cuidado.

Na formação da pessoa mbya o cuidado com o corpo é indissociável do cuidado com a alma. A alegria mostra-se como eixo principal da fixação do novo ser à vida terrestre, quando felizes as crianças assumem a verticalidade e consequentemente a condição humana que é ratificada pelo ritual do batismo mbya, o *nimongarai*, após, a criança aos poucos vai protagonizando seu autocuidado e cuidando dos outros.

No ensino do cuidado, seja inter ou intrageracional, o corpo é instância privilegiada, desde o banho que marca o nascimento social, passando pela partilha de alimentos. Durante as atividades cotidianas as crianças são estimuladas a participarem, experimentar e viver o cuidado realizando atividades reais. Entre os grupos infantis a experiência é fonte de inspiração para a ressignificação do cuidado, e as brincadeiras é a principal maneira de circulação de saberes.

O cuidado infantil confere atualização das relações sociais, pois proporciona que afins criem relações (temporárias) de parentesco, em outras palavras, quem cuida de criança fica junto. A criança como valor significa que quanto maior a presença de crianças maior é o prestígio da aldeia para com Nhanderu que envia as crianças como dádivas, retribuem-se cuidando delas, o cuidado dessa forma é um ciclo de reciprocidade.

Por fim, o cuidado como dádiva mantém os vínculos sociais, cada presente doado cria duas obrigações: a de receber e a de retribuir. Desta forma, as trocas criam um “fato social total”, pois é durante esse ritual que a vida social estabelece-se e os vínculos sociais são atualizados e reafirmados. Sendo assim, o que está em jogo é a manutenção do todo, da sociedade. Os Mbya mostram-nos que para ficar junto, é preciso cuidar do outro. Assim, fecho esse trabalho colocando que a sociedade mbya é uma sociedade cuidadora, ou seja, uma sociedade de comprometimento do reconhecimento com o outro.

REFERÊNCIAS

ARRUDA, R.S.V. Imagens do índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, L.D.B.; VIDAL, L.; FISCHUMANN, R. (Org.). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: EDUSP, p. 43 – 61, 2001.

ÁVILA, Cristian Pio. **“O que o Guarani vende?”: um estudo sobre o sistema econômico e pessoa Mbyá-Guarani num contexto de relações interétnicas em São Miguel das Missões 0 RS**. 2005. 183 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita. O cuidado, os modos de ser (do) humano e as práticas de saúde. **Saúde & Sociedade**, v. 13, n. 3, p. 16-29, 2004.

BECK, U. Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas e la globalización. Barcelona: Paidós, 1998.

BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Infância nas aldeias guarani: um modo próprio de estar dos *Kiringüe*. **Contexto & Educação**, ano 23, n. 79, p. 223 – 247, 2008.

BONILHA, L.R.; RIVORÊDO, C.R. Puericultura: duas visões distintas. **Jornal de Pediatria**, Rio de Janeiro, v.81, p. 7 – 13, 2005.

BORGES, Paulo Humberto Porto. Sonhos e nomes: as crianças guarani. **Cadernos Cedes**, ano XXII, n. 56, 2002.

BRASIL. Ministério da Saúde. **AIDPI: Atenção Integral às Doenças Prevalentes na Infância**. Brasília, 2003.

CADOGAN, León. **Ayvu Rapita: textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá**. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras: 1959. Boletim nº 227, antropologia nº 5.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade Contra o Estado**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

_____. **A fala sagrada: mitos e cantos sagrados dos índios Guarani**. Campinas, SP: Papirus, 1990.

_____. **Mil apelidos guaraníes: aporte para el estudio de la onomástica paraguaya**. Asunción, Paraguay, 2007.

CODONHO, Camilla Guedes. **Aprendendo entre pares: a transmissão horizontal de saberes entre crianças indígenas Galibi-Marworno (Amapá, Brasil)**. 2007. 133 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2007.

_____. Entre brincadeiras e hostilidades: percepção, construção e vivência das regras de organização social entre as crianças indígenas galibi-marworno. **Tellus**, ano 9, n. 7, p. 137 – 161, 2009.

COELHO, Luciana Silveira; DEBORTOLI, José Alfredo. **Corpo e cultura nas aprendizagens das crianças pataxós**. Disponível em: <http://www.ram2009.unsam.edu.ar>. Acesso em: 12 de setembro de 2011.

COHN, Clarice. Crescendo como um Xikrin: uma análise da infância e do desenvolvimento infantil entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 43, n. 2, p. 195 – 221, 2000.

_____. **Antropologia da criança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CORSARO, Willian. **The Sociology of childhood**. Thousand Oaks Cal.; Pine Forge Press, 1997.

_____. Reprodução interpretativa e cultura de pares. In: MÜLLER, Fernanda; CARVALHO, Ana Maria Almeida (orgs.). **Teoria e prática na pesquisa com crianças**: diálogos com Willian Corsaro. São Paulo: Cortez, p. 31 – 50, 2009.

DAMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à Antropologia Social. São Paulo: Rocco, 1981.

ENRIZ, Noelia. Tomar asiento: la concepción y el nacimiento mbyá guaraní. **Anthropologica**, n. 28, p. 117 – 137, 2010.

FAULKNER, J. Participatory vídeo-making in Brasil in Vitoria Johnson et al. (orgs). Stepping forward: children and young people participation in the development process. Londres: Intermediate Technology Publications, 88-91, 1998.

FERNANDES, Florestan. Notas sobre a educação na sociedade Tupinambá. In: **Educação e Sociedade no Brasil**. São Paulo: Dominus e Edusp. 1951.

FERNANDES, Natália. **Infância, direitos e participação**: representações, práticas e poderes. Porto: Edições Afrontamentos, 2009.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal. Divina abundância: fome, miséria e a Terra-Sem-Mal das crianças Guarani. In: LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Ângela. **Crianças indígenas**: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002.

FERREIRA, Luciane Ouriques. O “fazer antropológico” em ações voltadas para a redução do uso abusivo de bebidas alcoólicas entre os Mbyá- Guarani no Rio Grande do Sul. In: LANGDON, Esther Jean; GARNELO, Luiza (org.). **Saúde dos povos indígenas, reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.

FINE, Michael. Individualization, risk and the body: sociology and care. **Journal of Sociology**, vol. 41, n. 3, p. 247–266, 2005.

GAITÁN, Lourdes. **Sociología de la infancia**: análisis e intervención social. Madrid: Síntesis, 2006.

GENNEP, Arnold Van. **Os ritos de passagem**. Petrópolis: Vozes, 1978.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara;Koogan, 1989.

GOBBI, Flávio Schardong. Sobre formações aldeãs Guarani no Rio Grande do Sul. In: SILVA, Gilberto Ferreira; PENNA, Rejane; CUNHA, Luis Carlos. **RS Índio**: cartografias sobre a produção de conhecimento. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009. 300p. p. 169 – 178.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. **Etnográfica**, v.10, n.1, Lisboa, 2006.

- GRABOIS, Pedro Fornaciari. Sobre a articulação entre o cuidado de si e o cuidado dos outros no último Foucault: um recuo histórico à Antiguidade. **Ensaio Filosóficos**, vol. III, 2011.
- IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo Demográfico**: resultados preliminares – São Paulo. Rio de Janeiro, 2010. (Recensamento Geral do Brasil).
- JAMES, A.; JENKS, C.; PROUT, Alan. O corpo e a infância. In: KOHAN, W. O.; KENNEDY, D. **Filosofia e Infância**: Possibilidades de um encontro. 2 ed., Petrópolis: Vozes, 2000. p. 207-238.
- JUNQUEIRA, Carmem. **Antropologia indígena**: uma (nova) introdução. Campinas: EDUC, 2008.
- KISHIMOTO, Tizuko Morchida (org.). **O brincar e suas teorias**. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2002.
- LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani Mbya: significado, constituição e uso**. São Paulo, 2001, 235 p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2001.
- LADEIRA, Maria Inês (coord.). **Terras Guarani no Litoral**. São Paulo: CTI, 2004.
- LARRICQ, Marcelo. **Ypituma**: construcción de la persona entre los Mbya-Guarani. Misiones: Editorial Universitária, 1993.
- Lecznieski, Lisiane Koller. Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu. 2005. 304 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Departamento de Antropologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2005.
- LIMULJA, Hanna Cibele Lins Rocha. Corpo: um idioma para a compreensão da infância, da criança e da educação indígena. In: 25ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 2006, Goiânia. CD-ROM da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, 2006.
- MAUSS, Marcel. Techniques of the body. **Journal de Psychologie Normal et Pathologique**, p. 271 – 293, 1935.
- MELIÁ, Bartolomeu. A Experiência Religiosa Guarani. In MARZAL, Manuel (coord.). **O Rosto Índio de Deus**. São Paulo: Vozes, 295-348, 1989.
- MELLO, Flavia. Reflexões sobre a infância e Educação Guarani. Comunicação apresentada no **Ciclo de discussão sobre experiências e pesquisas a respeito da educação e infância indígena**. Projeto Educação e Infância Indígenas, NEPI/UFSC, 2006.
- MENÉNDEZ, E. Modelos de atención de los padecimientos de exclusiones teóricas y articulaciones prácticas. **Ciência & Saúde Coletiva**, v.8, n.1, 2003, p. 185-208.
- MONTANDON, Cléopatre. Sociologia da infância: balanço dos trabalhos em língua inglesa. **Cadernos de Pesquisa**, n.112, p. 33-60, 2001.
- NUNES, Angela. **A sociedade das crianças A'uwe-Xavante**: por uma antropologia da criança. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional, 1999.

_____. O lugar das crianças nos textos sobre sociedades indígenas brasileiras. In: LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Ângela. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, 2002.

_____. **Brincando de ser criança:** contribuições da etnologia indígena brasileira à antropologia da infância. Tese de doutorado. Departamento de Antropologia. ISCTE, Lisboa, Portugal, 2003.

PEREIRA, César Castro; PRATES, Maria Paula. Nas margens da estrada e da história *juruá*: um ensaio sobre as ocupações mbya na região hidrográfica do Guaíba (estado do Rio Grande do Sul). **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 97-136, jul./dez. 2012.

PICOLI, Renata; ADORNO, Rubens Camargo Ferreira. Cuidado à Saúde de crianças Kaiowá e Guarani: notas de observação de campo. **Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano**, v. 18, p. 35-45, 2008.

PINHEIRO, Roseli. Cuidado como um valor: um ensaio sobre o (re)pensar a ação na construção de práticas eficazes de integralidade em saúde. In: PINHEIRO, Roseli; MATTOS, Ruben Araujo (org). **Razões públicas para a integralidade em saúde: o cuidado como valor**. Rio de Janeiro: CEPESC, IMS/UERJ, ABRASCO, 2007.

PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa:** mobilidade, parentesco e xamanis (mbya) guarani. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2007.

PONTES, Fernando Augusto Ramos; MAGALHÃES, Celina Maria Colino. A transmissão da cultura da brincadeira: algumas possibilidades de investigação. **Psicologia: Reflexão e Crítica**, vol. 16, n. 1, pp. 117-124, 2003.

PROUT, Alan (ed.). **The body, childhood and society**. New York: St. Martin's Press, 1999.

RIVORÊDO, Carlos Roberto Soares Freire de. Pediatria: medicina para crianças? **Revista Saúde e Sociedade**, v.7, n.2, p. 33 – 45, 1998.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1974.

SILVA, Aracy Lopes. Pequenos “xamãs”: crianças indígenas, corporalidade e escolarização. In: LOPES DA SILVA, Aracy; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva; NUNES, Ângela. **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, p. 37 – 63, 2002.

SEEGER, Anthony, DAMATTA, Roberto. e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: **Sociedades Indígenas & Indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, Marco Zero, 1987, p.11-29.

TASSINARI, Antonella. Concepções indígenas de infância no Brasil. **Tellus**, n. 13, p. 11- 25, 2007.

TEMPASS, Martín César. **“Quanto mais doce melhor”:** um estudo antropológico das práticas alimentares da doce sociedade Mbya-Guarani. 2010. 395 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

VASCONCELOS, Viviane Coneglian Carrilho de. **Tramando redes:** parentesco e circulação de crianças guarani no litoral do estado de Santa Catarina. 2011. 190 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2011.

VELHO, Gilberto. **Individualismo e cultura:** notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: **Boletim do Museu Nacional**. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, nº 32, maio 1979.

_____. (org.). **Antropologia do Parentesco** — Estudos Ameríndios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

_____. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

ZIONI GOMES, Fabiola; ADORNO, Rubens C.F. Crescimento e desenvolvimento na prática dos serviços de saúde: revisão histórica do conceito de criança. **Revista de Saúde Pública**, São Paulo, v.24, n.3, p. 204 – 211, 1990.

ZOBOLI, Elma. Cuidado: práxis responsável de uma cidadania moral. In: PINHEIRO, Roseli; MATTOS, Ruben Araujo (org). **Razões públicas para a integralidade em saúde:** o cuidado como valor. Rio de Janeiro: CEPESC, IMS/UERJ, ABRASCO, 2007.

ANEXO 01 – Desenho Crianças Indígenas – Carro

ANEXO 02 – Desenho Crianças Indígenas – Cobra

APÊNDICE 01 – Carta de Anuência da Liderança Indígena

DECLARAÇÃO DE ANUÊNCIA

Eu, Amildo Wera,
cacique da terra indígena Guarani Mbya Coxilha da Cruz (Rio Grande do Sul), declaro
que estou ciente e concordante com a permanência de Natália Sevilha Stofel, aluna de
mestrado na Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, nº USP:
6758987, para a realização da pesquisa intitulada “Por uma antropologia da infância:
cuidados em saúde de crianças indígenas Guarani Mbya”, por meio de criação de diários
de campo e registro fotográfico, a ser realizado no primeiro semestre de 2012 por um
período de 60 dias, sendo o objetivo principal da pesquisa é compreender o processo de
cuidado à criança indígena, e como estas contribuem para a construção desse processo
enquanto componente cultural.

Barra do Ribeiro, 16 de outubro de 2011.

Amildo Wera

APÊNDICE 02 - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Você está sendo convidado(a) como voluntário(a) a participar da pesquisa: Pela visibilidade da infância: cuidados e saúde de crianças indígenas guarani mbya.

O motivo que nos leva a estudar o tema é por acreditarmos que proporcionará uma visibilidade às crianças, e, mais especificamente, às indígenas guarani mbya. Isso pode ser o propulsor para um maior interesse pela infância e suas características nas comunidades indígenas, a fim de proporcionar um espaço para discussão da contribuição que a infância traz à cultura e como esta enquanto categoria estrutural social pode acrescentar no debate das políticas públicas às crianças.

O objetivo desse projeto é compreender como as práticas de cuidado são moldadas pela concepção de infância na sociedade guarani mbya.

Os procedimentos para coleta de dados serão da seguinte forma: a permanência da pesquisadora em área indígena por dois meses, com confecção de diários de campo e observação participante; também serão coletados desenhos realizados pelas crianças.

Pode haver o desconforto pela permanência da pesquisadora por tanto tempo em área indígena, sendo que se justifica pelo benefício que os resultados da pesquisa podem trazer à comunidade em relação à desestigmatização da comunidade guarani.

Você será esclarecido(a) sobre a pesquisa em qualquer aspecto que desejar. Você é livre para recusar-se a participar, retirar seu consentimento ou interromper a participação a qualquer momento. A sua participação é voluntária e a recusa em participar não irá acarretar qualquer penalidade ou perda de benefícios.

O(s) pesquisador(es) irá(ão) tratar a sua identidade com padrões profissionais de sigilo. Os resultados da pesquisa serão enviados para você e permanecerão confidenciais. Seu nome ou o material que indique a sua participação não será liberado sem a sua permissão. Você não será identificado(a) em nenhuma publicação que possa resultar deste estudo. Uma cópia deste consentimento informado será arquivada no Curso de Mestrado em Saúde Pública da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo e outra será fornecida a você.

A participação no estudo não acarretará custos para você e não será disponível nenhuma compensação financeira adicional.

Eu, _____ fui informada (o) dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que em qualquer momento poderei solicitar novas informações e motivar minha decisão se assim o desejar. O professor orientador Dr Edemilson Antunes de Campos e a aluna Natália Sevilha Stofel certificaram-me de que todos os dados desta pesquisa serão confidenciais.

Em caso de dúvidas poderei chamar a estudante Natália Sevilha Stodel ou o professor orientador Dr. Edemilson Antunes de Campos no telefone (11) 2373-8442 ou o Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, sito à Av. Dr. Arnaldo, 715, Cerqueira César – São Paulo, SP.

Declaro que concordo em participar desse estudo. Recebi uma cópia deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Nome	Assinatura	do	Data
Participante			
Nome	Assinatura	do	Data
Pesquisador			
Nome	Assinatura	da	Data
Testemunha			

APÊNDICE 03 - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – Crianças

Você está sendo convidado(a) como voluntário(a) a participar da pesquisa: Pela visibilidade da infância: cuidados e saúde de crianças indígenas guarani mbya.

O objetivo desse projeto é compreender como é ser criança na aldeia guarani mbya. O motivo que nos leva a estudar o tema é por acreditarmos que as crianças guarani mbya são importantes dentro da sua comunidade.

Assim, acreditamos que os desenhos são formas de expressão das crianças, dessa forma, convidamos você a desenhar como é a sua vida na aldeia. Você não é obrigado(a) a participar, e caso não queira mais, é livre para deixá-lo a qualquer momento. Pode existir um desconforto porque a pesquisadora vai ficar na aldeia um longo período, mas isso é superado pelos benefícios da pesquisa, como: aumentar o conhecimento das pessoas sobre as crianças indígenas.

O(s) pesquisador(es) irá(ão) tratar seu nome com sigilo. Os resultados da pesquisa serão enviados para você e permanecerão confidenciais. Seu nome ou seu desenho não será liberado sem a sua permissão. Você não será identificado(a) em nenhuma publicação que possa resultar deste estudo. Uma cópia deste consentimento informado será arquivada no Curso de Mestrado em Saúde Pública da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo e outra será fornecida a você.

A participação no estudo não acarretará custos para você e não ganhará qualquer auxílio financeiro.

Eu, _____ fui informada(o) dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada e esclareci minhas dúvidas. Sei que em qualquer momento poderei solicitar novas informações e motivar minha decisão se assim o desejar. O professor orientador Dr Edemilson Antunes de Campos e a aluna Natália Sevilha Stofel certificaram-me de que todos os dados desta pesquisa serão confidenciais.

Em caso de dúvidas poderei chamar a estudante Natália Sevilha Stodel ou o professor orientador Dr. Edemilson Antunes de Campos no telefone (11) 2373-8442 ou o Comitê de Ética em Pesquisa da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo, sito à Av. Dr. Arnaldo, 715, Cerqueira César – São Paulo, SP.

Declaro que concordo em participar desse estudo. Recebi uma cópia deste termo de consentimento livre e esclarecido e me foi dada a oportunidade de ler e esclarecer as minhas dúvidas.

Nome	Assinatura	do	Data
Participante			
Nome	Assinatura	do	Data
Pesquisador			
Nome	Assinatura	do	Data
Responsável			