

**MIRTES CRISTIANE BORGONHA**

**HISTÓRIA E ETNOGRAFIA OFAYÉ:**

**Estudo sobre um grupo indígena do Centro-Oeste brasileiro**

Dissertação apresentada  
ao Programa de Pós Graduação em  
Antropologia Social da  
Universidade Federal de Santa  
Catarina como requisito parcial à  
obtenção do título de Mestre em  
Antropologia Social.

**Orientador – Prof. Dr. Rafael José de Menezes Bastos**

Florianópolis, novembro de 2006

**Dedico esta pesquisa aos moradores da aldeia indígena Ofayé**

## **Resumo**

O presente trabalho sobre os Ofayé, grupo indígena que atualmente habita uma única aldeia no município de Brasilândia, Estado de Mato Grosso do Sul, tem por objetivo realizar um estudo exploratório partindo de dois enfoques principais: a história indígena e a etnografia. Inicialmente apresenta-se um apanhado histórico a partir do que foi escrito a respeito dos Ofayé por lingüistas, etnógrafos e indigenistas, desde o final do século XIX até o início do século XX. Em seguida, retoma-se a história do grupo escrita e contada pelos próprios Ofayé. Passa-se, então, para a descrição de aspectos da organização social, dos modos de vida e das relações interétnicas que constituem a aldeia Ofayé nos dias de hoje, onde co-residem Ofayé, Guarani e não-índios. Ao longo do estudo, surge uma questão de extrema importância: os Ofayé elaboram por meio de seu discurso uma reflexão histórica e uma posição política no âmbito das relações interétnicas que fazem parte de sua constituição societária.

## **Abstract**

The present work with Ofayé, an indian group which nowadays inhabits a single village at Brasilândia district, Mato Grosso do Sul State, aims to present an exploratory research starting from two main topics: indigenous history and ethnography. First of all a historical synthesis is presented based on published material by Ofayé linguists, ethnography and aboriginal researchers, starting from late XIX century up to early XX century. The work presents the Ofayé's history written and spoken by the Ofayé themselves, followed by a description of the social organization aspects, ways of life and inter-ethnic relationships present in the group nowadays, where Ofayé, Guarani and non-indians cohabit. The study leads to a significant issue: the Ofayé show through their discourse a historical reflection and, a political position regarding inter-ethnic relationships, which constitute their own society.

## **Agradecimentos**

Depois desta longa trajetória no mestrado os agradecimentos são muitos.

Ao professor Rafael José de Menezes Bastos, por acreditar em mim quando eu mesma não acreditava. Por compartilhar os momentos difíceis e as vitórias. Meu agradecimento eterno.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pelos diálogos e pela imersão no campo da antropologia.

À Capes e ao CNPq pela bolsa de mestrado.

Aos meus amados pais Antenor e Paulina.

Às minhas maninhas, amigas de todas as horas, Drica e Mai e ao novo irmão Áthila.

Ao Rodrigo e ao Tomás.

À amada Clena e ao Maurílio.

Ao Edgar, à Elisa e ao Mateus.

Aos amigos Bárbara, Melissa, Luciano.

A todos os moradores da aldeia Ofayé, por terem me recebido em suas casas e por me mostrarem que podemos ser fortes diante das adversidades da vida.

E, ao amor da minha vida, Clau, pelos longos dias e pelas longas noites de conversa, leitura e troca de idéias. Pelas poesias, pelo colo e por estarmos juntos a cada dia.

## Sumário

Apresentação	8
Capítulo I	16
A história Ofayé descrita a partir dos relatos de linguistas, etnógrafos, e indigenistas	16
1.1 Classificação lingüística	16
1.2 Primeiras notícias: origem e localização geográfica dos Ofayé	20
1.3 Relações intertribais	26
1.4 Os projetos de desenvolvimento econômico da região Centro-Oeste: contato intensivo com os brasileiros	30
1.5 A política do Serviço de Proteção aos Índios entre os Ofayé	32
1.6 O desaparecimento dos Ofayé	36
Capítulo II	40
Os Ofayé contam a sua história.	40
2.1 Juntando fragmentos da etnohistória através das narrativas dos Ofayé.	40
2.2 Narrativa oral e escrita: façanhas do contemporâneo.	43
2.2.1 Ataíde Francisco Rodrigues	45
2.2.2 José de Souza	48
2.3 “A nossa história”, segundo Ataíde Francisco Rodrigues e José de Souza	49
2.3.1 A “história dos antepassados”	51
2.3.2 Histórias do “povo Ofayé”	54
2.3.2.1 Nova tentativa de aldeamento Ofayé	57
2.3.2.2 Novo deslocamento: o retorno para Brasilândia	60
2.3.3 A “comunidade Ofayé hoje”	66
Capítulo III	69
A aldeia Ofayé	69
3.1 A Área Indígena atual	69
3.2 As duas áreas	70
3.3 As casas	75
3.4 O dia-a-dia da aldeia	79
3.5 Cultivo da terra e alimentação	82
3.6 Modos de vestir e posses	84
3.7 A educação escolar	85
3.8 Saúde	87
3.9 Parentesco e organização social	89
Capítulo IV	99
O discurso político Ofayé: argumentos e modos de ação	99
4.1 Terra de origem como fonte de identidade	100
4.2 Elaborando o “outro”	103
4.3 Passado, presente, futuro: a representação das transformações sócio-culturais.	110

Considerações Finais	115
Referências Bibliográficas:	117
Anexos	126

## Lista das ilustrações

Mapa 1 - Mapa do Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil. _____	9
Mapa 2 - Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes, Nimuendajú, 1944 ____	25
(Fonte: IBGE, 1987, Adap. Borgonha, 2006). _____	25
Mapa 3 - Map of historic locations of the Savante-Serente in East Central Brazil. ____	28
Nimuendajú, 1940 _____	28
Mapa 4 – Croqui do extremo sul do Mato Grosso (escala 1: 200.000) _____	34
Fonte: Nimuendajú, 1913 in Gonçalves, 1993: 131. _____	34
Mapa 5 – Mapa do deslocamento dos Ofayé para Reserva Indígena Kadiwéu ____	58
(fonte: ISA, 2006; adaptado) _____	58
Quadro 1 - Diagrama da Área Indígena Ofayé-Xavante, 2005 _____	71
Quadro 2 - Diagrama de distribuição espacial das residências da aldeia, 2005 ____	79
Quadro 3 - Diagrama de parentesco representando os intercassamentos entre os Ofayé e os Guarani _____	96
Foto 1 - Foto aérea da área adquirida em 1997. (autor desconhecido, s/d) _____	73
Foto 2 - Segunda área: pastagem e caminho para as roças _____	74
Foto 3 - Segunda área: à direita, um núcleo de residências e ao fundo as lagoas. ____	74
Foto 4 - Primeira área: a casa de alvenaria de Ataíde _____	76
Foto 5 - Primeira área: a casa de madeira de Ataíde _____	77
Foto 6 - Primeira área: varanda da casa de Agenor (Guarani) e Luciana (Ofayé) ____	78
Foto 7 - Segunda área: criação de bovinos e eqüinos, tendo ao fundo as lagoas. _____	83
Foto 8 – Vista lateral da escola _____	86
Foto 9 - Entrada da escola _____	86
Foto 10 - Parte frontal do posto de saúde _____	88
Foto 11 - Funcionários da FUNASA _____	88

## Apresentação

“Uns cem anos atrás, o meu povo Ofaié vivia sossegado,  
porque tinha muita caça, pesca e mel.  
Não tinha nenhum invasor. O Ofaié vivia na maior felicidade.  
Tinha a sua cultura, a sua dança, eram os Ofaié saudáveis.  
Onde que os Ofaié viviam era a margem do rio Paraná.  
Os Ofaié conheciam de palmo a palmo aquela região”  
(Ataíde Francisco Rodrigues<sup>1</sup>, *in* Dutra, 1996: 30).

Os Ofayé, grupo indígena da família lingüística Macro-Jê<sup>2</sup>, habitam atualmente uma única aldeia no município de Brasilândia, que está localizado ao Leste do Estado de Mato Grosso do Sul, a uma latitude 21°15'21'' Sul e a uma longitude 52°02'13'' Oeste, limitando ao leste com o rio Paraná. Na área co-residem Ofayé, Guarani<sup>3</sup> e não-índios. No início do trabalho de campo, eles totalizavam 69 pessoas; porém, essa população passou por sensíveis oscilações<sup>4</sup> durante o período que permaneci em campo, devido aos constantes deslocamentos entre aldeias realizados pelos Guarani. Esta dissertação tem como objetivo descrever aspectos da organização social e da histórica desta sociedade poliétnica que habita na área indígena Ofayé.

---

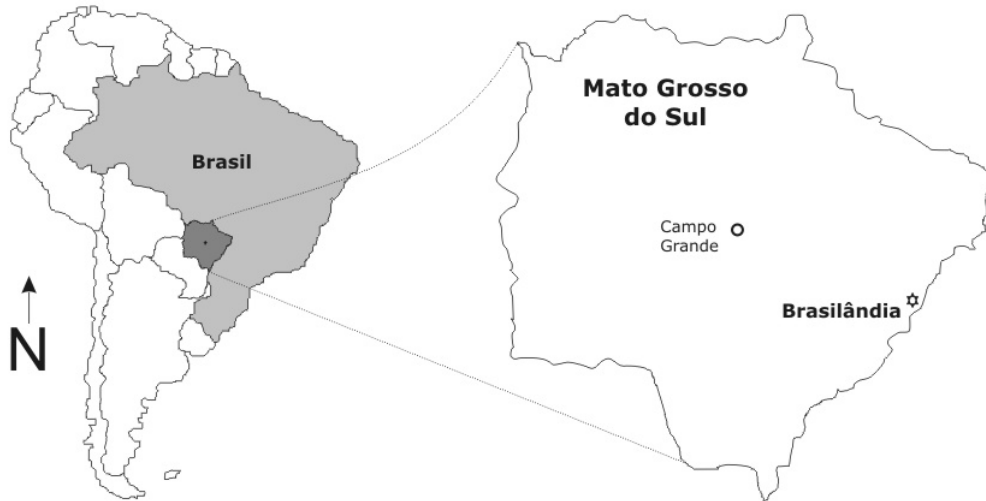
<sup>1</sup> Ataíde Francisco Rodrigues, índio Ofayé, foi cacique do grupo entre os anos de 1980 e 1990. Escreveu vários textos sobre a história Ofayé. Esta citação foi retirada de um texto do início dos anos de 1990.

<sup>2</sup> Neste trabalho, o etnônimo Ofayé será grafado de acordo com a convenção promovida pela Associação Brasileira de Antropologia, em 1953, que indica: para as semiconsoantes (*i* e *u*), que não fazem sílaba, no início de palavras e entre vogais, serão usadas as letras *y* e *w*. (Rodrigues, 1986:10-1). Ressalto que, para as citações, permanecerá a grafia utilizada pelos respectivos autores.

<sup>3</sup> Entre os Guarani residentes na aldeia Ofayé, há os que se auto-denominam Kaiowá ou Guarani Kaiowá e os que se autodenominam Guarani ou Ñandéva. Ñandeva, Kaiowá e Mbyá são subgrupos da língua Guarani, que se inclui na família lingüística Tupi-Guarani, do tronco lingüístico Tupi. Ao longo da dissertação adotaremos o etnônimo Guarani para designar os integrantes dos dois subgrupos.

<sup>4</sup> Em minha última estadia na aldeia, junho de 2005, haviam aproximadamente 74 pessoas estabelecidas na área. Segundo o modo como elas se autodenominam, podemos considerar a seguinte distribuição entre os componentes dos grupos étnicos: 19 (dezenove) Ofayé, 25 (vinte e cinco) Guarani, 4 (quatro) não-índios, 19 (dezenove) filhos de uniões de Ofayé com Guarani e 7 (sete) filhos de uniões Ofayé com não-índio.





Mapa 1 - Mapa do Estado do Mato Grosso do Sul, Brasil.

A curiosidade pela região de Mato Grosso do Sul e a provocação feita pelo meu orientador para desenvolver uma pesquisa por “campos menos conhecidos” fizeram-me chegar até os Ofayé. Desde as primeiras leituras em etnologia, na época da graduação, ficava incomodada com o “ocultamento” de alguns grupos indígenas em meio às pesquisas antropológicas. Ao procurar conhecer mais sobre o grupo Ofayé, deparei-me com a escassez de indicações bibliográfica, a discordância de dados censitários e datas relevantes e a forte marca de “extinção étnica” imputada ao grupo. Diante desse nebuloso contexto, ir até Brasilândia para me apresentar ao grupo e expor a idéia da pesquisa tornou-se uma atitude não apenas sensata, mas decisiva. Para lá me encaminhei pela primeira vez em outubro de 2004, porém não sem antes passar pela administração regional da FUNAI, em Campo Grande. Após dois dias de conversas e explicações, consegui a permissão para visitar a aldeia e apresentar ao cacique minha proposta de trabalho a fim de obter a autorização para sua realização.

Após o encontro com o cacique José de Souza<sup>5</sup>, pude percorrer a aldeia e conhecer parte da área. Foi possível também conversar com alguns dos moradores e o que me foi relatado serviu como ponto de partida para delimitar a pesquisa. Procurei buscar entre os Ofayé questões que fundamentassem sua configuração social e seu modo de vida no momento presente, já que nos deparamos com escassas descrições

---

<sup>5</sup> José de Souza é filho de pai e mãe Ofayé. Nasceu em Brasilândia e tem 29 anos. Assumiu a liderança do grupo em 2000.

etnográficas sobre o grupo. Conforme veremos adiante, os Ofayé constam apenas em breves referências nos trabalhos da segunda metade século XX que tinham como temática os índios localizados no Estado de Mato Grosso.

De acordo com o projeto de pesquisa apresentado ao cacique e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, este trabalho tem como foco a realização de uma etnografia, de caráter exploratório, cujas descrições estarão centradas na organização social e na histórica dos grupos que compõem a “Comunidade Indígena Ofaié-Xavante”<sup>6</sup>. Porém, tornou-se necessário inicialmente fornecer um quadro temporal de informações básicas sobre os Ofayé, estendendo-se do momento onde ocorreram os primeiros contatos com o homem branco até os dias de hoje, através de um apanhado histórico que una dados documentais e orais.

O trabalho de campo compreendeu o período de fevereiro a junho de 2005, intercalando idas a Brasilândia e retornos a Florianópolis. Assim, a permanência na aldeia dividiu-se em três momentos: o primeiro no mês de fevereiro, o segundo de março a abril e o último em junho. O tempo em campo totalizou pouco mais de dois meses, se contarmos apenas os períodos na aldeia e na cidade de Brasilândia. Esse foi o tempo possível diante das condições ditadas pelo campo.

Faz parte do procedimento do cacique com relação aos pesquisadores ceder o posto de saúde como hospedaria<sup>7</sup>. Em nenhum momento fui convidada para morar com eles, e eu também não fiz tal proposta. Como permaneci sozinha no posto de saúde, que fica no centro da aldeia e distante de qualquer residência, após as duas primeiras semanas de minha segunda estadia, decidi alugar-me em um hotel na cidade de Brasilândia e ir diariamente para a área, pegando carona com os funcionários da Fundação Nacional de Saúde - FUNASA<sup>8</sup>. O posto de saúde continuou sendo meu ponto de referência, “minha casa” na aldeia, onde eu preparava as refeições do dia e, ao longo do trabalho de campo, recebia visitas dos moradores. Estar hospedada na cidade e

---

<sup>6</sup> A área indígena de titularidade dos Ofayé é oficialmente designada “Comunidade Indígena Ofayé-Xavante”. Esta inscrição é encontrada na placa de identificação da área, localizada próxima à casa do cacique José, e também na placa inaugural do posto de saúde.

<sup>7</sup> Pode-se observar a localização do posto de saúde no diagrama da distribuição espacial das residências da aldeia, na página 77.

<sup>8</sup> Isso foi possível graças à disponibilidade e solicitude dos funcionários da FUNASA, Aparecido, conhecido como “Seu Cido” e Manoel, que muito me ensinaram em nossas viagens cotidianas. Seu Cido trabalha com os Ofayé há aproximadamente 8 (oito) anos e Manoel a pouco menos de um ano.

instalada no posto garantiu que eu pudesse transitar livremente entre as pessoas e os grupos e acompanhar os constantes deslocamentos dos moradores da aldeia para a cidade.

No início do trabalho de campo, o grupo mostrou-se quase indiferente à minha presença. Os Ofayé aproximavam-se de um modo tranqüilo e tímido, porém breve. Os Guarani, embora mais incisivos em suas perguntas, despendiam curtos espaços de tempo para me ouvir e os não-índios quase não apareciam para conversar comigo. Eu era constantemente questionada sobre o período que permaneceria entre eles e se meu trabalho estava relacionado ao estudo da língua Ofayé. Pode-se dizer que esta última indicação está vinculada à forte presença de lingüistas trabalhando com os Ofayé nos últimos dez anos<sup>9</sup>.

Nesse primeiro período de campo passei a maior parte dos dias praticamente sozinha, fazendo visitas às famílias e mantendo diálogos que se estendiam por poucos minutos, pois os moradores demonstravam-se alheios em relação ao trabalho que eu iria desenvolver. Quando falava que minha intenção era conhecer os modos de vida, as relações de parentesco e a história do grupo contada pelas pessoas que vivem na aldeia, indicavam-me que o ex-cacique Ataíde era quem sabia falar sobre esses assuntos, deixando a ele o papel de conhecedor da história Ofayé e da vida dos que ali residem.

Inicialmente eu parecia não ser notada pelos moradores, mas durante os meses de permanência as conversas mostraram que eu era marcadamente a estrangeira, a branca. Nas visitas aos moradores da aldeia, mesmo que as conversas fossem breves, alguém me contava sobre os “sustos” que passaram outros pesquisadores que permaneceram, à noite, no posto de saúde. A causa do “susto” era o barulho, e havia algumas versões para o barulho. Uns contavam que foi o vento forte que quebrou uma

---

<sup>9</sup> Tive conhecimento de pelo menos cinco pesquisadores da área da Lingüística que passaram pela aldeia. Dois destes desenvolveram (ou estão desenvolvendo) trabalhos de pesquisa nos últimos quatro anos: Eduardo Rivail Ribeiro e Maria das Dores de Oliveira. Rivail Ribeiro é membro da Seção de Etnolingüística (Divisão de Antropologia) do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás e doutorando em Lingüística pela Universidade de Chicago, desenvolvendo um trabalho sobre o grupo Karajá. Também coordena o Projeto “A Língua Ofaié: documentação, descrição e preservação”, pertencente ao convênio firmado entre a UFG/MA e o Endangered Languages Documentation Programme (ELDP), da University of London, que se encontra em andamento. Dores de Oliveira desenvolveu uma pesquisa descritiva sobre aspectos fonológicos e gramaticais da língua Ofayé e vem elaborando materiais didáticos que auxiliem no ensino do língua para o grupo. A lingüista, que também é indígena e conhecida pela maioria das pessoas como Maria Pankararu, concluiu seu doutorado em abril de 2006 e atualmente vem acompanhando o desenvolvimento do projeto de ensino da língua na aldeia.

porta e uma janela do posto, enquanto outros diziam que os estragos foram provocados por algum homem da aldeia. Outros, ainda, falavam que o barulho vinha do teto da construção, onde andavam os gambás, e alguns falavam que poderia ser algum índio rondando o posto.

Nesse ambiente denso de relações interétnicas, onde vivem Ofayé, Guarani e não-índios, pude ver e experienciar o encontro com o “outro” e defrontar-me com a diferença cultural, pois mesmo sendo não-índia, eu era a branca, chamada às vezes de “a gaúcha”, outras de “a catarina”<sup>10</sup>. Afinal, minha presença não estava livre das representações de dominação e espoliação associadas à figura do branco, constitutivas do mundo social Ofayé e também Guarani. Também supunham que eu estivesse carregada de categorias depreciativas sobre seu modo de vida. Um bom exemplo pode ser notado na seguinte situação: quando eu me aproximava de suas casas, eles pediam desculpas pela sujeira no pátio, ou começavam a varrer a casa e o pátio, dizendo que o índio não é tão “caprichoso” como o branco, ou que alguns índios não cuidam de suas casas. Certo dia, duas índias Guarani vendo que eu estava me aproximando, limparam um banco de madeira e me ofereceram dizendo, “a gente é índio mas é limpo”. Enquanto estive na cidade de Brasilândia, observei que os cidadãos julgavam os indígenas com menosprezo, considerando-os descuidados com a saúde e com as crianças, preguiçosos e que vivem esperando favores dos órgãos estatais.

Aproximar-me das pessoas que vivem na aldeia e buscar informações para a realização desta pesquisa foi, antes de tudo, um aprendizado de paciência e persistência. O acesso aos informantes exigiu um grande empenho, diversas visitas a cada casa e vários encontros com as pessoas. Aos poucos, as informações começavam a fazer sentido. Estive a maior parte do tempo entre as mulheres e as crianças. Meu convívio com os homens limitou-se a conversas breves e aos momentos combinados para a gravação das entrevistas; no entanto, quase sempre a esposa e os filhos estavam presentes. Quando me aproximava de alguma casa, os trabalhos domésticos ou outras

---

<sup>10</sup> As comparações de minha pessoa com a de outras mulheres que já trabalharam na aldeia acabavam sempre fazendo parte do enredo das conversas. Diziam que eu era parecida com a “professora de Francia”. Fiquei sabendo que esta era uma francesa que esteve entre os Ofayé em 2000, com a finalidade de desenvolver uma pesquisa que não foi autorizada pela FUNAI. Chamavam-me de “gaúcha” pois meu marido, que é natural do Rio Grande do Sul, esteve na aldeia comigo por alguns dias. Alguns me chamavam de “catarina”, mas isso aconteceu poucas vezes. Porém, comparavam-me de modo contrastivo com Maria das Dores, índia Pankararu que desde 2002 está realizando sua pesquisa com os Ofayé. Ela era considerada “patricia” tanto pelos Ofayé como pelos Guarani.

atividades em que os adultos estavam envolvidos - mesmo as conversas da roda de tererê<sup>11</sup> - eram deixadas de lado e logo um banco de madeira me era oferecido na varanda da casa, ou debaixo da sombra de alguma árvore.

Com o passar do tempo, pude conversar com quase todos os moradores da aldeia. Acompanhei o cotidiano das casas, da escola e do posto de saúde. As crianças correndo pela aldeia, os homens e mulheres seguindo suas atividades diárias, o carro da FUNASA anunciando uma possibilidade de carona para ir até a cidade. Pude fazer visitas mais frequentes às residências, encontrar os moradores em frente das casas e participar das conversas ao entardecer.

Andando de um lado ao outro, lá estava eu, recolhendo dados genealógicos e censitários, fotografando, ouvindo as histórias sobre os acontecimentos que marcaram o grupo, acompanhando a vida da aldeia, algo que no início eu não acreditava ser possível. Através de suas falas, pude acompanhar seus deslocamentos territoriais e entender o que os Ofayé caracterizam como sua “luta”, especialmente a luta pela permanência no que consideram seu território ancestral: Brasilândia.

Uma questão que não cessou de ressoar durante o trabalho de campo e que serviu muitas vezes como um princípio direcionador para entender a situação que o campo apresentava: o que é uma sociedade? O que é ser Ofayé, o que é ser Guarani, o que é ser não-índio, naquela área indígena? Como analisar aquela relação de convívio entre grupos de troncos lingüísticos distintos? De que modo aquele sistema pluriétnico estrutura-se?

A Antropologia tem no trabalho de campo, bem como na observação participante, suas características constitutivas fundamentais e que lhe conferem um caráter diferenciador dos demais campos de conhecimento. Porém, não há manuais a seguir sobre os modos de observar, ouvir e agir em campo. A riqueza da experiência está no aprendizado do dia-a-dia, no modo como o pesquisador, em meio ao grupo, vai construindo formas particulares de coleta de dados, de verificação e de sistematização das informações. Cada grupo humano possui formas singulares de comunicar seu mundo aos outros, seja através dos ritos, dos mitos, da cosmologia, da música. Quando o pesquisador está em terra estrangeira e distante dos pontos de referência da sua

---

<sup>11</sup> O tererê é uma bebida muito apreciada pelos moradores da aldeia. A erva-mate é colocada em um copo de vidro ou de plástico e a “bomba”, utensílio utilizado para sugar o líquido, pode ser de metal ou de madeira. Assemelha-se ao chimarrão, tomado no Sul do Brasil, porém é preparado com água fria ou gelada.

própria cultura, a comunicação entre os agentes da pesquisa encontra uma sintonia fina, na qual os interlocutores interpretam-se mutuamente.

Fiquei surpresa quando os Ofayé falaram-me que não contam mais seus mitos, que não têm rituais, que não cantam mais, e que ninguém aprendeu dos antigos a confecção de objetos de sua cultura material. Contudo, a negação e o silêncio revelaram, através do que parecia ser um vazio de informações, existirem outros modos de tratar as questões sócio-culturais no contexto interétnico e que cada grupo constrói sua história. Na negação, os Ofayé elaboram e expressam sua mudança cultural.

A descrição etnográfica é uma estratégia metodológica que procura revelar o mundo do outro através do olhar do pesquisador; porém, está longe de ser uma relação unidirecional. A presença do pesquisador, necessariamente acordada com um representante do grupo, mesmo que imposta, constitui a troca de experiências e a possibilidade de conhecer modos de vida estrangeiros, para ambas as partes. Se as questões da minha pesquisa aparentemente não despertavam o interesse dos Ofayé durante as conversas, por outro lado, saber de onde eu vinha, onde estava localizado o Estado de Santa Catarina, quem era minha família e solicitar fotos relacionadas aos locais e pessoas que fazem parte de meu convívio eram temas de interesse da grande maioria.

Aprecio o seguinte comentário de Carlos Fausto:

“Toda etnografia é um momento de uma conversa do autor com múltiplos interlocutores, uma conversa que, por sua vez, contém outras conversas dos interlocutores entre si. Jamais há um só eixo de oposição, embora haja sempre recortes dominantes. Dominantes em dois sentidos: há dicotomias que são mais produtivas e geram perspectivas marcadamente diferentes, e há perspectivas que são hegemônicas e que se impõem sobre outras perspectivas possíveis, de tal modo que o mundo sociocultural resulta de movimentos de divisão e de hegemonização. O problema de qualquer autor é saber em que ponto desse jogo ele deve situar sua descrição” (Fausto, 2001: 29).

Este trabalho constitui-se inicialmente de uma abordagem histórica, procurando elucidar os processos de mudança social vividos pelos Ofayé ao longo dos últimos cem anos, para então descrever algumas características de sua organização social atual. Como outros grupos indígenas habitantes da região Centro-Oeste, o encontro dos Ofayé

com a figura do branco colonizador e com os projetos de desenvolvimento econômico do Estado Brasileiro em meados do século XX inculcaram profundas transformações nas condições de sobrevivência e modos de vida, quase resultando na dizimação completa da população Ofayé. A análise dos processos de mudança, proposta neste trabalho, tem como pressuposto atentar para a interação entre as dinâmicas internas e as forças externas (Oliveira Filho, 1988; Fausto, 2001) e para a ação dos agentes envolvidos.

Deste modo, a dissertação está organizada em quatro capítulos. O primeiro capítulo apresenta uma reconstrução do que foi escrito a respeito dos Ofayé a partir dos finais do século XIX e início do século XX. Esse apanhado histórico serve de subsídio para o segundo capítulo, onde surgem as descrições dos Ofayé sobre sua própria história. Ameaçados pela iminente extinção, alguns Ofayé passam a escrever e a contar para uma audiência não-índia a história de seu povo.

Centrando-se no momento presente, o terceiro capítulo é uma descrição da organização social, dos modos de vida e das relações interétnicas que constituem a aldeia Ofayé. Chega-se, assim, ao quarto capítulo, tendo revisitado, através de uma perspectiva histórica, diferentes momentos vividos pelos Ofayé desde seu contato com o branco. E é no diálogo e no convívio com os efeitos do contato que os Ofayé criam sua auto-representação e a representação de suas transformações sócio-culturais.

## Capítulo I

### A história Ofayé descrita a partir dos relatos de lingüistas, etnógrafos, e indigenistas

#### 1.1 Classificação lingüística

O grupo denomina a si próprio correntemente pelo etnônimo Ofayé e refere-se à área onde residem como “comunidade indígena” e também como “aldeia Ofayé”. A designação comunidade indígena faz referência ao nome oficial da área, “Comunidade Indígena Ofaié-Xavante”. Segundo Oliveira (2005), Ofayé [ʔfa'jɛ] pode ser traduzido literalmente como índio, em oposição a [jɛ'jɛ], que significa povo, gente não-índia<sup>12</sup>. Outra forma adotada para nomear outro índio é ahofayé, que significa “meu parente”.

Percorrendo a literatura e a documentação que fazem referência ao grupo, o pesquisador depara-se com várias representações ortográficas utilizadas para nomeá-los: Faés, Chavante (Vasconcelos, 1911), Chavantes Ofaié (Nimuendajú, 1912), Opaie (Loukotka, 1931), Opayé [Opaye´] (Nimuendajú, 1932a, 1942), Faia (Manizer, 1934), Opaié (Baldus, 1947), Ofaié-Chavante (Ribeiro, 1951), Ofaié (Horta Barbosa, 1949; Cameu, 1977; Dutra, 1996, 2002). A designação “Chavante” tornou-se mais conhecida entre os “sertanejos” e também está freqüentemente mencionada nos relatos do início do século XX. Segundo Ribeiro (1980 [1951]), o uso deste etnônimo relaciona-se ao modo de vida do grupo, que geralmente se estabelecia na região geograficamente caracterizada pelos campos no Centro-Oeste brasileiro<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Ribeiro (1980 [1951]) também dá uma indicação sobre esta identificação por meio de um etnônimo contrastivo. “Falam a língua ofaié, usando o português somente nas relações com estranhos e identificam-se como Ofaié em oposição aos vizinhos brasileiros, paraguaios e aos Kaiwá” (1980 [1951]: 87).

<sup>13</sup> Como descreve Ribeiro (1980 [1951]), “O nome Ofaié ou Opaié é a autodenominação destes índios chamados Chavantes pelos vizinhos neo-brasileiros. Vivem de preferência nos campos e não possuem cavalos, como se dá também aos seus homônimos do rio das Mortes (Akué) e dos Campos Novos de São Paulo (Otí) com os quais, aliás, nada têm em comum” (1980 [1951]: 87-8). E também Ribeiro (1996 [1970]), “Ao sul da Caiapônia, nas terras banhadas pelos afluentes do rio Paraná, viviam duas tribos que se tornaram conhecidas dos sertanejos como índios Xavante, embora nada tivessem de comum com a tribo homônima dos Akwé do rio das Mortes, senão o fato de viverem todas elas no campo” (Ribeiro, 1996 [1970]: 101-2).



As descrições de Loukotka (1931) e Nimuendajú (1932a) apontam para a existência de outros grupos denominados “Xavante”: o Oti ou Eochavante (Telêmaco Borba, 1908 apud Loukotka, 1931) e o Akuen (Castelnau, 1851 apud Loukotka, 1931). É Nimuendajú (1982 [1910]) quem ressalta que esses homônimos distinguem-se fortemente entre si. Como relata o etnógrafo, “[...] os chamaram de “Chavantes”. [...] só por serem iguais as suas condições de vida, sem que no entanto estas tribos tenham o mesmo idioma e sejam etnograficamente ligadas e muito menos idênticas entre si.” (Nimuendajú, 1982 [1910]: 34). Talvez seja Nimuendajú quem mais se preocupou em procurar demonstrar a especificidade de cada um dos grupos denominados Xavante. Em seu trabalho “The Xerente” (1942), apresenta o seguinte comentário:

“Šava´nte and Šere´nte history must be considered jointly. Essentially one in speech and custom, the two groups are distinct only in a local and political sense. They have often been confounded in the literature and several abortive attempts at reunion occurred, the schism becoming the area east of the Araguaya and even gave up raids into that territory.

However, certain confusions in terminology require exposition. Almeida Serra’s “Xavantes” (1779) of the Tapajoz region and Costa Siqueira’s “Chavantes” (1800, mentioned in connection with the “Pacairy” as north of Cuyabá) are not at all related to the three tribes similarly designated in the twentieth century. These are the Šava´nte-Oti of Campo Novos (São Paulo), the Šava´nte-Opaye´ of the Rio Ivinhema (southern Mato Grosso), and the Šava´nte-Akwẽ, akin to the Šere´nte” (Nimuendajú, 1942: 2).

Ribeiro (1996 [1970]) e Maybury-Lewis (1984 [1974]) também apontam para o uso generalizado do etnônimo Xavante e mostram a existência de características diferenciais entre os três grupos. Maybury-Lewis acrescenta a seguinte informação:

“[o termo] Xavante era aplicado indiscriminadamente a várias tribos do cerrado (Almeida, 1869; Siqueira, 1872), mas, finalmente, ficou restrito a três grupos (1) os Oti-Xavante, do oeste de São Paulo, (2) os Ofaié (Opaié)-Xavante, do extremo sul do Mato Grosso, (3) os Akuen-Xavante, localizados a oeste do

rio das Mortes (Mato Grosso do Norte). Estes três grupos são bastante distintos tanto lingüisticamente quanto culturalmente (Nimuendajú, 1942; Ribeiro, 1951, Baldus, 1954)” (Maybury-Lewis, 1984 [1974]: 40).

A utilização, pelos brasileiros e pelos exploradores europeus, de um mesmo nome tribal para grupos distintos e a ausência de informações, nas fontes documentais, a respeito dos critérios de identificação e diferenciação dos grupos refletem imprecisão e confusão para a classificação lingüística dos Ofayé, bem como para a pesquisa etno-histórica em fontes do século XVIII e XIX.

Dutra (2004) faz uma ressalva importante quando aponta para os equívocos na identificação dos grupos chamados Xavantes, “n[os] relatos seiscentista e setentista, os *índios da nação Chavante* apontados pelos documentos referem-se na maioria das vezes aos *Xavante Akwê* e *Xavante Oti* e não aos *Xavante Ofaié*” (Dutra, 2004: XX). Tal indistinção grupal que abarca o etnônimo Xavante também é encontrada em grande parte da documentação elaborada durante a primeira metade do século XX pelos órgãos governamentais, o que torna difícil saber qual grupo está sendo referido.

Os primeiros dados etnográficos e lingüísticos sobre os Ofayé, segundo afirma Loukotka (1931), são do botânico e etnógrafo tcheco Alberto Vojtech Fric em 1901. O vocabulário coletado por Fric serviu de base para Loukotka (1931) afirmar a existência de uma nova língua isolada, a dos Kukura, que habitam o rio Verde, afluente do rio Paraná. Porém Nimuendajú, que visitou os Ofayé em 1909 e 1913, considera a hipótese de Loukotka equivocada e salienta que “não se trata de modo algum de uma nova tribo, mas de um grupo daqueles Opayé designados pelos brasileiros como “Chavantes” (Nimuendaju, 1991 [1932a]: 52). Nimuendajú também faz a seguinte afirmação “The Šava’nte-Opaye’, [...] do not figure in the literature even by name prior to 1909. I visited them in that year and again in 1913<sup>14</sup>, registering some data in my Apapocu’va paper” (Nimuendajú, 1942: 3).

Como indica Rivail Ribeiro<sup>15</sup>, Nimuendajú foi o primeiro a chamar a atenção para as similaridades entre o Ofayé e línguas da família Jê, publicando notas

---

<sup>14</sup> De acordo com Baldus (s/d) in Suess (1982), as expedições exploratórias de Nimuendajú receberam financiamento em 1909 do Museu Paulista e em 1913 do Serviço de Proteção aos Índios -SPI, sendo aqui contratado pelo órgão.

<sup>15</sup> Conforme comunicação pessoal, julho de 2004.

etnográficas em 1914<sup>16</sup> e um vocabulário em 1932 (Nimuendajú, 1932b: 567-573). Ribeiro (1980 [1951]) comenta que o vocabulário colhido por Nimuendajú entre 1909 e 1913, contendo cerca de 300 itens. Este foi publicado pela primeira vez por Von Ihering em 1912 e também serviu de base para Loukotka, em um artigo de 1939, classificar os Ofayé como pertencentes a um grupo isolado com intrusões de Jê. Essa classificação elaborada por Loukotka recebeu a consideração de Nimuendajú (1942), que indica, “Originally inclined to see resemblances to Ge speech, I now favor Loukotka’s view that the language is isolated; it certainly differs wholly from Gê in grammar” (Nimuendajú, 1942: 3).

Na final da década de 1950, Sarah Gudschinsky, pesquisadora do Summer Institute of Linguistics, sob o patrocínio do Museu Nacional do Rio de Janeiro, esteve com um pequeno grupo Ofayé que vivia em uma fazenda no sul de Mato Grosso. Com o material coletado, a lingüista desenvolveu um trabalho comparativo (1971, 1974) entre a língua Ofayé e o Proto-Jê reconstruído por Davis<sup>17</sup> (1966), bem como elaborou uma descrição sucinta da fonologia e da morfologia da língua. Nessa análise, a autora firma o pertencimento da língua Ofayé à família Jê<sup>18</sup>. Gudschinsky (1971) sumariza as tentativas de classificação da língua Ofayé, na primeira metade do século XX, destacando:

“previous classifications of Ofaié were based on a list of some 300 items recorded by Nimuendaju in 1909 (Ihering 1912, Nimuendaju 1932). It was classified as Jê by Rondon and Faria (1948), but Baldus, in listing this work in his Bibliography (1954), objects to the classification. Loukotka referred to it as an isolated languages with Jê intrusions. Mason (Steward 1950) considered the

---

<sup>16</sup> Essas notas podem ser encontradas no livro *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guarani*, 1914. Na edição brasileira *As lendas da criação e da destruição do mundo*, datada de 1987, ver páginas 124-8.

<sup>17</sup> Segundo Gudschinsky (1971), “[...] the evidence for genetic connection between Ofaié and Jê rests on a reconstructed phonemic system of twelve consonants and eight vowels, and fifty five reconstructed vocabulary items. [...] It would seem, however, that Ofaié is less closely related to Jê proper than the traditionally Jê languages are to each other. The comparative evidence itself indicates that Ofaié-Jê represents an older layer than Proto-Jê as reconstructed by Davis [...]” (Gudschinsky, 1971: 3).

<sup>18</sup> Conforme indica a autora, “Mal grado as dificultades, o presente trabalho inclui uma análise fonêmica completa, embora tentativa, notas sobre morfologia verbal e nominal e um pequeno vocabulário. Isto deveria constituir uma base adequada para os estudos comparativos que colocarão esta língua no seu devido lugar dentro da família Jê” (Gudschinsky, 1974: 179).

resemblance of Ofaié to any Jê language to be so slight that it should be classified as an independent language” (Gudschinsky, 1971: 1-2).

Porém, há outras classificações lingüísticas para o grupo. Rodrigues (2000) atenta para a inserção do Ofayé entre as doze famílias que compõe o tronco Macro-Jê. Para o lingüista, a família Ofayé é hoje representada por uma só língua<sup>19</sup>.

Rivail Ribeiro (2005) segue essa direção e vem desenvolvendo estudos recentes que sustentam a inclusão da língua Ofayé no tronco Macro-Jê. Sua pesquisa propõe uma revisão das evidências apresentadas por Gudschinsky e a apresentação de cognatos adicionais (tanto lexicais, quanto morfológicos) que têm sido identificados pelo lingüista em seu projeto de documentação e descrição da língua.

O quadro de iminente desaparecimento vivido pelo grupo corrobora o esforço classificatório desempenhado pelos lingüistas. Na aldeia, atualmente a língua Ofayé é falada por somente 12 indivíduos<sup>20</sup>, todos adultos. A grande maioria das pessoas do grupo fala Português e o utiliza como língua corrente no cotidiano.

## **1.2 Primeiras notícias: origem e localização geográfica dos Ofayé**

Até a segunda metade do século XX, segundo indicam Nimuendajú (1987 [1914]) e Loukotka (1931), alguns grupos indígenas que habitavam a região de Mato Grosso<sup>21</sup> eram muito pouco conhecidos pelos estudiosos da etnologia indígena. Para

---

<sup>19</sup> Rodrigues (2000) afirma o seguinte. “Como um conjunto de famílias lingüísticas geneticamente relacionadas, o tronco Macro-Jê tem ainda um caráter bastante hipotético. Doze famílias estão sendo por mim consideradas prováveis integrantes desse tronco, a saber, Jê, Maxakalí, Krenák, Kamakã, Purí, Karirí, Yatê, Karajá, Ofayé, Boróro, Guató, Rikbaktsá (Rodrigues 1986: 47-56 e 1999b: 167-168). Algumas dessas famílias já não têm mais nenhuma língua viva (Kamakã, Purí, Karirí), de outras apenas uma língua subsiste (Maxakalí, Krenák, Yatê, Ofayé, Guató, Rikbaktsá). De todas elas, entretanto, há documentação, se bem que para algumas muito escassa e precária. Uma apresentação geral das doze famílias, com as respectivas línguas e traços gerais de suas fonologias e gramáticas, assim como referências bibliográficas, encontra-se em Rodrigues (1999b)” (Rodrigues, 2000: 219).

<sup>20</sup> Segundo dados fornecidos por Dores de Oliveira (2005), comunicação pessoal, janeiro de 2006. Porém, após janeiro de 2006, esse número decaiu por ocasião da morte de uma anciã Ofayé.

<sup>21</sup> Deve-se considerar aqui a região que compreende os atuais Estados de Mato Grosso e Mato Grosso do Sul, pois sua divisão é recente, data de 11 de outubro de 1977.

Nimuendajú (1987 [1914]), tal fato estava relacionado com a forte ênfase dada ao conhecimento dos modos de vida e da língua dos índios Guarani estabelecidos naquele território, o que, segundo o etnógrafo, “fez com que [os pesquisadores] se descuidassem de todas as outras nações” (Nimuendajú, 1987 [1914]: 3).

Revisitando as fontes do século XVIII, XIX e XX à procura de notícias sobre os Ofayé, o que se encontra são informações escassas, enunciadas de modo secundário nos relatos dos exploradores ou dispersas nos documentos que serviam aos órgãos governamentais envolvidos com as incursões de reconhecimento pelo interior do país.

As fontes que inicialmente mencionam a presença dos Ofayé, de acordo com Dutra<sup>22</sup> (2004: XX), podem ser classificadas em duas categorias: primeiro, os relatos dos bandeirantes paulistas que exploraram o Oeste brasileiro no período anterior ao surgimento do Serviço de Proteção aos Índios – SPI; segundo, os documentos da Comissão das Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas e do SPI, que reúnem “textos de Nimuendajú, Rondon e das comissões e expedições científicas que vigoraram até a década anterior à extinção do SPI” (Dutra, 2004: XX). O autor também afirma que existem referências da presença dos Ofayé na margem direita do Rio Paraná datadas de 1710<sup>23</sup>, 1826-1828<sup>24</sup> e 1848<sup>25</sup>. Nimuendajú (1993 [1913]), em relatório sobre os Xavante de Mato Grosso, que inicia com alguns apontamentos históricos sobre a conquista dos campos circundantes ao rio Vacaria<sup>26</sup>, ressalta não

---

<sup>22</sup> Carlos Alberto dos Santos Dutra trabalhou no Conselho Indigenista Missionário - CIMI e, a partir dos anos 80, acompanhou os Ofayé na saída da Reserva da Bodoquena até sua instalação no município de Brasilândia. Em 1996, publicou um livro fazendo uma descrição etnohistórica do grupo (Dutra, 1996) e em 2004 defendeu sua dissertação na área de História, analisando os deslocamentos territoriais Ofayé até a primeira metade do século XX (Dutra, 2004). Nesses dois trabalhos, o autor analisa os relatórios e escritos oficiais que tratam sobre a questão da territorialidade Ofayé. Também publicou outros artigos a respeito dos Ofayé em 1987, 1989, 1991.

<sup>23</sup> Segundo o historiador, “Cronologicamente, a referência oficial que assinala a presença dos Ofaié na margem direita do rio Paraná num período mais recuado é a registrada no *Mapa Etnográfico do Brasil* organizado pelo indigenista da Fundação Nacional do Índio - FUNAI, João Américo Peret, que localiza esses indígenas na região mencionada a partir de 1710 (Peret, 1975)” (Dutra, 2004: 90).

<sup>24</sup> Trata-se aqui da expedição de G. I. Langsdorff, que ocorreu entre 1826 e 1828 e, segundo Dutra (2004) *apud* Manizer (1967), recolheu artefatos da cultura material Ofayé e, em seu diário, Langsdorff refere-se aos Xavante “Faiés e Opaiés” do rio Ivinhema (Dutra, 2004: 73; 149).

<sup>25</sup> Indicação encontrada no “Itinerário de Joaquim Francisco Lopes”, 1872.

<sup>26</sup> Esta região está frequentemente identificada nos relatórios de Nimuendajú, Rondon e outros funcionários do SPI como os “Campos da Vacaria”. Atualmente as terras dos Campos da Vacaria pertencem ao município de Rio Brillante/MS.

haver notícias dos Ofayé do tempo das missões jesuíticas<sup>27</sup> (Nimuendajú (1993 [1913]: 101).

No início do século XX, dois viajantes estrangeiros descrevem seus encontros com agrupamentos Ofayé: em 1900, o alemão W. von Weickhmann<sup>28</sup> e em 1901 o tcheco Alberto Vojtech Fric<sup>29</sup>. Este último contactou um pequeno grupo habitante da beira do rio Verde, um dos afluentes da margem direita do rio Paraná. Porém, Ribeiro (1980 [1951]) considera que as publicações de Nimuendajú, decorrentes da visita do etnógrafo aos Ofayé em 1909 e 1913, é que oferecem os dados de “valor etnológico” sobre o grupo.

Dutra (2004), interessado em delimitar historicamente as principais regiões de aldeamentos Ofayé, analisa correspondências e atos oficiais das esferas federal e estadual que, durante o governo de Procópio Nilo Peçanha (1867-1924), registram a presença de grupos Ofayé e outros grupos indígenas do Centro-Oeste brasileiro. São principalmente relatórios da Comissão Geográfica e Geológica do Estado de São Paulo (1909, 1913), da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, da Companhia de Viação de São Paulo-Mato Grosso e do Serviço de Proteção aos Índios (1911, 1912, 1913)<sup>30</sup>. Para Dutra (2004), a existência dos Ofayé na “história oficial” começa a ser conhecida a partir do início do século XX. Diz o historiador e indigenista que “sua presença só começa a ser percebida e registrada a partir da República, quando ocorre a ocupação mais sistemática das terras do sul de Mato Grosso pelos criadores de gado” (Dutra, 2004: 45).

Os encontros dos Ofayé com a sociedade nacional foram impulsionados pelas expedições anteriormente mencionadas, pelos aldeamentos de atração e catequização indígenas dos freis capuchinhos e pelas disputas de terras com os criadores de gado.

As incursões exploratórias caracterizavam-se principalmente pelo reconhecimento topográfico e hidrográfico da região, sua fauna e flora, e tinham interesse em reunir informações relativas aos grupos indígenas do Centro-Oeste. É

---

<sup>27</sup> Nimuendajú não indica a qual período das Missões Jesuíticas ele está fazendo referência. Vale ressaltar que o etnógrafo remete-se à obra do cônego João Pedro Gay, “História da República Jesuítica do Paraguai”, (2ª. edição, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1942), para mencionar a existência da tribo dos Nalimegas, na mesma região que se teve notícia do aparecimento dos Ofayé, entre a Serra de Maracajú e o alto rio Paraná, que Nimuendajú denomina “campos de Xeres”.

<sup>28</sup> Para maiores informações ver Dutra, 2004: 91.

<sup>29</sup> Ver Loukotka, 1991[1931]: 46.

<sup>30</sup> Tenente Vasconcelos (1996 [1911]), Metello (1996 [1911]), Nimuendajú (1993 [1912, 1913]).

também desse período o relato de Nimuendajú a respeito das visitas ocasionais dos Ofayé aos freis franciscanos capuchinhos estabelecidos em acampamentos localizados às margens do rio Verde (Nimuendajú (1993 [1913]: 83-91). Quanto aos encontros entre os Ofayé e os criadores de gado, Nimuendajú (1993 [1912]) e Ribeiro (1980 [1951]) descrevem uma série de episódios - na sua maioria envolvendo embates violentos. Relata Ribeiro (1980 [1951]), “Segundo as tradições orais dos moradores dos Campos da Vacaria, remontam a meados do século passado [século XIX] os primeiros choques entre os criadores de gado que os povoaram e os Ofaié” (Ribeiro, 1980 [1951]: 89).

Segundo indicações de Ribeiro (1996 [1970], 1980 [1951]), o General Cândido Mariano da Silva Rondon, chefe da Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso fez, em 1903, provavelmente o primeiro contato pacífico com um grupo de cerca de dois mil índios que habitavam os campos do rio Negro, afluente direto do rio Paraguai (Ribeiro, 1996[1970]: 102). Sobre esse episódio, Ribeiro (1980 [1951]) conta:

“Segundo nos relatou, ao descer aquele rio, depois de uma curva muito fechada, deparou com um acampamento de caça destes índios, todos fugiram e ele pôde observar detidamente os fagos em que assavam a carne de veado e caititu; esteve, então, com dois deles que, embora cheios de terror, atenderam aos seus insistentes chamamentos. Dias depois, atraídos pelos bons tratos e pelos presentes recebidos pelos dois companheiros, um grupo numeroso de homens visitou o acampamento da Comissão ficando um deles com o General Rondon até o término dos trabalhos no rio Negro” (Ribeiro, 1980 [1951]: 88).

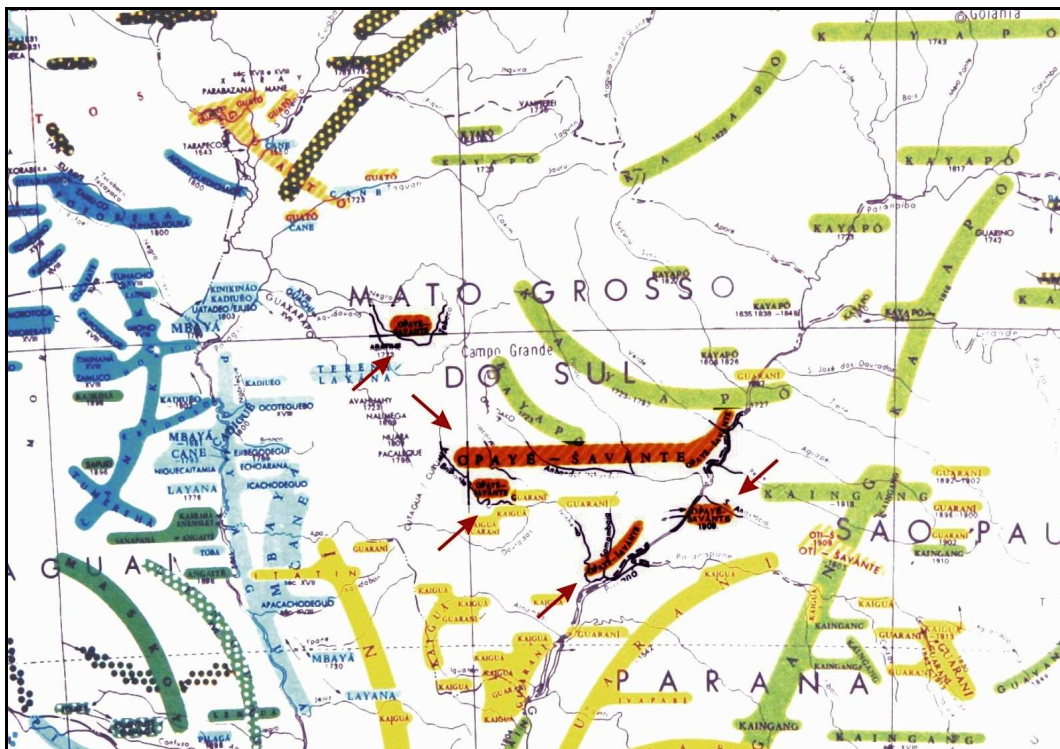
Rondon (1949), em seu relatório sobre os trabalhos realizados de 1900-1906 pela comissão acima referida, não faz menção ao contato com os Ofayé em 1903. Entretanto, relata brevemente que, no início do mês de agosto do ano de 1905, tendo chegado ao povoado de Entre Rios, cuja localização dista 17 quilômetros do rio Brilhante e 24 quilômetros do rio Vacaria, na barra daquele rio, encontrou índios Kaiowá, empregados na extração e fabricação da erva-mate, e em uma fazenda dos arredores do Vacaria, pode ver escravizado um Ofayé, que ele identificou como “índio menor da nação Ofaié” (Rondon, 1949: 100). Neste mesmo relatório, Rondon destaca como sendo a região de localização dos Ofayé o trecho do rio Paraná compreendido entre a barra do rio Pardo e a do rio Samambaia.

Nimuendajú (1993 [1913]) conta, sem mencionar a procedência das fontes, que os Ofayé apareceram nas cabeceiras dos afluentes do rio Paraguai até meados do século XIX e que, por ocasião de um assalto dos indígenas a uma propriedade, esses foram mortos por militares. Após sua expedição pelo sul de Mato Grosso no início do século seguinte, o etnógrafo relata ter contatado pessoalmente quatro agrupamentos nas seguintes localizações:

“1. [...] no rincão pantanoso entre o Ivinhema e o Paraná, dos dois lados do Samambaia e ao sul do rio Pardo. Constitui-se de dois grupos que juntos perfazem aproximadamente 100 pessoas. [...] 2. O grupo do Vacaria, umas 30 pessoas, entre o rio Brilhante e o Vacaria. [...]. 3. O grupo do Tabôco, nos pântanos do curso superior do afluente esquerdo do rio Negro, denominado também Tabôco (que desemboca abaixo de Corumbá no Paraguai). [...] umas 40 pessoas [...] 4. O grupo do rio Verde, aproximadamente 40 pessoas, estendia-se na ocasião da minha primeira visita, desde a foz do Tietê até o rio Pardo e mantinha um estreito contato com os dois grupos do sul deste último rio“ (Nimuendajú, 1991 [1932]: 52-3).

Nimuendajú, no “Mapa Etno-Histórico do Brasil e regiões adjacentes” (1943-1944) e no “Map of historic locations of the Savante-Serente in East Central Brazil” (1940), reafirma a delimitação acima, assinalando grupos Ofayé situados em afluentes da margem esquerda do rio Paraguai (rio Negro, rio Taboco) até afluentes da margem direita do rio Paraná (rio Anhanduí (Nhanduhy), rio Ivinhema, ribeirão Brilhante, rio Vacaria, ribeirão Samambaia, rio Verde, rio Taquarussú, rio Pardo). Entretanto, Nimuendajú (1993 [1913]) indica que esses agrupamentos mantinham contato entre si e aponta que a região dos Campos da Vacaria constituía-se o ponto central de localização do grupo. Diz o etnólogo, “Lá, nos Campos da Vacaria, era justamente o centro da tribo, que daí se estendia até a margem direita do alto Paraná e à esquerda do rio Yvinhema. De lá a divisa seguia pelos rios Brilhante e Dourados” (Nimuendajú, 1993 [1913]: 101).





Mapa 2 - Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes, Nimuendajú, 1944

(Fonte: IBGE, 1987, Adap. Borgonha, 2006).

Dutra (2004) questiona a premissa dos Campos da Vacaria como local de convergência dos grupos Ofayé. O historiador apresenta duas áreas geográficas de localização dos agrupamentos: a primeira, abrangendo as sub-bacias do rio Verde e rio Pardo, incluindo o rio Taquaruçu, e a segunda, composta pelos afluentes do rio Ivinhema e pelas sub-bacias do rio Miranda e rio Negro e seus afluentes (Dutra, 2004: 28). Para este, a análise da documentação histórica que se refere a essas áreas refuta a idéia, exposta nas crônicas e documentos oficiais do início do século XX, das migrações Ofayé, a partir do grupo originário dos Campos da Vacaria, seguindo o curso dos rios em direção do alto rio Paraná (Dutra, 2004: 30-1). Ressalta o autor:

“[...] não haveria a existência de apenas um grupo Ofaié em constantes migrações e ao qual todos os demais estariam necessariamente vinculados. [...] no período compreendido entre o final da guerra contra o Paraguai e a chegada dos trabalhadores das Linhas Telegráficas do marechal Rondon, os Ofaié já

mantinham seus aldeamentos nas cabeceiras do rio Taboco, no divisor da serra de Maracajú” (Dutra, 2004: 156).

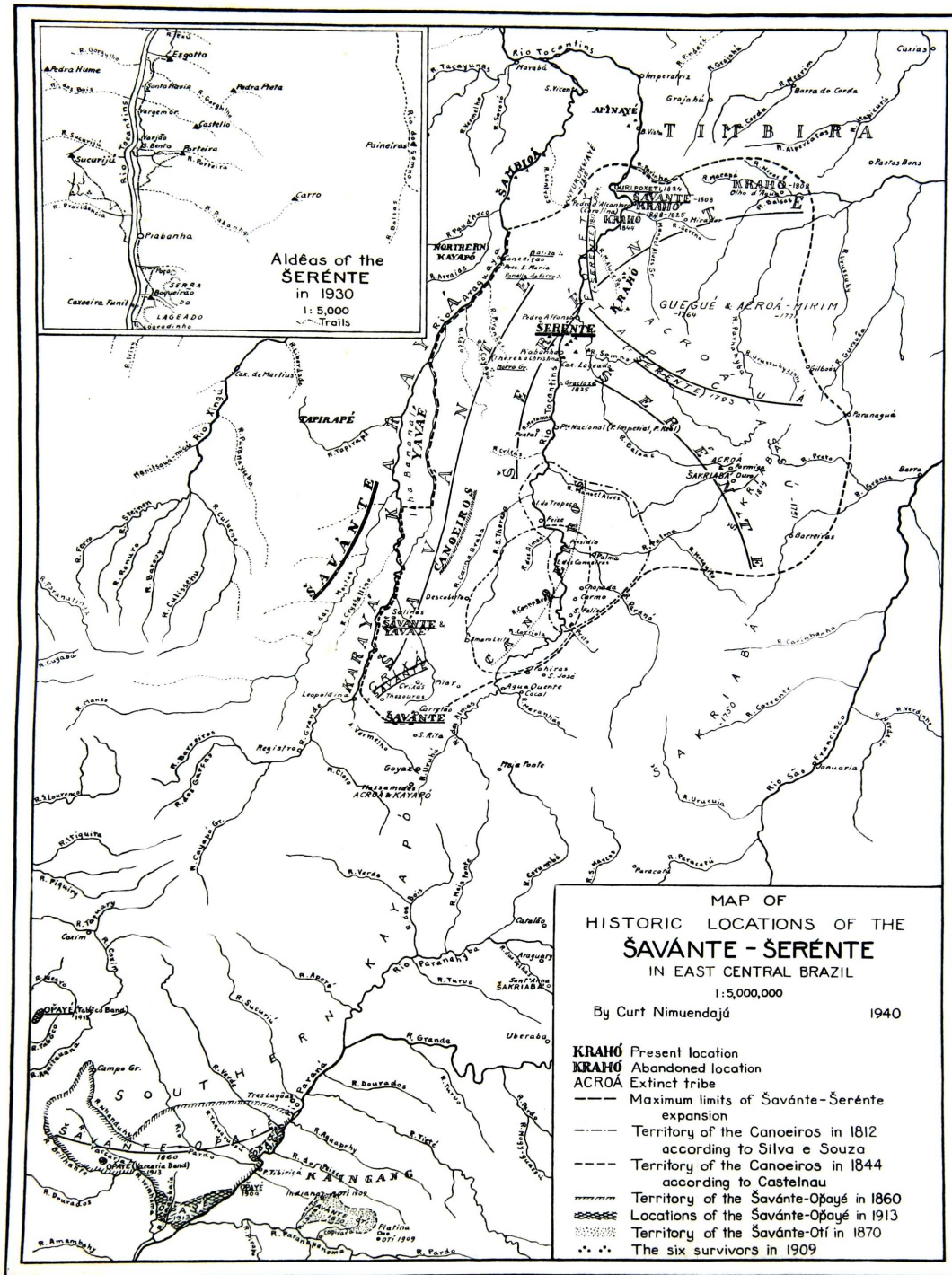
A preocupação em identificar os Ofayé como “indivíduos *sem residência fixa* e como se vivessem em *constantemente corrierias*” (Dutra, 2004: 46, grifos originais), valendo-se de informações contidas nos relatórios dos viajantes e pesquisadores, é, para Dutra, reflexo das relações sociais e econômicas e estratégia política da elite rural, interessada em ocupar as terras do sul de Mato Grosso (Dutra, 2004: 46).

### **1.3 Relações intertribais**

De acordo com as informações compiladas por Nimuendajú (1993 [1913], 1987 [1914]), entre o final do século XIX e o início do XX, os grupos Ofayé das proximidades dos Campos da Vacaria até o rio Paraná estavam estabelecidos em territórios vizinhos e/ou mantinham relações de contato com outras tribos, entre elas os Guarani, os Kayapó, os Guaicuru ou Mbajá e os Kaingang. Relata o etnógrafo:

“[...] eram vizinhos dos diversos bandos da nação dos Guarani, que aqui são geralmente chamados de “Itaiuí”. As relações entre as duas nações, desde os tempos mais remotos, não foram boas. Havia incursões de parte a parte assaltos e raptos de mulheres e crianças. [...] Ao norte, os Ofaié dividiam com a nação dos Kaiapó que habitava o chamado “Sertão de Camapuam” no alto Nhanduhy, no rio Pardo e no rio Verde [...]. Uma notícia do ano 1801 menciona 5 aldeias desta nação, em ambas as margens do rio Paraná, na zona das barras dos rios Tietê e Incurijú. Os vizinhos dos Ofaié em baixo da serra eram as diversas nações chamadas com o nome genérico de Guaicuru ou Mbajá: os Laiáno, Guana, Guachí, Kaáiuco e Tereno, e estes últimos invadiram depois, juntos dos fazendeiros e como camaradas destes, o território dos Ofaié em cima da terra. O [rio] Paraná separa os Ofaié dos Kaingang do Estado de São Paulo. [...] costumavam os Ofaié atravessar o Paraná para as suas caçadas na margem esquerda, mas como os Kaingang não freqüentavam as margens do Paraná não me consta ter havido encontro algum entre as duas nações” (Nimuendajú 1993[1913]: 102).

Todavia, boa parte das referências sobre esses encontros intertribais cita principalmente o contato entre os Ofayé e os Guarani. Nos relatórios de Vasconcellos (1911), Metello (1911) e Nimuendajú (1912, 1913), direcionados ao Serviço de Proteção aos Índios - SPI, as informações sobre os Ofayé também fazem alusão ao seu encontro com os Guarani. Tanto para os Guarani como para os Ofayé, foram criados postos de atração do SPI na bacia do rio Paraná, intensificando as relações de convívio. O mapa a seguir, elaborado por Nimuendajú (1940), mostra a localização de alguns grupos indígenas do Centro-Oeste brasileiro, no início do século XX.



Mapa 3 - Map of historic locations of the Savante-Serente in East Central Brazil.

Nimuendajú, 1940

Há relatos de relações intertribais ora cordiais, ora hostis<sup>31</sup>. Baldus (1947) expressa a importância do contato Ofayé-Guarani ressaltando, “para estudar a cultura dos Opaíé é indispensável considerar os seus freqüentes contatos com os Guarani” (Baldus *in* Freundt 1947:5). Nimuendajú (1987 [1914]) compara alguns hábitos cotidianos e rituais e a cultura material entre Ofayé e Guarani, apontando a inclusão de práticas deste últimos no contexto Ofayé. Alguns exemplos que o etnógrafo cita são o furo no lábio inferior, a construção de canoas e a lenda da visita de pajés Guarani (Nimuendajú, 1987 [1914]: 127-8).

Nimuendajú (1913) menciona que os conflitos freqüentemente precipitavam-se em assaltos e raptos de indígenas para vender aos nacionais. Vasconcelos (1996 [1911]), descrevendo a preparação de uma excursão para a atração dos Ofayé que estavam localizados na barra do rio Taquaruçu para o posto de atração do Peixinho, no rio Três Barras, relata que compôs sua tripulação com três “Chavante” que estavam no Porto Tibiriçá e mais um “Chavante” empregado do porto que, segundo o autor, “já tinha os nossos hábitos pois que havia sido em pequeno apanhado por uns Guarany no Samambaia e vendido à nossa gente” (Vasconcelos, 1996 [1911]: 286).

Segundo Ribeiro (1980 [1945]: 92), além do interesse dos Guarani em aprisionar indígenas, os Terena também envolveram-se com os criadores de gado e entregavam a estes derrotados Ofayé. Dutra (2004) chama a atenção para o caso, descrito por Oliveira (1968), de que o SPI, ao criar reservas de terra para os Terena, utilizou-se destes para expulsar os Ofayé da região ao sul do rio Negro (Dutra 2004: 155).

Quanto aos encontros com os Kaingang, Baldus (1947: 5) e Dutra (1996: 91-2) citam a descrição de Horta Barbosa (1913) de que esses assaltavam os Ofayé e tomavam as crianças e as mulheres, levando-as prisioneiras para as aldeias e assimilando-as ao grupo.

---

<sup>31</sup> Nimuendajú (1987 [1914]), assim descreve: “Os Ofaié tinham contatos freqüentes com as hordas Guarani vizinhas, e embora houvesse muitos ataques sangrentos de parte a parte, as relações eram eventualmente pacíficas, principalmente nos últimos tempos. Entre os Ofaié do Ivinhema há alguns que passaram longos períodos entre os guarani, e muitos falam ao menos algumas palavras da Língua Geral. O bando que eu trouxe de Vaccaria [para o Posto de Atração do Laranjalzinho, no sertão do Ivinhema] era fortemente guaranizado, todos os homens e mulheres falavam bem Guarani” (Nimuendajú, 1987 [1914]: 127).

## **1.4 Os projetos de desenvolvimento econômico da região Centro-Oeste: contato intensivo com os brasileiros**

O empreendimento colonial de ocupação do território brasileiro, segundo Ribeiro (1996 [1970]), depois de desbravar a costa atlântica, extraindo o pau-brasil e explorando o plantio da cana-de-açúcar, iniciou a criação de gado e cavalos nos sertões do Nordeste e foi estendendo esta atividade até o cerrado do Brasil Central. Por outro lado, nova leva de desbravadores, os bandeirantes paulistas, adentrava nesta região na busca de escravos e minas de ouro e diamantes. E já se sabe, de longa data, que o encontro entre exploradores e grupos indígenas configurou uma história de hostilidades e confrontos. Trataremos aqui apenas de uma pequena parte dessa história.

A expansão agropastoril, que acometeu o sul do Mato Grosso, e sua proposição de que os indígenas apresentavam-se como um obstáculo para o progresso, caracteriza a postura político-econômica do século XIX. Quanto aos Ofayé, sua presença na região Centro-Oeste está constantemente ligada aos embates com o homem branco, que ocorrendo voraz e consecutivamente ocasionaram o desaparecimento quase completo destes primeiros.

Ihering (1911), Vasconcelos (1996 [1911]), Metello (1996 [1913]), Nimuendajú (1993 [1912, 1913]), Rondon (1949), Ribeiro 1996 [1970], todos a serviço de órgãos federais, narram em seus relatórios diversas atrocidades cometidas pelos brancos e as investidas dos indígenas, caracterizando a história Ofayé pelos episódios de dizimação de sua população e pela perda de seus territórios ancestrais. Para Nimuendajú (1993 [1913]),

“Escrever a história dos Ofaié na Vacaria, seria só repetir uma imensidade de dadas<sup>32</sup>, roubos de gado, e alguns assaltos por parte dos Ofaié. Se a morte de uma rês não podia servir de pretexto para as perseguições mais cruéis, organizavam-se bandeiras para pegar índios, isto é, se eles fossem dispostos de deixar-se pegar e de matá-los, no caso que tentassem fugir. Os que caíram na mão dos seus perseguidores foram escravizados” (Nimuendajú 1993 [1913]: 102-3).

---

<sup>32</sup> O substantivo “dada”, segundo o Dicionário Aurélio, é uma expressão comumente utilizada no Estado de São Paulo e significa ataque, batida ou assalto organizado contra aldeia de índios.

Ribeiro (1996 [1970]) descreve como ocorreu, no século XIX, a usurpação da área habitada pelos Ofayé pelos criadores de gado da seguinte forma:

“À margem direita do Paraná, entre o Sucuriçu e o Ivinhema, viviam os Ofaié-Xavante, contra os quais se lançou, em meados do século passado, a mesma onda de criadores de gado vinda do Rio São Francisco e que vimos investir sobre os Kayapó. Em fuga, os Ofaié se deslocaram para o sul, onde foram encontrar outra fonte de expansão pastoril que penetrava a região, vinda dos campos do Rio Grande do Sul. Assim cercados, esses índios foram dizimados sob as mesmas alegações que vimos levantar-se desde o Nordeste: seriam ladrões de gado que abatiam as reses como se fossem veados ou porcos selvagens. O certo é que nenhum esforço foi feito pelos civilizados para se acercarem desses índios; os criadores simplesmente faziam chacinar cada grupo descoberto, quando um novo retiro de criação era fundado” (Ribeiro, 1996 [1970]: 102).

O SPI estabeleceu, assim, uma política de salvamento, encarregando-se da proteção dos Ofayé em relação aos criadores de gado, a partir da criação de reservas de terras para os indígenas. Vasconcellos (1996 [1911]), ao enviar um relatório referente à assistência aos Xavantes do sul de Mato Grosso, diz:

“Os Chavantes habitam principalmente o fundo da zona compreendida entre o Ivinhema e o riacho Três Barras. Não havendo, porém, neste canto, onde se foram aos poucos concentrando compelidos pela nossa gente, que lhes ia tomando as terras, recursos suficientes para a sua subsistência, não raro se viam forçados a fazer longínquas excursões, indo mesmo, segundo informações, até o rio Verde; resultando daí, a disseminação de turmas mais ou menos numerosas em pontos das margens do Paraná onde encontravam mais recursos” (Vasconcelos, 1996 [1911]: 285).

Metello (1996 [1913]) também descreve a situação vivida pelos Ofayé nos seguintes termos: “os indígenas da bacia do Paraná ainda necessitam de catequese, pois a grande nação Chavante ainda vive nas selvas, escurraçada pelos invasores de seus

campos” (Metello, 1996 [1911]: 284). Cada um dos relatórios reserva parágrafos demonstrando as condições de desapossamento de seus territórios e as atrocidades cometidas pelos fazendeiros para levar a cabo seus propósitos.

A ação do Estado em relação aos indígenas centrou-se basicamente no envio de mensageiros para averiguar a situação, pois o interesse de ocupação integral do território do sul do Mato Grosso pela oligarquia rural, que, segundo Dutra (2004: 88), emerge após a guerra contra o Paraguai, direciona os posicionamentos políticos para o Centro-Oeste.

### **1.5 A política do Serviço de Proteção aos Índios entre os Ofayé**

Antes da intervenção do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) nos conflitos entre os Ofayé e os fazendeiros, em 1903, o boliviano Don Ramón Coimbra, que assumia em seu país a função de “Corregedor” da povoação indígena, foi contratado pelo governo de Mato Grosso, a pedido de um fazendeiro da região, para impedir os assaltos dos indígenas na área onde seria construída a estrada de rodagem de Santa Luzia até a barra do rio Pardo. Conta Nimuendajú (1993 [1913]) que Don Ramón foi nomeado “Diretor dos Índios Xavantes”, servindo de interventor e atuando como protetor dos indígenas em relação aos nacionais, mediando diversas negociações com o governo estadual para a concessão de uma área para estabelecer os Ofayé (Nimuendajú, 1993 [1913]: 105).

A partir de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios propôs empregar Don Ramón a seus serviços. Ele procurou instalar um ponto de atração no rio Três Barras, afluente da margem direita do rio Samambaia, no antigo sítio Peixinho, porém sem sucesso. Em 1912, Don Ramon mudou-se para a sede do posto do Laranjalzinho, na margem esquerda do rio Yvinhema, procurando fundar nova povoação para os Ofayé. Em 1913, Nimuendajú levou para o Laranjalzinho, no sertão do rio Ivinhema, os grupos que estavam no rio Vacaria e no rio Taboco, perfazendo aproximadamente 210 pessoas. Porém, de acordo com Ribeiro (1980 [1951]), esse posto passou por diversas dificuldades administrativas e a situação levou parte dos indígenas a abandonarem o local e os que permaneceram morreram acometidos de uma epidemia em 1918.

A missão dos freis capuchinhos, situada na margem esquerda do rio Paraná, mantinha contato com os Ofayé e também requereu a prestação de cuidados aos



indígenas. Em 1912, através de uma solicitação formal ao Congresso Estadual de São Paulo<sup>33</sup>, demandou a cessão gratuita de uma área para seu trabalho de catequese, próxima às aldeias dos “Coroados, Guarani, Xavante e Kaiowá” (Dutra, 1996:110).

Então, em 1924, o SPI decretou a reserva de uma área devoluta à margem esquerda do rio Samambaia<sup>34</sup> para os Ofayé, através do Decreto 683, de 20 de novembro de 1924<sup>35</sup>. Esse documento representa a primeira ação administrativa do SPI com relação aos Ofayé, após quase três décadas de tentativas sem sucesso. Representa também a manifestação da contraditória política de aldeamento dos grupos indígenas no centro-oeste, como demonstra o caso a seguir.

A reserva criada, porém, manteve-se por pouco tempo. Como aponta Ribeiro (1980 [1945]), segundo o relatório do demarcador Genésio Pimentel Barbosa, em 1924 não existiam mais índios Ofayé no rio Laranjalzinho. Eles estariam vivendo em três grupos circundando o rio Samambaia: “um à margem direita do ribeirão Santa Bárbara, outro na desembocadura do rio Pardo (trabalhando ambos como peões ou ervateiros para os sitiantes) e, o último, nas imediações do Porto Quinze, no rio Paraná”. Os Ofayé dos agrupamentos foram levados para a reserva<sup>36</sup> e viveram no local até o assassinato de Don Ramon, “a mando de um fazendeiro vizinho que exigia o trabalho dos índios em seus ervais” (Ribeiro, 1980 [1945]: 91). Depois, dispersaram-se entre as fazendas vizinhas.

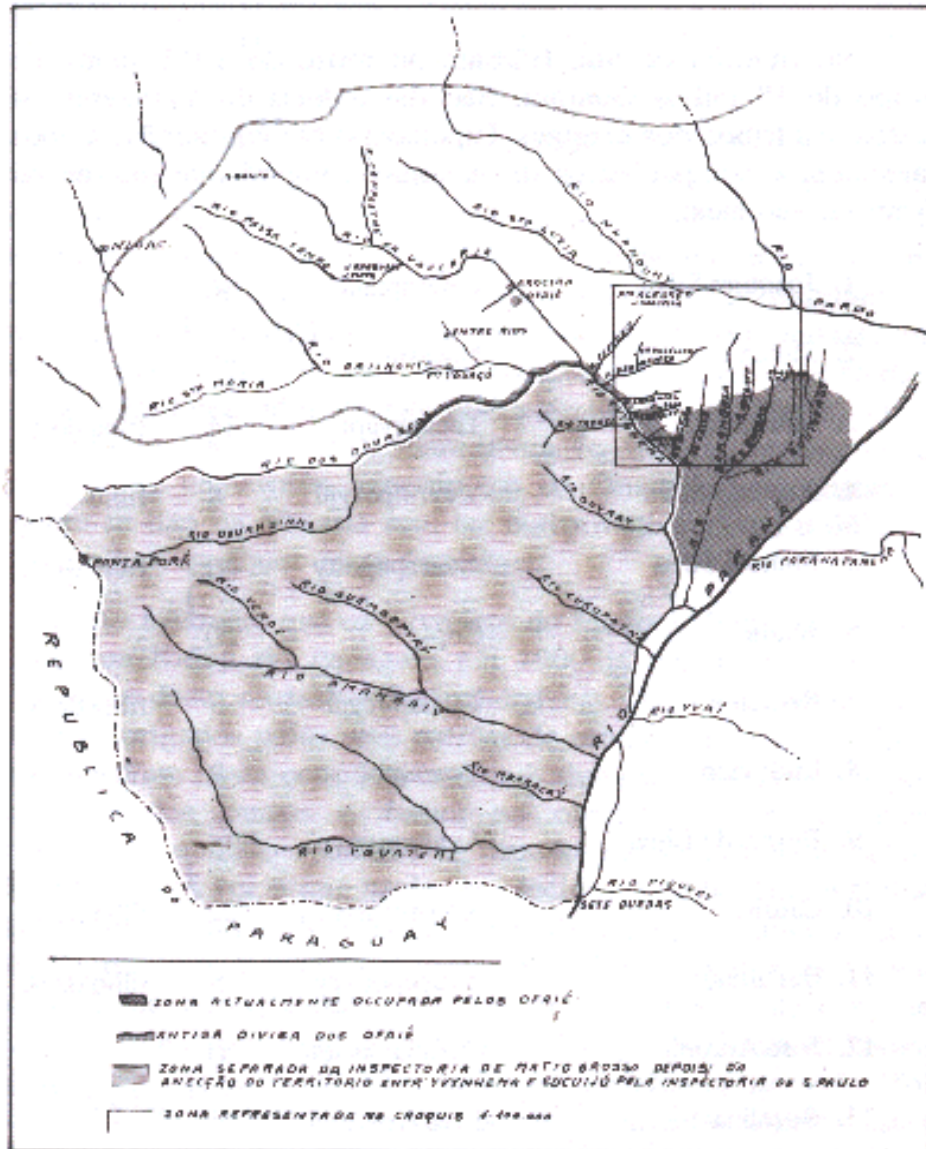
---

<sup>33</sup> De acordo com Dutra (1996), no início do século XX, o SPI subordinou, provisoriamente, a parte sul do Estado de Mato Grosso (entre os rios Paraguai e Paraná), à jurisdição da Inspeção do Estado de São Paulo, com o intento de obter o auxílio da companhia Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, para o atendimento dos Xavantes, Terena e Kadivéu, já pacificados. (Dutra, 1996: 111).

<sup>34</sup> Na margem direita do rio Samambaia encontra-se o rio Três Barras, onde anteriormente estava localizado o posto de atração do Peixinho.

<sup>35</sup> O decreto 683 reservava duas áreas de terras devolutas, uma para os Guarani e outra para os Ofayé. Segundo Dutra (1996: 115), o decreto determinava que a primeira área, na parte inferior do rio Samambaia, seria destinada aos Guarani Kaiowá; na segunda área, seriam aldeados os índios Xavantes, à margem esquerda do rio Samambaia.

<sup>36</sup> Na reserva do Samambaia estava localizado o Posto de Atração do Ivinhema.



Mapa 4 – Croqui do extremo sul do Mato Grosso (escala 1: 200.000)

Fonte: Nimuendajú, 1913 in Gonçalves, 1993: 131.

Por mais de duas décadas os Ofayé mantiveram-se entre o rio Samambaia e o rio Ivinhema. Porém as notícias sobre esse período são escassas. De acordo com Dutra (Dutra,1996:123), a partir de 1930, com a desativação do posto do Ivinhema, o restante da população Ofayé emigrou para o norte, a fim de unir-se a seus patrícios residentes acima da linha do rio Pardo. No entanto, permaneceram pouco tempo no local. O território onde habitavam, propriedade da firma inglesa “The Brazil Land Cattle and

Packing Company”<sup>37</sup> (fazenda Boa Esperança, atual município de Brasilândia), no período pós II Guerra Mundial, entrou no projeto de ação nacionalizadora, promovido pelo Governo Federal, de expropriação de terras dos domínios estrangeiros para leiloá-las a brasileiros afortunados<sup>38</sup>.

Assim, em 1952, o fazendeiro Artur Hoffig, que havia adquirido aquelas terras, inicia efetivamente sua colonização e desbravamento, expulsando os Ofayé, que foram instalar-se nas margens do Rio Verde<sup>39</sup>. No mesmo ano, o governador do Estado de Mato Grosso revogou o decreto 683, desapossando os Ofayé da reserva do Samambaia. De acordo com Dutra (1996), a pressão que a oligarquia rural exerceu sobre o governo suplantou os esforços da Inspeção Regional do SPI de Campo Grande (IR-5/SPI) de demarcação favorável aos indígenas (Dutra, 1996: 120-121).

O Serviço de Proteção aos Índios acompanhava a situação vivida pelos Ofayé, propondo ações auxiliares para a população indígena, como o projeto de criação de um posto e a legalização de uma área para atender sua solicitação. Em 1953, enviou um inspetor para averiguar a situação vivida pelos Ofayé instalados próximo às margens do

---

<sup>37</sup> “Parte dos 800 mil hectares, que a Brazil Land possuía nesta região [região de Paranaíba e Três Lagoas], açambarcava o território indígena Ofaié, imemoriais habitantes da margem direita do rio Paraná. Isso não impediu, entretanto, que ela adquirisse todo seu patrimônio, sob processo judicial, em 1919, e em meados de 1951, sob a intervenção da Superintendência das Empresas Incorporadas ao Patrimônio Nacional, que passou a ser a transmitente oficial da União, colocasse também a venda todo aquele território” (Dutra, 1996: 188).

<sup>38</sup> É Dutra (1996) quem alerta para o quadro de especulação imobiliária no setor fundiário do Estado do Mato Grosso. Diz o autor: “*Land in the west of Brazil*. Sob este título, jornais das principais capitais colocavam o Brasil a venda. O departamento Imobiliário do Oeste Brasileiro loteava o Mato Grosso em áreas de 100 e 1.000 alqueires. Anúncios dessa natureza, entre 1955 e 1956, são vistos todos os dias na imprensa da capital de Mato Grosso, em São Paulo e no Rio de Janeiro, onde corretores autorizados apressam-se em requerer terras devolutas a quem quisesse pagar por elas” (Dutra, 1996: 180, grifos originais).

<sup>39</sup> Para que possamos ter uma idéia da dimensão da área que passou a ser de propriedade de Artur Hoffig, transcrevemos aqui o que conta Dutra (1996): “Se no tempo dos Norte Americanos (como foi referida pela primeira vez a firma inglesa Brazil Land pelo etnólogo Curt Nimuendajú), os Ofaié já não tinham sossego, com a chegada deste eminente senhor e seu temperamento tido como irascível, as relações não seriam das melhores. Dois anos após ser lavrada a escritura de suas terras [a escritura pública foi efetuada em 1951], Artur Hoffig já se vê as voltas com os Ofaié, que não cessam, de vaguear pelos campos, agora de outros donos. Logo os Ofaié são expulsos das margens do Córrego Sete. Montam uma aldeia nas margens do rio Verde, ainda dentro dos limites de 120.033 hectares da fazenda Boa Esperança, que abrangia o córrego Boa Esperança, rio Taquaruçu, margem direita do rio Paraná, córrego dos Índios, córrego das Onças, córrego do Bugre, córrego da Aldeia, e muito mais, de tudo aquilo que os Ofaié podiam imaginar” (Dutra, 1996: 196).

rio Verde, nos limites da fazenda Boa Esperança<sup>40</sup>. Entretanto, como afirma Dutra (1996), os fortes interesses econômicos do setor fundiário naquela região e a decadência administrativa que envolvia o SPI nas décadas de 1950 e 1960 relegaram, mais uma vez, as demandas referentes aos Ofayé.

O posicionamento contraditório dos funcionários do SPI em relação às questões envolvendo a posse das terras indígenas era explícito. Dutra (1996) apresenta um fato significativo com relação ao modo com que os Ofayé eram tratados por este órgão, revelando a correspondência, datada de 1952<sup>41</sup>, entre o ex-chefe da Inspeção Regional de Campo Grande (IR-5), Nicolau Bueno Horta Barbosa, e o candidato ao Senado Federal, Wilson Barbosa Martins. Esse documento trata das terras referentes ao decreto 683, a “reserva do Samambaia”. Nele, Barbosa informa que os indígenas não vivem mais no local e que o SPI não possui o título da área, estando ela, assim, desimpedida a quem possa interessar. A correspondência revela a condição dada aos Ofayé naquele período: seu desaparecimento iminente. Escreve Barbosa:

“[...] a IR-5 [não possui] nenhum documento relativo às terras onde estiveram umas poucas famílias indígenas sob a vigilância espontânea do Sr. Ramón. Quer da 1ª. vez que cheguei a Inspeção de S. Paulo e Sul de Mato Grosso (1929-1932), quer da 2ª. vez (1939-1947), ditas terras constituíram Reservas legais, menos ainda, foram demarcadas para aqueles infelizes. E como eles constituirão um grupo caminhando para a extinção (...), jamais fui impulsionado a visitá-los, ocupado que me achava com problemas bem mais urgentes (...)” (Dutra, 1996: 122).

## 1.6 O desaparecimento dos Ofayé

A idéia do desaparecimento dos grupos indígenas - que circulava no órgão estatal - tornou-se, a partir da segunda metade do século XX, uma grande preocupação da antropologia brasileira. Segundo Laraia (1990 [1987]), “[...] ao lado da preocupação

---

<sup>40</sup> Ver “Relatório de Viagem a três Lagoas, SPI/IR-5, 1953”, assinado por Francisco Ibiapina da Fonseca. (Dutra, 1996: 137-141).

<sup>41</sup> Dutra (1996) ressalta o fato de que esta correspondência ocorreu dois meses antes da revogação do decreto 683, que destinava uma área de terras devolutas para os Ofayé, à margem esquerda do rio Samambaia.

com a reconstituição da cultura tradicional, inicia-se a investigação dos efeitos do contato das populações indígenas com as frentes de expansão da sociedade nacional” (Laraia 1990 [1987]: 156). Eduardo Galvão traz à baila o conceito de “aculturação”<sup>42</sup>. Darcy Ribeiro define diferentes tipos de situações de contato, classifica as “frentes de expansão” da sociedade nacional e propõe uma nova política indigenista, levando em conta os interesses das populações indígenas. Os índios estavam desaparecendo e era preciso tomar alguma providência.

Lévi-Strauss (1962 [1961]), em um artigo dos anos de 1960, preocupado com o crescente decréscimo populacional dos grupos indígenas, chama a atenção para o risco da Antropologia tornar-se uma ciência sem objeto. O autor apresenta o seguinte paradoxo: no momento que a opinião pública reconhece o valor da Antropologia, da qual se espera uma “filosofia do homem e do mundo”, pelo fato de tornar conhecida boa parte da humanidade considerada exótica, as populações “primitivas” estão desaparecendo. Lévi-Strauss (1962 [1961]) alerta:

“É que essas transformações, que no plano teórico motivam o interesse crescente pelos “primitivos”, provocam praticamente a sua extinção. Certo, o fenômeno não é recente. [...] E, contudo, a meio século o ritmo não se comparava com o que lhe seguiu e que se vem acelerando desde então” (Lévi-Strauss, 1962 [1961]: 21).

E exemplifica este quadro analisando o grande número de tribos indígenas que se extinguíram no Brasil na primeira metade do século XX, acometidas pela importação de doenças trazidas pelo homem branco, bem como o “desaparecimento de um gênero de vida ou de uma organização social” (Lévi-Strauss, 1962 [1961]: 22).

Em 1957, Ribeiro organiza um quadro da situação dos grupos indígenas brasileiros quanto ao grau de integração na sociedade nacional, na primeira metade do século XX. Tal classificação<sup>43</sup> estabelece as seguintes categorias em relação à situação de contato dos grupos: isolados, contato intermitente, contato permanente, integrados e

---

<sup>42</sup> Segundo Laraia (1990 [1987]), em 1953, na I Reunião Brasileira de Antropologia, Eduardo Galvão apresentou seu “Estudo sobre a aculturação dos grupos indígenas brasileiros”, no qual o autor discute o conceito de aculturação. Esse tema é explorado por Galvão em outros trabalhos, tais como “Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Ita, Amazonas” (1955) e “Encontros de sociedades: índios e brancos no Brasil” (1979).

<sup>43</sup> Ver Ribeiro, 1996 [1970]: 265.

extintos. Os Ofayé foram identificados como extintos, segundo os critérios definidos por Ribeiro. Para ele, a categoria “extinto” abarca os grupos que desapareceram “como grupos tribais diferenciados da população brasileira” (Ribeiro, 1996 [1970]: 266), perdendo língua e cultura próprias.

Discorrendo sobre essa categoria, Ribeiro (1996 [1970]) analisa o caso dos Ofayé e também o dos Guató, Oti, Maxipu, Wayoró e Huari do Guaporé, Botocudo de Minas Gerais, Baenã, Kamakã e Pataxó da Bahia, e Tora e Matanawí do Amazonas, frisando o desaparecimento da língua como fator determinante para a extinção étnica dos grupos (Ribeiro, 1996 [1970]: 282). Porém, em nota de rodapé, faz a seguinte ressalva a respeito dos Ofayé, “(...) talvez se encontrem ainda indivíduos falantes dispersos pela região em que viviam, pois nossa categoria *extintos* refere-se, essencialmente, ao desaparecimento do grupo como entidade étnica” (Ribeiro, 1996 [1970]: 510; grifos originais).

Ribeiro havia visitado, em 1948, um grupo Ofayé na margem esquerda do rio Samambaia, onde tomou conhecimento da existência de três grupos que habitavam a região: o que ele visitou, composto por dez pessoas, outro na fazenda Água Limpa, também de dez pessoas, e outro, menos numeroso, na fazenda Esperança (Ribeiro, 1980 [1951]: 107-9). A partir desta estadia entre os Ofayé, Ribeiro organizou, em 1951, um artigo onde compilou dados etnohistóricos, descreveu características da cultura material, dos rituais, da cosmologia e da mitologia, registrando cerca de doze mitos Ofayé. Outra iniciativa de Ribeiro, após a publicação de 1957, foi a mediação da vinda de Sarah Gudschinsky, no ano seguinte, para realizar um estudo lingüístico com o mesmo grupo encontrado por esse em 1948.

Entretanto, mesmo que Ribeiro e sua abordagem aculturativa, como indica Viveiros de Castro (1999), “teria vindo politizar, em vários sentidos, a problemática formalista da aculturação, denunciando o etnocídio que se escondia sob esse rótulo neutro, inserindo-o no quadro da expansão diferencial da fronteira econômica nacional e prevendo a extinção sociocultural dos povos indígenas” (Viveiros de Castro, 1999: 124), para os Ofayé restaram danosas conseqüências.

Dutra (1996) mostra que na década de 1960 o grupo reduzia-se a algumas famílias que viviam relativamente isoladas umas das outras, tendo alguns indivíduos formado pequenos agrupamentos ao passo que outros se encontravam dispersos pelas fazendas da região, trabalhando como bóias-frias ou peões. Segundo o autor, no período que compreende o fechamento do SPI e a criação da FUNAI, e principalmente durante o

regime militar, “as informações e encaminhamentos sobre os Ofaié, [...] cristalizam-se no tempo. [...]. Perdido o controle físico do grupo por parte do órgão oficial, por vinte anos não se ouve mais falar em Ofaié” (Dutra, 1996: 129).

Porém, a denúncia de esquecimento dos Ofayé enunciada por Dutra merece atenção. Embora o último registro do SPI sobre o grupo esteja datado de 1953, nos anos de 1960 até meados de 1970, os Ofayé permaneceram sob os olhares dos fazendeiros e do poder público regional, uma vez que os indígenas continuaram transitando entre as áreas que se transformaram em fazendas<sup>44</sup> e também passaram a servir de mão-de-obra. Então, podemos perguntar: esquecidos por quem?

---

<sup>44</sup> Dutra (1996) fala sobre o grupo que estava instalado nas terras de propriedade da Fazenda Boa Esperança (Dutra, 1996: 196).

## **Capítulo II**

### **Os Ofayé contam a sua história.**

“Nessa narrativa vou contar a história de um povo que viveu como uma grande nação. Os Ofaié deixaram na terra a marca de sua história” (Ataíde Francisco Rodrigues in Dutra, 1996: 30).

Nas três primeiras décadas da segunda metade do século XX pouco se soube sobre os Ofayé através de documentos e outros textos da época. Contudo, suas narrativas orais e escritas de hoje são os documentos que permitem o acesso à história daquele período.

#### **2.1 Juntando fragmentos da etnohistória através das narrativas dos Ofayé.**

Os próprios Ofayé escreveram a sua história e a publicaram em periódicos e obras científicas a partir dos anos de 1990. São relatos que apresentam a versão de lideranças Ofayé sobre a história de seu povo, seus aldeamentos e deslocamentos na região Centro-Oeste, sobre o contato com o homem branco, a usurpação de seu território de origem pelos empreendimentos agro-pastoris, bem como as implicações da política indígena estatal para a vida sócio-cultural do grupo.

Conforme examinado no capítulo anterior, a documentação dos órgãos estatais encarregados da questão indígena é escassa de registros sobre os Ofayé; carência também notada no âmbito das pesquisas científicas. Nestas últimas, o que se produziu sobre o grupo, durante o século XX, privilegiou estudos relacionados à cultura material e à lingüística, havendo uma exígua produção de conhecimentos sobre a ordem social e cultural em geral, em particular quanto ao universo cosmológico e ao parentesco.

Nos anos de 1990, através da iniciativa de indigenistas do Conselho Indigenista Missionário - CIMI e de pesquisadores da Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho - UNESP, do campus de Araraquara, dois Ofayé foram incentivados a escrever sobre a história de seu povo. Produziram, assim, textos repletos de detalhes e descrições que apresentam a interpretação desses indígenas sobre as implicações do encontro com o branco e as respostas e reações do grupo ao evento do contato.



Unindo textos e relatos orais de autoria desses indígenas, apresentados aqui como material etnográfico, este capítulo retoma a questão da etnohistória, reconstruindo através de suas narrativas<sup>45</sup> a história Ofayé ao longo de diversos períodos e eventos marcantes, destacados pelos narradores. Como indica Rosaldo (1980), a pesquisa etnohistórica junto à determinada sociedade e/ou grupo utiliza a narrativa oral como recurso para facilitar a interpretação dos acontecimentos.

“What I hope to convey through the techniques of narrative is an analysis of the unfolding of complex sociohistorical events within a particular local setting. Along with a number of philosophers of history, I regard the narrative form I use less as a matter of surface rhetoric than as an embodiment of a distinctive kind of knowledge: the historical understanding” (Rosaldo, 1980: 21).

E acrescenta Rosaldo (1980), “My purpose is to use the narratives in order to delineate as fully as possible the complex orchestration among events, institutions, and ideas as they unfold together through time” (Rosaldo, 1980: 23). Este também será um dos propósitos analíticos deste trabalho.

O uso da narrativa como instrumento de análise nas pesquisas antropológicas ganhou maior espaço nos últimos trinta anos. De acordo com Langdon (1999), estudiosos das culturas indígenas latino-americanas (Basso, 1990; Hendricks, 1993; Urban & Sherzer, 1988; Urban, 1991), interessados nas questões relativas ao modo “como as línguas operam na vida real, como os atores sociais criam significados através dos processos da fala, quais são os aspectos estéticos do discurso e como podem ser traduzidos os textos que são resultados destes processos dinâmicos” (Langdon, 1999: 19), investiram sua atenção para a abordagem centrada no discurso.

---

<sup>45</sup> O uso do termo “narrativa” neste trabalho faz referência à tradição oral, incluindo mitos, contos e também os relatos pessoais. Como há entre os Ofayé relatos pessoais traduzidos para a forma textual pelos próprios indígenas, esses textos serão incluídos conceitualmente na categoria de narrativa. De acordo com Langdon, “as narrativas não são consideradas mais como textos fixos, dentro de uma tradição folclórica na qual o mais autêntico é julgado ser o mais fiel à sua forma original. Mais propriamente as narrativas são formas vivas produzidas através da interação com o social para informar a platéia e também para diverti-la [...] A narrativa representa a preocupação geral humana de como traduzir o *saber* para o *contar*” (Langdon, 1999:19-20, grifos originais).

Diante do enfoque no discurso, esses estudiosos levaram suas investigações para além do conteúdo das narrativas, atentando também para a “produção das narrativas como parte da cultura expressiva, como expressões vivas que envolvem drama, criatividade e poética” (Langdon, 1999: 20).

É por meio das narrativas que os Ofayé nos apresentam seu universo cosmo-sócio-simbólico. Após vários anos envolvidos em deslocamentos territoriais, sofrendo com o decréscimo populacional e com a dispersão do grupo ao longo da região sudeste, sul e sudoeste sul-matogrossense, os Ofayé abandonaram o modo de vida característico de seus antepassados. Deixaram de praticar a vida ritual e a confecção de objetos da cultura material Ofayé e afirmam que não contam mais seus mitos. Porém, suas narrativas orais compõem-se de densas análises que vão construindo a história e definindo uma identidade denominada “o povo Ofayé”.

Este trabalho não retoma o debate, caro para a antropologia, entre perspectivas a-historicistas – com base, eventualmente, numa leitura infiel da idéia de “sociedades frias” (Lévi-Strauss, 1976 [1962]) - e abordagens analíticas dinâmicas e mutáveis da história nas sociedades ditas “primitivas” (Sahlins, 1999 [1985]; Hill, 1988). A partir das críticas já elaboradas sobre essa discussão (Albert, 1992; Albert e Ramos, 2002) e por meio do conteúdo que apresentam as narrativas Ofayé, procura-se aqui refletir sobre os modos indígenas de elaboração e significação de sua consciência histórica.

Os Ofayé apresentam uma perspectiva reflexiva sobre as situações sócio-históricas do contato com o branco e de suas relações intertribais. Os elementos presentes nas narrativas consistem em formas descritivas e analíticas de episódios passados contextualizados no momento presente. A história dos Ofayé é a história da constituição de uma identidade a partir dos registros de uma memória do contato, da relação cosmológica com o território e das alianças intertribais.

Seguindo a análise aqui proposta, é importante estar atento, como apontam Heckenberger e Franchetto (2001), ao modo como as narrativas indígenas nos oferecem uma fórmula mais ativa de abordagem histórica que aquela normalmente apresentada como um processo unidirecional de extermínio cultural dos povos indígenas.

“Análises cuidadosas dessas narrativas, [...] resultam em *insights* importantes sobre os processos pelos quais agentes humanos conscientes percebem e reagem às mudanças nas condições de vida precipitadas por doenças, perda

populacional, usurpação do território promovida pelos forasteiros que chegaram à região, etc.” (Heckenberger e Franchetto, 2001: 11-2).

Albert e Ramos (2002) enriquecem os estudos que abordam a temática cosmo-histórica do contato organizando a coletânea “Pacificando o branco” (2002). Segundo Albert (2002), os artigos que compõem a publicação visam reavaliar a diversidade interna das interpretações das sociedades indígenas norte-amazônicas acerca do contato com os brancos e os efeitos dessa situação, propondo uma abordagem analítica que integra as dimensões histórica, política e simbólica.

Os estudos das cosmologias do contato no cenário norte-amazônico (Teixeira Pinto, 2002; Wright, 2002; Chernela e Leed, 2002; Santilli, 2002 e Farage, 2002), bem como o estudo sobre os Kalapalo (Basso, 2001), os Bakairi (Barros, 2001), os Kamayurá (Menezes Bastos, 2001) e os Xetá (Silva, 1998) oferecem uma base analítica e comparativa para refletir sobre o modo como os Ofayé elaboraram (e elaboram) por meio da narrativa, as situações de contato, de desterritorialização e de aliança intertribal.

## **2.2 Narrativa oral e escrita: façanhas do contemporâneo.**

A história oral Ofayé passou para o papel através do incentivo e da mediação de indigenistas e pesquisadores preocupados com a situação de iminente desaparecimento do grupo e da “perda” de sua língua materna.

Ataíde Francisco Rodrigues e José de Souza são os autores destas narrativas escritas. Eles foram alfabetizados na língua portuguesa, o que os colocou em uma posição de distinção em relação aos demais indígenas, levando-os a assumir a liderança do grupo, em momentos distintos, e tornando-os mediadores privilegiados com os não-indígenas. Esses aspectos da história de vida de Ataíde e José são evidenciados nas descrições de seus inter-mediadores indigenistas e pesquisadores.

Um texto de Ataíde Francisco, publicado em Dutra (1996), é antecedido da seguinte apresentação do autor do livro:

“Xehitá-há é o nome indígena que recebeu Ataíde Francisco Rodrigues, antes de ser batizado pelos brasileiros. [...] Foi muito bem alfabetizado em português, por uma das famílias que juntamente com outros fazendeiros acabaram por tomar

suas terras. Pôde, desta forma, através da palavra, falada e escrita, atuar de forma decisiva, levando adiante as aspirações de seu povo” (Dutra, 1996: 27).

Da mesma forma, Ceccato (1991) introduz o tema da alfabetização da comunidade Ofayé de Brasilândia, no início dos anos de 1990:

“Foi no intuito de ajudar uma comunidade indígena que foi construída uma escola para os Ofayé [...] as dificuldades foram inúmeras, principalmente no que se refere ao ensino da língua materna do grupo [...]. Sendo assim, optou-se por trazer para Araraquara [São Paulo] um garoto Ofayé para alfabetizá-lo em português, na esperança de que, ao dominar a leitura e a escrita da língua portuguesa (que ele conhece e fala), ele aprenda também a grafar sua própria língua. Atingidos esses objetivos, o garoto Cói (cujo nome ocidental é José de Souza, hoje com quinze anos) voltaria para o grupo, onde assumiria a função de professor” (Ceccato, 1991: 42).

Para os Ofayé, a atuação de pesquisadores de diversas áreas, de entidades religiosas e de organizações não-governamentais possibilitou a apropriação de recursos sócio-simbólicos (alfabetização, discurso jurídico-administrativo do Estado) e o emprego de meios de comunicação (imprensa falada e escrita) como elementos geradores de um campo de negociação interétnica.

Os textos de Ataíde e José estão basicamente direcionados ao público não-indígena e contam eventos historicamente significativos para o grupo Ofayé. Os autores constroem um discurso político que evidencia as características de uma identidade denominada “povo Ofayé”, articulando ali concepções cosmológicas e consciência histórica.

O enredo dessas narrativas apresenta a vida harmônica do tempo dos antepassados, o colapso que a chegada do branco ocasionou e as conseqüências da situação do contato com este, tais como: a usurpação de seu território ancestral, o decréscimo populacional, o trabalho escravo, o desterro. Mostram também o modo como os Ofayé elaboraram esta situação, “lutando” pelo retorno à terra considerada

ancestral. São registros que articulam descrição e análise, nas quais os Ofayé fazem sua própria história e sociologia.

A etnologia indígena, ao longo das três últimas décadas, tem voltado sua atenção para o processo de emergência da agência indígena nas representações de si e de sua história. Albert (2002), retomando uma reflexão antecedida por Turner (1991), ressalta que “o processo de auto-objetivação cultural que os povos indígenas [amazônicos] desencadearam para sustentar seus projetos de territorialização e autonomia social faz hoje do discurso etnográfico um meio, às vezes decisivo, de viabilização desses projetos” (Albert, 2002: 246).

Se a análise acima é frutífera para o contexto amazônico, quando se trata da região sul-matogrossense, onde a entrada dos etnógrafos não é pródiga<sup>46</sup>, vale acrescentar que a presença do movimento indigenista e de entidades religiosas<sup>47</sup>, particularmente nos anos de 1980 e 1990, concentrou nestas instituições a função de mediadoras das demandas indígenas<sup>48</sup>. Foram essas entidades que se uniram aos Ofayé na demarcação do território reivindicado pelos indígenas e na execução de projetos na área da educação, entre eles a publicação de seus textos.

### **2.2.1 Ataíde Francisco Rodrigues**

Ataíde foi o primeiro Ofayé a escrever sobre a história de seu povo. É autor de textos, poesias e matérias escritas para jornais, boletins e revistas<sup>49</sup>. Carlos Alberto dos Santos Dutra coletou boa parte dos textos de Ataíde escritos entre 1987 e 1991 e publicou-os em 1996. Também há um artigo de Ataíde publicado na Revista Terra Indígena<sup>50</sup>, no ano de 1991<sup>51</sup>.

---

<sup>46</sup> Exceto entre os grupos Guarani.

<sup>47</sup> Como o CIMI, que nos últimos 10 anos reduziu bruscamente seu espaço de ação no Mato Grosso do Sul.

<sup>48</sup> Vale ressaltar que não é somente na região Centro-Oeste que presença do movimento indigenista e das entidades religiosas têm tido importância. Trata-se de uma importância absolutamente geral entre os povos indígenas brasileiros.

<sup>49</sup> Também há uma entrevista de Ataíde para um noticiário da rádio holandesa Nederland Wereldomroep, no ano de 2000.

<sup>50</sup> A revista Terra Indígena foi um periódico organizado e publicado pelo Centro de Estudos Indígenas Miguel Angel Menendez - CEIMAM, ligado ao Departamento de Antropologia, Política e Filosofia, da Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho - UNESP, campus de Araraquara/SP. Este centro

Nascido em Brasilândia, Ataíde presenciou a usurpação do território de seu povo e a investida de doenças epidemiológicas no grupo. Passou a infância e a adolescência entre a aldeia e a fazenda. Sobre sua história de vida, ele conta:

*“Eu nasci na década de cinquenta, então, a comunidade não tinha mais sossego, não tinha seu espaço para viver, então não só naquela época dos anos cinquenta, mas todas as pessoas que tinham a minha idade viviam só corrido, dormia pelos matos [...] tinha um sofrimento muito grande. Foi a partir dos fazendeiros. [...] toda a infância da minha geração, sofreu muito né! [...] Quando eu tinha nove anos de idade o meu pai veio a falecer por doença de sarampo, não tinha tratamento. Aí então aconteceu comigo que fui obrigado né, a sair, fui trabalhar pelas fazenda com nove anos de idade. Não tinha mais como eu morar na pequena aldeinha nossa. Não tinha mais, não tinha mais o que comer, não tinha mais o que caçar, não tinha pesca, não tinha mais...[...] Aí eu fui trabalhar nas fazenda né! E... naquela época as criança eram muito usada em serviço pesado assim né! Fiz muita coisa que não podia fazer, era obrigado né! Cheguei na idade de dezessete anos, retornei para minha aldeia para ver minha mãe” (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005)<sup>52</sup>.*

À medida que as fazendas avançavam pelo território tradicional Ofayé, os indígenas transformavam-se em mão-de-obra para os fazendeiros. Nimuendajú descreve essa situação já no início do século XX, indicando, até mesmo, casos de escravidão dos indígenas pelos proprietários rurais. Foi durante o tempo de trabalho nas fazendas que uma família alfabetizou Ataíde na língua portuguesa.

Após retornar para a aldeia, Ataíde foi professor do projeto Mobral em curso voltado para os indígenas<sup>53</sup>. Tempos mais tarde, vivenciou com seu grupo a saída de

---

de estudos organizou, além do artigo de Ataíde, a publicação do trabalho de José de Souza, intitulado “Hoje e antigamente. Cói aprende a escrever sobre sua gente”, no ano de 1991. Atualmente o periódico não é mais editado.

<sup>51</sup> De acordo com uma nota destacada no artigo, este foi escrito em Araraquara em novembro de 1990.

<sup>52</sup> As entrevistas com Ataíde e José foram gravadas na aldeia, por isso, a indicação das partes de suas narrativas aqui citadas remetem ao local e ao ano que foram coletadas.

<sup>53</sup> Uma reportagem do jornal O Estado de São Paulo, datada de 06/08/1976, divulga a condição de descaso dos órgãos estatais e decréscimo populacional vivida pelos Ofayé naquele período e fala sobre a atuação de Ataíde como professor na aldeia. “Localizado na fazenda Boa Esperança, a aldeia é apenas um

Brasilândia para a Reserva Indígena Kadiwéu, onde subsistiram por oito anos, sem assistência da Fundação Nacional do Índio - FUNAI e disputando com posseiros uma área para se estabelecer. Os Guarani que habitavam a região sul de Mato Grosso do Sul também foram enviados para a Reserva Kadiwéu e estabelecidos pela FUNAI em uma área próxima aos Ofayé. Nessa época, Ataíde casou-se com uma índia Guarani Kaiowá e teve com ela dois filhos.

Pertencente à uma família de caciques, Ataíde conta:

*“Eu fui cacique [...], comecei em 1985, foi na época que nós estamos morando na Reserva Indígena dos índios Kadiwéu. [...] foi lá que eu comecei de cacique. Eu vim pra cá [Brasilândia] com a comunidade, com o meu pequeno grupo, eu era cacique. [...] Historicamente, na linha Ofayé, todas as liderança vai passando, de avô pra neto, né, de pai pra filho, assim, né, tradicionalmente. Então, a gente faz parte”* (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005)

Em 1986, os Ofayé voltaram para Brasilândia e Ataíde, já cacique, juntamente com sua mãe e sua irmã, foram os primeiros a retornar com o objetivo de verificar a situação em que se encontrava a sua antiga aldeia. Quando saiu da Reserva Kadiwéu, Ataíde separou-se da esposa Guarani Kaiowá e dos filhos, pois ela preferiu retornar para a sua aldeia de origem.

Ataíde foi uma liderança atuante e decisiva no regresso ao território que os Ofayé consideram ancestral. Ele fala “[...] como cacique, eu já enfrentei de tudo. Eu trouxe esse povo, trouxe não, eu vim também junto, né, aí nós viemos para Brasilândia” (Ataíde, Comunidade indígena Ofayé, 2005). Com o apoio do CIMI, alguns Ofayé conseguiram empregar-se em fazendas e outros foram instalando-se em áreas provisórias no município de Brasilândia. Apesar da dispersão do grupo, Ataíde

---

ponto isolado de uma gleba com mais de 10 mil alqueires, onde o homem civilizado só começou a chegar há alguns anos, para mudar os costumes e, recentemente, instalar o primeiro posto do Mobral, onde o professor é um jovem índio - Athaíde - de 18 anos, o único que conseguiu estudar até o terceiro ano primário. Hoje, a sala de aula funciona à noite em um dos casebres para seus oito alunos. Na falta de lâmpões são usadas lamparinas, cujo lume deficiente somente agrava os problemas visuais dos índios” (Reportagem O Estado de São Paulo, 1976, “Doenças dizimam grupo Xavante de Mato Grosso” in Dutra, 1996: 144).

continuou atuando para a demarcação de uma área para os Ofayé, tornando-se um mediador intercultural por excelência.

A divulgação da história Ofayé através dos textos de sua autoria transformou-se em um dos modos de sua atuação política, para além das reuniões com órgãos estatais. No discurso de Ataíde, as tentativas de retorno à antiga aldeia em terras pertencentes ao município de Brasilândia são relatadas como uma batalha e designadas, na maioria das vezes, como a “luta Ofayé” pelo território onde estão enterrados seus mortos. Em 2000, Ataíde deixou a liderança do grupo e José de Souza, filho da irmã da mãe de Ataíde, tornou-se cacique desde então. José foi escolhido como novo cacique por meio de uma eleição feita na comunidade<sup>54</sup>.

### **2.2.2 José de Souza**

Nascido em 1975 nas terras brasilandenses, na pequena aldeia Ofayé, José era ainda pequeno quando participou da transferência de seu grupo para a Reserva Kadiwéu. Anos mais tarde, uniu-se ao grupo para retornar a Brasilândia, mas suas irmãs não voltaram com ele. Em sua adolescência, foi levado para Araraquara (SP) por intermédio de um projeto de educação indígena idealizado por pesquisadores da área da lingüística vinculados à Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho - UNESP. Assim, José foi alfabetizado na língua portuguesa com o propósito de tornar-se o professor bilíngüe do grupo Ofayé que havia reagrupado-se transitoriamente. Também fez parte do projeto a elaboração de um livro, no qual escreveu sobre a história Ofayé.

Subsistindo através de trabalhos temporários, acompanhou seu grupo familiar nas perambulações entre aldeamentos provisórios e estadias em fazendas. Casou-se com uma índia Guarani Kaiowá pertencente à mesma parentela do marido de sua irmã, um dos primeiros Guarani a agrupar-se aos Ofayé através do casamento.

De fato, José trabalhou no ensino da língua Ofayé por algum tempo. Ele conta, “*eu, por exemplo, eu tentei, só que, né, não deu, né*” (José de Souza, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005). José assumiu outras funções distintivas dentro do grupo. Entre elas, foi representante dos Ofayé no Conselho Distrital da FUNASA/Campo Grande e é o cacique da comunidade pluriétnica que forma a aldeia

---

<sup>54</sup> Durante o trabalho de campo não foi possível coletar maiores informações a respeito das causas e do modo como ocorreu a substituição da liderança.



atualmente. Seu discurso é marcado pela defesa da autonomia indígena. José tem como principal modo de atuação o interesse em administrar os recursos financeiros dos projetos destinados à comunidade e em repassar aos indígenas o exercício das funções remuneradas.

### **2.3 “A nossa história”, segundo Ataíde Francisco Rodrigues e José de Souza**

*“Como o Brasil, que é um lugar muito bonito, como outros lugares do mundo também onde existem índios, sempre tem grandes histórias. O Brasil tem grandes histórias, enquanto num país vai bem longe a história das comunidades indígenas”* (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005)

As narrativas dos caciques Ofayé constituem-se em densas elaborações do processo de usurpação de seu território ancestral e da formação da comunidade atual. Compreendem, principalmente, descrições históricas que se referem à natureza do contato com o homem branco e seus efeitos. Os depoimentos de Ataíde e José coletados no trabalho de campo servirão como o material principal para as análises aqui propostas. Todo esse material foi registrado em fitas de gravador, na sua maioria, e transcritos posteriormente. Os textos escritos por Ataíde nos anos de 1980 e 1990 também são empregados neste trabalho.

As narrativas pessoais de Ataíde e de José testemunham acontecimentos e fatos históricos referentes ao universo sócio-cultural do grupo Ofayé. Os caciques falam e escrevem sobre a história de sua sociedade; seus relatos falam em nome da coletividade. Não são histórias de vida individuais que lemos em seus textos e ouvimos em suas falas. Suas interpretações reconstituem eventos vividos pelo “meu povo Ofayé”, pela “comunidade indígena Ofayé”, como relatam os narradores.

As designações “povo” e “comunidade indígena” aparecem de modo alternado no discurso dessas lideranças. Tais designações são utilizadas de diferentes modos pelas duas lideranças. Ataíde, nas conversas comigo, privilegiou o uso do designativo “comunidade” ou “comunidade indígena”, ao invés da designação “povo”, que predomina em seus textos dos anos de 1990. Já o cacique atual, José de Souza, usa com

maior frequência a expressão “povo”, porém, para falar dos tempos atuais, ele emprega a denominação “comunidade”.

As diferenças no uso dessas formas designativas apontam para a distinção entre momentos diversos do encontro intertribal vivido pelos Ofayé. Num primeiro momento, Ataíde e José destacam uma identidade Ofayé distinta dos demais grupos indígenas através do substantivo “povo”. Quando passa a existir o convívio e a co-residência intertribal entre Ofayé, Guaraní e não-índios, o coletivo é pontuado pela designação “comunidade”, os demais integrantes sendo incorporados ao todo.

Outro ponto significativo na análise das histórias Ofayé é que a temporalidade das narrativas fundamenta-se em dois registros: um vinculado ao tempo mítico, chamado de “a história dos antepassados” e outro, ligado ao tempo histórico, ancorado nas experiências de vida pessoais, ou, como Ataíde menciona, “histórias da minha geração” e do período presente.

É importante ressaltar que nas narrativas orais não há preocupação com uma seqüencialidade cronologicamente definida. O narrador reconstrói os eventos a partir de referenciais como topônimos, genealogias e histórias. De outro modo, nas narrativas escritas, a história Ofayé é contada em uma continuidade temporal, porém também recorrendo ao uso de nomes de lugares, pessoas e de experiências passadas ou recentes para estabelecer uma seqüência narrativa.

O discurso das lideranças, tanto na narrativa oral quanto escrita, demarca a história Ofayé segundo períodos temporais que podem ser designados do seguinte modo:

1. “histórias dos antepassados”, que contêm breves relatos do início do século XX sobre a organização social e atividades de subsistência do grupo e o impacto da chegada do branco;
2. “histórias do ‘povo Ofayé’”, que compreendem episódios vividos a partir da segunda metade do século XX, época crítica para o grupo que estava sofrendo os efeitos da despovoamento, da perda de seu território, da transferência para a Reserva Kadiwéu e das dificuldades sofridas para a retomada da sua área de origem;
3. “a vida da comunidade Ofayé hoje”, que retrata a situação Ofayé no período compreendido nos últimos dez anos, após o ingresso na área demarcada para o grupo.

A descrição da história Ofayé nas páginas a seguir seguirá esta seqüência temporal. Porém, vale ressaltar que a reconstrução dos eventos a partir das narrativas orais de Ataíde e José nem sempre seguiu essa mesma continuidade narrativa.

### 2.3.1 A “história dos antepassados”

Ataíde e José contam a história Ofayé tomando como referência um passado recente, remetendo-se aos finais do século XIX e à primeira metade do século XX. O enredo trata de um período de vida coletiva, da abundância de caça, pesca e frutas e da grande extensão territorial ocupada pelo grupo naquela época. A chegada do branco é apontada como um elemento desagregador, que traz consigo a espoliação do território Ofayé e a dissolução do grupo.

É interessante notar como esse discurso, que vai de um estado de harmonia grupal ao caos, é construído por Ataíde em diferentes momentos de sua trajetória de vida e da história do grupo. Em um texto do início dos anos de 1990, Ataíde escreve:

*“Uns cem anos atrás, o meu povo Ofaié vivia sossegado, porque tinha muita caça, pesca e mel. Não tinha nenhum invasor. O Ofaié vivia na maior felicidade. Tinha a sua cultura, a sua dança, eram os Ofaié saudáveis. [...] segundo contam meus avós, hoje eles são falecidos, nós éramos muitos, mais de duas mil, pessoas. Todos viviam espalhados por todo o canto do Mato Grosso do Sul. O Ofaié vivia na maior felicidade. [...] os Ofaié não se preocupavam com nada, pois a terra era deles. [...] As margens do rio Paraná, desde a foz do Sucuriú até as nascentes do Vacaria e Ivinhema, foram testemunhas da existência dos Ofaié e seu passado conta sobre meu povo. Essas terras puderam sentir o peso de seus passos, quando caçavam e viviam sobre elas. [...] Sem menos esperar, um dia, chegaram os primeiros colonizadores, que começaram a invadir as terras mato-grossenses e dentro delas a terra dos Ofaié. Aí o branco invadiu nossas terras. E fomos expulsos”* (Rodrigues in Dutra, 1996: 30-2, grifos nossos).

E, em 2005, Ataíde inicia a conversa comigo na aldeia, da seguinte forma:

*“A comunidade indígena no início do século vinte era duas mil pessoa e ocupavam um grande espaço do estado do Mato Grosso do Sul. A perambulação da comunidade indígena Ofayé era entre o rio Verde, o rio Paraná, rio Samambaia, rio Orelha de Onça, rio Pardo e rio, córrego Boa Esperança, são, é a área de ocupação Ofayé. E com a chegada dos primeiros branco, aí começou a preocupação para a comunidade e com a chegada deles trouxeram essa ameaça que, como diz, é vista fisicamente, culturalmente e, enfim, toda a tranqüilidade da comunidade ofayé. E aí, iniciou, começou o desespero da comunidade indígena Ofayé, e, os primeiros branco, né, que chegaram por aqui, começaram a ocupá o espaço do território indígena Ofayé. E também eles trouxeram muitas doença, bebida alcoólica, prostituição, e, bom, acabou o sossego da comunidade. Enquanto que tudo isso acontecia, toda essa situação, eles, esses fazendeiro que queriam suas terras, queriam as nossas terra, eles foram tomando conta de toda extensão da nossa área de ocupação. Aí, ficamos reprimido num espaço, o nosso espaço já estava sendo ocupado, não tinha mais para onde ir, e, também o pior é que o número da comunidade veio diminuindo também”* (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).

A preocupação com a delimitação do território dos Ofayé, através de referências a áreas de residência tradicional e a locais onde estão enterrados seus mortos, é o foco principal do discurso das lideranças e também dos demais Ofayé. Nas conversas com a pesquisadora, apenas alguns Ofayé adultos mencionaram fatos da vida coletiva, de seus rituais ou da cultura material dos antepassados, porém tudo sem muitos detalhes. Quando o assunto enunciava fatos ocorridos no passado do grupo, todos se reportavam a Ataíde como o conhecedor e a pessoa que “sabe contar” sobre a história dos Ofayé.

De outro modo, como atual liderança, todo o discurso de José apóia-se na reivindicação do território tradicional Ofayé. Ao falar do tempo dos antepassados, ele relembra a usurpação das terras nas quais o grupo vivia na região de Brasilândia e remete-se a episódios que confirmam seu pertencimento ancestral àquela área. José conta:

*“E nosso povo Ofayé, também, fomos vítima, mas ainda hoje nós temos a língua, também temos as histórias, né, alguns mitos, né. Hoje nós temos a memória, a história de onde nós vivemos. Primeiramente, né, quem são os fundadores de*

*Brasilândia, são o povo Ofayé. Mas aí tem, né, a pressão dos fazendeiros que trabalha a nossa terra e muitas vezes eles querem apaga todo a nossa história, dizendo que nem da região de Brasilândia nois somos. Mas nós somos sim de Brasilândia. Até o século XIX, a gente era estimado mais ou menos entre dois mil pessoas. Daí eu penso que esse povo sofreu várias violências, vários massacres, por jagunços mandados pelos fazendeiros. Porque nós, o povo Ofayé, quando fomos perdendo a nossa terra, aí a gente tinha que ficá num outro espaço, porque os fazendeiros já começaram a lotear, começaram a cortar as fazendas. E começaram a fazer título da terra onde eles foram se apossando” (José, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005, grifos nossos).*

Tanto Ataíde quanto José conhecem o que o Marechal Cândido Rondon (1949) e alguns funcionários do Serviço de Proteção aos Índios - SPI<sup>55</sup>, Darcy Ribeiro (1951; 1957) e Carlos Alberto Dutra (1996) escreveram sobre os Ofayé e utilizam-se das informações contidas nestes textos para reconstruir o modo de vida de seus antepassados, especialmente nas referências à localização topográfica, dados demográficos e alguns relatos de confrontos com os brancos. A figura desses exploradores-pesquisadores é retratada do seguinte modo por Ataíde:

*“Os Ofaié andavam para lá e para cá. Tudo era impossível para os Ofaié. E nessas correrias, por causa do desespero, os brancos viam com os próprios olhos que percorriam as ocupações indígenas. Que nem os historiadores que colhiam os dados, dados que ficam sempre no papel, como ofício histórico. Entre esses dados, descobrimos diversos pontos de aldeamentos Ofaié, o que leva a crer de uma história dramática e válida para muitas décadas. [...] Por isso os historiadores brancos puderam encontrar o meu povo em muitos lugares. Mas, nesse vai e vem sempre manteram a sua cultura e o nosso idioma” (Rodrigues in Dutra, 1996: 34-8, grifos nossos).*

Comumente percebemos nas narrativas de Ataíde e José que as referências temporais oscilam entre presente e passado. Os episódios que descrevem eventos vividos pelo narrador são incorporados ao discurso em primeira pessoa (meu, nosso),

---

<sup>55</sup> Tenente Vasconcelos (1911), Metello (1911), Nimuendajú (1912, 1913).

incluindo-o. Os relatos que tratam do tempo dos antepassados distinguem-se especialmente por referir-se a eventos que excluem o narrador do coletivo e do modo de ser do grupo, como indica, por exemplo, a expressão acima “sua cultura”.

### **2.3.2 Histórias do “povo Ofayé”**

As histórias do “povo Ofayé” compreendem os eventos vividos pelos Ofayé dos anos de 1950 até o final dos anos de 1990. As lideranças relatam suas memórias da infância, adolescência e apresentam seu modo de atuação como caciques na demarcação oficial do território Ofayé.

Com a experiência efervescente do contato, as histórias dão destaque às conseqüências calamitosas desses encontros, manifestadas na representação do branco como o invasor das terras Ofayé. O contato com o branco, por sua impetuosidade, desestruturou o padrão de ocupação territorial dos Ofayé e sua demografia, ocasionando mudanças na organização social. A depopulação - causada pelas “doenças trazidas pelos invasores” e pela forma brutal de usurpação de seu território - e a dispersão grupal tiveram repercussões sobre a vida coletiva. As mudanças nas práticas de subsistência foram extremas: de caçadores-coletores os Ofayé passaram a ser trabalhadores das fazendas.

Ataíde escreve sobre a situação de seu povo, na revista Terra Indígena:

*“Apesar do S.P.I. ter tentado realizar vários aldeamentos principalmente nas margens dos rios Paraná e Verde, na década dos anos 50, e de vários missionários da Igreja católica terem tentado um contato com meu povo Ofayé, isto foi impossível. Apesar de terem ganho muitos presentes, os Ofayé não facilitaram o contato, pois caçar e coletar exige deslocamentos. [...] Nunca deixaram de ter contato entre si. Mas, sem a proteção do órgão oficial, os Ofayé começam a sofrer muito. Com várias fazendas já existentes na região ficou impossível transitar. Quando os Ofayé tentavam, eram perseguidos pelos peões das fazendas. Houve muito massacre por esse motivo. [...] A partir dos anos 60 a vida do meu povo era péssima. Vi o triste olhar do meu povo, quase todos sem vida. Os Ofayé não tinham mais espaço para caçar. [...] Vi que o meu povo*

*estava morrendo: não tinha nada para comer, e mesmo doentes trabalhavam e ainda trabalham para os invasores de nossa terras” (Rodrigues, 1991: 30-1).*

A memória dessas relações de contato destaca o desaparecimento de um grande número de Ofayé, bem como os abusos sexuais e assassinatos praticados pelos brancos. A exploração das terras do centro-oeste pelos criadores de gado foi avassaladora e a essa experiência está particularmente ligada a concepção de invasores. A presença do branco nos vários pontos do território Ofayé ocasionou a destruição de locais de ocupação tradicional, a escassez da caça, a propagação de doenças, o trabalho escravo dos indígenas e o consumo abusivo de bebida alcoólica. Ataíde conta que a cachaça serviu por muito tempo como forma de pagamento pelos serviços prestados pelos indígenas nas fazendas.

Para as lideranças Ofayé, a FUNAI deixou-os no abandono. O decréscimo populacional e a dispersão do grupo foram interpretados como seu desaparecimento. Segundo Ataíde, *“sem nenhuma assistência, os Ofaié viveram anonimamente até a década de 70. Neste ano os Ofaié foram extintos pelo órgão tutor e o sr. Darcy Ribeiro aceitou a extinção dos Ofaié”* (Rodrigues in Dutra, 1996: 42).

A situação de usurpação territorial e depopulação vivida pelos Ofayé chegou a ser noticiada pela imprensa em 1976<sup>56</sup>, através da apresentação das precárias condições de sobrevivência em que se mantinha o grupo que estava aldeado na fazenda Boa Esperança, município de Brasilândia. A manchete revelava o descaso da FUNAI com o grupo e anunciava que estes apenas recebiam alguma assistência da prefeitura local e de um grupo religioso.

No ano seguinte, de acordo com o então cacique Ataíde Francisco Rodrigues, a FUNAI visitou o aldeamento e propôs a transferência dos Ofayé para a Reserva Indígena Kadiwéu<sup>57</sup>, na região de Bodoquena, oeste do recente criado Estado de Mato Grosso do Sul<sup>58</sup>. Ataíde conta que era intenção da FUNAI criar naquela reserva um parque indígena que acolheria todos os índios de Mato Grosso do Sul, num projeto semelhante ao Parque Indígena do Xingu. Eis o relato:

---

<sup>56</sup> Matéria intitulada “Doenças dizimam Xavantes de Mato Grosso”, da regional de Marília, para o jornal O Estado de São Paulo, em 06/08/1976. Reproduzida em Dutra, 1996: 141-4.

<sup>57</sup> Esta área está a uma distância de mais de 500 quilômetros do local tido pelo grupo como seu território tradicional.

<sup>58</sup> Vale ressaltar que é neste mesmo ano que ocorre a divisão do Estado de Mato Grosso.

*“Já no final de 1977, um funcionário da FUNAI, de nome Jamiro, chegou em nossa aldeia. Lamentou a situação, então, falou que nós não podíamos continuar aqui. Tínhamos que ser transferidos para a reserva dos índios Kadiwéu. Segundo ele, ia ser implantado um parque indígena: a tal reserva tinha muita caça, muita pesca. Ficamos convencidos com as promessas do funcionário. Ficou acertada a tal transferência para o ano seguinte (1978)”* (Rodrigues, 1991: 33).

Em razão daquele projeto, o 9º Distrito Regional da FUNAI, localizado em Campo Grande, encarregou-se de deslocar o pequeno grupo Ofayé<sup>59</sup>, que se mantinha agrupado em uma fazenda de Brasilândia, para a Reserva Indígena Kadiwéu. Segundo o cacique Ataíde, a FUNAI serviu-se da justificativa da extinção iminente para retirar os Ofayé das terras onde o grupo vivia, livrando os latifundiários da presença indígena<sup>60</sup>. O atual cacique, José de Souza, também fala sobre a transferência dos Ofayé para a Reserva Kadiwéu:

*“O povo Ofayé foi deslocado daqui da região de Brasilândia, ou melhor, daqui do município de Brasilândia até a Reserva Indígena Kadiwéu, no município de Porto Mortinho, né. Bom, nosso deslocamento foi organizado, né, através de alguns políticos locais e também, né, os fazendeiros, que estavam interessados na nossa aldeia, na nossa terra. Como na época era, era, o tempo, né, o tempo da ditadura, época militar, época que eles mandavam, né, então, a gente fomos deslocados, porque se a gente, é, resistisse, né, com certeza a gente seria*

---

<sup>59</sup> Ataíde relata que o grupo transferido para a Reserva Kadiwéu era composto por quatro famílias, num total de vinte e três pessoas. Conta Ataíde, *“foram num total de quatro famílias da nossa casa e vinte e três da nossa aldeia indígena. [...] Era minha mãe e meu padrasto. Era João de Souza, Cândida, Seo Zé, que hoje é o atual cacique e as irmãs dele: Luzia, Margarida, Daiana que está sumida no Pantanal; e João Pereira com Dona Francisca, a filha dela, Dirce, que hoje é falecida, e o esposo dela que é o Tomé de Souza, que já também é falecido, e os filhos Severino de Souza e Maria de Lurdes, já falecida também. E também, é, Eduardo e Dona Aparecida, que são os pais do João Carlos. São as famílias que foram, são as vinte e três pessoas que foram para a Reserva Indígena Kadiwéu”* (Ataíde Francisco Rodrigues, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).

<sup>60</sup> Escreve Ataíde (1996), *“Infelizmente os Ofaié foram obrigados a deixar e entregar para os fazendeiros a única pequena área que ainda lhes pertencia, o córrego do Sete, e foram atrás de promessas”* (Rodrigues in Dutra, 1996: 49).



*forçado, né, e colocado no carro, no caminhão a força, pra ser deslocado, é, para a Bodoquena, né, na Reserva Indígena Kadiwéu”* (José de Souza, Comunidade indígena Ofayé-Xavante, 2005).

Entre os motivos apontados pelas lideranças para a concordância dos Ofayé em retirar-se de sua terra tradicional estão a dispersão do grupo, as dificuldades de subsistência e as possibilidades de melhores condições de vida, expressas nas promessas da FUNAI.

### **2.3.2.1 Nova tentativa de aldeamento Ofayé**

As providências tomadas pela FUNAI diante do iminente desaparecimento dos Ofayé acabaram por repetir as mesmas intervenções feitas pelo SPI, na primeira metade do século XX. Todavia, as frustradas tentativas de demarcação de uma área para os Ofayé cederam lugar à estratégia de um aldeamento em área desconhecida pelo grupo.

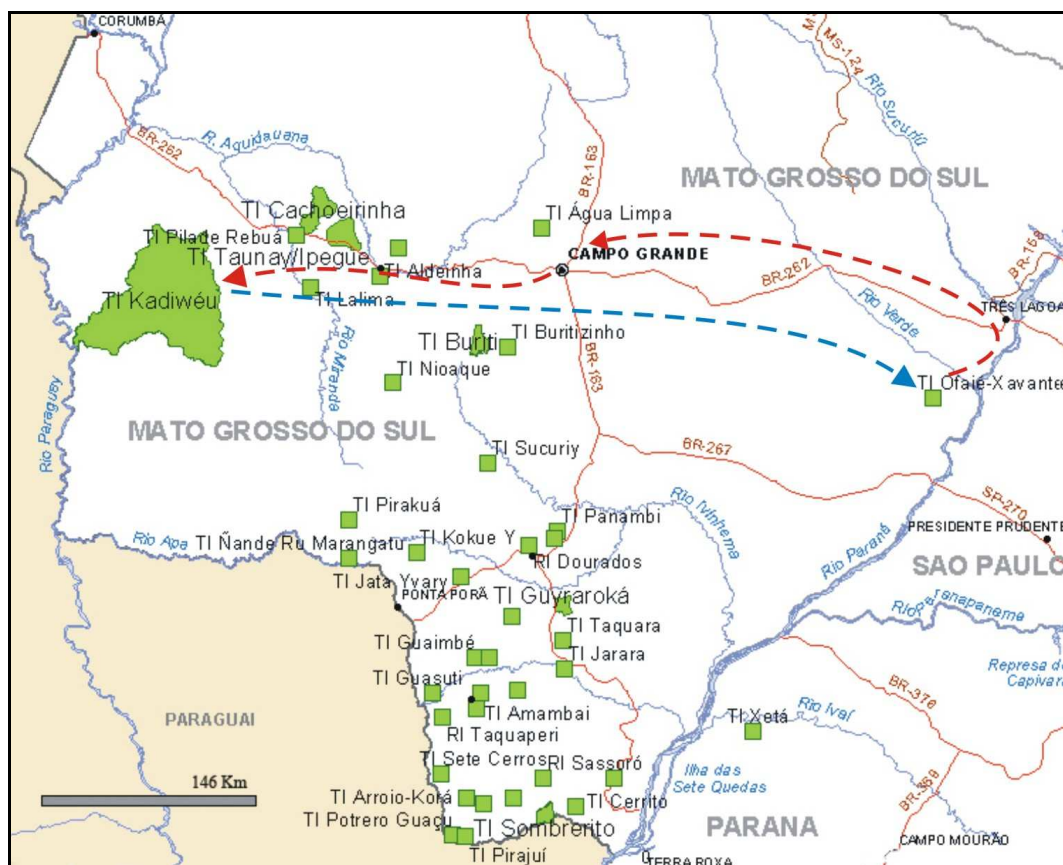
Os artigos de autoria do cacique Ataíde Francisco Rodrigues (1991, 1996) são a principal fonte de informações a respeito da época em que os Ofayé foram enviados para a reserva Kadiwéu. Segundo Dutra (1996), existem ainda alguns poucos fatos descritos na correspondência da prefeitura municipal e noticiados na imprensa local. Porém, para este trabalho, focalizaremos basicamente as falas e escritos dos Ofayé.

O grupo que foi transferido de Brasilândia, em 1978, como conta Ataíde Francisco Rodrigues, após a longa viagem até as terras da região de Bodoquena, não recebeu a assistência prometida pela FUNAI. No local não havia casas, comida, ferramentas e maquinário para o cultivo da lavoura. O grupo Ofayé dividia com posseiros uma área de fazenda<sup>61</sup>. Diz Ataíde: *“Eu mesmo pergunto: por que fomos jogados ali? E eu mesmo respondo: Nós fomos jogados ali pra se virar. Tinha de*

---

<sup>61</sup> De acordo com Dutra (1981), desde que o governador Fernando Correia da Costa criou, em 1954, a Colônia Arnaldo Estêvão de Figueiredo, o latifúndio foi desapossando os pequenos agricultores da região Oeste do Estado de Mato Grosso. “A empresa CODEMAT, responsável pelas questões de terras, após criar a Colônia, doou somente a metade da terra prometida aos colonos (Jornal do Brasil, 30.abr.1982., apud *Aconteceu*. Povos Indígenas no Brasil – 1982. São Paulo, CEDI, abril 1983, p.182). Inúmeros povoados foram absorvidos pelas grandes propriedades. [...] Os colonos foram sendo forçados a ir [...]em direção ao rio Paraguai: [os distritos de] Morraria do Sul, Córrego do Mota, Tarumã e muitos deles acabaram invadindo a Reserva Indígena Kadiwéu, cujos limites nunca foram efetivamente demarcados” (Dutra, 1981).

*expulsar os colonos dali, isso o funcionário da Funai nos ordenou e por isso tivemos que sair e rondar o local” (Rodrigues, 1996 in Dutra, 1996: 51)*



Mapa 5 – Mapa do deslocamento dos Ofayé para Reserva Indígena Kadiwéu  
(fonte: ISA, 2006; adaptado)

Após alguns meses naquela área, a FUNAI instalou os Ofayé em dois lotes de terra no local chamado Vazantão, ainda entre os posseiros. Com a falta de auxílio do órgão tutor, os Ofayé passaram a trabalhar para esses últimos. Contudo, os conflitos entre posseiros e indígenas eram constante. Segundo Ataíde:

*“Ali, durante oito anos os Ofaié tiveram que suportar toda sorte de desespero e miséria. Para não passar fome tivemos que trabalhar para os brancos. O pessoal da Funai se negava a ajudar os índios a plantar alguma coisa. O pessoal da Funai dizia que os Ofaié poderiam ter o direito de escolher uma área melhor com a saída dos posseiros. [...] A reserva dos índios Kadiwéu de 530.000 hectares, [...] foi um cenário de muita violência, porque os índios e*

*posseiros disputavam com os fazendeiros a posse e o arrendamento das terras da Reserva Indígena Kadiwéu” (Rodrigues in Dutra, 1996: 52; 54).*

José também fala sobre a situação então vivida pelos Ofayé. Seu relato ressalta os modos de resistência encontrados pelo grupo para manter sua nova organização social em meio às tensões e aos atritos ocasionados nas relações com os posseiros e com os Kadiwéu.

*“Que nois já era, já era um pequeno grupo, né. Pessoas do povo Ofayé era, quase sempre foi quase, um parente só. Então eles foi deslocado pra lá, né. Aí quando nois chegamos lá, né, [...] chegaram lá e não viram nada, que eles falaram, que eles tinham prometido, né, não tinha nem lugar pra onde dormi, né, nem o que comer, né. Aí eles tinham que chegar lá e expulsar alguns não-índios que também estavam lá, né, pra poder, né, eles ficarem lá, né. Então eles tinham que se organizarem bem, né, que eles iam ser mortos até pelos não-índios, né, quando estavam na área indígena dos índios kadiwéu. Então, né, permaneceu essas várias lutas, esse sofrimento, né, passaram muita necessidade, aí começo, os índios começo a ficarem doentes, né, outra vez, por causa de alimento, né. Aí eles começava a reclamá com a Funai e a Funai falava que, que ia tomá providencias, e nunca tomava, né” (José, Comunidade indígena Ofayé-Xavante, 2005).*

Em 1979, o Conselho Indigenista Missionário - CIMI visita a região de Bodoquena e alerta para a situação de conflito entre proprietários de terras, posseiros e indígenas. O relatório dessa viagem<sup>62</sup> também faz referência à presença dos Ofayé naquela área. Também nesse mesmo ano, a FUNAI transferiu um grupo de índios Guarani Kaiowá de Rancho Jacaré, um território ao sul do Mato Grosso, para a Reserva Indígena Kadiwéu. Eram aproximadamente 120 pessoas que não permaneceram muito tempo na área, pois decidiram retornar para o sul. De acordo com Ataíde, *“Somente quatro famílias Kaiowá ainda permaneceram na área, mas a maior parte foi embora. Com a presença dos Kaiowá, os posseiros se afastaram um pouco. Isto porque os Ofaié*

---

<sup>62</sup> Ver Dutra, 1996: 52-3, nota de rodapé 28, “Relatório de visita a região de Bodoquena”.

*e os Kaiowá se uniram*” (Rodrigues, *in* Dutra, 1996: 55). Nesse momento ocorreram os casamentos entre Ofayé e Guarani.

No início dos anos de 1980, a situação na área da Reserva agravou-se. A imprensa divulgou os casos de violência e abuso de poder. Os órgãos estaduais e federais mantiveram-se por um longo período afastados. Segundo Dutra (1981), em 1980, a FUNAI, tendo a frente o coronel Amaro Barbeitas Ferreira, posicionou-se a favor da renovação de noventa e oito contratos de arrendamentos de fazendas que estavam dentro da Reserva. Porém, os índios estavam solicitando a devolução de algumas das fazendas. A partir de então, diz Dutra, “instala-se franca relação de cooptação de lideranças e ingerência branca nos assuntos indígenas, patrocinada pela FUNAI, desencadeando violenta perseguição aos indígenas “não-alinhados” à proposta dos fazendeiros” (Dutra, 1981: sem número).

Em 1985, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA retirou os posseiros, num total de seis mil famílias, das terras da Reserva. Os Ofayé e alguns Guarani Kaiowá permaneceram na área, porém a contragosto dos Kadiwéu. A FUNAI abandonou o Posto de Vigilância após a decisão do INCRA e, de acordo com Ataíde, os Kadiwéu começaram a perseguir os Ofayé para expulsá-los da Reserva e liberar a área para contratar o arrendamento com os fazendeiros.

Diante destas adversidades, no final de 1986, com o auxílio do CIMI, os Ofayé retiraram-se da Reserva Kadiwéu, decidindo retornar para as terras que haviam deixado em Brasilândia. Vale ressaltar que esse episódio da história Ofayé está constantemente presente nos discursos políticos em que os líderes enfatizam seu pertencimento ao território tradicional e distinguem-se dos demais “patrícios”<sup>63</sup> Guarani, Kadiwéu e Terena.

### **2.3.2.2 Novo deslocamento: o retorno para Brasilândia**

Mais uma vez os Ofayé partem à procura de sua terra. Segundo Ataíde, “Lá (na Bodoquena) não era o nosso lugar. [É] Somente nas margens do rio Paraná – a maioria dos meus antepassados estão nessa região no município de Brasilândia. Ali nascemos e lá queremos viver” (Rodrigues *in* Dutra, 1996: 59-60). Como alguns Ofayé permaneceram em Brasilândia trabalhando em propriedades da região, assim que o

---

<sup>63</sup> Termo utilizado pelos Ofayé para nomear os demais indígenas que vivem no território brasileiro.

grupo voltou da Reserva Indígena Kadiwéu, os indígenas dispersaram-se e se estabeleceram nessas fazendas.

*“Os Ofaié ainda tinham muitos parentes que não tinham ido para a Bodoquena [...] os parentes nos receberam em suas casas [...] Depois cada um dos recém-chegados saíam à procura de uma colocação. Para nossa infelicidade achamos colocação nas fazendas invasoras de nossas terras. Por uma questão de necessidade tivemos que morar por ali. Apenas dois meses nós trabalhamos para estes fazendeiros. Porque nós já tínhamos decidido de lutar pela nossa terra. Enquanto nós trabalhávamos, discutia bastante sobre o problema da nossa terra. Então decidimos de uma vez, de nos unir para começar a lutar pelo nosso direito”* (Rodrigues in Dutra, 1996: 60-1).

Contudo, o retorno dos Ofayé não agradou aos fazendeiros. Os relatos atuais de Ataíde e José enfatizam as dificuldades vividas pelo grupo naquele período. A dispersão entre as famílias aumentou, pois os fazendeiros aceitavam apenas alguns indígenas nos locais de trabalho, temendo que com a concentração grupal os Ofayé se apossassem novamente das terras tidas como tradicionais<sup>64</sup>.

Desde o retorno do grupo da Reserva Kadiwéu os Ofayé aceitaram o auxílio do Conselho Indigenista Missionário - CIMI nas questões relacionadas às reivindicações territoriais. A assistência institucional teve grande importância quando estes chegaram em Brasilândia. Escreve Ataíde: *“Era preciso lutar pela terra. Aceitamos o Conselho Indigenista Missionário - Cimi para nos dar uma força. O missionário do Cimi, ele ouviu nossas idéias. Ele sentiu a necessidade de apoiar a nossa luta. Com o apoio desse*

---

<sup>64</sup> De acordo com José, depois do retorno da Reserva Indígena Kadiwéu os Ofayé dispersaram-se pelas fazendas de Brasilândia. “[...] fazenda Almeida. A outra fazenda ali era fazenda Bom Jardim. [...] Aí nós ficamos lá agrupado, é um grupo lá, um grupo aqui, aí conseguimos se ajeitar. Aí meu tio, o falecido Tomé de Souza, arrumo um emprego ali, né, aí no Seo Mendino Cardoso, proprietário da fazenda São Paulo. [...] Aí pedimos emprego pra ele, né, aí, ele arrumo, deu emprego, né, só pra uma família, só pro Tomé de Souza. Aí fico o meu pai também desempregado, né, e o Ataíde também, com a mãe e com a irmã, tudo desempregado. Aí a gente conseguiu, né, procurar emprego em outras fazenda vizinha. Na [fazenda] Santa Lúcia. Aí ficamos uns quatro meses. [...] Outras pessoas também ficaram na fazenda Bom Jardim [...] aí depois nos fomos pra fazenda Bom Jardim também. Lá tinha plantio de café, né, aí nós fomos pra lá pra trabalha e começamos a agrupar. Me parece que o proprietário da fazenda começou a suspeita. Aí já não queria dá mais emprego pra nós, queria que nós se retirasse de lá, ele achou que nós ia tirá, tomar a fazenda dele” (José de Souza, Comunidade Indígena Ofayé Xavante, 2005).

*órgão fomos a Brasília”* (Rodrigues in Dutra, 1996: 62-3). De acordo com Carlos Alberto dos Santos Dutra, missionário do CIMI que acompanhou os Ofayé desde a saída da Reserva Kadiwéu no ano de 1987, o cacique Ataíde esteve em diversos eventos, vinculados a órgãos estaduais, federais, ONG’s, universidades e compareceu a eventos nos meios de comunicação com a intenção de divulgar uma campanha para a demarcação da área Ofayé.

Em 1987, enquanto aguardavam as providências do Governo Federal para a regularização de uma área para o grupo, os Ofayé conseguiram a autorização para ocupar provisoriamente uma faixa de terra nas margens do Rio Paraná<sup>65</sup>, distante 22 km da sede do município de Brasilândia<sup>66</sup>. Ataíde conta, *“fomos tudo para lá, na esperança de poder começar a nossa vida, fizemos as barracas, até a prefeitura preparou um hectare de terra para nós plantar o milho, o feijão”* (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005). Essa área foi obtida através de um contrato de arrendamento gratuito com o proprietário da fazenda para ocupação do local até 1991, ou até que a região fosse inundada pela barragem hidrelétrica de Porto Primavera.

No início de 1988, houve o estabelecimento de um convênio entre o Ministério do Interior e FUNAI e o Governo do Estado de Mato Grosso do Sul e Departamento de Terras e Colonização de Mato Grosso do Sul - TERRASUL para a regularização das terras indígenas no território sul-matogrossense, fato que aumentou a expectativa dos Ofayé para a aquisição de sua área. Contudo, meses depois do acordo, a Secretaria de Assuntos Fundiários do Estado do Mato Grosso do Sul descartou a possibilidade dos Ofayé reaverem seu território, alegando que o local não estaria dentro dos limites de abrangência do projeto de Reforma Agrária.

A área ocupada pelos Ofayé em 1987 apresentava precárias condições de sobrevivência. O local mostrava-se impróprio para o cultivo e, além de abranger uma

---

<sup>65</sup> Esta área fazia parte da fazenda Olympia-Cisalпина, de propriedade de Luigi Cantone à qual os Ofayé referem-se constantemente em suas falas.

<sup>66</sup> Segundo Dutra (1989), foram iniciados vários encaminhamentos de demarcação de área indígena para os Ofayé que acabaram relegados ao infortúnio. “[...] nenhum encaminhamento oficial no sentido de garantir uma área de terra para os Ofayé Xavante foi concluído favorável aos índios. Através do decreto no. 683 de 20 de novembro de 1924, os Ofayé Xavante chegam a ganhar 3.600 hectares de uma terra que nunca chegou a ser oficialmente identificada. Também houve inúmeros ofícios destinando locais e aldeamentos para os Ofayé Xavante (1942, 1952, 1953, 1965 ...), todos à mercê da sorte e do desinteresse oficial” (Dutra, 1989: 34).

pequena faixa<sup>67</sup>, beirava o rio Paraná e era propício a inundações. Guedes (1998) indica que em 1989, um grupo de 15 pessoas estava acampado naquele local. Além destes, havia outros 29 Ofayé vivendo nas fazendas vizinhas e trabalhando como bóias-frias. Devido à localização da área, as enchentes do rio Paraná nos anos de 1990 e 1991 obrigaram a retirada dos Ofayé daquela área.

O cacique Ataíde continuava percorrendo os órgãos federais e estaduais em busca de providências para a demarcação de uma área para os indígenas; enquanto não obtinha resposta, negociava também com os fazendeiros o arrendamento de um local com melhores condições para abrigar o grupo.

Em 1991, Ataíde conseguiu nova área com o proprietário da mesma fazenda, em contrato de comodato por mais oito anos ou até o alagamento da região pela barragem de Porto Primavera, previsto para o ano de 1995. No mesmo ano, a FUNAI deu início ao processo de identificação e demarcação do território tradicional Ofayé, concluído em 1992, quando a área situada nas margens do córrego Sete (também conhecido como rio do Bugre), ribeirão Boa Esperança e córrego São Paulo (conhecido como córrego Seis), foi declarada de posse permanente para efeitos de demarcação pela Portaria Ministerial n° 264, de 29/05/92<sup>68</sup>.

Contudo, a proprietária da fazenda que abarcava os limites da área demarcada requereu a suspensão da Portaria, logo recebendo veredicto favorável para a interrupção do processo até o julgamento final da ação<sup>69</sup>, que ainda hoje não ocorreu. José relata a “luta” para a retomada do território Ofayé do seguinte modo:

*“Com ajuda da igreja católica, que era o que tava fazendo um trabalho de apoio à comunidade indígena, né, era o Carlito, Carlos Alberto dos Santos, que deu o apoio pra gente organizá. [...] foi programado uma viagem pra Brasília. Naquela época [1987] foi o João Pereira e o Ataíde. Aí onde se levaram um documento, um relatório, pedindo, solicitando a identificação e o trabalho do grupo, do grupo da Funai para reconhecimento da terra indígena Ofayé-*

---

<sup>67</sup> Segundo Caruso (2003), a área cedida aos Ofayé correspondia a aproximadamente dois hectares (Caruso, 2003: 21).

<sup>68</sup> A área juridicamente delimitada, situada no município de Brasilândia, possui uma superfície aproximada de 1.937,62 hectares, de acordo com a Portaria n° 264, assinada pelo Ministro da Justiça, Célio Borja, publicada no Diário Oficial da União em 29/05/92.

<sup>69</sup> Para maiores informações sobre o andamento do processo de demarcação da área Ofayé, ver Dutra, 1996: 225-233.

*Xavante do município de Brasilândia. Aí [isso] foi feito, essa solicitação através desse documento, aí a Funai de Brasília, mandou um grupo de trabalho [1991], para que demarcasse os limites da área. Então naquela época eles pediram seis mil, seis mil hectares, mas eles reconheceram, né, só dois mil. [...] E a área foi reconhecida como área indígena [1992]. Então eu acho que a gente tivemos a oportunidade de tá com posse daquela área. Fico seis meses sem a gente ocupá a área, [...] aí, seis meses depois a proprietária da fazenda, aí ela recorreu a Justiça e ganhou, porque ela tinha tudo a documentação da terra. Ela falou pra Justiça que ela era proprietária, que ela tinha comprado aquela propriedade. E nós, né, nós não tinha muita prova, nós só tinha, é, um documento que era da Eugenia da Silva, registro de nascimento, que ela tinha nascido naquele local, mas a Justiça não reconheceu aquele registro como documento. Aí então, mais uma vez, o Juiz deu a [...] de posse pra ela. Então, tá até hoje. Só que felizmente, nós, o povo Ofayé, estamos também com a esperança de está um dia tomando posse dessa área” (José, Comunidade Indígena Ofayé Xavante, 2005).*

As terras habitadas tradicionalmente pelos Ofayé não foram alvo de disputa apenas pelos fazendeiros; interessavam também aos projetos de desenvolvimento do setor hidrelétrico. Desde o ano de 1988, a Companhia Energética do Estado de São Paulo - CESP - levou ao conhecimento da FUNAI o projeto de implantação da Usina Hidrelétrica de Porto Primavera<sup>70</sup>, cujo reservatório inundaria antigos territórios Ofayé<sup>71</sup>. Iniciam-se assim as negociações entre CESP e FUNAI para o encaminhamento de uma ação indenizatória aos indígenas, em que a CESP propõe um estudo de assentamento e um projeto de assistência aos Ofayé<sup>72</sup>.

---

<sup>70</sup> Atualmente também conhecida pela designação Usina Hidrelétrica Engenheiro Sérgio Motta.

<sup>71</sup> Dutra relata que o território indígena Ofayé também foi afetado, em menor escala, por outras duas obras: pelas Usinas Hidrelétricas Souza Dias (Jupia) e Ilha Grande, de responsabilidade das Centrais Elétricas do Sul - ELETROSUL (Dutra, 1996: 234).

<sup>72</sup> Segundo Dutra (1996), o convênio 08/87, que celebram entre si o Ministério do Interior e o Ministério das Minas e Energia, com participação da FUNAI e das Centrais Elétricas Brasileiras S. A. - ELETROBRÁS, propõe “a articulação de ações objetivando definir e implementar alternativas viáveis para os empreendimentos do Setor de Energia Elétrica face à presença de Comunidades Indígenas” (Dutra, 1996: nota de rodapé 63).



A FUNAI comunica a situação aos Ofayé no final do ano de 1990. As falas de José contêm muitos detalhes sobre este momento em que a presença do branco com seus projetos de desenvolvimento econômico causa novo impacto ao grupo. Descreve José:

*“Aí nós se agrupamos todos lá [na área arrendada da fazenda Sezalpina]. Até as famílias que tava na fazenda, né, foram pra lá. Aí foi, a população se uniu e criou a comunidade de verdade. [...] lá na Sezalpina [...] então, nós ficamos lá esperando. O que plantava lá, colhia, lá pra nós era um sucesso, né. Tinha peixe, a gente pescava. Aí, mais ou menos em 90, aí, nós tivemos informações que toda a barragem do Rio Paraná ia sê inundada, ia sê inundada pela águas do Rio Paraná. Aí, a gente ouve esse comentário, daí, a gente quase não acredito. Aí mais tarde veio informações que a CESP ia tirá tudinho os civis daí, da barranca do Rio Paraná, e dá propriedade em outro lugar. Aí, a CESP começou a fazê o levantamento. Passou lá na nossa aldeia também, fez o levantamento também com nós e com todos os ribeirinho que moravam, toda a população que morava na beira do rio, os pescadores, os oleiro, e nós. Aí o [...] começo a trabalhá com a gente. Acho que achou a população indígena mais complicada, daí eles tiveram contato com a Funai, e também com a igreja católica, com o CIMI também em todo esse processo. Mas como a Funai é a tutela do índio, é, tomou a frente da questão, nessa questão de mudança, de transferência de uma área pra outra. Aí foi feito várias discussões, o pessoal da CESP conversou um monte com os índios, o que que eles queriam, qual que era o futuro deles se eles saísse dali. Aí mais uma vez, a gente tava, a gente não entendia nada. A gente não pedia nada pra eles, a gente não sabia que o que a gente solicitasse ela podia dá. Bom, aí a gente pediu a terra” (José, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).*

Uma longa negociação prosseguiu envolvendo CESP, FUNAI, CIMI, Prefeitura Municipal de Brasilândia, órgãos administrativos do Governo Estadual, entre outros. Em 1993, ocorre a discussão dos primeiros termos do convênio a ser estabelecido entre CESP e FUNAI<sup>73</sup>. Seguido de várias negociações, o convênio foi assinado em 1994 e

---

<sup>73</sup> Segundo Dutra (1996), “entre outras compensações elencadas, é garantida aos índios a aquisição pela Cesp, de uma gleba complementar com mata nativa ‘preferencialmente contígua à área indígena [delimitada para os] Ofaié’, a ser doada à comunidade” (Dutra, 1996: 245, grifos originais).

garantiu ao grupo uma área de 484 hectares, próxima e contígua à área já demarcada pela FUNAI<sup>74</sup>. No convênio também ficava estabelecida a implantação de infraestrutura para a habitação, saúde e educação, bem como assistência técnica, por um período de cinco anos, em atividades de enriquecimento florestal, piscicultura, agricultura, pecuária e apicultura, visando à auto-sustentação do grupo<sup>75</sup>.

### 2.3.3 A “comunidade Ofayé hoje”

A área destinada aos indígenas foi doada pela CESP à FUNAI para usufruto exclusivo dos Ofayé, que foram transferidos oficialmente para o local em março de 1997.

*“A primeira coisa que eles [CESP] fizeram, é, compraram essa terra aqui, de 484 hectare. Aí foi feito alguma estrutura, como a escola, a rede de energia elétrica, o posto de saúde também foi implantado e aí, e as casas que foi feito aqui. [...] o primeiro passo que a empresa fez, foi esse. Primeiro foi a compra da terra e o segundo foi a estrutura. Aí o terceiro foi a nossa transferência pra cá. Aí houve uma polêmica porque no convênio foi pedido o projeto de agricultura, pecuária, piscicultura, e só que todo o projeto que tava no convênio firmado com a Funai não iria ser implantado aqui. Era pra ser implantado na área onde tava sub judice, que tava na justiça. Era pra ser implantado tudo lá. Aí no convênio também a Funai pediu para que a empresa arcasse, com as despesas de toda a benfeitoria das fazendas onde foi reconhecido como área indígena. E pagasse isso pra eles sair de lá da propriedade e liberar a área pros índio. E aí deu toda aquela polêmica. ‘Como é que a CESP vai tirar nós daqui, não, a nossa terra é aqui, a gente não vai sair’, os fazendeiros alegaram isso. Aí não teve acordo” (José, Comunidade Indígena Ofayé Xavante, 2005).*

Uma série de irregularidades comprometeu a realização dos termos acordados no convênio. Na área adquirida pela CESP para os Ofayé não há água de fácil captação e o solo é impróprio para qualquer tipo de lavoura. Além disso, as residências foram

---

<sup>74</sup> Maiores detalhes estão em Dutra, 1996: 227-248.

<sup>75</sup> Segue uma cópia do convênio CESP/FUNAI no. 004/94, de 18 de abril de 1994, na seção anexos.

construídas com material de baixa qualidade, dificultando ainda mais a situação de sobrevivência do grupo. As negociações para proceder à regularização fundiária (despesas com demarcação e pagamento de benfeitorias) da Área Indígena declarada pelo Ministério da Justiça (1992) não foram levadas adiante nem pela FUNAI nem pela CESP.

No mesmo ano de 1997, a CESP solicita o encerramento do convênio 004/94, alegando que a FUNAI não estaria repassando os projetos para serem implantados na Reserva. Deste modo, foi criado um termo aditivo<sup>76</sup> encerrando as responsabilidades da empresa com a população indígena<sup>77</sup>. José relata:

*“Onde foi criado o termo de aditivo, que tenta rever o que estava no convênio. Vieram aqui e pegaram a assinatura da liderança [Ataíde], rapidinho, sem explicar. E eles sem saber do que estava assinando, assinou o termo de aditivo. Ficamos sem assistência nenhuma, nem por parte da CESP, nem por parte da Funai, do que estava acertado no convênio anterior. [...] As lideranças suspeitaram, porque que a CESP não vem mais aqui. Alguns patrícios perguntaram pra Funai o que que tinha acontecido. Eles falaram que foi criado um termo de aditivo. Até a Funai assinou, o presidente da Funai assinou o termo de aditivo e eu fui testemunha também que fizeram isso. Aí, bom, aí a gente fico sabendo dessa tragédia. E, a gente es tava nessa durante três anos, é, nessa luta, nesse sofrimento. Aí tivemos noção de tudo isso que tinha acontecido, do que o cacique tinha assinado” (José, Comunidade Indígena Ofayé Xavante, 2005).*

Os Ofayé recorreram ao CIMI, à prefeitura de Brasilândia e ao Ministério Público Federal para buscar alternativas para a resolução da não-execução do convênio na íntegra.

---

<sup>76</sup> Segue uma cópia do termo aditivo ao convênio CESP/FUNAI 004/94, de 23 de dezembro de 1997, na seção anexos.

<sup>77</sup> Caruso (2003) menciona que o gerente de programas ambientais da CESP, Milton Estrela, justifica-se alegando que as alterações no convênio foram realizadas porque algumas benfeitorias eram desnecessárias pelo baixo número de índios na aldeia. Maiores informações ver Caruso, 2003: 31.

*“Em 2000, na mesma época que veio uma procuradora da República de Brasília. A gente explicamos pra ela o que tava acontecendo. Ela disse que ia levá a conhecimento da Procuradoria em Campo Grande, pra que ela viesse pra aldeia, investigasse o que tava acontecendo. E a gente tinha toda essa documentação em mãos. Ela veio várias vezes fazendo grupo de trabalho, fazendo investigação. [...] Ela falou, vai ser um pouco difícil, porque o cacique assinou o termo aditivo. Eu falei pra ela, mas não foi cumprido [o convênio]. Ela sentiu na pele, [...] ela falou que ia vesti a nossa camisa, ia defende a nossa causa, porque ela sabia, que [a CESP] tava errada, não tinha cumprido as obrigações” (José, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).*

Entre as propostas do novo acordo, os Ofayé pediam prioridade para o cumprimento das benfeitorias de subsistência e reivindicavam a área juridicamente delimitada em 1992. Uma das soluções da negociação foi a compra de parte da área delimitada com os recursos provenientes da indenização paga pela CESP aos indígenas. Em 2002, os Ofayé adquiriram 660 hectares, antecipando a negociação da área que estava *sub judice*. O governo do Estado de Mato Grosso do Sul ficou encarregado de dar suporte técnico aos projetos de agricultura, pecuária, piscicultura e apicultura. Todos os recursos financeiros são gerenciados pela Associação Indígena da aldeia, criada em 1991 para este fim.

## Capítulo III

### A aldeia Ofayé

#### 3.1 A Área Indígena atual

A área habitada pelo grupo a partir de 1997 compreende 484 hectares de extensão e recebe a designação de “Comunidade Indígena Ofaié-Xavante”. Após a aquisição pela compra, em 2002, de parte da área juridicamente declarada de posse dos Ofayé no ano de 1992, o grupo passou a ocupar pouco mais de mil hectares. Esta área localiza-se ao sul e a oeste do município de Brasilândia<sup>78</sup>, próxima ao limite de divisa com o município de Santa Rita do Pardo (MS).

A expressão “comunidade” confunde-se com a noção de “território”, pois ora é utilizada para designar a área em que o grupo habita, ora para identificar o grupo indígena. É interessante observar que por “Comunidade Indígena Ofaié-Xavante” entende-se a área indígena de propriedade do grupo, em sua totalidade, sendo este o nominativo utilizado no expediente da FUNAI e demais órgãos administrativos, assim como pelas lideranças da aldeia. Outra expressão frequentemente utilizada pelos funcionários das entidades administrativas (federais, estaduais e municipais) e por alguns moradores de Brasilândia que tem contato com os Ofayé para se referirem à localidade é “aldeia dos Ofayé” ou “aldeia Ofayé”. No entanto, a maioria da população local e dos municípios vizinhos refere-se à área indígena como a “aldeia dos índios”, sem fazer uso de um etnônimo distintivo<sup>79</sup>.

O modo como os Ofayé obtiveram a área indígena sob sua titularidade tem impacto direto na organização social do grupo. Na aldeia vivem aproximadamente 75

---

<sup>78</sup> Segundo dados do IBGE, o município de Brasilândia possui 5.807 Km<sup>2</sup> de área de unidade territorial e população estimada de 12.963 habitantes, em 2005 (01.07.2005). (Fonte: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>, acessado em 07 de agosto de 2006). De acordo com o Secretário administrativo da Prefeitura Municipal, cerca de 60% da população vive na área rural. Entre as atividades que movimentam a economia municipal estão: o cultivo da cana-de-açúcar para a produção de álcool, a criação de gado de corte e leiteiro, a suinocultura e nos últimos anos, têm-se destacado a produção de carvão vegetal e a extração da borracha. O rebanho bovino está estimado em um milhão de cabeças, a maioria destinada ao abate, com a produção distribuída no mercado nacional e internacional.

<sup>79</sup> Estes dados baseiam-se em minha observação durante o trabalho de campo e nas viagens de deslocamento até a aldeia, quando pude conversar com os moradores dos municípios de Brasilândia, Três Lagoas, Santa Rita do Pardo, Bataguassú (MS), Paulicéia, Panorama e Presidente Epitácio (SP).

peças, entre Ofayé, Guarani e não-índios. Entre os moradores da área indígena, 45 pessoas são Ofayé, 19 são filhos de um indivíduo Ofayé com um indivíduo Guarani, 7 são filhos de um indivíduo Ofayé com um indivíduo não-índio e os demais se consideram filhos de pai e mãe Ofayé; 26 pessoas são Guarani (entre eles há Guarani Kaiowá e Guarani Nhandéva) e 4 pessoas são não-índias. As distintas identidades aparecem bem marcadas no convívio e na co-residência, distinção também presente em seus discursos de auto-afirmação étnica, como veremos mais adiante.

Outra característica da população da aldeia é que essa oscila constantemente. A variação demográfica está relacionada, em especial, aos deslocamentos e às mudanças de residência dos Guarani, que vêm das aldeias do sul de Mato Grosso do Sul para a área indígena Ofayé. No início do trabalho de campo (fevereiro de 2005) moravam na aldeia 71 pessoas, as quais estavam distribuídas em 19 residências. Em junho de 2005, a população da aldeia era de 75 pessoas, habitando 21 residências. No mesmo período, ocorreram dois novos casamentos e a vinda de uma família Guarani.

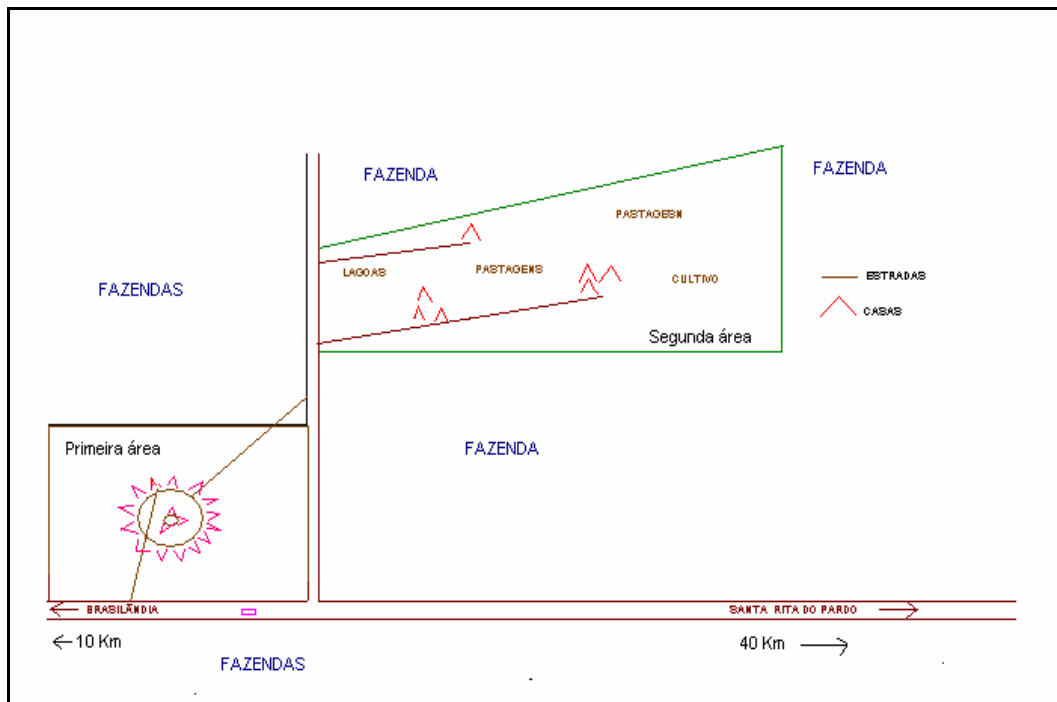
### **3.2 As duas áreas**

A área indígena é delimitada por dois lotes de terra, que, embora adjacentes, se distinguem quanto ao período de aquisição, ao modo de ocupação e também em relação aos recursos hídricos e à qualidade do solo. O acesso à área se dá por uma estrada de terra vermelha, seguindo o mesmo trajeto usado para chegar às fazendas da região. Este caminho corta aproximadamente 15 propriedades, às vezes servindo de acesso direto às mesmas, ou levando para acessos secundários.

O território Ofayé está cercado por propriedades rurais de criação de gado, que variam entre média e grande extensão, sendo que os vizinhos mais próximos moram há aproximadamente oito quilômetros de distância, nas sedes de tais fazendas.

No decorrer deste trabalho, distinguiremos essas áreas a partir das seguintes designações: primeira área, referindo-se ao local adquirido em 1997; e segunda área, para a propriedade que os Ofayé obtiveram em 2002. Os moradores usam os termos “outra área”, “outra aldeia” e também “aldeia de cima” e “aldeia de baixo” - porém com menos frequência -, para se referirem às distintas localidades. As expressões “outra área” e “outra aldeia” são geralmente utilizadas pelos moradores da primeira área. Os

que vivem na segunda área comumente fazem uso dos adjetivos “cima/baixo”, mas utilizam também as expressões “outra área” e “outra aldeia”.



Quadro 1 - Diagrama da Área Indígena Ofayé-Xavante, 2005

Na primeira área, adquirida pela CESP para os Ofayé, a construção de benfeitorias também fazia parte da ação indenizatória, e Ataíde, cacique na época, projetou a configuração espacial da área. Segundo ele, as casas estão dispostas em forma de círculo, distantes 100 metros umas das outras, tendo ao centro a escola, o posto de saúde, o armazém e o poço artesiano. No centro da área há um ponto de referência a partir do qual cada casa foi construída a uma distância de 250 metros. Em 2005, esta área era composta por 14 casas. Os caminhos que ligam as casas ao centro sugerem a configuração de uma aldeia radial Jê.

No centro desta área, que também é o centro da aldeia, situa-se a escola, o posto de saúde e o armazém, dispostos em uma configuração triangular. O poço artesiano está localizado em uma mesma linha entre a escola e o posto de saúde. O prédio do armazém foi edificado como um grande galpão para servir tanto como garagem para o maquinário agrícola como depósito para a colheita. Atualmente o prédio está desativado. Entre o armazém e o posto de saúde, ao leste das casas, encontramos o campo de futebol.

Próximo à escola há uma construção inacabada, que serviu entre o final dos anos de 1990 e início dos anos 2000, como a “igreja dos índios”. A edificação foi erguida por incentivo dos Guarani Kaiowá, que passaram a celebrar cultos evangélicos na aldeia. Nos dias atuais, o local está sem uso, mas os moradores da aldeia recebem constantes visitas de pessoas envolvidas em movimentos religiosos (católicos e evangélicos), que trazem mantimentos, vestimentas e fazem celebrações improvisadas no centro da aldeia<sup>80</sup>.

Nas imediações do acesso à primeira área, a partir da estrada principal, escondido em meio à mata, localiza-se o cemitério. Esse local começou a ser utilizado para enterrar os falecidos a partir do pedido da mãe de Ataíde para que ela fosse sepultada na aldeia Ofayé. Antes dessa ocasião, os indígenas que morriam eram enterrados nos fundos do cemitério municipal de Brasilândia. Atualmente há apenas cinco sepulturas, delimitadas por montes de terra, tendo cada qual sua cruz de madeira, e um pequeno rancho que serviria como depósito para guardar os instrumentos utilizados para a preparação das covas. Pequenos arbustos crescem em meio ao que resta dos tocos de árvore.

O restante da área está coberto por mata nativa, sendo um dos raros locais no município de Brasilândia onde essa ainda se conserva. Há poucos animais e aves da fauna local. Caminhando pela aldeia pode-se encontrar o tatu, o mutum, a siriema, o tucano, o pardal<sup>81</sup>. Raras vezes os moradores da aldeia saem para caçá-los. Um fator de freqüente descontentamento por parte dos indígenas é a ausência de nascentes e de córregos de água nesta área. As residências são abastecidas por um poço artesiano, mas os Ofayé reclamam que sem fontes para captação de água não há possibilidade de desenvolver as atividades agrícolas e a criação de animais domésticos.

Na foto a seguir pode-se observar a distribuição espacial da primeira área. No canto superior direito, no local onde inicia a pastagem (verde claro), pode-se ver uma parte da segunda área. Entre as duas há uma estrada de acesso secundário, utilizada para a circulação de veículos, que também conduz às demais fazendas que estão instaladas na

---

<sup>80</sup> No período que compreendeu o trabalho de campo, pude presenciar uma destas celebrações organizada por uma igreja pentecostal. Aconteceu num domingo à tarde, onde a comunidade indígena foi reunida em frente à escola, houve o cadastramento dos moradores da aldeia para receber mantimentos e artigos de vestuário, foi celebrado um culto e no final houve distribuição de sopa e pães.

<sup>81</sup> Durante o trabalho de campo pude ouvir várias vezes o boato de que uma onça estava perambulando pelos arredores da aldeia.



região. Os moradores da aldeia utilizam ainda uma trilha de cinco quilômetros entre a mata e a pastagem para se deslocar entre as áreas.



Foto 1 - Foto aérea da área adquirida em 1997. (autor desconhecido, s/d)

Interligado por uma estreita faixa de terra ao fundo da primeira área, o território adquirido na segunda etapa da negociação indenizatória, denominado aqui por “segunda área”, manteve a distribuição das residências nos moldes das propriedades compradas. Há sete casas nesta área, sendo cinco delas construídas com recursos da CESP e as demais são resquícios de construções das fazendas.

Por possuir córregos, banhados e lagoas e oferecer a maior parte do terreno desmatado, a segunda área é destinada ao cultivo agrícola, à pastagem para o gado e aos açudes para piscicultura. O desenvolvimento destas atividades provém do projeto de auto-sustentabilidade estabelecido no convênio CESP/FUNAI. Contudo, os Ofayé arrendam parte da pastagem para fazendeiros locais, sendo de pequeno número o rebanho de propriedade dos indígenas.



Foto 2 - Segunda área: pastagem e caminho para as roças

As casas da segunda área estão reunidas em dois agrupamentos: um de três e outro de duas casas e há também uma casa isolada<sup>82</sup>. Em torno de algumas casas existem outras instalações que servem como depósito de maquinário agrícola e de colheita, pois nas negociações para a compra da área os antigos proprietários preferiram vender as benfeitorias.



Foto 3 - Segunda área: à direita, um núcleo de residências e ao fundo as lagoas.

---

<sup>82</sup> Nos últimos dias do trabalho de campo (junho/2005), um jovem casal e seu bebê passaram a residir próximo à casa dos pais da moça, no agrupamento de duas casas. Instalaram-se em um rancho de madeira utilizado como depósito para a colheita e para as ferramentas agrícolas.

### 3.3 As casas

Os projetos para a implantação de obras de infra-estrutura na área indígena que constavam no convênio CESP/FUNAI 004/94 apresentaram problemas arquitetônicos, principalmente no que diz respeito à qualidade dos materiais empregados na execução. As habitações edificadas pela CESP na primeira área, ainda nos anos de 1990, em poucos anos deterioraram-se. As casas foram construídas com alicerces de tijolo e com janelas, portas e paredes de madeira e cobertas por telhas. Entre as complicações estruturais está o eucalipto, que não recebeu tratamento adequado e acabou atacado por pragas, não resistindo às intempéries.

Diante disso, os Ofayé decidiram mover uma ação judicial contra a CESP para a reparação dos danos e obtiveram êxito. Em 2002, novas casas foram construídas, desta vez com estrutura de alvenaria. São estas construções que podemos identificar na foto aérea da página 71. As famílias que passaram a morar na segunda área também receberam habitações desse tipo.

Quase todas as casas seguem um mesmo padrão, cada qual medindo 39,99 metros quadrados, divididos em uma cozinha, uma sala, dois quartos e um banheiro. Algumas possuem varanda, porém esta parte da construção ficou a cargo do dono da casa. Há ainda um tanque que fica na lateral externa, usado para lavar a roupa. As casas têm água encanada em pelo menos quatro pontos: cozinha, banheiro, tanque e ainda uma torneira, instalada no pátio do terreno. As construções estão pintadas na cor branca e têm portas e janelas de ferro na cor cinza.

Em 2005, havia treze dessas residências na primeira área e cinco na segunda. Porém, uma das casas da segunda foi construída em forma de meia-água e está sem pintura, não seguindo o padrão das demais. Nesta reside o casal mais idoso da área indígena.



Foto 4 - Primeira área: a casa de alvenaria de Ataíde

No interior das casas há cadeiras e colchões, algumas possuem sofá, camas e uma prateleira para guardar mantimentos ou utensílios domésticos. As roupas são colocadas em caixas ou em prateleiras penduradas na parede. Quadros e fotos dos moradores ficam expostos pela casa. No chão de cimento queimado muitas vezes joga-se água para assentar a poeira.

Na primeira área, próximo à casa de alvenaria, ainda permanece a antiga casa de madeira, que serve de depósito e também é utilizada como cozinha para a maioria dos moradores, pois nela há um fogão a lenha. A foto a seguir mostra a casa de madeira de Ataíde, desativada, que está localizada ao lado da casa de alvenaria, onde ele mora atualmente.



Foto 5 - Primeira área: a casa de madeira de Ataíde

Poucas residências possuem eletrodomésticos tais como fogão a gás e geladeira. Os indígenas demonstram grande interesse por eletroeletrônicos e frequentemente são encontrados nas casas rádios portáteis e televisores. Alguns moradores adquiriram antena parabólica para obter a radiodifusão de som e imagem, pois na região em que a área indígena está situada não há transmissão do sinal para televisão, nem para celular. Somente o cacique José possui celular para usá-lo em suas constantes viagens para a cidade de Brasilândia e os municípios vizinhos.

Nas habitações residem cinco pessoas, contando-se adultos e crianças, geralmente o marido, a esposa e os filhos. Algumas vezes, outro parente passa a residir na casa temporariamente.

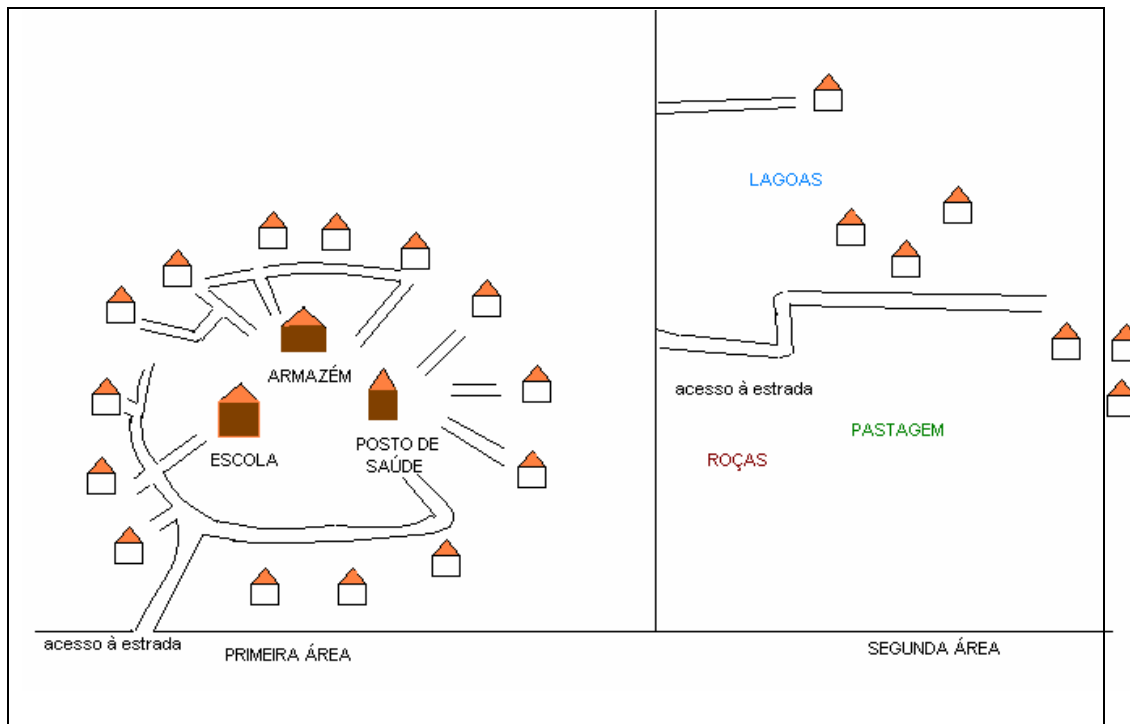
No entorno das casas são cultivadas árvores frutíferas, arbustos e algumas plantas ornamentais. Num raio de dois a seis metros das casas de alvenaria, pode-se notar que o terreno é mantido limpo, o mato é carpido e as folhas secas, pedaços de papel e embalagens plásticas são varridos até o mato. O limite entre o pátio e o mato é demarcado por este cinturão de restos de lixo. Varais de arame farpado, carregados de roupas secando ao sol forte, atravessam os terreiros. Cachorros, gatos e galinhas circulam pelo pátio, e alguns moradores criam porcos e ovelhas próximo às casas.



Foto 6 - Primeira área: varanda da casa de Agenor (Guarani) e Luciana (Ofayé)

A varanda e o pátio, debaixo da sombra das árvores, são os locais onde se recebem as visitas e os parentes. Cada casa tem alguns bancos de madeiras e cadeiras destinadas para este fim. Quando um visitante aproxima-se, um dos bancos é deixado vago e oferecido à pessoa. As visitas de forâneos freqüentemente acontecem para tratar de assuntos que dizem respeito ao andamento de projetos na área da educação, da saúde e de manejo agrícola. Pessoas ligadas a entidades assistenciais religiosas e moradores das fazendas vizinhas também freqüentam constantemente a aldeia.

O diagrama a seguir mostra a distribuição espacial das residências no primeiro semestre de 2005,



Quadro 2 - Diagrama de distribuição espacial das residências da aldeia, 2005

Descrevendo a distribuição espacial das residências, pode-se observar alguns dos núcleos familiares que constituem a aldeia. No cadastro solicitado pela CESP no ano de 2001, foram relacionadas 17 residências. Atualmente a aldeia está composta por 21 habitações, estando 14 na primeira área e as demais na segunda área. Durante minha estadia na aldeia, duas novas residências foram ocupadas, motivadas pela união de dois jovens casais.

### 3.4 O dia-a-dia da aldeia

A chegada do carro da FUNASA e do carro da professora, vindos da cidade, bem como a movimentação das crianças e de adultos deslocando-se até o posto de saúde e a escola marcam o começo do dia na primeira área. Na outra área, logo cedo os animais domésticos são alimentados e alguns homens fazem a ordenha das vacas.

Os moradores da aldeia deslocam-se várias vezes durante a semana até a cidade, o que preferem fazer pela manhã por causa do calor e do sol forte. Para tanto, pegam

carona com o carro da FUNASA ou com algum outro veículo que passa pela estrada principal, vão caminhando ou ainda, os que possuem tais veículos, utilizam a bicicleta ou a moto.

Fui surpreendida várias vezes pelo constante deslocamento dos indígenas à cidade. Os moradores da aldeia referem-se à cidade de Brasilândia usando a expressão “vila”, para onde se deslocam para fazerem compras, irem à Prefeitura, à escola, ao banco, e principalmente ao hospital e ao posto de saúde. Há um intenso fluxo dos moradores da aldeia em busca de serviços da área da saúde tanto para a Brasilândia como para as demais cidades da região, em especial Três Lagoas e Campo Grande, a capital do Estado.

Durante o dia, vê-se uma pequena movimentação na aldeia. Alguns parentes visitam-se, as crianças brincam, homens e mulheres encaminham-se para as roças ou para as lagoas. Esse tipo de interação acontece quase sempre entre pessoas das famílias nucleares que mantém relações consanguíneas de parentesco. De um modo geral, a interação entre os moradores é comedida e restrita. São poucos os momentos em que se pode presenciar manifestações coletivas. Até mesmo as reuniões convocadas pelo cacique não acontecem por falta de *quorum*<sup>83</sup>. Dentre as atividades com participação coletiva estão: o cultivo da terra e as comemorações do Dia do Índio.

Logo após o meio-dia, um profundo silêncio toma conta da primeira área, às vezes rompido pelo distante ronco de um trator ou de algum veículo que percorre a estrada principal. Na segunda área, como as casas estão distantes umas das outras, apenas muito ao longe se ouve o barulho dos motores ou de alguma movimentação nas proximidades. Com as altas temperaturas características da região, os adultos apreciam estar nos arredores da casa, usando a varanda e a sombra das árvores para se refrescarem. Outro hábito muito comum é assistirem televisão ou dormirem após o almoço.

À tarde, as crianças têm o costume de brincar em pequenos grupos em torno de alguma residência, colher frutas, andar de bicicleta pela primeira área ou assistir televisão. Os meninos, às vezes, fazem passeios a cavalo.

---

<sup>83</sup> No período do trabalho de campo, foram convocadas duas reuniões da aldeia pelo cacique, porém não aconteceram porque os moradores não compareceram. Fiquei sabendo da pauta de uma delas, porém sem muitos detalhes. Falaram-me que a reunião foi convocada para tratar de assuntos relativos ao encerramento do prazo do contrato relativo aos projetos de auto-sustentabilidade.



Quando se aproxima o pôr-do-sol, aumenta a circulação das pessoas pela aldeia. Há os que estão chegando da cidade, outros voltando da roça ou da pescaria. É nesta hora que se formam pequenos grupos de conversa em frente às casas. Um hábito cotidiano da grande maioria é tomar o tererê, bebida muito apreciada nos dias de calor. Aqueles que não possuem geladeira para colocar garrafas descartáveis de dois litros para “esfriar a água”, recorrem aos parentes que têm o eletrodoméstico.

Porém, basta escurecer para que as pessoas voltem às suas casas. Apenas os homens deslocam-se na aldeia durante a noite. As mulheres dizem que é “perigoso” andar sozinha e temem ser “atacadas” por alguém que esteja embriagado. Segundo os moradores da aldeia, um dos principais problemas existente na área é o elevado consumo de bebida alcoólica entre os indígenas. Embora não haja nenhum levantamento ou estudo sobre o tema, a maioria dos moradores fala sobre os “problemas” causados pelo consumo de bebida alcoólica, como as brigas entre os cônjuges, entre os vizinhos, o adoecimento de indígenas e o desleixo do indivíduo em estado de embriaguez, que perde seus documentos, seu dinheiro, sua esposa, seu marido, etc.

Quanto às atividades relacionadas especificamente aos homens e às mulheres, há uma sutil distribuição. As mulheres envolvem-se nos afazeres domésticos, lavando a roupa, descascando a mandioca, cozinhando o arroz, o feijão, limpando a casa, cuidando das crianças e alimentando os animais domésticos. Quando não estão em suas casas é porque foram à cidade ou estão na segunda área, cuidando das roças ou pescando. Carpir os terrenos de cultivo, plantar e colher a lavoura são tarefas que elas compartilham com os homens. Quando enviúvam ou os maridos adoecem, elas assumem as atividades de cultivo com os filhos e buscam em trabalhos remunerados o sustento da família nuclear.

É difícil encontrar os homens em casa durante o dia. Eles encarregam-se de administrar os recursos destinados ao manejo agrícola, à pecuária e às demais atividades agrícolas da aldeia, tais como o conserto do maquinário e as negociações de arrendamento da terra. Desse modo, estão quase sempre na cidade ou viajando para os municípios vizinhos ou para Campo Grande. Alguns homens trabalham em carvoarias da região, voltando para casa a cada quinzena. Outros se empregam em trabalhos temporários nas fazendas próximas à área. Quando estão na aldeia, pescam, cuidam do gado, trabalham no plantio, no carpir e na colheita da plantação.

As crianças e os adolescentes auxiliam nas tarefas domésticas. Os mais velhos cuidam de seus irmãos mais novos. Os jovens rapazes quase sempre seguem os homens

adultos. As moças permanecem nos arredores da casa com as mulheres. Os adolescentes que estudam na cidade passam boa parte da manhã entretidos com as tarefas escolares e preparando-se para a aula a tarde. Todos apreciam muito assistir novelas, filmes, desenho animado e programas de auditório, principalmente aqueles transmitidos pelas redes de televisão nacionais, em especial Rede Globo e Rede Record.

### 3.5 Cultivo da terra e alimentação

Na segunda área, encontram-se as lavouras, o campo para o gado e as lagoas. A propriedade da terra é coletiva, porém as áreas de cultivo são divididas por unidade residencial, onde cada família nuclear possui um lote de aproximadamente meio hectare para usufruto próprio. O cultivo é feito de acordo com as necessidades de subsistência dos integrantes de cada unidade. Algumas vezes, o cultivo nas roças individuais agrega parentes e outros moradores da aldeia, que trocam serviços entre si.

Os equipamentos agrícolas<sup>84</sup>, o combustível e as sementes são obtidos com recursos do convênio CESP/FUNAI. Quanto ao gerenciamento destes recursos, ele é feito pelo Instituto de Desenvolvimento Agrário, Assistência Técnica e Extensão Rural de Mato Grosso do Sul - IDATERRA<sup>85</sup>, em parceria com a Associação Indígena Ofayé-Xavante<sup>86</sup>. As negociações para a aquisição de aves, bovinos e ovinos, assim como a aplicação de recursos na apicultura, na piscicultura e no preparo do solo para pastagem<sup>87</sup> também são intermediadas por um funcionário do IDATERRA em acordo da Associação Indígena.

---

<sup>84</sup> Quanto aos equipamentos agrícolas, dependendo dos recursos disponíveis e do emprego do maquinário, pode-se comprá-los ou alugar seus serviços.

<sup>85</sup> Segundo informações disponíveis na página da Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Governo do Estado de Mato Grosso do Sul, o Instituto de Desenvolvimento Agrário, Pesquisa, Assistência Técnica e Extensão Rural – IDATERRA - foi criado em 26/10/2000 e vinculou-se à Secretaria de Desenvolvimento Agrário - SDA - em 2002. O Instituto tem como atribuições gerir a política de terras do estado, prestar assistência técnica e extensão rural aos agricultores familiares, assentados, indígenas, comunidades negras rurais e pescadores artesanais, realizar pesquisas agropecuárias para subsidiar essas atividades e colaborar para a adequação de políticas sociais, ciência e tecnologia, crédito, fomento, capacitação e estratégias de desenvolvimento. <http://www.sda.ms.gov.br/v2/informacoes.html>, acesso em 09/08/2006.

<sup>86</sup> A associação foi criada em 1991 especialmente para gerenciar os recursos provenientes do convênio CESP/FUNAI. Apenas os Ofayé integram a associação que é composta por um presidente, seu vice, um tesoureiro e os demais Ofayé residentes na aldeia.

<sup>87</sup> A preparação do solo é feita através da correção da acidez, ocorrendo e em seguida o plantio da pastagem.



Foto 7 - Segunda área: criação de bovinos e eqüinos, tendo ao fundo as lagoas.

Nos últimos dois anos, foram cultivadas lavouras de feijão, arroz do seco, mandioca, melancia e milho, distribuídas em 70 hectares. Embora destinado ao consumo dos produtores, sempre que ocorre uma boa colheita o excedente da produção é vendido para os moradores da aldeia ou para vizinhos das fazendas, ou ainda para os moradores da cidade.

Arroz, feijão e mandioca fazem parte da alimentação diária. A carne bovina, embora muito apreciada, raras vezes compõe a dieta alimentar<sup>88</sup>. O arroz e o feijão produzidos na aldeia não suprem as necessidades de consumo durante o ano todo. Assim, para auxiliar no sustento das famílias, os moradores da aldeia recebem cestas

---

<sup>88</sup> Tanto na aldeia como na cidade de Brasilândia é comum referir-se à carne bovina utilizada para consumo usando a expressão “mistura” ou também “misturinha”. Os moradores da aldeia têm carne bovina para suas refeições quando matam algum dos animais de suas pastagens ou quando compram a carne na cidade, por isso ela não compõe sua dieta diária. A comida mais apreciada pelos Ofayé, depois da carne, é a mandioca. No Dia do Índio, a comemoração dos moradores da aldeia é marcada pela preparação de carne assada e mandioca, servidos à vontade.

básicas, que atualmente são concedidas pelo Governo do Estado de Mato Grosso do Sul<sup>89</sup>.

Pode-se ver as crianças e os adolescentes freqüentemente consumindo guloseimas, salgadinhos, refrigerantes e picolés. Os adolescentes compram-nas quando estão em horário escolar e as crianças ganham de algum morador que estava na cidade ou de pessoas que visitaram a aldeia.

As frutas da região também fazem parte da alimentação de quem vive na aldeia, mesmo que em menor proporção. Entre as frutas mais consumidas estão o marolo, conhecido também como araticum-do-cerrado (*annona crassiflora*), o piqui (*caryocar brasiliense camb*), a guavira ou guabiroba (*campomanesia adamantinum* e *campomanesia pubescens*). Nos arredores das casas, especialmente na primeira área, há também manga, laranja, limão e abacaxi. O mel, que em épocas passadas era a base da dieta dos Ofayé, atualmente está reduzido a uma pequena produção e é pouco consumido pelos moradores.

### **3. 6 Modos de vestir e posses**

Seja para ir à cidade, seja nos passeios ou para ir à escola, todos se preocupam em usar roupas asseadas e estarem com uma boa aparência. Os homens vestem camisas de manga comprida, calça jeans e botas. Quando estão na aldeia, geralmente vestem camisas de manga curta, calça jeans e chinelos. As mulheres usam saias até o joelho, camisas de algodão e sandálias ou chinelos. Quase todos procuram acompanhar o modo de vestir da população do interior rural.

Os adolescentes que vão estudar na cidade gostam de cuidar da aparência. Roupas limpas, cabelos lavados e penteados. As roupas seguem o estilo dos trajes

---

<sup>89</sup> Este recurso é destinado aos indígenas através do Programa Segurança Alimentar, vinculado à Secretaria de Estado de Trabalho, Assistência Social e Economia Solidária. O Programa garante atendimento às famílias de baixa renda, idosos, crianças, indígenas, pescadores (no período da piracema) e trabalhadores rurais sem-terra. As famílias recebem todo mês uma cesta com 30,1 kg de alimentos. <http://www.setass.ms.gov.br>, acesso em 14/08/2006. A cesta básica que os moradores da aldeia recebem contém, segundo Ataíde, 10 kg de arroz, 5 kg de feijão, 2 latas de óleo de soja, 1 kg de charque, 1 lata de goiabada, 5 kg de açúcar, 2 kg de erva-mate e 1 kg de café. Ramona, moradora da segunda área, queixa-se da falta de material de limpeza na cesta básica. “Não vem sabão, não vem bombril, não vem essas coisas que a gente usa” (Ramona, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).

usados pelos jovens da cidade: camisas de algodão, calça ou bermuda jeans, tênis ou chinelos para os rapazes e camisas, saias, calça ou 'short' e sandálias baixas para as moças.

Os moradores da aldeia recebem freqüentemente doações de roupas e calçados de entidades municipais, instituições religiosas, entre outros. Geralmente uma pessoa fica encarregada da partilha dos donativos, quase sempre o cacique ou sua esposa. Outras vezes ocorre uma divisão coletiva, em que as pessoas presentes escolhem as peças que servem a elas. Contudo, ouve-se muitos comentários a respeito das insatisfações na divisão.

Existem bens de propriedade coletiva. São os equipamentos para o manejo agrícola tais como o trator e os implementos e as carroças. Por outro lado, há também bens particulares, entre estes bicicletas, motos, carros, televisores, rádios, antena parabólica.

### **3.7 A educação escolar**

Na aldeia funciona uma escola municipal de 1<sup>a</sup> a 4<sup>a</sup> série, com classe multisseriada, onde os indígenas são alfabetizados na Língua Portuguesa. A professora que trabalha na escola acompanha os Ofayé há 10 anos. Em 2005, estavam matriculados 10 alunos, sendo dois deles adultos. As aulas acontecem pela manhã, das 7 às 12 horas (horário de Mato Grosso do Sul). Na hora da merenda escolar, fornecida pela Secretaria da Educação do município de Brasilândia, agrupam-se em torno da escola algumas crianças pequenas e também adultos, que aguardam a divisão do alimento que restou.

As instalações da escola compõem-se de duas salas de aula, uma cozinha, sanitários masculino e feminino e um hall central. Uma das salas é utilizada pela professora e pelos estudantes e a outra serve de local para as reuniões da aldeia.



Foto 8 – Vista lateral da escola



Foto 9 - Entrada da escola

Segundo Oliveira (2006), a língua Ofayé foi recentemente incluída no currículo escolar e está sendo ensinada às crianças da aldeia. O curso teve início em dezembro de 2005 e está sendo ministrado regularmente na escola por uma professora Ofayé, em horário extra em relação às outras atividades escolares matutinas.

A partir da 5<sup>a</sup>. série, os adolescentes passam a estudar em escolas da rede municipal que estão localizadas no centro da cidade. Eles estudam no período da tarde e

há transporte gratuito que percorre a região, conduzindo os estudantes que moram na aldeia e nas fazendas até as escolas.

No momento, nenhum indígena está cursando a segunda fase do ensino fundamental porque esse curso é oferecido na cidade apenas à noite, e não há o auxílio do transporte escolar, isso impossibilita a continuidade dos estudos para os jovens.

### 3.8 Saúde

Na aldeia não se ouve falar na existência de um curador ou alguém que tenha conhecimento no tratamento das doenças. As questões relacionadas à saúde remetem diretamente ao sistema biomédico e à Fundação Nacional de Saúde - FUNASA.

O atendimento à saúde do grupo está a cargo do 20º. Distrito Sanitário Especial Indígena - DSEI<sup>90</sup>, da FUNASA, que mantém na cidade de Brasilândia dois funcionários e um veículo para os deslocamentos e, na aldeia, um membro do Conselho Distrital de Saúde Indígena<sup>91</sup>, um agente indígena de saúde - AIS e uma faxineira.

A manutenção do posto de saúde da área, o transporte dos moradores para o atendimento médico, o encaminhamento para tratamento especializado nas cidades vizinhas ou na capital (Campo Grande) e o fornecimento de medicamentos são algumas das atribuições da FUNASA.

---

<sup>90</sup> De acordo com Langdon (2004), a partir de 1999, a responsabilidade da gestão de saúde indígena no Brasil foi transferida exclusivamente para a FUNASA, com a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI's). "Os Distritos Sanitários são organizados independentemente das divisões estaduais ou municipais, e variam significativamente em relação ao tamanho e à composição étnica. Cada distrito tem uma equipe de funcionários da FUNASA que administra e repassa os recursos financeiros às agências governamentais (ou municípios) e não governamentais conveniadas para formular e administrar os programas específicos de atenção primária nas redes indígenas" (Langdon, 2004:41).

<sup>91</sup> Segundo a legislação da FUNASA, "os Conselhos Distritais têm como atribuição fundamental a aprovação do Plano Distrital de Saúde, o acompanhamento e avaliação de sua execução e da aplicação dos recursos". [www.funasa.gov.br](http://www.funasa.gov.br), acessado em 05 de agosto de 2006.



Foto 10 - Parte frontal do posto de saúde



Foto 11 - Funcionários da FUNASA<sup>92</sup>

As funções de agente indígena de saúde e de conselheiro distrital estão sob responsabilidade de dois homens, um Guarani e outro Ofayé, respectivamente. A função de faxineira atualmente é assumida pela esposa do cacique José, que é Guarani. As contratações do agente e da faxineira ocorrem através de uma prova de conhecimentos em Língua Portuguesa. Essas funções são temporárias, vinculadas à renovação de contrato, enquanto que a de conselheiro é escolhido pelo grupo.

O conselheiro é o porta-voz das demandas da aldeia, encaminhando e negociando as solicitações com o DSEI, que está sediado em Campo Grande. O agente visita as residências, faz o acompanhamento do crescimento das crianças, aciona os funcionários da FUNASA - que permanecem na cidade - em caso de alguma emergência; participa de cursos de orientação sobre cuidados com a saúde e higiene e repassa as informações para o grupo, além de acompanhar exames, internações e encaminhamentos para tratamento específico. A faxineira cuida da limpeza e manutenção das instalações do posto de saúde.

Geralmente uma vez ao mês, ocorre a visita de um clínico geral e de um dentista para realizar os atendimentos no posto de saúde da aldeia. Nos demais dias, os indígenas são encaminhados para os postos de saúde e hospital da rede municipal, com os quais a FUNASA mantém convênio.

Entre as doenças que acometem os moradores da área estão a tuberculose, a diabetes, a pressão alta, a diarreia e diversas complicações no aparelho respiratório, além dos casos de verminose, que ocorrem com mais frequência nas crianças. Nos

---

<sup>92</sup> Na foto, da esquerda para direita Marcelo (Ofayé, conselheiro distrital), Aparecido e Manoel (funcionários efetivos), Agenor, (Guarani, agente indígena de saúde).



períodos de chuva as doenças respiratórias atacam a maioria dos moradores. As enfermidades são tratadas através da biomedicina. Os indígenas consomem uma grande quantidade de medicamentos, entre eles podemos citar: antibióticos e anti-inflamatórios, analgésicos, antihistamínicos, medicamentos para verminose, para diabetes, hormônios para menopausa, reguladores de pressão arterial, etc. Este consumo é facilitado pois no posto de saúde da aldeia há uma pequena farmácia, controlada pela FUNASA, de onde se distribuem os medicamentos sob prescrição médica.

Diariamente os indígenas seguem à cidade para consultas e exames médicos. Os Guarani usam assiduamente os serviços de saúde; entretanto, os Ofayé procuram menos o atendimento, em especial os mais idosos. Segundo Ataíde e a agente de saúde que antecedeu o atual, os Ofayé não gostam de ir ao médico.

Saúde e educação configuram-se em espaços de atuação política, inserindo novos elementos na relação entre índios e brancos, como a distribuição e o uso de medicamentos, o acesso ao tratamento médico, a alfabetização na língua portuguesa. A demanda dos Ofayé pelo aumento da atuação indígena nos órgãos administrativos estatais passa a ser parcialmente atendida em tais setores.

### **3.9 Parentesco e organização social**

São as relações de parentesco que constituem substancialmente a vida na aldeia, o que pode ser notado nos discursos e nas ações cotidianas dos moradores (evitações mútuas e preferências de convívio) e na escolha dos locais de residência.

Os Ofayé que hoje moram na área mantêm relações de parentesco há aproximadamente cinco décadas. Após o retorno do grupo que foi transferido pela FUNAI para a Reserva Indígena Kadiwéu, os indígenas dispersaram-se em pequenos grupos pelo município de Brasilândia, alguns trabalhando nas fazendas da região, outros se estabelecendo na aldeia arrendada às margens do rio Paraná.

Os Ofayé falam de seus parentes que não moram na aldeia, indicando que eles optaram por viver na cidade de Brasilândia e em outras cidades dos Estados de Mato Grosso do Sul e de São Paulo, ou permaneceram na Bodoquena ou nas aldeias Guarani de Amambaí, Caarapó e Dourados. Excluindo-se a maior parte dos membros da geração mais nova - pois já nasceram na área atual - a experiência da condição de itinerantes faz parte da história de vida do grupo. O relato de Ramona ilustra esta situação, “*Ficou mais*

*Ofayé ao deredor. [...] tem bastante Ofayé só que aqui na aldeia mesmo não tem. Tem bem pouco*". Outra prática comum entre o grupo na época dos deslocamentos territoriais, motivados pela falta de condições de sobrevivência, era doar seus filhos a famílias de brancos, fato que também contribuiu para a dispersão dos Ofayé.

Mesmo dispersos geograficamente, eles mantiveram contato entre si, intercambiando períodos de residência nas fazendas ou na aldeia arrendada, dependendo do local onde haviam se estabelecido seus parentes consangüíneos. Ramona, ex-agente de saúde da FUNASA na aldeia, filha de mãe Ofayé, nasceu na Bodoquena e conta da seguinte forma a história de sua mãe:

*“Quando ela chegou aqui [Brasilândia], ela foi, veio pra aldeia. Só que daí a aldeia não existia mais, que era aqui, a Sete [a aldeia próxima ao Córrego Sete], daí ela ficou na cidade, daí ela foi pra casa da Neusa, que a Neusa morava na fazenda. A Neusa não chegou a ir pra Bodoquena. [...] Que os Ofayé tava aqui mas só que tava tudo pras fazenda. Vieram tudo embora, mas ficaram tudo nas fazenda [...] [elas] são primas, primas de sangue mesmo. [...] as mães delas são irmãs”<sup>93</sup> (Ramona, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).*

Na época em que viveram na Reserva Indígena Kadiwéu, os Ofayé dividiram a área em que residiam com alguns Guarani e deste convívio resultaram casamentos entre integrantes dos dois grupos. Anos após o retorno do grupo para Brasilândia, uma Ofayé que havia casado com um Guarani veio juntar-se ao grupo. Em 1997, quando obtiveram a área indígena sob sua titularidade, a maioria dos Ofayé que estavam no município de Brasilândia reuniu-se e passou a habitar no local. Os Guarani que haviam casado com Ofayé e alguns não-índios - assimilados ao grupo através do casamento durante o período em que os Ofayé trabalhavam nas fazendas - também foram para lá.

Desde os primeiros registros sobre os Ofayé na literatura etnológica, há a descrição da presença de membros de outros grupos e a existência de intercasamentos em sua constituição societária. Nimuendajú, em 1914, descreveu as relações de um agrupamento Ofayé com os Guarani vizinhos, dizendo, “Entre os Ofaié do Ivinhema há alguns que passaram longos períodos entre os Guarani, e muitos falam ao menos algumas palavras da Língua Geral. O bando que eu trouxe de Vaccaria era fortemente

---

<sup>93</sup> Neusa e Joana, mãe de Ramona, são filhas de pai e mãe Ofayé. As duas são falantes de Ofayé e também falam fluentemente o português.

guaranizado, todos os homens e mulheres falavam bem Guarani” (Nimuendajú, 1987 (1914): 127). O autor ainda menciona a incorporação de algumas práticas dos Guarani, como o hábito de furar o lábio inferior, ressaltando que os Ofayé “originalmente furavam apenas o lóbulo da orelha”. Outro fato relatado por Nimuendajú, refere-se à hipótese de uma lenda originada por uma visita histórica de pajés Guarani aos Ofayé. Estes contaram ao etnógrafo que seus antigos xamãs sabiam evocar os “Faí”, que seriam dois irmãos míticos que lhes apareciam sob forma humana, vestidos com tangas e ricamente ornamentados, para repartir com eles seus adornos de contas. (Nimuendajú, 1987(1914):127).

Nimuendajú diz também que os Ofayé aprenderam dos Guarani a construção de canoas, porém, sem desempenhar este ofício com a mesma destreza que “seus mestres”. Segundo a interpretação de Nimuendajú, haveria uma hierarquia nestas relações, que o etnógrafo expressa da seguinte forma: “não me parece provável que os Guarani tenham assimilado algo dos Ofaié. Consideram-se tão superiores aos Ofaié como um berlinense a um camponês polaco” (Nimuendajú, 1987 (1914): 128).

Na literatura encontram-se também indicações de que essas relações de vizinhança nem sempre foram pacíficas. Nimuendajú (1913, 1914) menciona a existência de conflitos entre os Ofayé e os Guarani e entre aqueles e os Kaingang<sup>94</sup>. Ribeiro (1980 [1951]) ressalta que ocorreram conflitos entre os Ofayé e os Guarani e que também houve desavenças deles com os Terena, além de conflitos contra “outros bandos da própria tribo, [que] se acentuaram depois que alguns grupos estabeleceram relações pacíficas com criadores de gado e se puseram a seu serviço para localizar e ‘amansar’ os outros” (Ribeiro, 1980 [1951]: 92, grifos originais).

Dutra (1996) reúne dados de Nimuendajú (1913, 1914), Baldus (1947) e do inspetor do Serviço de Proteção aos Índios, Luiz Bueno Horta Barbosa (1949), mostrando que os Ofayé costumavam atravessar o Rio Paraná para fazer seus alojamentos de caçadas na margem esquerda, onde mantinham encontros pouco amistosos com os Kaingang. Estes os assaltavam e tomavam suas crianças e mulheres, levando-as prisioneiras para as aldeias. O autor diz ainda que os Guarani, com o uso de armas de fogo, ganharam certa superioridade sobre os Ofayé e passaram a roubar crianças para vender aos “nacionais” (Dutra, 1996: 91).

---

<sup>94</sup> A relação Ofayé-Kaingang é relatada por Nimuendajú (1913), por Baldus (1947), pelo inspetor do SPI Luiz Bueno Horta Barbosa (1949).

A presença de casamentos intertribais no grupo não é um episódio recente pois na descrição feita por Darcy Ribeiro do grupo de 10 pessoas que encontrou vivendo à margem esquerda do Ribeirão Samambaia, em 1948, o autor menciona que a filha de um de seus entrevistados era “casada com um jovem Kaiuá de quem tinha um menino” (Ribeiro, 1980 [1951]: 85). No final da década de 70, quando os Ofayé estavam vivendo na Reserva Indígena Kadiwéu, alguns Guarani também foram enviados para a mesma região pela FUNAI. Segundo o cacique daquela época, Ataíde, os dois grupos uniram-se para afastar os posseiros e acabaram casando entre si. Ataíde relata:

*“Aí é outra época porque, aí começou os casamentos, começou a mistura Kayowá e Ofayé, foi naquela época, é. Nós era só nós, não tinha mistura, não tinha outra tribo, indígena, era só nós Ofayé, casados com Ofayé. [...] É, foi eu. Eu casei com uma índia Kaiowá e tive com ela dois filhos. Quando na época os Kadiwéu tavam atacando, nos expulso de lá. Quando na época eu não quis ir para, atrás da minha esposa, pra onde tinha Kaiowá Guarani, ela também não quis ir pra cidade de Brasilândia comigo, então foi a nossa separação. E também, teve a minha prima que é a Luzia, ela casou também com os Kaiowá. Só que atualmente ela não mora aqui [Área Indígena Ofayé-Xavante], ela mora na reserva indígena de Amambaí, que fica ao sul do estado. São dois casais, né, que foram o primeiro casamento, que casaram” (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).*

As falas dos moradores da aldeia apontam este episódio como o evento consolidador da aliança que mantém as relações entre os dois grupos nos dias de hoje: o casamento entre o cacique Ataíde e uma índia Guarani.

A co-residência de Ofayé, Guarani e não-índios mantém-se através dos casamentos intersocietários. Para compreender tais relações vale analisar uma expressão que pude ouvir várias vezes durante o trabalho de campo: *“Aqui todos são parentes”*.

Os Ofayé descrevem as relações entre seus predecessores baseando-se nas relações de consangüinidade, como frisa a fala *“todos eram parentes [...] ou era primo, prima, tudo puxavam o sangue. Tudo puxava o sangue”*. Quando os Ofayé contam sobre a dispersão do grupo na terra indígena Kadiwéu e nas fazendas de Brasilândia, ressaltam em seu discurso os vínculos de aliança grupal mantido pelo parentesco. O cacique José

refere-se do seguinte modo sobre a transferência dos Ofayé para a Bodoquena, “*aí quem foi pra lá foi meus pais, né, meus tios e minha tia também, né, e, e outras famílias, né, que nós já era, já era um pequeno grupo, né. As pessoas do povo Ofayé era, quase sempre foi quase, um parente só*” (José, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).

No início do trabalho de campo, quando eu ainda estava conhecendo as pessoas que vivem na aldeia, os moradores apresentavam-me os demais residentes fazendo referência a relações de parentesco. A distinção entre Ofayé, Guarani e não-índio não era mencionada, dando-me a impressão de ali residir um único grupo étnico. À medida que meu convívio na área tornou-se mais intenso, a distinção étnica passou a ser destacada pelos moradores.

De todo modo, os moradores da aldeia pertencem a duas linhas de parentesco: uma Ofayé e outra Guarani<sup>95</sup>, sendo os não-índios assimilados entre os Ofayé. Estas linhas de parentesco podem ser comparadas ao que Menezes Bastos (1995: 252; 1984/85: 150) chama de “bandas”, para o caso dos xinguanos Yawalapití. Para fins da descrição aqui proposta, utilizaremos a expressão para designar estas distintas linhas.

Os Ofayé traçam suas genealogias remetendo-se, no máximo, a três gerações antecedentes e ao descrevê-las fazem uso de registros referenciais, como no exemplo, “a finada Malvina era irmã do marido da Neusa”. É interessante ressaltar que os moradores da aldeia utilizam correntemente os termos de parentesco, em português (nos registros vocativo e de referência), “pai”, “mãe”, “irmão”, “irmã” – todos de consangüíneos -, sendo, entretanto, raro o uso de termos como “sogro”, “genro”, “nora”, para afins. Também são muito pouco utilizadas as designações específicas das línguas Ofayé e Guarani para nomear as relações de parentesco<sup>96</sup>. No caso dos Ofayé, o uso cotidiano do Português e o intenso contato com a sociedade regional contribuem para essa situação.

Os intercassamentos entre os Ofayé e os não-índios raras vezes são destacados e a existência destes últimos é quase invisível na aldeia. Essa situação de ocultamento está relacionada, de acordo com os Ofayé, à proibição pela FUNAI da residência de não-índios na área indígena. Porém, a esta regra proibitiva é sobreposta pela ação de assimilação dos não-índios pela banda Ofayé, cuja ocorrência dá-se tanto pela via da

---

<sup>95</sup> A banda Guarani distingue-se ainda entre os que se designam Kaiowá e os que se designam Guarani Nhandéva.

<sup>96</sup> Há apenas um vocativo Ofayé utilizado para nomear a mulher mais idosa da aldeia, que faleceu em finais de 2005. Ela era conhecida como *are* [*minha avó*] Francisca.

afinidade quanto pela da consangüinidade. Esses princípios são acionados de acordo com quem é o interlocutor.

A hierarquia entre os Ofayé e os Guarani, descrita por Nimuendajú (1914), permanece até nos dias atuais; porém, a titularidade do território indígena inverte a relação de superioridade anterior. As decisões administrativas e políticas estão a cargo dos Ofayé, embora os Guarani participem das reuniões da aldeia e possam expressar suas opiniões.

Os Guarani que vivem na aldeia são provenientes das áreas indígenas Rancho Jacaré, Caarapó e Dourados, localizados na região sudoeste e sul do Mato Grosso do Sul. Com a chegada dos Guarani em Brasilândia, a aliança entre os Ofayé e os Guarani foi reafirmada, novamente através do casamento intertribal. Conta Ataíde:

*“É, a primeira vinda do grupo Kaiowá aconteceu quando que nós tava morando nas margens do rio Verde. É, então a, a Margarida, que é irmã do José, cacique, ela, ela, ela casou por lá na, na outra área, lá por, lá na terra dos índio Kaiowá, então. E, como nós não estava instalados, na época nós ainda tava morando nas margens do rio Verde, ela veio nos conhecê. Perguntou pra mim se ela, se ela podia mora com nós, “ah, sim, ela podia pois as pessoa tem direito, né”. Só que, ela falou, ‘só que eu casei, né. O índio que é meu marido é Kaiowá, Guarani, né’. Eu disse: ‘eu acho que pra mim não tem problema nenhum, se quiser vim, pode vim’. Aí só que, bom, só que, o marido dela trouxe dois filho, né, três filho. Dois casado, né, o Laureano e o Miguel e o Agenor, só que ele veio sozinho. Aí, são os primeiro, primeiro, é, a vinda dos Kaiowá foi nessa época. É isso, começo, não parou mais, tão vindo ainda.” (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).*

Ataíde e Roni, lideranças dos grupos Ofayé e Guarani, respectivamente, apontam para a estratégia política que envolvia a aliança estabelecida entre os dois grupos. Segundo estes, após a chegada de Roni a um dos aldeamentos Ofayé instalados em Brasilândia, os dois firmaram um acordo de cooperação e co-residência com a finalidade de aumentar o número de indivíduos da comunidade, como forma de auxiliar no processo de aquisição de um território demarcado para os Ofayé. As bandas Ofayé e Guarani mantêm entre si relações de tensão e de contradição, que são mediadas pelas alianças matrimoniais.

Nos mitos Ofayé recolhidos por Ribeiro, em sua estadia entre um pequeno grupo em 1948, há referências a casamentos entre Ofayé com animais como forma de obter “recursos” para a subsistência do grupo<sup>97</sup>. Embora atualmente os Ofayé afirmem que não contam mais seus mitos, é interessante notar a presença desse tipo de aliança na mitologia Ofayé. Ribeiro (1980 [1951]) faz a seguinte análise sobre os mitos Ofayé por ele coletados:

“Os mitos ofaié revelam uma acentuada preocupação com as fontes de alimento. As principais questões que se propõe a responder dizem respeito à origem das caças e das florestas, das plantas cultivadas, do fogo, do mel e às dificuldades de sua vida de caçadores, coletores e pequenos lavradores nômades. A maioria das lendas remonta a uma idade mítica para explicar, através de alegorias, a vida presente e o mundo que os rodeia, lançando mão, quase sempre, de personagens animais dotados de atributos humanos” (Ribeiro: 1980 [1951]: 97).

Hoje os Guarani estão habitando nove casas da área, totalizando mais de um terço da população da aldeia. Entre os primeiros a chegarem em Brasilândia e que se juntaram aos Ofayé estão Roni, seguido de seus filhos, e depois Rosilei, a esposa do atual cacique José, que é filha de um filho de Roni.

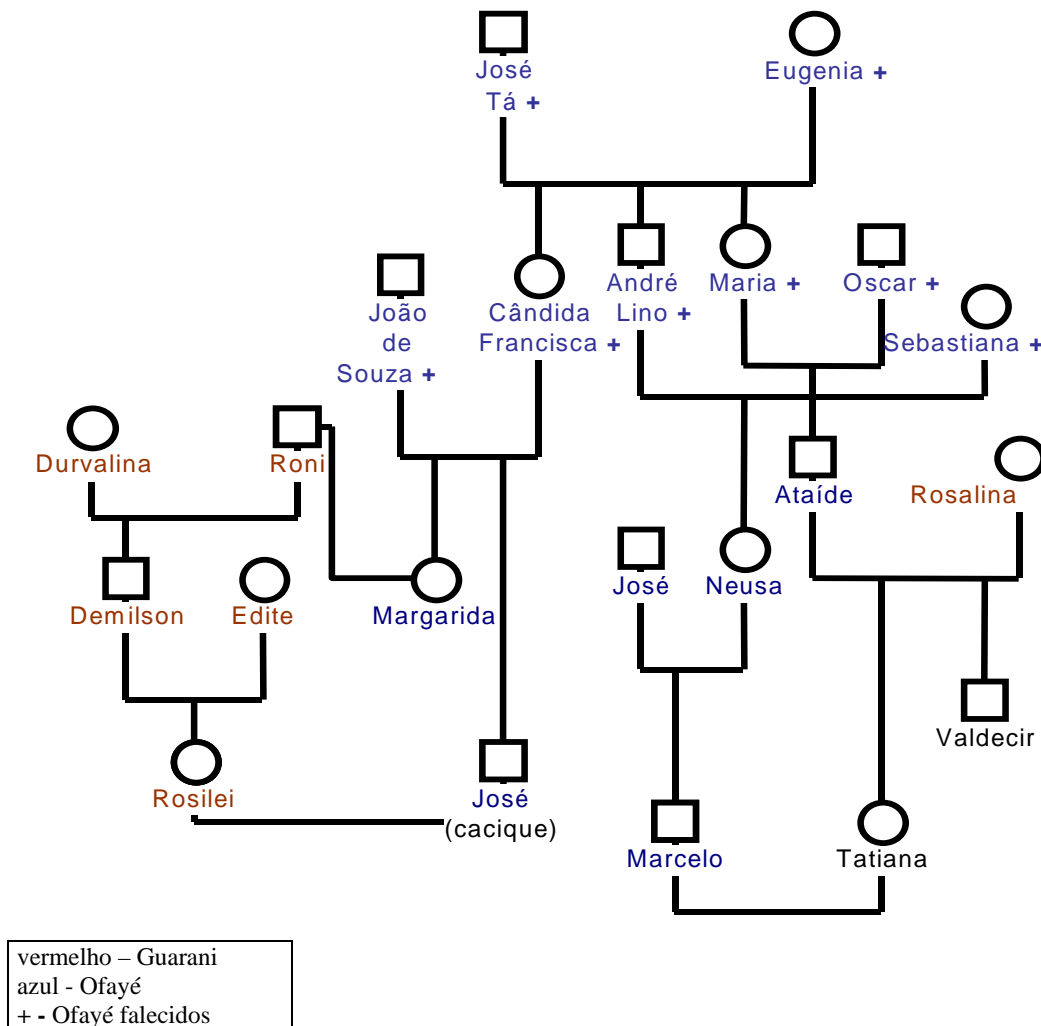
As falas dos Guarani tornam evidentes os motivos que corroboraram (e corroboram) para seu deslocamento até a área Ofayé. O denso contingente populacional de suas áreas de origem, a falta de infra-estrutura e a violência são apontados como as principais causas. Habitando na área de titularidade Ofayé, os Guarani compartilham a assistência na área da saúde e na educação. Algumas famílias também recebem mensalmente a cesta básica, usufruindo todos os moradores dos mesmos benefícios. Exceção feita aos cargos de liderança, que são assumidos preferencialmente pelos Ofayé. Porém, recentemente um Guarani foi eleito pelos moradores da aldeia para a função assalariada de Agente Indígena de Saúde, que pertence aos quadros da

---

<sup>97</sup> Tomando como exemplo o mito d“a mulher que casou com a saúva”, a formiga cabeçuda pergunta: “- que tá fazendo aí, moça? – Tou procurando um recurso para viver. - Então vem aqui comigo.” E a moça casou-se com a formiga e ficou morando no formigueiro, um lugar de fartura e beleza. (Ribeiro, 1980 [1951]: 116). Além deste, mantém-se no mesmo enredo de aliança Ofayé com esses outros em busca de alimento, o mito do homem que casou com a anta (idem, 118) e da mulher que casou com a onça (idem, 121).

FUNASA. Ele pôde concorrer ao cargo pois possuía nível de instrução primário, requisito indispensável para a FUNASA, e por ser casado com uma Ofayé.

O diagrama abaixo, formulado principalmente por Ataíde, apresenta os primeiros intercassamentos mencionados anteriormente, assim como a divisão das bandas Ofayé e Guarani.



Quadro 3 - Diagrama de parentesco representando os intercassamentos entre os Ofayé e os Guarani

Transformados em afins dos titulares da terra, os Guarani consolidam sua permanência entre os Ofayé trazendo outros indivíduos pertencentes à banda Guarani liderada por Roni para morar em Brasilândia a partir da década de 1980. São esses que



vão formar novas uniões e agregar membros ao grupo. Atualmente os casamentos estruturam-se de forma semelhante: um(a) Ofayé, pertencente à banda do cacique José une-se a um(a) Guarani, que tem laços com o marido da irmã de José.

A sucessão aos cargos de liderança na aldeia mantém-se exclusivamente entre os Ofayé. Os três últimos caciques estão ligados à família extensa de José Tá e Eugenia. Há também na área uma associação encarregada de gerenciar os recursos advindos da CESP e do Governo Federal, os quais são destinados aos projetos na área da agricultura, pecuária e piscicultura. A associação é composta, exclusivamente, por integrantes da banda Ofayé. Os Guarani têm possibilidade de expressar suas reivindicações, porém as decisões político-administrativas são conferidas tão somente aos Ofayé.

Os cargos assalariados e a função de representar a “comunidade” perante as instituições públicas (municipais, estaduais ou federais) também são de responsabilidades dos Ofayé. Exercer tais atividades indica uma posição de prestígio social e de liderança entre o grupo. Atualmente os Guarani têm assumido algumas destas funções na área da saúde, como o agente indígena de saúde e a faxineira do posto de saúde. Contudo, a merendeira da escola, a professora da língua Ofayé e o conselheiro distrital da FUNASA são Ofayé.

A maior parte das residências constitui-se de famílias nucleares, que convivem preferencialmente com seus parentes consangüíneos. Se tomarmos as narrativas dos moradores da primeira área, podemos observar uma cisão espacial entre os que moram no extremo norte - espaço Ofayé por excelência - e os que habitam as casas ao sul, sudeste e sudoeste, onde estão instalados os Guarani.

A segunda área - habitada exclusivamente pelos Ofayé - é constituída por três famílias extensas, alocadas em sete residências. Duas dessas famílias têm parentes consangüíneos morando na outra área. Os moradores da segunda área têm maior autonomia de subsistência em relação à primeira área, pois estão próximos das roças e das lagoas e não freqüentam a escola da aldeia<sup>98</sup>.

As duas novas uniões, que ocorreram entre integrantes das duas bandas, modificaram essa divisão espacial, pois os casais fixaram residência em casas localizadas nos espaços até então exclusivos aos Ofayé: um no extremo norte da primeira área e outro na segunda área. Tais rearranjos espaciais estão relacionados com a questão da disponibilidade de residências na aldeia, bem como com as questões de

---

<sup>98</sup> Os moradores da segunda área que estão em idade escolar estudam na cidade.

localização da família extensa a qual cada um pertence. O casal da primeira área (ele filho de pai Ofayé e mãe Guarani; ela, filha de Guarani) passou a habitar a casa pertencente a um irmão da mãe do pai do rapaz, próximo a casa do pai do rapaz. O casal da segunda área (ele filho de mãe Ofayé e pai Guarani e ela filha de mãe não-índia e pai Ofayé) montou residência próximo à casa dos pais dela.

Embora ocorram freqüentemente casamentos intertribais, há algumas regras de evitação e preferências de convívio entre os Ofayé e os Guarani. A convivência intersocietária é pacífica, porém sem muito contato entre os moradores. A harmonia intertribal é quebrada muitas vezes pelas brigas conjugais, bem como pelos desentendimentos entre integrantes das famílias nucleares. Na maioria das vezes, essas brigas não passam da exposição verbal das insatisfações entre os envolvidos. Porém, a rede de comentários e fofocas que se cria após um incidente ocorrido na aldeia, ou envolvendo algum de seus moradores, tem vida longa.

## Capítulo IV

### O discurso político Ofayé: argumentos e modos de ação

“ [...] na luta contra o Leviatã moderno, a continuidade das culturas indígenas consiste nos modos específicos pelos quais elas se transformam” (Sahlins, 1997b: 126, grifos originais).

Retomaremos, neste capítulo, alguns pontos da narrativa das lideranças, Ataíde e José, analisando como os Ofayé elaboram suas práticas sócio-culturais e sua auto-representação diante do contexto interétnico em que vivem. Como disposto no segundo capítulo, o discurso Ofayé integra uma reflexão histórica e uma posição política no âmbito das relações interétnicas que fazem parte de sua constituição societária. A identidade Ofayé é criada e recriada a partir da relação cosmológica com o território, da memória do contato com o branco e das alianças interétnicas com os Guarani e com os não-índios.

Trata-se aqui das representações que os Ofayé fazem de si mesmos e que estão ligadas, simultaneamente, com as representações que fazem do *outro*. As análises seguintes fundam-se no discurso político das lideranças. Contudo, este gênero de expressão oral é utilizado não apenas pelas lideranças, mas pela maioria dos moradores da aldeia, como modo de falar com o branco, descrevendo seu modo de ser, definindo estratégias e ações e elaborando seus significados.

Como proposto por Ramos (1988), Turner (1988, 1991, 1993), Gallois (2002) e Albert (2002), o discurso político surge como estratégia de ação no contexto interétnico, veiculando demandas, elaborando arranjos simbólicos, demonstrando diversos modos de conjugar o modo de ser do branco com o modo de ser indígena.

O discurso político aponta para acontecimentos vividos pelo grupo ao longo de sua história. Faz emergir elementos de experiências passadas que são reinterpretados no contexto presente. Podemos recordar o que nos apresenta Leach (1996 [1954]) quando diz “qualquer teoria sobre mudança social é necessariamente uma teoria sobre processos históricos” (Leach, 1996 [1954]: 273). No presente estudo, não se almeja a elaboração de uma “teoria da mudança social”, pois isto exigiria um novo trabalho de campo e uma nova pesquisa. Porém, ao buscar interpretar o discurso político Ofayé, não se pode

deixar de ressaltar que as novas circunstâncias sócio-político-econômicas, surgidas pelo contato com o branco, ocasionaram transformações na consciência histórica Ofayé.

#### 4.1 Terra de origem como fonte de identidade

Os Ofayé constroem sua identidade social fundamentando-se na relação com o território, porquanto consideram sua “terra natal” o local onde viveram os antepassados. Nas narrativas a respeito dos deslocamentos impostos aos Ofayé nos anos de 1980 e 1990 são constantes as referências à antiga aldeia, aos rios que a circundam e ao local onde os ancestrais estão enterrados. Os Ofayé indicam os locais onde os antepassados habitaram referindo-se especialmente à hidrografia da região<sup>99</sup>.

A identificação destes lugares aparece nas falas como modo de reafirmar e demarcar a ocupação dos territórios atuais, como revela esta afirmação de José,

*“Quem são os fundadores de Brasilândia, são o povo Ofayé. Mas aí tem a pressão dos fazendeiros que trabalha a nossa terra. Muitas vezes eles querem apagá a nossa história, dizendo que nem da região de Brasilândia nois somos. Mas nós somos sim de Brasilândia. Até o século XIX a gente era, era estimado mais ou menos entre dois mil pessoas. [...] porque nós, o povo Ofayé, né, quando fomos perdendo a nossa terra, né, aí a gente tinha que ficá num outro espaço, porque os fazendeiros já começaram a loteá, começaram a cortá as fazendas. E começaram a fazê título da terra onde eles foram se apossando”.*

As narrativas focalizam a questão da usurpação territorial como a forma mais marcante de contato com os brancos. Os líderes fazem longas exegeses sobre sua relação com o território, com os brancos e com seus co-residentes, os Guarani. Os brancos são tidos como “invasores”, enquanto os Guarani, mesmo sendo índios -

---

<sup>99</sup> Ataíde indica o território onde os antepassados habitavam usando como pontos de referência os rios da região. “[...] a comunidade indígena no início do século vinte era duas mil pessoa e ocupavam um grande espaço do estado do Mato Grosso do Sul. A perambulação da comunidade indígena Ofayé era entre o rio Verde, o rio Paraná, rio Samambaia, rio Orelha de Onça, rio Pardo e córrego Boa Esperança, [esta] é a área de ocupação Ofayé” (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).

considerados “patrícios” -, não “respeitam a terra dos Ofayé”, pois vêm nela habitar. Trataremos desta questão no item seguinte.

As representações do território para os Ofayé fundamentam-se na continuidade da ligação com lugares considerados ancestrais. O retorno para Brasilândia, depois dos anos vividos na Reserva Kadiwéu, mostra essa relação de continuidade, “*o povo indígena, nós Ofayé, sabia que ali tava enterrado nossos avós, nossos pais. Estava não, estão enterrados ali. Aí nós voltamos, porque ali tá os nossos antepassados sepultados*” (José, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).

A relação cosmológica com o território revela elementos constituintes do processo de legitimação da posse da área em que vivem os Ofayé e também aponta para um projeto coletivo de futuro. A terra é representada como “mãe” para os Ofayé, fonte de sobrevivência e tem o status de sagrada. Foi com o retorno ao território dos antepassados que o grupo pôde continuar existindo, garantindo a permanência nele das gerações futuras. José relata a importância da aquisição da terra, contrapondo isto ao valor supérfluo do dinheiro.

*“[...] a terra, pra nós, índios, é diferente. Pra nós a terra ela é vida, ela é a mãe, é a nossa sobrevivência. A terra é o nosso futuro. A terra pra nós não tem preço. Eu falei, se o recurso que ele [CESP] iria pagá, o que eu ia fazê? Não ia fazê nada. Na verdade, na verdade, não dá pra você fazê nada. Aí comecei a explicá pra eles [os não-índios, meus amigo] que o importante pra nós é a terra. A terra pra nós ela é sagrada. Eu disse pra eles, que eu não fiz por mim, mas eu fiz pros futuro, pros meus filhos, e pro meu povo. Se eu aceitasse o recurso<sup>100</sup>, batalhasse atrás desse recurso, eu não iria chegá aonde a gente qué chegá”* (José, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005)

Os Ofayé desejam tomar posse da área que foi juridicamente declarada para o grupo em 1992, da qual mantêm atualmente a posse de uma parte, que corresponde à segunda área, e cujo restante ainda se encontra em litígio. A reivindicação dos Ofayé pela ocupação da área em litígio está amparada no fato de ela circunscrever os limites da

---

<sup>100</sup> A palavra “recurso” é utilizada pelas lideranças como sinônimo de dinheiro. “Recurso” refere-se especialmente às verbas provenientes dos projetos de auto-sustentabilidade. Vale lembrar que Ribeiro (1980 [1951]) ao descrever dois dos mitos Ofayé contados a ele, também faz uso desta palavra.

antiga aldeia<sup>101</sup>, local onde alguns dos Ofayé viveram durante a infância e da qual foram retirados quando transferidos para a Reserva Kadiwéu.

Etnografias recentes a respeito de grupos indígenas do sul do Brasil ressaltam essa retórica que alia “tradicionalidade”, “direitos territoriais” e “territorialidade”. Os Kaingang e os Xokleng vivenciaram uma experiência do contato com o branco semelhante a dos Ofayé. A situação de usurpação do território pelos colonizadores, o impacto sócio-cultural ocasionado pela política indigenista nacional, a intervenção do SPI e as tentativas de aldeamento, a demarcação pelo Estado de áreas indígenas específicas, a ameaça de desaparecimento cultural divulgada no âmbito acadêmico e também pelos órgãos estatais, são partes do enredo que compõem as narrativas históricas Ofayé, Kaingang e Xokleng. Diante deste amplo quadro, Kaingang, Xokleng e Ofayé construíram novas formas de configuração sócio-política e continuam “lutando” pela retomada dos territórios considerados ancestrais.

Cid (s/d) reproduz e analisa a narrativa de um ancião Kaingang, que, ao falar sobre a expulsão dele e de seu grupo da área indígena em que vivia, expressa a importância da posse da terra na qual seus “umbigos” estão guardados. A reivindicação pela retomada desses locais nutre-se da memória de eventos passados. A flexibilidade dos padrões de ocupação territorial e organização grupal (Cid, 1998: 48) que definiam o território Kaingang antes do contato com o branco, ao longo do século XIX, com a chegada dos colonizadores passou a redefinir-se através da “oficialização” dos territórios Kaingang pelos órgãos estatais, tornando estes sedentarizados e diminuindo seus limites territoriais.

Loch (2004) explora a percepção de que os Xokleng têm de seu território e indica que estes buscam agregar novas áreas que consideram pertencentes ao grupo. Segundo a autora, o que os Xokleng propõem é,

“[...] um alargamento dos limites da terra indígena, como reconhecida hoje, através da incorporação de áreas que, segundo sua compreensão [do grupo], a eles pertenciam. As terras que os Xokleng buscam conquistar são aquelas que teriam sido

---

<sup>101</sup> José indica os seguintes limites da antiga aldeia, “na Barra do [córrego] Sete e córrego do Seis, que chamava. É onde a gente conseguiu negocia juntamente com a CESP. Então a gente conseguiu se apossa dessa área” (José, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante). De acordo com José, parte da segunda área que compõe a área indígena Ofayé localiza-se próxima aos dois córregos acima nomeados.

tituladas pelo Estado Nacional em seu nome (na época da criação da reserva indígena), e que foram ao longo do tempo deles retiradas” (Loch, 2004: 73).

Outro ponto que merece destaque na retórica da territorialidade é o fato de que nada pode equivaler ao valor simbólico do território considerado ancestral. Na fala de José anteriormente citada, este afasta a possibilidade de representar a terra como um mero valor monetário. A distinção entre o modo de vida do índio e do branco torna-se argumento político poderoso nesse campo de negociação interétnica, “*a terra, pra nós, índios, é diferente*”. Contudo, a aquisição da segunda área ocorreu por meio da compra de propriedades de fazendeiros, antecipando a posse sobre parte da área em litígio.

*“Toda a comunidade sabe que a gente, nós mesmo, nós mesmo antecipamos a negociação dessa terra que tava na Justiça. Nós, os índios mesmo, antecipamos [...] Antecipamos mas estamos ciente que nós, futuramente, a gente pode tê esse recurso de volta, quando a área sê homologada, quando a portaria sê assinada pelo Presidente”* (José de Souza, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).

Os moradores da aldeia referem-se à compra da segunda área como uma ação que possibilitou sua aproximação da antiga aldeia, mesmo que tenham pagado para obtê-la, e ainda, como contam, com um preço acima do valor do mercado local. A compra da terra não é vista como contraditória ao modo de ser Ofayé, na medida em que é relatada como uma estratégia de reconstrução do grupo. Neste contexto interétnico, as estratégias discursivas e os modos de ação são transformados em função da “sobrevivência cultural”.

É a partir do retorno a Brasilândia e da conquista de uma “área indígena” - mesmo que não sendo a “aldeia antiga” - que os Ofayé voltam a residir em um mesmo território e a [re]constituírem-se como um grupo sócio-cultural.

#### **4.2 Elaborando o “outro”**

As tipologias de contato interétnico construídas pelos Ofayé oscilam entre a representação do *outro* como aquele que coloca em risco a existência do grupo e do *outro* que é integrado à organização sócio-cultural Ofayé como um aliado. Essa dupla

posição dada ao *outro* estende-se para além das relações com os brancos, englobando também a relação com grupos indígenas que habitam o Mato Grosso do Sul, como os Guarani, os Kadiwéu e os Terena.

Nas falas dos líderes encontramos o relato de um passado de “perdas”, que se contrapõem a um momento atual de revalorização da “identidade” de ser índio. A religião, os mitos, a cultura material, a organização social, tudo que compunha o modo de vida dos antepassados, perdeu-se com a “pressão da colonização”, ou seja, para que os Ofayé “se integrem na sociedade deles”, nas palavras de José.

A figura do branco é representada, segundo Ataíde e José, como aquele que traz o “sofrimento”, “o invasor”, com seu desejo de exterminar os Ofayé, que, fracassando em seu projeto de “extinção” dos indígenas, investiu esforços em uma mudança cultural, fazendo com que “o índio deixasse de ser índio”.

A adoção do modo de vida (vestes, alimentação) e, inclusive, a língua do branco é contada como uma imposição feita aos Ofayé. No entanto, a existência do grupo atualmente aparece nas falas como demonstração de sua resistência diante das adversidades do contato. A violência, o extermínio, a usurpação territorial, a extinção étnica vivida pelos antepassados e o preconceito nos dias de hoje são situações relatadas de forma comparativa em relação à revalorização dos índios. O mesmo Estado Nacional que organizou a “política integracionista”, como expressa José, é a entidade que transformou o índio em um “cidadão brasileiro”, conferindo a este “direito à saúde, à habitação, direito à terra, direito à educação”. Tornar-se um cidadão com direitos sem deixar de ser índio tem sido uma das “lutas” dos Ofayé.

Atentando para o que aponta Albert (2002) a respeito da emergência do discurso político indígena no contexto amazônico, podemos analisar as inferências do discurso Ofayé. Para Albert, a gênese das identidades contemporâneas na Amazônia revela um processo político-cultural de adaptação criativa às situações de contato que possibilitam a geração de um campo de negociação interétnica “em que o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido”. E considera,

“A intertextualidade cultural do contato nutre-se tanto dessa etnopolítica discursiva quanto das formas retóricas (negativas ou positivas) pelas quais os brancos constroem “os índios”. Porém, ela não se limita apenas às imagens recíprocas de índios e brancos. A autodefinição de cada protagonista alimenta-se não só da representação que constrói do outro, mas também da representação



que esse outro faz dele: a auto-representação dos atores interétnicos constrói-se na encruzilhada da imagem que eles têm do outro e da sua própria imagem espelhada no outro” (Albert, 2002: 241).

O *outro* que ameaça a sobrevivência dos Ofayé é o fazendeiro, é o “antropólogo Darcy Ribeiro”, é a “igreja católica”, é a FUNAI, é a CESP, mas também são alguns grupos indígenas com os quais os Ofayé tiveram contato ao longo de sua história, como os Terena e os Kadiwéu, ou com os quais permaneceram mantendo relações, caso dos Guarani.

Os Ofayé mantêm uma posição de desconfiança e cautela em relação ao trabalho do antropólogo. O trabalho de Darcy Ribeiro, que coloca os Ofayé na categoria de “extintos como entidade étnica”, é interpretado como uma das formas do poder de destruição do branco. Tanto Ataíde quanto José chamam a atenção para o impacto que essa informação causou aos Ofayé. Eles contam que viviam em pequenos grupos dispersos na região sul-matogrossense e que a notícia da “extinção” foi tomada pelos órgãos estatais como fato. Deste modo, a existência dos Ofayé foi relegada e eles permaneceram sem assistência do Governo. Contudo, suas falas destacam a resistência Ofayé diante de tal situação. Nos anos de 1980, Ataíde escreve sobre sua preocupação em reverter o quadro de extinção do grupo determinado por Darcy Ribeiro:

*“Nós era extinto pelo antropólogo Darcy Ribeiro. Mas isso é mentira. Estamos vivos, num total de 27 pessoas. Ainda existimos, já bem poucos, sem a nossa terra-mãe... Lá onde estão enterrados nossos patrícios. Provamos o local para qualquer pesquisa. É por isso que a sociedade está bem ciente do problema dos Ofaié. As entidades se comprometem de apoiar a nossa luta. Temos que apagar um dito do antropólogo que disse que nós, os Ofaié, são extintos. Talvez por isso nós nos encontramos nesse estado” (Rodrigues in Dutra, 1996: 68).*

José retoma a notícia do extermínio do grupo e apresenta sua versão para o fato:

*“E como nós fomos informado também, é, que nós já tava como extinto, né, isso até em 1970, a 1960, saiu a informação que o povo Ofayé já não existia mais, já tinha acabado já. Isso foi dado, né, através de um trabalho, né, antropológico, que é o famoso, o chamado Darcy Ribeiro, que divulgou, né, que através de uma*

*pesquisa que ele tinha feito, né, que o povo Ofayé já não existia mais. Isso ficou reconhecido oficialmente, que nós já não existia mais, né, nós já tinha acabado. Mas felizmente, né, acho que houve uma falha da pesquisa dele, né, porque nós hoje existimos”* (José de Souza, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005, grifos nossos).

As posições da alteridade são definidas em função de seu efeito na vida do grupo. Nas falas citadas acima, a figura do antropólogo é definida como o *outro* que se coloca em oposição aos Ofayé, um não-aliado, que através do aparato científico ameaça o grupo com o fantasma do desaparecimento. Noutras vezes aparece como aliado, por exemplo, na demarcação da área indígena, quando através de sua “pesquisa” mostra os locais onde viveram os antepassados, legitimando, assim, a posse da terra Ofayé. Outras entidades como CESP, FUNAI, Igreja Católica, também são representadas como aliados e não-aliados, conforme o contexto. O discurso político das lideranças elabora essa mudanças estratégicas da posição do *outro*, apoiando-se na lógica da resistência para formular sua “auto-representação étnica” (Gallois, 2002) no presente momento.

Gallois (2002) e Albert (2002), ao analisarem o discurso político indígena dos Waiãpi e dos Yanomami, respectivamente, trazem à luz a questão da intertextualidade cultural. O discurso que emerge nesse contexto reinterpreta referências cosmológicas e míticas para articular os desafios da elaboração da etnicidade contemporânea. Gallois chama a atenção para o fato de que o discurso Waiãpi sobre o branco,

“mostra que a síntese entre interpretações retrospectivas e prospectivas resulta na construção de uma nova imagem, multifacetada, de si e do branco. Os discursos políticos seriam o *locus* privilegiado para a formulação da auto-representação étnica que desponta paralelamente à atualização da teoria do branco. Por tudo isso, essas falas inscrevem-se em uma estratégia social e cultural mais ampla, relacionada com um projeto de resistência política, estratégia esta que também encerra um duplo movimento retro e prospectivo de revisão da auto-representação” (Gallois, 2002: 232).

A construção do discurso político Ofayé pauta-se na resistência constante aos efeitos sócio-culturais ocasionados pelo contato com o branco. Os líderes demonstram seus modos de ação através de expressões como estas: “*felizmente acho que houve uma*

*falha da pesquisa dele [Darcy Ribeiro] porque nós hoje existimos”; “alguns [anciões Ofayé] estão com a gente, foram as pessoas que resistiu a toda essa doença [trazida pelos invasores], a toda essa ameaça dos fazendeiros”; “se nós tivé que se defendê, nós se defende”; “eu tenho a fé e o direito”. Os discursos evidenciam uma resistência ativa que se nutre pela apropriação dos mecanismos jurídicos e administrativos impostos pelo Estado e pela adoção de “categorias brancas da etnificação” (Albert, 2002: 242).*

O uso de categorias como “cultura”, “terra indígena”, “área indígena”, “direito indígena”, “história indígena”, “saúde”, “educação”, apresenta-se como um dos modos de reinterpretar modelos e categorias do discurso do branco e de dar legitimidade à agência Ofayé no gerenciamento dos recursos, na ocupação dos cargos remunerados e, inclusive, na elaboração de sua própria história.

Gallois (2002), ao descrever as relações entre os Waiãpi e o branco, aponta para o surgimento do discurso político como um novo modo de gênero oral Waiãpi, pelo qual os chefes articulam a nova consciência histórica que o grupo tem de suas relações de contato. A história Waiãpi é marcada pela construção de um projeto de resistência política a partir do momento em que se tornaram evidentes as ameaças à integridade de seu território, a sua autonomia étnica e até mesmo a sua sobrevivência física.

“Falar de resistência quando, de fato, se instalam mudanças drásticas no modo de vida e um evidente processo de dependência pode parecer contraditório, mas é justamente da dificuldade de manter os padrões tradicionais que vem a necessidade de enfrentamento e de movimentos de resistência indígena característicos da “etnicidade” (Carneiro da Cunha, 1986)” (Gallois, 2002: 212).

Para os Ofayé, o discurso político representa uma importante estratégia no campo da negociação interétnica. É por meio desse modo de atuação que se manifestam as demandas pela retomada do território ancestral, pelo acesso à alfabetização na língua portuguesa e ao aprendizado da língua Ofayé no contexto escolar, pela assistência à saúde por intermédio da biomedicina e pela execução de projetos de auto-sustentabilidade. Através do discurso e de suas práticas, os Ofayé mobilizam recursos do aparato estatal, tanto legal quanto administrativo, incorporando-os ao seu sistema sócio-cultural.

A posição de não-aliado que o *outro* ocupa no discurso Ofayé aparece também nas relações intertribais. As exegeses dos líderes enfatizam a natureza problemática dessas relações. O fato que colocou os Terena como ameaça aos Ofayé é relatado por José e diz respeito à época em que Joel de Oliveira, índio Terena, era administrador da FUNAI. Foi ele quem autorizou a transferência dos Ofayé para a Reserva Indígena Kadiwéu. O descaso do Órgão Federal e o não-cumprimento da proposta de assistência colocaram o grupo em condições precárias de sobrevivência e a responsabilidade por esta situação foi atribuída ao referido índio Terena. Quanto aos Kadiwéu, Ataíde conta que estes não acolheram os Ofayé em suas terras na época em que o grupo foi transferido para lá e ainda expulsaram-nos do local.

Os Ofayé representam de forma ambivalente sua relação com os Guarani, com os quais convivem há pelo menos três décadas. Os Guarani foram transformados em aliados pelos intercassamentos, para unir forças na reivindicação da demarcação do território Ofayé. Contudo, desde que os Guarani passaram a residir na área Ofayé, sua população tem aumentado em virtude da chegada de outros Guarani, que mantém relações de parentesco com os que vivem na área. Este crescimento populacional é relatado como uma situação de perigo para os Ofayé, uma vez que pode colocar em risco a titularidade e o domínio da área.

Embora os Ofayé ressaltem que não contam mais os mitos, ou, pelo menos, não os contam “a princípio” (como veremos na fala de Ataíde citada na página XX), vale aqui retomar um mito Ofayé, da coletânea de Ribeiro do início dos anos de 1950, para formular uma hipótese acerca da dupla posição com a qual os Ofayé representam o *outro*.

A presença dos gêmeos rivais - o sol e a lua - é retratada tendo a lua como protetora dos homens e o sol como perseguidor. No mito intitulado “quando os Ofayé se transformaram em animais” (Ribeiro, 1980 [1951]: 104-6), a lua era aliada dos homens, porém o sol, “chefe dos homens”, maltratava-os. Havia uma escassez muito grande de caça, “não tinha recurso” (Ribeiro, 1980 [1951]: 104), mesmo assim o sol levava os homens (“os patriciada”) para o mato e os maltratava. Zangados, alguns deles tentaram matá-lo. Porém, o sol castigou seus inimigos, “só os mais ruins” (Ribeiro, 1980 [1951]: 105), transformando alguns em animais, para servir de alimento aos demais homens, e outros nas matas das florestas. Daí surgiu a abundância de alimento.

É interessante atentar que o mito acima apresenta duas classes de homens, aqueles que, mesmo sendo maltratados pelo sol, mantinham-se sob sua liderança e “os

mais ruins”, que, zangados com as malvadezas, queriam matá-lo. A estratégia usada pelo sol diante da insurreição de alguns de seus súditos é torná-los alimento - no texto expresso como “recurso” - para os demais homens.

Lévi-Strauss (2004 [1964]), ao comparar os mitos Jê com os mitos Bororo que tratam da temática da indiferença em relação ao incesto, indica que há uma notável simetria, no que o autor chama de “comportamentos da indiferença”, entre esses dois grupos. Lévi-Strauss ilustra sua análise utilizando um mito Ofayé e ressalta, entre as características que destacam essa simetria, a que diz respeito às relações familiares (pai, mãe e filho/a). Nos mitos Bororo, tal relação é fundada no parentesco real e na filiação, ao passo que nos mitos Jê, “funda-se no parentesco adotivo e na aliança” (Lévi-Strauss, 2004[1964]:108). O tema da aliança, aliás, vem à luz mais uma vez e merece ser explorado com maior profundidade. O que pretendemos aqui é apenas chamar a atenção para a temática.

Diverso modo de representar a posição do *outro* está expresso nas falas que colocam os Ofayé como a parte prejudicada nas negociações interétnicas. É ponto marcante em seus discursos o fato de terem sido “enganados” e de receberem promessas que não foram cumpridas. Os colonizadores trouxeram o “sofrimento” aos Ofayé porque os expulsaram de suas terras. O antropólogo Darcy Ribeiro aparece como o responsável por sua quase desapareição, assim como o índio Terena, acima citado, contribuiu com a iminente extinção do grupo. A FUNAI prometeu dar assistência e não cumpriu, ao mesmo tempo em que a CESP, além de retirar os Ofayé de uma terra onde estavam começando a formar uma aldeia, enganou-os quando os indenizou com uma terra improdutiva e ainda cancelou a cláusula do acordo que garantia os projetos de auto-sustentabilidade.

A fala de José a respeito da transferência dos Ofayé para a Reserva Indígena Kadiwéu anuncia:

*“[...] os Ofayé também foram enganado, eles [FUNAI] diziam que naquela área lá [Reserva Kadiwéu] eles iam dá tudo suporte, tudo apoio técnico para a área de agricultura. E muitas vezes, como certos patrícios falam e eu acho que nós somos malditos porque a gente confia na palavra das pessoas. E a gente reconhece, a gente admite, essa palavra de maldito. Porque na sociedade indígena, ela sempre já tem o seu modo de organizá, o seu modo de como trabalhá dentro da aldeia. Então a gente acreditô nas promessas dos políticos, e*

*alguns índios caíram nessa, nessas promessas e foram, depois eles aceitaram as propostas dos políticos e resolveram ir pra Bodoquena” (José, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005, grifos nossos).*

Argumentos como o “logro”, a “maledicência”, o “sofrimento” fortalecem a construção de uma retórica de vitimização diante da relação com o *outro*. Para exemplificar a questão do ardil, José faz uma aproximação entre as promessas não cumpridas no contexto da política indígena estatal e as fraudes que ocorrem no quadro político nacional contemporâneo, quando se refere aos funcionários da FUNAI pela designação “políticos”.

A “palavra” assume uma centralidade ímpar e é representada como constitutiva do modo de ser Ofayé<sup>102</sup>. Assim, acreditar no que o *outro* diz, traz o infortúnio. O *outro* diz “mal” dos Ofayé, ameaça a “tranquilidade” do grupo.

#### **4.3 Passado, presente, futuro: a representação das transformações sócio-culturais.**

Os Ofayé falam de suas perdas em termos de cultura, religião, mitos e no modo de viver dos antepassados. Os argumentos que compõem essas narrativas mesclam um discurso retrospectivo e prospectivo elaborado para uma audiência não índia. As perdas apontam para o aspecto “desestruturador” do contato. Contudo, sua identidade “Ofayé” ainda é mantida - eles afirmam que permanecem sendo índios. O acréscimo de novos modos de subsistência na vida cotidiana aponta para as transformações e a mudanças culturais. Ataíde apresenta um quadro comparativo, que aponta essas mudanças a partir da construção das casas de alvenaria da aldeia e da implantação dos projetos de auto-sustentabilidade:

*“É uma alternativa também, porque a gente não tem mais como se fazê como antigamente, não tem mais estrutura pra isso. Não tem mais cipó imbé<sup>103</sup>, não tem folha de coqueiro. Tudo isso, né, a gente não tem mais como fazê casa,*

---

<sup>102</sup> Vale aqui destacar que a palavra Ofayé para designar o falante de Português, segundo Doris de Oliveira (2006), pode ser traduzida como “língua de branco”. Escreve a autora, “eles [referido-se neste parágrafo ao casal mais idoso da aldeia] pouco entendem e falam o Português e a chamam literalmente de língua de branco” (Doris de Oliveira, 2006: 28).

<sup>103</sup> Segundo Ataíde, as raízes do cipó imbé (*Philodendron imbe Schott*) eram usadas como matéria-prima para a construção das casas.

*moradia como antigamente. Não tem mais estrutura para isso. E, e, não tem mais caça. Então tem que partí para a agricultura, né. Não tem mais rio pra gente podê pescá, então a gente tem que, o que a gente tem que fazê, tem que fazê os tanque de peixe, né. É, então tudo isso, né, modifica muito, né, o jeito de a gente sê como antigamente.”*

E conclui,

*“outro lado também, porque a gente tem que acompanhá um pouco a evolução do mundo também, porque o mundo tá evoluído, tá, tem muita coisa acontecendo, tem muita coisa se criando. A gente tá vendo tudo isso. E vê também, parece que, a gente qué, nem que não pode, né, mas consegui acompanha alguma coisa. No caso da televisão, a gente nem sabia o que era isso, antigamente. A gente gosta de acompanhá o mundo através dela. Então, só que, eu penso, e eu pessoalmente penso, assim, tudo isso que a gente tem, a gente também não pode se, eu não vou deixá de sê índio, quero continuá sendo índio como eu sô. Desde o dia que eu nasci até o dia que a terra ..., até o dia que eu vou vivê. Eu quero sê índio. Isso não vai me mudá, não vai me mudá nada eu sê índio” (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).*

A análise feita por Sahlins (1997a, 1997b) sobre o processo de transformações culturais que está ocorrendo com povos de vários locais do planeta vale ser retomado, tendo em vista o que se observa entre os Ofayé. Sahlins analisa a relação dos Kayapó com a sociedade nacional, relatada nos longos anos de trabalho de Turner com o grupo, tomando-a como exemplo de um fenômeno mundial: a emergência da autoconsciência cultural dos povos indígenas diante de sua situação de subordinação. Sahlins, baseando-se no fato do uso que os Kayapó fazem do vídeo - que por um lado serve para documentar e tornar público as ações que os ameaçam e, por outro, serve para registrar suas próprias cerimônias - demonstra, com isso, que, “[...] a dependência dos Kayapó em relação à sociedade brasileira se vê agora contrabalançada por uma oposição vigorosa a esta sociedade - em nome da “cultura” indígena Kayapó” (Sahlins, 1997b: 126).

O discurso político das lideranças Ofayé compõe-se de uma retórica fundamentalmente comparativa. Como proposto no segundo capítulo, os Ofayé

interpretam e reinterpretam os eventos que compõe sua “história” por meio de períodos temporais. As narrativas demarcam um tempo mítico, marcado pelas histórias dos antepassados, quando os Ofayé eram “*mais de duas mil pessoas*”. Relatam eventos ocorridos em um passado recente, interpretado pelos Ofayé como as histórias de seu “povo”, episódios vividos por alguns moradores da aldeia, que tematizam a usurpação do território e os efeitos da política indigenista estatal. E contam as histórias de hoje, a partir da aquisição de uma área indígena, que possibilitou um novo agrupamento dos Ofayé, a construção de sua auto-representação enquanto grupo indígena e que torna possível projetar ações para o futuro.

Relatando eventos passados e presentes, os Ofayé apresentam as alterações que a situação de convívio interétnico impôs a vários aspectos de sua estrutura social do grupo e o modo como os novos elementos surgidos nesta situação foram articulados a sua vida social.

Não se pode deixar de considerar a criatividade (Sahlins, 1997; Ramos, 1988; Albert, 2002) e a agência dos povos indígenas diante das influências da ordem político-econômica vigente. Consideremos com Sahlins que “*todos os paradoxos da história mundial contemporânea, todas as oposições que acreditávamos serem excludentes, como aquelas entre tradição e modernidade, ou entre mobilidade e continuidade, estão se fundindo em novas sínteses culturais*” (Sahlins, 1997b: 122).

A alfabetização em língua portuguesa representa para os Ofayé um importante instrumento na negociação interétnica. As falas de Ataíde e de José foram transformadas texto nos anos de 1990, fato que estabeleceu um meio de comunicação dos Ofayé com a sociedade nacional e com os órgãos do poder estatal. A importância da escrita como instrumento político permanece presente nos discursos dos dias de hoje, e, tratando-se de “*novas sínteses culturais*”, Ataíde nos apresenta mais um exemplo, quando se refere ao contar os mitos Ofayé.

*“É, mito, eu não lembra mais. É só que isso eu tenho que sentar e escrever ele, pra depois contar direitinho, né, pra não tê furo. É eu que tem que sentar com o João Pereira<sup>104</sup>, ele que conta todos esses mito, né, Faz tempo, não conta mais isso, a princípio. E, nos finais de semana, a gente gostava de contar isso quando*

---

<sup>104</sup> João Pereira e tia Francisquinha, sua esposa, formavam o casal Ofayé mais idoso da aldeia na época do meu trabalho de campo. Eles residiam na segunda área, porém como ela veio a falecer em janeiro de 2005, Pereirinha, como ele é conhecido na aldeia, mora atualmente na primeira área.



*era cacique. Só que isso, parece que, sei lá não é mais do gosto. As pessoas não se interessam muito mais. A gente se desanima um pouco também com isso, mas, a gente tava pensando futuramente, em escrever um livro, procura um modo de fazê uma publicação de todo, junta os mito e fazer um livrinho. Tipo um livrinho, que nem, pra pessoas que tem interesse em resgatar a indianidade da gente, dos índio Ofayé. Fazer livrinho com palavras curtas, palavras longas. E então, espero que isso, futuramente aconteça isso, porque pra mim, eu não sou, não sou eterno, um dia eu vou, e meu sonho é de ficar alguma coisa, para essa criançada, tem bastante, é, você vê que tem muita criança. É o meu sonho” (Ataíde, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).*

Ramos (2006), que há vários anos acompanha a trajetória Yanomami, chama a atenção para o modo como a apropriação da escrita da língua portuguesa constituiu-se em uma forma de empoderamento bem como de negociação das demandas do grupo com as instituições estatais. Diz esta, “The still timid empowerment that writing is conferring to the Yanomami has been manifested, for instance, in their use of collective letters to key figures of the Brazilian State demanding respect for their rights, be they in matters of health or land invasions” (Ramos, 2006: 15).

A posição política adotada recentemente pelos Ofayé consiste em assumir o gerenciamento dos recursos financeiros e os cargos na área da educação e da saúde destinados à aldeia onde residem. As próprias lideranças propõem e buscam suprir demandas internas nessas áreas negociando com os órgãos municipais e estaduais. A alfabetização em língua portuguesa transformou-se em uma “porta de acesso direto” para essas instituições. As demandas apresentadas estão relacionadas na maioria das vezes ao desejo de auto-suficiência em relação aos brancos: professores índios, funcionários da FUNASA e da FUNAI índios, enfermeiros índios, etc.

As demandas são expressas pela palavra “luta” e fundamenta-se em três instâncias principalmente: a luta pela terra, a luta pela educação e a luta pela criação de um posto da FUNAI na área e pela contratação de indígenas nos trabalhos remunerados na aldeia, em síntese, a luta pela autodeterminação. José fala a respeito do novo lugar simbólico [dos Ofayé] dentro das estruturas estatais:

*“Porque hoje, pelo que eu vejo, que muitos patrícios hoje eles querem voltá para a aldeia. Eles querem voltá para aldeia porque hoje ele qué sê índio,*

*porque hoje ele sabe que o índio hoje ele tem mais direito que o não-índio, com direito a saúde, a habitação, e tem direito a terra, que é considerado como um cidadão brasileiro também” (José de Souza, Comunidade Indígena Ofayé-Xavante, 2005).*

Como lembra Sahlins (1997b), citando Pearson (1994):

“Essa luta [pela autodeterminação] inclui a substituição de administradores ‘brancos’ por pessoal nativo, a busca de maior controle político e econômico sobre a terra e os recursos naturais, e a invenção de um novo lugar simbólico dentro das estruturas estatais, conferindo aos nativos o estatuto especial de ‘cidadãos com direitos adicionais’ [*citizens plus*]. Os povos indígenas desejam ter pleno acesso a todas as áreas da sociedade, ao abrigo de preconceitos e discriminações, como os demais cidadãos. Mas eles também reclamam um estatuto especial de originariedade ou aboriginalidade, com seu próprio conjunto de direitos e obrigações” (Sahlins, 1997b: 127 *apud* Pearson, 1994).

O debate antropológico atual superou a temática da resistência indígena frente aos efeitos do contato com o branco. Diante do fenômeno crescente da apropriação, elaboração e reelaboração sócio-simbólica indígena dos mecanismos e recursos político-econômicos advindos da sociedade ocidental, emergem novas temáticas no campo etnográfico que assinalam o que anuncia Carneiro da Cunha: “[...] cada uma das sociedades indígenas elabora à sua maneira e em vários registros sua entrada na modernidade. Em pensamento, palavras, ações e omissões, cada uma participa da construção de sua história, de nossa história” (Carneiro da Cunha, 2002: 7).

## Considerações Finais

“Imagino que a principal dificuldade que todo antropólogo tem de enfrentar é saber o que fazer com os fatos”  
(Leach, 1996 [1954]: 273).

Os Ofayé nos mostram que a história indígena ultrapassou os limites que a consagravam como temática dos estudos antropológicos ou da historiografia. Apresentam-nos, também, densas formulações sociológicas sobre os efeitos ocasionados pelo contato com o homem branco. Ataíde e José são, por excelência, os pesquisadores do grupo. Esses líderes elaboram a auto-representação Ofayé através de narrativas históricas e do discurso político em meio ao contexto interétnico em que vivem.

No início da pesquisa, a constatação da escassez documental sobre o grupo fez-me questionar por que havia tão pouco interesse em estudar os Ofayé. O que os colocava à margem da pesquisa etnológica? Seu pequeno contingente populacional? O iminente desaparecimento de sua língua? Aquela pergunta ainda permanece sem resposta. Contudo, a experiência etnográfica com os Ofayé mostrou, mais uma vez, a criatividade dos grupos indígenas diante da situação interétnica: eles próprios constroem (e reconstróem) sua história, fazem sua sociologia e sua etnografia.

Neste trabalho, para entender as características da atual organização sócio-cultural do grupo, foi necessário reconstruir sua história. E, na carência de fontes documentais sobre os Ofayé, surgiram os textos de Ataíde e de José, publicados a partir dos anos de 1980. O uso da escrita pelas lideranças foi transformado em um modo de ação política no campo interétnico. Por meio desta, os indígenas denunciaram a sua situação de abandono e a falta de assistência dos Órgãos Federais e reivindicaram a retomada do território considerado ancestral.

Atualmente as lideranças têm demonstrado um crescente movimento de auto-afirmação em relação ao branco. E é por meio do discurso político que os Ofayé manifestam seu “projeto de continuidade social diferenciada” (Albert, 2002: 240), formulando demandas socioeconômicas em referência ao quadro jurídico e administrativo imposto pelo Estado. Após a retomada de seu território, as reivindicações do grupo pela educação diferenciada, pelo acesso ao sistema biomédico, pela continuidade da assistência do Governo Estadual nos projetos de auto-sustentabilidade e

pelo gerenciamento dos recursos destinados ao grupo constituem a outra parte de seu modo de ação diante do campo de negociação interétnica.

## Referências Bibliográficas:

ALBERT, B. A fumaça do metal. História e representações do contato entre os Yanomami. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, n. 89, p. 151-89, 1992.

\_\_\_\_\_. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica de economia política da natureza (Yanomami). In: Albert, B. e Ramos, A. (org) **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 239-76.

ALBERT, B. e RAMOS, A. (orgs). **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BALDUS, H. Introdução. In: Freundt, Erich. **Índios de Mato Grosso**. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1947. p. 25-31.

\_\_\_\_\_. Curt Nimuendajú. In: Suess, P. (Coord). **Textos indigenistas de Curt Nimuendajú**. São Paulo: Loyola, 1982. p 25-31.

BARROS, E. Os bakairi e o Alto Xingu: uma abordagem histórica. In: Franchetto, B. e Heckenberger, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 308-34.

BASSO, E. O que podemos aprender do discurso Kalapalo sobre a “história Kalapalo”? In: Franchetto, B. e Heckenberger, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 293-307.

CECCATO, A. C. Educação Indígena. **Terra Indígena**, Centro de Estudos Indígenas, UNESP, Araraquara, Ano VIII, nº 58, p 39-42, jan/mar. 1991.

CAMEU, H. **Introdução ao estudo da música indígena brasileira**. Rio de Janeiro: Conselho Federal de Cultura e Departamento de Assuntos Culturais, 1977.

CARUSO, B.; GUIMARÃES, E.; HERNADES, G. **Ofaié-Xavante: retrato de um povo**. Campo Grande, MS: Editora da UNIDERP, 2003.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Apresentação. In: Albert, B. e Ramos, A. (org) **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 7-8.

CHERNELA, J. e LEED, E. As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro. In: Albert, B. e Ramos, A. (org) **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 469-86.

CID, R. (s/d) Kaingang: terra, história e cultura. Manuscrito.

\_\_\_\_\_. **Autoridade Política Kaingang**: Um estudo sobre a construção da legitimidade política entre os Kaingang de Palmas/Paraná. 1998. 210 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

DORES DE OLIVEIRA, M. Notas sobre o povo Ofayé e aspectos da fonologia da língua Ofayé. In: Telles, S. (org) **Coletânea axéuvyru**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2005. p 141-58.

\_\_\_\_\_. **Ofayé, a língua do povo do mel**. Fonologia e Gramática. 2006. Tese (Doutorado em Letras e Linguística) - Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Universidade Federal de Alagoas, Maceió. 2006.

\_\_\_\_\_. **Ofayé**. [Mensagem pessoal]. Mensagem recebida por [borgonia@cfh.ufsc.br](mailto:borgonia@cfh.ufsc.br) janeiro de 2006.

DUTRA, C. A. Relatório Reserva Indígena Bodoquena – Terra dos Kadiwéu. CIMI. Agosto de 1981.

\_\_\_\_\_. **Ofayé Xavante**. Ainda estamos vivos. Separata do Caderno do CEAS, no. 121, p. 31-40, maio/junho 1989.

\_\_\_\_\_. **Ofaié – Morte e vida de um povo**. Incluindo textos de Curt Nimuendajú e Ataíde Francisco Rodrigues Xehitâ-ha. Mato Grosso do Sul: Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul. 1996. 338 p.

\_\_\_\_\_. **O território Ofaié pelos caminhos da história**: reencontro e trajetória de um povo. 2004. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Dourados, 2004.

FARAGE, N. Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: Albert, B. e Ramos, A. (org) **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 507-31.

FAUSTO, C. **Inimigos Fiéis**: história, guerra e xamanismo na Amazônia. São Paulo: EDUSP, 2001. 587 p.

FUNASA - Fundação Nacional de Saúde. Disponível em: <http://www.funasa.gov.br>, acesso em: 05/08/06.

GALLOIS, D. “Nossas falas duras”. Discurso político e auto-representação Waiãpi. In: Albert, B. e Ramos, A. (org) **Pacificando o branco**: cosmologia do contato no norte-amazônico. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 205-38.

GALVÃO, E. **Santos e visagens**: um estudo da vida religiosa de Ita, Amazonas. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1955. 202 p.

\_\_\_\_\_. Estudos sobre aculturação dos grupos indígenas do Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, vol. 5, nº 1, 1957 [1953], p. 67-74.

\_\_\_\_\_. **Encontro de sociedades**: índios e brancos no Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GUEDES, M. A emergência de diferentes áreas do saber nas pesquisas sobre linguagem. **Intercâmbio – Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Linguística aplicada ao ensino de línguas (LAEL)**, PUC/SP, vol. VII, p. 201-9, 1998.

GUDSCHINSKY, S. Ofaié-Xavánte, a Jê language. In: Gudschinsky, S. (ed.), **Estudos sôbre Línguas e Culturas Indígenas**, Brasília: SIL, 1971. p 1-16.

\_\_\_\_\_. Fragmentos de Ofaié: A descrição de uma língua extinta. In: **Série Lingüística 3**. Brasília: SIL. 1974. p. 177-249

HECKENBERGER, M. e FRANCHETTO, B. Introdução: História e cultura xinguana. In: Franchetto, B. e Heckenberger, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu**: História e Cultura. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 7-20.

HILL, J. 1988. Introduction: Myth and History. In: Hill, J. (org) **Rethinking History and Myth**: indigenous South American perspectives on the past. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1988. p 1-18.

HORTA BARBOSA, N. Informações sobre as terras dos índios “Ofaiés” em resposta à solicitação contida no tel. nº 266 de 23.2. [1949]. In: Dutra, **Ofaié – Morte e vida de um povo**. Incluindo textos de Curt Nimuendajú e Ataíde Francisco Rodrigues Xehitã-ha. Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 1996. p. 295-302.

IBGE. Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes. 1987 [1944].

\_\_\_\_\_. IBGE cidades@. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat.default.php>, acesso em: 07/08/2006.

IHERING, H. A etnografia do Brasil Meridional. In: **Actas del Congreso Internacional de Americanistas**. Buenos Aires, 1911.

Instituto Socioambiental. Caracterização Socioambiental das Terras Indígenas no Brasil. Disponível em: <http://www.socioambiental.org.br>, acesso em: 05/09/2006.

LANGDON, E. J. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. **Horizontes Antropológicos**, Rio Grande do Sul, Ano 5, no. 12, p.13-36, dezembro 1999.

\_\_\_\_\_. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais da saúde. In: Langdon, E. J. e Garnelo, L. (org). **Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/ Associação Brasileira de Antropologia, 2004. p. 33-52.

LARAIA, R. Etnologia Indígena Brasileira. Um breve levantamento. In: **A antropologia na América Latina**. México: Instituto Panamericano de Geografia e História, 1990 [1987].

LEACH. E. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia**. Um estudo da estrutura Social Kachin. São Paulo: EDUSP, 1996 [1954].

LÉVI-STRAUSS, C. A crise moderna da antropologia. **Revista de Antropologia**. São Paulo, Vol. 10, nº 1 e 2, junho/dezembro 1962.

\_\_\_\_\_. **O pensamento selvagem**. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1976 [1962]. 331p

\_\_\_\_\_. **O cru e o cozido** (Mitológicas 1). São Paulo: Cosaf & Naify, 2004 [1964].



LOCH, S. **Arquiteturas Xokleng contemporâneas**. Uma introdução à antropologia do espaço na Terra Indígena de Ibirama. 2004. 147 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

LOUKOTKA, C. Os índios kukura do rio Verde, Mato Grosso, Brasil. [Les Indiens Kukura du Rio-Verde-Matto Grosso - Brésil - Tradução de Flávia Paula Carvalho]. **Terra Indígena**, Centro de Estudos Indígenas, UNESP, Araraquara, Ano VIII, nº 58, p. 46-51, jan/mar 1991[1931].

MANIZER, H. H. Músicas e instrumentos de música de algumas tribos do Brasil. **Revista Brasileira de Música I**, Rio de Janeiro, 4º. fascículo, 1934, p. 303-7.

MAYBURY-LEWIS, D. **A sociedade Xavante**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 [1974].

MENEZES BASTOS, R. O 'payemeramaraka' Kamayurá: uma contribuição à etnografia do xamanismo no Alto-Xingu. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 27/28, p. 139-177, 1985.

\_\_\_\_\_ Indagação sobre os Kamayurá, o Alto Xingu e outros nomes e coisas: Uma etnologia da sociedade Xinguará. **Anuário Antropológico**, Rio de Janeiro, p. 227-269, 1995.

\_\_\_\_\_ Ritual, história e política no Alto Xingu: observações a partir dos Kamayurá. In: Franchetto, B. e Heckenberger, M. (orgs.). **Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura**. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2001. p. 335-57.

METELLO, A. Informações para o Serviço de Proteção aos Índios no Sul do Estado de Mato Grosso. [1911]. In: Dutra, **Ofaié – Morte e vida de um povo**. Incluindo textos de Curt Nimuendajú e Ataíde Francisco Rodrigues Xehitâ-ha. Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 1996. p. 283-85.

NIMUENDAJÚ, C. **The Xerente**. Los Angeles: The Southwest Museum, 1942.

\_\_\_\_\_ Idiomas indígenas del Brasil. *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad Nacional de Tucumán*, n. 2, p.543-618, 1932a.

\_\_\_\_\_ O fim da tribo Oti -1910. In: SUESS, P. (Coord). **Textos indigenistas de Curt Nimuendajú**. São Paulo: Loyola, 1982 [1910]. P. 33-45.

\_\_\_\_\_ As lendas da criação e da destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Editora da USP/Hucitec, 1987 [1914]. 156 p.

\_\_\_\_\_ A propos des indiens Kukura du Rio Verde (Brésil). [1932b]. **Terra Indígena**, Centro de Estudos Indígenas, UNESP, Araraquara, Ano VIII, nº 58, p. 52-5, jan/mar 1991.

\_\_\_\_\_ Cartas das expedições aos Ofaié [1912]. In: Gonçalves, M. (org). **Curt Nimuendajú. Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Campinas: Unicamp, 1993 [1912]. p. 81-100. (Coleção Repertórios).

\_\_\_\_\_ Relatório sobre os Xavante de Mato Grosso [1913]. In: Gonçalves, M. (org). **Curt Nimuendajú. Etnografia e Indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará**. Campinas: Unicamp, 1993 [1913]. p. 101-38. (Coleção Repertórios).

OLIVEIRA FILHO, J. P. **“O nosso governo”** – Os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero;[Brasília, DF]: MCT/CNPq, 1988.

RAMOS, A. Indian Voices: contact experienced and expressed. In: Hill, J. (org) **Rethinking History and Myth: indigenous South American perspectives on the past**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.1988. p. 214-234.

\_\_\_\_\_ **Disengaging Ethnography**. Manuscrito. 2006.

RIBEIRO, D. Notícia dos Ofaié-Chavante [1951]. In: Ribeiro, D. **Uirá sai à procura de Deus**. Ensaios de Etnologia e Indigenismo. 3ª. edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. p. 85-130.

\_\_\_\_\_ As fronteiras da expansão pastoril [1957a]. In: **Os índios e a civilização** – A integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7ª. edição. São Paulo: Companhia das letras, 1996a. p. 63-108.

\_\_\_\_\_ As etapas da integração [1957b]. In: **Os índios e a civilização** – A integração das populações indígenas no Brasil moderno. 7ª. edição. São Paulo: Companhia das letras, 1996b. p. 254-84.

RIVAIL RIBEIRO, E. An update on the Ofayé language. Disponível em: <http://br.groups.yahoo.com/group/etnolinguistica/files>, acesso em 20/11/2005

\_\_\_\_\_ [Mensagem pessoal]. Mensagem recebida por [borgonia@cfh.ufsc.br](mailto:borgonia@cfh.ufsc.br) junho de 2005.

RODRIGUES, A. D. **Línguas Brasileiras**. Para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Ed. Loyola, 1986.

\_\_\_\_\_. Flexão relacional do tronco lingüístico Macro-Jê. **Boletim da ABRALIN**, n. 25, p. 219-231, 2000.

RODRIGUES, A. F. O povo Ofayé. **Terra Indígena**, Centro de Estudos Indígenas, UNESP, Araraquara, Ano VIII, nº 58, p. 29-38, jan/mar 1991.

\_\_\_\_\_. Xehitâ-há, testemunha do massacre. In: Dutra, C. **Ofaié – Morte e vida de um povo**. Incluindo textos de Curt Nimuendajú e Ataíde Francisco Rodrigues Xehitâ-há. Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 1996. p. 23-70.

RONDON, C. M. Relatório dos trabalhos realizados de 1900-1906 pela Comissão de Linhas Telegráficas do Estado de Mato Grosso. Publicação n. 69-70. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1949. 333 p.

ROSALDO, R. **Ilongot Headhunting**. 1883-1974. A Study in Society and History. Stanford, California: Stanford University Press, 1980.

SAHLINS, M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999 [1985]. 217 p.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. (parte 1). **Mana**, Rio de Janeiro, n. 3, vol 1, p. 41-73, 1997a.

\_\_\_\_\_. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. (parte 2). **Mana**, Rio de Janeiro, n. 3, vol 2, p. 103-150, 1997b.

SANTILLI, P. Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa histórica Macuxi. In: Albert, B. e Ramos, A. (org) **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 487-506.

Secretaria de Desenvolvimento Agrário do Governo do estado de Mato Grosso do Sul. Disponível em: <http://www.das.ms.gov.br/v2/informacoes.html>, acesso em: 09/08/2006.

Secretaria do Estado de Trabalho, Assistência Social e Economia Solidária. Disponível em: <http://www.setass.ms.gov.br>, acesso em: 14/08/2006.

SILVA, C. **Sobreviventes do extermínio**. Uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá. 1998. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

SOUZA, M. O povo Ofaié: uma breve abordagem lingüística. **Terra Indígena**, Centro de Estudos Indígenas, UNESP, Araraquara, Ano VIII, nº 58, p. 43-45, jan/mar 1991a.

\_\_\_\_\_. Ofaié: Programa de Educação Bilíngüe – 1990-1991. Projeto. **Caderno de Leitura – 1**. Centro de Estudos Indígenas, UNESP, Araraquara, junho 1991b.

TEIXEIRA PINTO, M. História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara. In: Albert, B. e Ramos, A. (org) **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 405-30.

TURNER, T. History, myth, and social consciousness among the Kayapó of central Brazil. In: Hill, J. (org) **Rethinking History and Myth: indigenous South American perspectives on the past**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.1988a. p. 214-234.

\_\_\_\_\_. Ethno-etnohistory: myth and in native south American representations of contact with western society. In: Hill, J. (org) **Rethinking History and Myth: indigenous South American perspectives on the past**. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.1988b. p. 235-281.

\_\_\_\_\_. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapó culture and anthropological consciousness. In: Stocking, G. (ed.) **Colonial Situations**. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge. Madison: The University of Wisconsin Press. 1991. p. 285-313.

\_\_\_\_\_. From cosmology to ideology. Resistance, Adaptation and social consciousness among the Kayapó. **South American Indians Studies**. n. 2, p. 1-13, 1993.

VASCONCELLOS, P. Relatório do Tenente Vasconcellos [1911]. In: Dutra, C. **Ofaié – Morte e vida de um povo**. Incluindo textos de Curt Nimuendajú e Ataíde Francisco Rodrigues Xehitá-ha. Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso do Sul, 1996. p. 285-294.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Etnologia brasileira. In: Miceli, S. (org) **O que ler na Ciência Social Brasileira** (1970-1995). São Paulo: Editora Sumaré/ANPOCS, 1999, vol 1: Antropologia, p. 109-223.

WRIGHT, R. Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa. In: Albert, B. e Ramos, A. (org) **Pacificando o branco: cosmologia do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora da UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 431-68.

## **Anexos**