# À procura do "bom viver"

## Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa

FABIO MURA

LACED
LABORATÓRIO DE PESQUISAS EM ETNICIDADE, CULTURA E DESENVOLVIMENTO

ABA PUBLICAÇÕES

**ABA – A Associação Brasileira de Antropologia** é uma das mais antigas associações científicas existentes no país na área das ciências sociais, ocupando hoje um papel de destaque na condução de questões relacionadas às políticas públicas referentes à educação, à ação social e à defesa dos direitos humanos. A ABA foi fundada por ocasião da 2ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), em Salvador, em julho de 1955. A primeira diretoria eleita foi composta pelos professores Luiz de Castro Faria, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira (1955-1957).

# À procura do “bom viver”

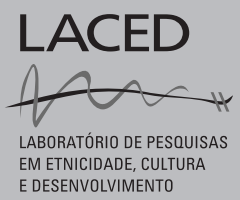
## Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa

# À procura do "bom viver"

## Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa

FABIO MURA

1ª edição
Rio de Janeiro
2019












Este livro foi integralmente financiado com recursos do projeto Efeitos sociais das políticas públicas sobre os povos indígenas. Brasil, 2003-2018. Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência, financiado pela Fundação Ford (Doação nº 0150-1310-0), desenvolvido no Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced) / Departamento de Antropologia / Museu Nacional-Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a coordenação de Antonio Carlos de Souza Lima.

creative commons

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**
**Reitor:** Roberto Leher
**Vice-Reitora:** Denise Fernandes Lopes Nascimento
**Pró-Reitora de Pós-Graduação e Pesquisa:** Leila Rodrigues da Silva

**Fundação Universitária José Bonifácio**
**Presidente:** Sylvia da Silveira Mello Vargas
**Secretário Geral**: Luis Afonso Henriques Mariz
**Diretora Científica:** Helena Ibiapina de Lima

**Museu Nacional**
**Diretor:** Alexander Kellner
**Vice-Diretora:** Cristiana Serejo

**Departamento de Antropologia**
**Chefe:** Edmundo Marcelo Mendes Pereira

**Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (LACED)**
**Coordenação:** Antonio Carlos de Souza Lima e João Pacheco de Oliveira

**Departamento de Antropologia**
**Museu Nacional -UFRJ**
**Universidade Federal do Rio de Janeiro**
Quinta da Boa Vista, s/nº - São Cristóvão
Rio de Janeiro – RJ – Cep. 20540-365
Website: http://www.laced.etc.br
Email: laced@mn.ufrj.br

**Editora Linhas Tortas** – linhastortas@alcateia.com
**Revisão de texto e editoração:** Ricky Nobre

**Diretoria da ABA – Gestão 2017/2018**

**Presidente:** Lia Zanotta Machado (UnB)
**Vice-Presidente:** Antonio Carlos Motta de Lima (UFPE)
**Secretário Geral:** Cristhian Teófilo da Silva (CEPPAC/UnB)
**Secretária Adjunta:** Eliane Cantarino O'Dwyer (UFF)
**Tesoureiro:** Carlos Alexandre Barboza Plínio dos Santos (DAN/UnB)
**Tesoureira Adjunta:** Rozeli Maria Porto (UFRN)
**Diretora:** Claudia Turra Magni (UFPEL)
**Diretor:** Fabio Mura (UFPB)
**Diretor:** Lorenzo Macagno (UFPR)
**Diretora:** Regina Facchini (Unicamp)

**Comissão de Projeto Editorial da ABA**
**Gestão 2017/2018**
**Coordenador:** Antônio Carlos Motta de Lima (UFPE)
**Vice Coordenadora:** Jane Felipe Beltrão (UFPA)
Cornelia Eckert (UFRGS)
Laura Moutinho (USP)

**Conselho Editorial:**
Alicia Norma González de Castells (UFSC)
Andrea L. M. Zhouri (UFMG)
Antônio Augusto Arantes Neto (UNICAMP)
Antônio Hilário Aguilera Urquiza (UFMS)
Camilo Albuquerque de Braz (UFG)
Carlos Alberto Caroso Soares (UFBA)
Carlos Guilherme Octaviano do Valle (UFRN)
Carmen Lúcia Silva Lima (UFPI)
Carmen Silvia Rial (UFSC)
Cláudia Turra Magni (UFPEL)
Laura Graziela F. de F. Gomes (UFF)
Lea Carvalho Rodrigues (UFCE)
Levi Marques Pereira (UFGD)
Manuela Souza Siqueira Cordeiro (UFRR)
Maria Eunice de Souza Maciel (UFGS)
Maria Filomena Gregori (UNICAMP)
Mônica Lourdes Franch Gutiérrez (UFPB)
Patrícia Maria Melo Sampaio (UFAM)
Patrícia Silva Osorio (UFMT)
Renata de Castro Menezes (UFRJ)
Wilson Trajano Filho (UnB)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Angélica Ilacqua CRB-8/7057

Mura, Fábio
A procura do "bom viver" : território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa / Fábio Mura. -- Rio de Janeiro : Associação Brasileira de Antropologia, 2019.
632 p.

ISBN: 978-85-87942-65-4

1. Índios Guarani Kaiwá 2. Ecologia 3. Índios Guarani Kaiwá - Usos e costumes 4. Índios da América do Sul - Brasil I. Título

19-0736 CDD 981.00498

Índices para catálogo sistemático:

1. Índios da América do Sul – Brasil

Para Alexandra, Pedro Tiberio e minha mãe, Liana, com infinito amor.

À memória de meu pai, Giovanni. À sua simplicidade, espontaneidade e grande vitalidade, que me serviram de exemplo.

À memória de Rubem Ferreira Thomaz de Almeida, colega e companheiro, por ter me apresentado aos Kaiowa, e por nossa jornada, sempre juntos, pelas trilhas tecidas por estes indígenas.

"...sempre seremos irmãos dos Ñande Rykey [deuses]. Apesar de hoje usarmos roupas diferentes e enfeites diferentes dos Ñande Rykey, eles vão nos reconhecer por meio de colar, voz, ñembo'e, jeguaka etc. Com estes enfeites, vão nos reconhecer. Mesmo nós tendo errado porque não nos comportamos mais como eles; mesmo que vivamos já diferentes deles, pois ficamos bêbados, violentos, brincamos muito; mesmo que nossas roupas, alimentos, atitudes, modo de ser, sejam diferentes de Nossos Irmãos; mesmo que queiramos ser diferentes deles, isto é impossível, porque eles são Nossos Irmãos legítimos, são nosso princípio, sempre gostam de nós! Eles aceitam, não estão nos excluindo por causa de nossos novos comportamentos. Eles têm a missão e a obrigação de cuidar dos seus irmãos menores em qualquer situação" (Xamã Atanás, Ñande Ru Marangatu, 06 de agosto de 2000).

"A jarra é uma coisa como recipiente. Este recipiente, sem dúvida, necessita de uma produção. Mas o fato de ser produzida por um ceramista não constitui de fato o que pertence à jarra enquanto jarra. A jarra não é um recipiente pelo fato de ter sido produzida, mas, ao contrário, a jarra teve de ser produzida pelo fato de que é este recipiente" (M. Heidegger 1991 [1957]: 111; tradução própria).

# Sumário


**15** Prefácio

**29** Agradecimentos

**33** Apresentação

**37** Introdução

**57** Parte I: Situações históricas

**65** Capítulo I: Os Guarani pré-colombianos

**65** 1.1 Organização territorial e política

**82** 1.2 Atividades tecnoeconômicas

**91** Capítulo II: Os Guarani após a conquista europeia

**91** 2.1 O regime das encomiendas, as reduções jesuíticas e as bandeiras paulistas

**98** 2.2 Os Guarani no sul da Província de Mato Grosso

**103** 2.3 Organização territorial e atividades tecnoeconômicas

**115** Capítulo III: O ciclo da erva mate

**115** 3.1 A Cia. Matte Larangeira e o "sistema" do barracão

**119** 3.2 Dinâmica territorial e organização doméstica

**125** Capítulo IV: A espoliação das terras guarani

**125** 4.1 O processo de aldeamento compulsório

**132** 4.2 Indígenas "aldeados" e "desaldeados"

**137** Capítulo V: Conflito fundiário e Constituição Federal de 1988

**137** 5.1 Da luta pela terra à redefinição do papel do Estado após a CF de 1988

**139** 5.2 Da flexibilização à diversificação das atividades domésticas

**144** 5.3 Dados sobre a situação contemporânea das Terras Indígenas Kaiowa e Ñandéva

**151** Parte II: Território e política

**153** Capítulo VI: Dinâmica territorial

**154** 6.1 Relações cosmológicas com a Terra

**161** 6.2 Morfologia social

**166** 6.3 A noção de *tekoha*

**177** 6.4 Dinâmica territorial e organização do *te'yi*

**182** 6.5 – O *tekoha guasu*

**195** Capítulo VII: Organização política

**196** 7.1 O *te'yi* e a construção da comunidade política

**208** 7.2 Relações intercomunitárias simétricas e assimétricas

**214** 7.3 O cargo de "capitão" e as políticas interétnicas

**225** 7.4 O conflito na reserva de Limão Verde e seu desfecho

**235** 7.5 As *Aty Guasu*

**243** Capítulo VIII: Dinâmica territorial e processos políticos na T.I. Jaguapire

**244** 8.1 Jaguapire e o tekoha guasu de referência

**246** 8.2 Processo de reivindicação e reocupação da terra de Jaguapire

**248** 8.3 Dinâmica territorial e de parentela em Jaguapire

**253** 8.4 A luta política em Jaguapire e a reivindicação de Karaguatay

**257** 8.4 Algumas considerações gerais

**265** Parte III: Tradição e conhecimento

**275** Capítulo IX: Arquitetura e dinâmica do cosmo

**275** 9.1 O *Áry Ypy* (o espaço-tempo das origens) e suas transformações

**294** 9.2 O Áry Ypyrã (o espaço-tempo atual) e o Ararapyre (o fim do tempo do bom viver)

**310** 9.3 Relações cosmológicas: entre quadro normativo e prática social

**329** Capítulo X: modo de ser e viver kaiowa (*ñande reko*) e a integração social do indivíduo

**329** 10.1 Construção da pessoa

**336** 10.2 O *teko porã* perante o teko reta e as consequências para a família extensa

**340** 10.3 Doenças e práticas de cura

**358** 10.4 O consumo de bebidas alcoólicas e a prática do suicídio

**365** 10.5 Feitiçaria e técnicas mágicas positivas

**389** Capítulo XI: O xamã

**392** 11.1 A formação

**402** 11.2 Xamanismo e tradição de conhecimento

**419** Capítulo XII: A trajetória histórica dos *chiru*

**420** 12.1 Características do *chiru*

**426** 12.2 *Chiru* e a dominação colonial

**431** 12.3 *Chiru* e tradição de conhecimento

**437** Parte IV: Ecologia do grupo doméstico

**447** Capítulo XIII: Bagagem material e atividades tecnoeconômicas

**448** 13.1 O *habitat*

**462** 13.2 Organização habitacional

**487** 13.3 Formação e diversificação da bagagem material

**507** 13.4 As atividades tecnoeconômicas

**537** Capítulo XIV: Racionalidades, temporalidades e tecnologias em confronto

**540** 14.1 Normas e práticas de transação e uso dos recursos materiais

**549** 14.2 Relação com os "patrões"

**557** 14.3 Atividades indigenistas

**581** 14.4 A dinâmica do jeheka

**589** 14.5 Racionalidade e temporalidade nos processos tecnoeconômicos

**595** Conclusões

**609** Bibliografia

**629** Anexo

# Prefácio

João Pacheco de Oliveira

Um prefácio não deve, de maneira alguma, repetir o que o livro diz, retirando do leitor o prazer da surpresa e banalizando os complexos caminhos da formação de conhecimento. Tal percurso deve ser feito pelo leitor, mergulhando na riqueza dos dados, na seleção de argumentos e no desenvolvimento das análises que de forma tão rigorosa e competente Fabio Mura veio a tecer.

Um prefácio não deve ser o equivalente de uma resenha, que destaca partes e contabiliza méritos, refletindo preferências enquanto paralelamente exercita uma crítica. A sua função, ao contrário, creio, é dizer aos leitores, de forma clara e concisa, da importância da obra e das razões que devem levá-lo a dedicar tempo, atenção e interesse a sua leitura. E, se possível, especialmente quando isso é pouco conhecido de seus colegas e estudantes, falar um pouco do autor, ajudando o leitor a imaginar como, em uma trajetória de vida, se estabelece uma personalidade moral e também um projeto criador, marcas de valores e de um horizonte próprio.

Assim, serei bastante breve e direto em minhas considerações. O trabalho de Fabio Mura, *À procura do Bom Viver – Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*, que constitui uma versão revista da sua tese de doutoramento, defendi-

da no PPGAS/Museu Nacional em 2006, da qual tive o prazer de ser orientador, é uma das melhores etnografias escritas nas últimas décadas sobre um povo indígena que vive nos limites nacionais.

Primeiro de tudo há que se observar o olhar solidamente ancorado na história com o qual Fabio Mura inicia a sua narrativa e apresenta aos leitores o objeto de seu trabalho etnográfico. Este é um movimento crítico de ruptura com o positivismo, que lhe propicia romper com a ilusão do sincronismo e a busca por essencializações não controladas sobre o seu objeto de pesquisa.

Identificar as diferentes formas organizacionais que este povo possuiu ao longo dos séculos é um importante antídoto contra uma antropologia que pretende ignorar a variabilidade das formas sociais e a força da ressignificação das culturas.

Os Guarani, tal como os Tupinambá, são povos que possuem uma grande profundidade histórica, estando presentes em mais de cinco séculos de história do Brasil e nos atos de fundação (real e simbólica) da colônia e da nação. Desde o século XVI, as fazendas da capitania de São Paulo foram abastecidas de mão de obra, através de expedições de escravizamento realizadas nas aldeias guarani. Por outro lado, as missões jesuíticas foram o mais longo experimento existente nas Américas de buscar estabelecer um governo religioso sobre os indígenas, transformando uma população autóctone em camponeses cristãos.

No século XIX, em pleno processo de formação da identidade nacional, José de Alencar, em um de seus mais famosos romances (O Guarany, 1857) descreveu em termos ficcionais, mas com a aparência de uma lenda histórica, a fracassada tentativa de criação de uma colônia portuguesa no interior do sertão. O principal aliado, assim como um ser com um padrão moral superior, era um indígena dito Guarany. O fracasso do empreendimento e a morte de seus participantes, embora na narrativa resulte de cataclismas naturais e da hostilidade de outros indígenas (Aymorés), ressoam também como um veredicto

sobre o insucesso da colonização portuguesa.

A espessa camada de essencializações não poderia deixar de fora, claro, a própria antropologia, que oferece basicamente duas perspectivas para os estudos sobre os Guarani – de um lado, tratar deles apenas através do desvendamento de suas cosmologias e concepções tradicionais; de outro, tomá-los como objeto de um processo de "aculturação", que os despojaria de sua natureza e os colocaria em vias de deixarem de ser indígenas. Contra estas alternativas reducionistas, polarizadas e, no fundo, solidárias entre si, que substituem a etnografia por narrativas e pressupostos a priori, Fabio Mura desenvolve a sua pesquisa, ao cabo da qual nos mostra um outro modo totalmente distinto de ser Kaiowa.

Este livro, assim, é um instrumento de grande valia e significação para os que estudam ou atuam junto aos Kaiowa e outras coletividades que vivem no Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai, abrangidas pela denominação genérica de Guarani. Com muito cuidado, Fabio Mura percorre a bibliografia histórica e etnológica pertinente, concentrando-se na discussão de categorias e conceitos ordenadores e centrais, procedendo a um balanço crítico dos estudos que precederam ou são contemporâneos à sua própria investigação.

As questões daí derivadas são aprofundadas e esclarecidas através de um trabalho de campo metódico e consistente, o que nos oferece sobre os Kaiowa uma interpretação muito rica e equilibrada, que articula história e pesquisa sincrônica, conjuga tradição e mudança, superando com grande elegância teórica e fundamentação empírica os essencialismos e as perspectivas simplificadoras e unilaterais.

Em segundo lugar, pelo uso que faz da antropologia e pela qualidade da etnografia, este livro merece efetivamente ser conhecido e debatido de maneira mais ampla por professores e estudantes de antropologia. Já de algumas décadas, tenho um sonho de que os estudantes de antropologia no Brasil se formem não apenas lendo etnografias de autores estrangeiros e tratando de povos e costumes muito

distantes, mas que aprendam a disciplina através da leitura de autores nacionais e reunindo informações densas e diversificadas sobre indígenas do Brasil.

Esta intenção já aparecia na apresentação da coletânea em português ***Viagem da Volta: Etnicidade, política e religião no nordeste indígena*** (1999 e segunda edição em 2004) e se expressou mais recentemente em inglês no número 17 (2) da revista Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology com o volume temático ***Fighting for indigenous lands in modern Brazil: The reframing of cultures and identities*** (no qual Fabio Mura e Alexandra Barbosa da Silva comparecem com um texto importante).

A possibilidade de leitura de monografias que resultam de exercícios acadêmicos desenvolvidos em programas de pós-graduação nacionais é um novo e importante passo, que vem se tornando mais acessível na última década. Trata-se de uma necessidade do próprio processo de formação de estudantes em antropologia e ciências, do despertar de vocações e da construção de carreiras científicas mais identificadas com os problemas e potencialidades nacionais. Assim, a ABA, durante alguns anos e contando com um financiamento externo, veio muito acertadamente a premiar com a publicação as melhores dissertações e teses dos programas de antropologia existentes no Brasil.

Terceiro, constitui um excelente exemplo de uma nova linha de estudos em antropologia, preocupada em descolonizar temas, práticas e produtos da atividade etnográfica. Ao invés de limitar-se a tomar como objeto de investigação problemas extensamente focalizados pelas antropologias metropolitanas, num esforço de fazer-se passar como cosmopolita e universal, como faz a etnologia americanista, esta linha de estudo traz questões originais e contribuições novas, sem deixar de lançar fundas raízes na situação brasileira e em trabalhos de antropólogos e pensadores nacionais que  a precederam.

É o que, com sucesso, realizou Fabio Mura, dialogando de maneira

original e criativa com os clássicos da disciplina (como Fredrik Barthe Norbert Elias), com novas teorias e métodos (antropologia política, economia moral e ecologia doméstica) e incorporando questões (como as de Leroi-Gourhan, Tim Ingold e Richard Wilk), que remetem ao seu interesse mais atual no estudo de objetos e tecnologias.

A forma pela qual Fabio Mura se propôs estudar os Kaiowa não separa cosmologia, organização social e relações interétnicas. Nos seus próprios termos "...a valorização da *práxis* xamanística foi colocada em destaque, não como um *a priori*, mas como parte constitutiva de um contexto de enfrentamento étnico" (pg. 454).

Tendo como uma preocupação constante a análise das técnicas, que considera como uma das dimensões heurísticas do chamado "contexto histórico", ele propõe explicitar a sua presença e passar a nomeá-lo como "contexto socio-ecológico-territorial".

Afastando-se resolutamente dos essencialismos, tão corriqueiros na literatura etnológica, a interpretação de Fabio Mura sobre os Kaiowa é processualista e dinâmica, apresentando ainda como ferramentas novas as noções de "itinerários experienciais" e "repertório de possibilidades". Dessa forma, ele nos mostra que "o arcabouço moral e ético não age prescritivamente, mas tão somente como fator limitador, deixando ampla liberdade aos indivíduos para estabelecer relações e dar vida a percursos experienciais diversificados" (pg. 455).

O movimento de fundo que se pode então encontrar não é a reprodução pétrea de estruturas, tradições e conhecimentos, mas um processo de reconstrução contrastiva de diferenças entre o "nãnde reko" e o "karai reko", num esforço político e coletivo que corresponde "à procura do bem viver". É um belo exercício de etnografia densa, que não se volta para as perdas e para o passado, mas plena de dinamismo, localizada no contemporâneo e aberta para a construção social de futuros possíveis.

Em quarto lugar, há que considerar a dramática experiência atualmente vivida pelos Kaiowa, um dos mais numerosos povos indí-

genas do país (segundo o censo demográfico de 2010, realizado pelo IBGE/ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, é a segunda população indígena, montando a 34 mil pessoas, só superada pelos Ticuna do Amazonas).

As famílias Kaiowa e Ñandéva, colocadas no passado pela agência indigenista em poucas e pequenas terras indígenas, buscam hoje retomar as áreas de ocupação de seus antigos tekoha, enfrentando fazendeiros e empresários poderosos, os quais possuem vínculos importantes com políticos e administradores, com o Judiciário e com os mais influentes meios de comunicação.

A única via para concretizar os seus direitos tem sido atualmente a "retomada" de terras já reconhecidas ou em estudo pela FUNAI (Pacheco de Oliveira, 2018, op.cit.). Um duro caminho que os coloca em conflito direto com os fazendeiros e sob as intimidações e violências por parte de pistoleiros e grupos de segurança privada. Mesmo resistindo a tais pressões, são frequentemente removidos dessas áreas, através de mandatos de reintegração de posse determinados por juízes locais, ações estas executadas com muita ferocidade pela polícia militar. É a mais clara situação no país em que a omissão do poder público no cumprimento das leis e a conivência das autoridades com os poderosos engendra uma impunidade absoluta, colocando os Kaiowa como vítimas de um processo de verdadeiro genocídio.

O que significa fazer etnografia no interior de uma tal situação? A experiência de Fabio Mura é, também aí, exemplar. Desde os seus primeiros contatos com os Guarani, conduzido e estimulado por Rubem Thomaz de Almeida (Rubinho), ele estabeleceu um forte compromisso com os Kaiowa, constituindo-se em um aliado permanente no movimento que eles empreendiam de conquista de direitos e de cidadania. Ele seguiu essa escolha com absoluta fidelidade, direcionando unicamente para o estudo desse povo as suas energias intelectuais, que o levaram a uma tese de láurea na Universitá di Roma La Sapienza, orientada pelo prof. Antonino Colajanni, e, mais tarde, a uma mu-

dança definitiva de residência para o Brasil, onde realizou e concluiu com brilhantismo uma dissertação de mestrado e uma tese de doutorado no PPGAS-Museu Nacional, sob minha orientação. Depois seguiu refletindo sobre os Kaiowa, ao escrever inúmeros artigos científicos, que publicou em revistas conceituadas.

Se este constituiu o seu foco de preocupação intelectual e estímulo básico para fazer-se antropólogo e depois professor de antropologia, existe no entanto muito mais a registrar. Os Kaiowa não foram apenas o seu objeto de pesquisa e base de produção de conhecimentos, mas significaram um compromisso permanente, que permitia dar sentido a todas as suas ações e compreender e direcionar as viradas de sua vida, no decorrer de pelo menos três décadas.

Ainda durante o seu período de estudante do doutorado, Fabio Mura foi professor visitante durante dois anos na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, buscando assim estabelecer-se profissionalmente nas redondezas das aldeias kaiowa de Mato Grosso do Sul. Nesse período, foi professor de diversos estudantes indígenas, cabendo destacar em especial Tonico Benites, que foi por ele orientado em sua excelente monografia de conclusão de curso, vindo a tornar-se anos depois mestre e doutor em Antropologia Social pelo PPGAS--Museu Nacional sob minha orientação, mas com o acompanhamento atento e carinhoso de Fabio Mura e Alexandra Barbosa.

Após o seu doutoramento, Fabio colaborou com o Ministério Público Federal, a FUNAI e a ABA, na preparação de laudos antropológicos e em comissões diversas. Desempenhou também um papel central na elaboração do plano operacional que permitiu a constituição dos grupos de trabalho pela FUNAI, em 2008, para a identificação de terras indígenas dos Kaiowa e dos Ñandéva em Mato Grosso do Sul, passando depois a colaborar com os GTs coordenados por Rubem Thomaz de Almeida, Alexandra Barbosa, além de outros colegas (como Paulo Delgado, entre outros).

Dada a qualidade de sua atuação em perícias judiciais ou adminis-

trativas e a gravidade da situação dos Kaiowa, Fabio Mura teve também forte participação em diferentes instâncias da ABA, como a Comissão de Assuntos Indígenas, promovendo e coordenando o Comitê de Laudos e integrando a própria Diretoria. Atuou como representante da ABA em contatos com a FUNAI, Ministério da Justiça e Secretaria Especial de Direitos Humanos.

Um quinto ponto, ausente nas trajetórias estritamente intelectuais, mas importantes para uma história da ciência e dos cientistas tal como George Stocking Jr. ensinou a praticar: houve, é claro, um Fabio anterior ao seu encontro com os Kaiowa, sobre o qual eu gostaria de dizer umas breves palavras, apoiando-me na introdução ao livro *Ñandé* ***Reko. Il nostro modo di essere***, organizado por Paolo De Francesco, Luca Libertini, Fabio Mura, Maria Enza Rosati, Roberto Salviani, Patrizia Sterpetti (Roma, CISU, 2000) e por depoimentos de amigos comuns. Isso, acredito, é de bastante utilidade para o leitor no sentido de entrever valores e motivações enraizadas, permitindo refletir de maneira mais integral e humana sobre um autor e um livro.

Mudanças culturais, linguísticas e transcontinentais fazem parte da vivência da família de Fabio. Seus avós maternos migraram para a Argentina, como inúmeros italianos, nos anos que se seguiram ao término da Segunda Guerra Mundial e à crise econômica que se seguiu. Seus pais ali se conheceram e tiveram dois filhos. Dentro de casa mantinham o uso da língua italiana.

Em 1977, sentindo o clima pesado da ditadura militar e não querendo criar seus filhos em tal contexto, seus pais decidiram regressar à Itália, aproveitando uma política de apoio ao repatriamento. Embora nunca participasse de partidos políticos, seu pai sempre votou na esquerda. Sua mãe, apesar de proveniente de uma família marcadamente católica, nunca fez uma opção religiosa.

Instalaram-se em Roma e Fabio ali cursou o ensino médio e, logo após, ingressou no Istituto Tecnico Industriale Statale G. Armellini, uma instituição muito conceituada em termos de ensino mas também

lugar de forte presença da esquerda. Ao fim de 5 anos, ele se habilitou como técnico especializado em eletrotécnica. Aos 20 anos ingressou na Universidade La Sapienza.

Como seu pai era operário e sua mãe cuidava da casa, Fabio desde cedo trabalhou, de modo a viabilizar os seus estudos. Os períodos na universidade eram assim alternados com outros, em que realizava viagens e atividades econômicas que lhe permitiam reunir recursos para dedicar-se inteiramente aos estudos nos semestres seguintes. Foi um excelente aluno e era muito bem avaliado pelos seus professores, assumindo também liderança nos debates e na representação estudantil.

Em 1989, um ministro da educação do governo democrata cristão elaborou uma reforma da universidade de teor fortemente privatizante. Entre outros aspectos, as pesquisas passariam a ser exclusivamente financiadas pelas empresas privadas, que passariam também a integrar os conselhos administrativos das universidades e interferir em questões acadêmicas. A primeira reação dos estudantes ocorreu no sul da Itália, em Palermo, em maio daquele mesmo ano. Nos meses seguintes ocorreram novas mobilizações, em outras cidades da Itália.

Em janeiro de 1990 o movimento chegou a Roma. Os estudantes da antiga e renomada Università La Sapienza, em protesto contra a reforma proposta, promoveram na capital e centro cultural do país, uma longa ocupação da universidade, de janeiro a maio. O movimento não estava filiado a um partido político e jocosamente se autointitulava "La Pantera" (em alusão a uma pantera que, segundo os jornais, estaria aparecendo nas ruas, mas jamais fora encontrada pela polícia). Além da ocupação, promoveu nos anfiteatros debates importantes, canalizou integralmente a agenda universitária e obteve grande visibilidade na mídia.

Fabio foi uma das figuras centrais deste movimento, durante quatro meses não dormindo uma única noite em casa. Acampado com os colegas em meio ao inverno romano e em assembleias permanentes,

veio até a sofrer sérios problemas de garganta. Ao final, uma comissão parlamentar foi formada e reformulou inteiramente o projeto de reforma apresentado pelo ministro, os estudantes saindo como vitoriosos desse embate.

Tentando canalizar o caráter crítico do movimento, Fabio se articulou com alguns colegas e fundou uma associação chamada "Cultura e Società", que tinha por objetivo promover debates, seminários e publicações que abordassem questões candentes das ciências sociais, discutindo, em especial, o tema da ética na pesquisa científica.

Se tais ações precederam o seu encontro com os indígenas Kaiowa e Ñandéva de Mato Grosso do Sul, a experiência de trabalho com os indígenas do Brasil já estava de algum modo presente em seu horizonte. Anteriormente, em 1988, Fabio junto com um amigo visitara o Peru, a Bolívia, o Paraguai e o Brasil, aqui vindo acidentalmente a conhecer o antropólogo Rubem Thomaz de Almeida (Rubinho), que residia no Rio de Janeiro e escrevia a sua dissertação de mestrado, no âmbito do PPGAS-Museu Nacional, sobre projetos de desenvolvimento entre os Guarani. Foi o começo de uma relação muito importante de pesquisa, cooperação e amizade.

Em 1990, como Fabio narra em sua Introdução ao referido livro Ñande Reko, Rubinho viajou a Roma para realizar na universidade La Sapienza, sob a chancela da Cultura e Società, o primeiro seminário de pesquisa sobre os Guarani. Para os membros da associação, ampliar o conhecimento sobre as experiências de antropologia e indigenismo realizadas no Brasil e no Paraguai representavam um estímulo a repensar criticamente a carreira e o currículo de antropologia na Itália. Depois de ter visitado as aldeias kaiowa de Mato Grosso do Sul, em 1988, sob indicação e acompanhamento de Rubinho, Fabio começou, em 1991, sua longa caminhada de pesquisa entre estes indígenas.

Por último, um breve exercício de reflexividade, reunindo o autor, o seu introdutor no campo e o autor deste prefácio. Eu conhecia Rubinho desde 1980. Durante muitos anos, dialogamos intensamente

sobre indigenismo e antropologia, comparando as nossas experiências com os Guarani e os Ticuna, construindo uma sólida interlocução baseada em muitas afinidades e desafios. Em 1991 afinal ele veio a defender, sob minha orientação, a sua dissertação de mestrado, alguns anos depois transformada em livro e editada pelo LACED.

Naquele mesmo ano, vim a conhecer Fabio, recebendo-o em minha sala no Museu Nacional para uma animada conversa que durou quase duas horas. Ele falou da sua intenção de, uma vez concluída sua tese de láurea, vir a fixar-se no Brasil, realizando mestrado e doutorado no PPGAS-Museu Nacional, pesquisar os Guarani e enveredar por uma outra forma de fazer antropologia, para a qual não via espaço na academia italiana. Pareceu-me bastante decidido. Fiquei também animado, pois isso fortaleceria uma linha de trabalhos críticos na antropologia brasileira, propiciando justamente o debate das dinâmicas sociais e de outras experiências de fazer etnografia (que chamei de "situação etnográfica") (vide Pacheco de Oliveira, J. – ***Ensaios em Antropologia Histórica***, Editora da UFRJ, 1999). Logo me comprometi a atuar como seu interlocutor e a apoiá-lo.

Em uma visita a Itália, por ocasião de um curso ministrado na Università La Sapienza, em 1996, pude conhecer muitos dos integrantes da associação Cultura e Società e fiquei bastante impressionado pela maturidade intelectual dos seus integrantes. Percebi também o papel aglutinador que Fabio desempenhava. Alguns anos mais tarde, em nossa convivência no Museu Nacional, fui me dando conta de que não tinha pela frente apenas uma interessante pesquisa individual, mas que Fabio sempre se colocava como parte constituinte e criadora de um coletivo.

Em pouco tempo, já ali chegava um novo pesquisador, Roberto Salviani, que visitou os Guarani mas se fixaria no estudo de políticas públicas; alguns anos depois, Alexandra Barbosa, com mestrado pelo PPGAS e posterior estudo de campesinato, passou a pesquisar os indígenas Kaiowa em Mato Grosso do Sul; mais tarde, Tonico Benites,

ex-aluno de Fabio, tornou-se o primeiro indígena a concluir o seu doutorado no PPGAS-Museu Nacional, também sob minha orientação. Por outras vias, mais pesquisadores vieram a juntar-se ao grupo, como Pablo Antunha Barbosa (meu orientando em co-tutela com a EHESS), Jorge Eremites (que fez pós doc comigo no PPGAS-MN) e Vinicius Fonseca Santos (que acompanhou cursos e fez mestrado na UFF sob a orientação de Sidnei Peres). Uma pequena escola de estudos sobre os Guarani, implantada no Museu Nacional, tendo Rubinho e depois Fabio como os iniciadores.

Cada um, claro, tinha as suas particularidades, que logo no convívio com eles vim a compreender e admirar. A alma de Rubinho era totalmente voltada para os Guarani, povo com que conviveu longamente no Paraguai, no Mato Grosso do Sul, no Paraná e que visitou no Espírito Santo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul. Falava guarani perfeitamente, participou de muitos projetos indigenistas e em função dessa hiperatividade não chegou a concluir o seu doutorado. Querido amigo, cujas cinzas levadas por sua companheira foram, durante um Aty Guasu realizado este mês de novembro, enterradas em terras recuperadas pelos Guarani em Mato Grosso do Sul.

Outro é o perfil de Fabio, alguém que – como eu – apesar de seu imenso investimento de campo e sintonia com os direitos dos indígenas, sonha também com uma antropologia diferente. Excelente professor, formou e forma alunos para grupos de pesquisa e temas muito diversos. Atua já há dez anos como professor da Universidade Federal da Paraíba, onde foi recentemente credenciada pela CAPES a implantação de um doutorado em antropologia. Após um substancioso relatório de caracterização antropológica sobre os Tabajara (realizado em parceria com Estevão Palitot, também professor da UFPB), seguido pelo relatório propriamente de identificação desta terra indígena (em parceria com sua companheira e colega da UFPB, Alexandra Barbosa), Fabio iniciou uma investigação mais longa sobre este povo do Litoral Sul da Paraíba, que vive em uma situação totalmente contrastante

com a dos Kaiowa.

É hora de terminar este prefácio e entregar o leitor à aventura etnográfica. Que estes comentários finais possam servir como antídoto às ilusões produzidas pelos manuais positivistas, separando radicalmente sujeito e objeto de estudo, considerando a prática científica como atividade individual e isolada, pensando a produção de conhecimento como atos puramente autorais.

É preciso aguçar a sensibilidade dos jovens pesquisadores para as complexas redes que unem alguns pesquisadores às populações que estudam, que criam sólidos laços e convergências entre etnógrafos e cidadãos. Redes essas que engendram compromissos acadêmicos, teóricos e políticos, mas também transformações reais na situação desses povos e na própria disciplina. Essa linha de pesquisa com os Kaiowa é um excelente ponto de partida para uma antropologia necessária e inadiável!

Rio de Janeiro, Museu Nacional, novembro de 2018.

# Agradecimentos

A Antonio Carlos de Souza Lima, inicialmente mestre e depois colega, devo a concretização deste livro. Seu estímulo para a publicação da minha tese foi uma constante ao longo do tempo, até se tornar, agora, o responsável por ela vir à luz neste formato. A Antonio, portanto, o meu maior e o meu melhor agradecimento.

A João Pacheco de Oliveira agradeço a confiança de primeira hora, em tempos já bastante idos. Orientador e amigo, João se constituiu numa referência na qual eu lia o caminho teórico em que me reconhecia.

Em outra seara, agradeço à minha cunhada/filha Marianna Barbosa da Silva, pela sua valiosa ajuda, ainda na tese, na parte gráfica e depois na revisão final da bibliografia deste trabalho que aqui vem à luz.

À minha companheira Alexandra Barbosa da Silva sou grato pela paciência e pela dedicação em debater nos mínimos particulares este trabalho desde os seus inícios. A ela agradeço também, e de modo muito especial, sua detalhada e preciosa contribuição na revisão que fez dele.

Rubem Ferreira Thomaz de Almeida, meu amigo Rubinho (*in memorian*), com seu grande conhecimento sobre a vida dos Paĩ-Tavyterã/Kaiowa teve a gentileza de ler com atenção a tese após sua defesa e dar-me sua contribuição em preciosos comentários. A ele registro meu agradecimento.

A Georg Grünberg, com sua bagagem entre os Paĩ-Tavyterã que dispensa referências, agradeço o incentivo, enviado de longe, para que eu buscasse publicar esta etnografia.

Guillermo Wilde, colega e amigo, significou para mim uma incansável força impulsionadora, vislumbrando neste trabalho um mérito de ser publicado. Sou sempre grato a ele por isso.

O antropólogo kaiowa Tonico Benites é merecedor de uma atenção e agradecimento particulares meus. Em um primeiro momento, como informante em campo, foi de uma preciosidade única. Depois, como colega e interlocutor, debatendo com uma profundidade incomum os temas levantados durante as minhas e as suas pesquisas, foi mais precioso ainda. Finalmente, como amigo, com quem ao longo de quase quatro anos da tese compartilhei momentos de alegria e de ansiedade, na sequência se tornou uma referência de diálogo, em um relacionamento que vai bem mais além dos limites estabelecidos em uma dinâmica de investigação e que humanamente me enriqueceu muito.

Em termos já institucionais, quero registrar os apoios que tornaram possível que eu produzisse conhecimento. A pesquisa inicial, assim como a sua concretização em minha tese, foram em grande parte devedoras de uma dotação que me foi concedida pelo CNPq. A bolsa de doutorado à época se constituiu num aporte imprescindível. De lá para cá, foi o apoio da Fundação Ford e, em outro âmbito, o da Associação Brasileira de Antropologia, que possibilitaram que minha tese

tenha chegado a se tornar este livro. Externo então aqui o meu agradecimento a elas.

Para o final guardei um reconhecimento que não poderia absolutamente deixar de ser feito. Eu agradeço aos Kaiowa e aos Ñandéva das aldeias e de todos os patamares do Cosmo enfim, por terem me recebido e por tudo o que me ensinaram, me possibilitando o conhecimento que pude formar; a eles vão os meus mais humildes e calorosos agradecimentos.

# Apresentação

O presente livro é resultado de minha tese de doutoramento, defendida em julho de 2006, no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Em um primeiro momento, sua publicação foi prevista a partir de uma proposta do "Comitê Interministerial de Políticas Integradas de Dourados (MS)", instituído e implementado após denúncias de desnutrição infantil nas Terras Indígenas no sul do Estado de Mato Grosso do Sul, em meados dos anos 2000. Além de definir e implementar, a nível local, políticas públicas de assistência e etnodesenvolvimento, o intuito do Comitê era também o de publicar e disponibilizar materiais para auxiliar tais políticas. Para este fim foram destinados fundos específicos e minha tese havia sido aprovada e recebido apoio financeiro. Há que se considerar, contudo, que devido a atrasos e mudanças nos quadros dos gestores do comitê ao longo do tempo, todas as publicações acabaram sendo suspensas.

Após esta experiência, decidi postergar a investida na publicação da tese, visto que também estava ocupado com uma atuação em consultorias e assessorias a órgãos públicos, numa direção bastante distante da esfera acadêmica. Isto não quis dizer que meu estudo (e as descrições etnográficas e reflexões teóricas nele contidas) não circulassem, sendo objeto de diálogo não apenas acadêmico, mas tam-

bém e principalmente nos espaços em que eu estava atuando. Neste sentido, foi justamente a partir das reflexões e aprofundamentos etnográficos sobre dinâmica territorial contidos na tese que, em 2007, fui chamado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para contribuir na elaboração de um Plano Operacional, voltado a colocar em campo Grupos Técnicos (GTs) de identificação e delimitação de terras indígenas kaiowa e ñandéva em Mato Grosso do Sul. Tais GTs eram oriundos de um Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC), assinado pela instituição indigenista do Estado brasileiro, numa iniciativa do Ministério Público Federal.

Igualmente a partir dos resultados deste meu estudo, principalmente no tocante à tradição de conhecimento dos Kaiowa e suas práticas xamanísticas, ainda em 2007 fui contratado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) para, num período de um ano, desenvolver estudos voltados à compreensão do fenômeno do suicídio entre estes mesmos indígenas.

Já ao final dos anos 2000, concursei e fui contratado como professor efetivo pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Com isto, minha vida profissional passou a pautar-se principalmente por questões acadêmicas, com um investimento, nos anos posteriores, em pesquisas etnográficas entre indígenas do Nordeste brasileiro. Contudo, os materiais produzidos a partir desta minha nova inserção etnográfica não me levaram a deixar de lado minhas pesquisas anteriores, estabelecendo-se, ao contrário, numa perspectiva comparativa, um profícuo diálogo entre estas distintas produções de dados.

Foi a partir da necessidade de estabelecer este diálogo que voltei a pensar na publicação de minha tese, estimulado também por colegas que trabalham com os Guarani, como Alexandra Barbosa da Silva, Rubem Thomaz de Almeida, Georg Grünberg, Guillermo Wilde e Graciela Chamorro, que foram importantes referências para o presente trabalho, além de Antonio Carlos de Sousa Lima e João Pacheco de Oliveira, fundamentais em minha formação.

Por fim, outro fator que me leva a querer publicar hoje a tese é o de reagir aos sombrios momentos em que se encontram os direitos territoriais das populações indígenas. A recente instauração da Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) da FUNAI e do INCRA tem claro intuito de intimidar e criminalizar aqueles que contribuíram e contribuem com sua *expertise* antropológica para que sejam respeitados e implementados os direitos territoriais das minorias no País, conforme sacramentado pela Constituição Federal de 1988. Isto nos faz refletir sobre o fazer antropológico e o quanto ele seja fundamental para a defesa do pluralismo étnico e cultural no Brasil.

Minha tese deve muito, em sua elaboração, às múltiplas inserções profissionais que tive, não apenas como aluno de doutorado, mas também como antropólogo perito em processos judiciais, e coordenador de Grupo Técnico oficial de demarcação de terras indígenas. Embora ela seja um produto acadêmico e sua reflexão diga respeito a variados aspectos da vida contemporânea dos Kaiowa, o efeito *feedback* que as reflexões nela contidas tiveram para a implementação de políticas públicas mostra, ainda mais neste contexto, o quanto é importante a divulgação de nossas reflexões para além das bibliotecas e dos muros acadêmicos. Neste sentido, e por tais circunstâncias, com a presente publicação busco justamente divulgá-la e deixar marcado o contexto em que foi produzida. Por este motivo, fundamentalmente, decidi não alterá-la em sua estrutura narrativa e argumentativa, adaptando-a apenas às exigências do formato de um livro. Obviamente, algumas reflexões nela feitas tiveram desdobramentos posteriores, assim como alguns dados refletem especificamente a realidade daquele momento. Nesses termos, apenas de modo pontual (para indicar alguns destes desdobramentos e fazer atualizações) optei por utilizar notas e um anexo, preservando, assim, o desenvolvimento da argumentação original.

João Pessoa, maio de 2017.

# Introdução

Em fevereiro de 1991 empreendi minha primeira pesquisa de campo entre os Kaiowa, com o intuito de investigar aspectos da vida religiosa destes indígenas. Tal pesquisa deveria constituir o material empírico para a redação da "tese de graduação" na disciplina "Antropologia Social", do curso de Letras da Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Roma "La Sapienza". O interesse pelos fatos religiosos derivava de minha trajetória nesta universidade, com meu plano de estudos de cunho antropológico sendo constituído em mais de um terço por matérias inscritas no âmbito da "História das Religiões". A partir destes interesses, procurei entrar em contato com algum grupo indígena, particularmente no Chaco argentino, onde uma equipe italiana conduzia pesquisas entre os Matacos. Em 1988, porém, durante uma viagem de turismo ao Rio de Janeiro, tive um casual encontro com Rubem Thomaz de Almeida, antropólogo que havia dirigido uma ONG que implementava projetos de etnodesenvolvimento entre os Kaiowa e Ñandéva de Mato Grosso do Sul (entre os anos de 1970 e 1980). A partir deste contato, estabeleci um diálogo com Rubem, que me levou a redefinir o local de pesquisa, os indígenas a serem abordados e, também, a refletir sobre alguns preconceitos oriundos de minha

formação a respeito da presumida aculturação dos povos em geral [1].

Foi assim que, voltando para a Itália e entusiasmado pelo contato estabelecido no Brasil, me mobilizei para conseguir as condições institucionais para convidar Rubem, na intenção de realizar um seminário voltado a fazer aprofundamentos sobre trabalho de campo, etnodesenvolvimento e relações interétnicas entre os Guarani. Juntamente com outros colegas estudantes, em 1990 consegui que este convite se tornasse realidade, o Departamento de Estudos Gloto-Antropológicos da universidade aceitando a proposta estudantil, oficializando-se a iniciativa. O seminário ministrado por Thomaz de Almeida no mês de maio de 1990 inaugurava um ciclo de três, dedicados aos Guarani, a ele seguindo-se os de Bartomeu Melià (dezembro de 1990) e Georg Grünberg (maio de 1991) – este último, logo depois de minha primeira estadia entre os Kaiowa, em Mato Grosso do Sul.

Os seminários – posteriormente publicados como uma coletânea, intitulada *Ñande Reko* [2] (Nosso modo de ser) (Mura et al. 2000) – colocaram em evidência o profundo apego que os Guarani teriam à sua "religião", apego este ligado a uma exaltação da linguagem entendida como sendo ao mesmo tempo fala e alma dos indivíduos. Nestes termos, Melià (2000) elevava à máxima expressão dos estudos sobre

1 Na época, meus parcos conhecimentos sobre os indígenas das Américas, incluindo aí os próprios Guarani, derivavam principalmente da leitura de estudos sobre movimentos milenaristas e processos de ocidentalização, foco de interesse da escola romana de História das Religiões. Gilberto Mazzoleni, ministrante do curso de "Religiões dos povos primitivos", havia organizado, junto com Pompa e Santiemma, um livro intitulado L'America rifondata (1981), cujo pressuposto básico era demonstrar que os indígenas produziam movimentos milenaristas e concepções de mundo como resposta ao Ocidente europeu. A ideia da aculturação religiosa, embora não explicitamente elaborada como teoria, estava subjacente à perspectiva dessa vertente de estudos.

2 No tocante às regras de acentuação das palavras em guarani, seguirei a nomenclatura mais utilizada no Paraguai, explicitadas em Melià et al. (1997: 8), não utilizando o acento gráfico nas palavras oxítonas, estas sendo a maioria nesta língua indígena. A ocorrência do apóstrofe indica parada glotal.

este povo o que definia como uma "etnografia da fala", algo que teria sido inaugurado por Cadogan, com seus estudos sobre cantos rituais e mitologia guarani mbya. Posicionando-se justamente nesta linha de pensamento, Schaden escrevia que

> Os estudiosos dos Guaraní são unânimes em considerá-los um povo profundamente religioso. Já os antigos missionários assinalam o grande interesse desses índios por tudo que seja religião, 'verdadeira ou falsa'. O espírito extraordinariamente místico dos Guaraní contemporâneos tem despertado a atenção de mais de um pesquisador. Examinem-se a este respeito, entre outros, os escritos de Nimuendaju, Cadogan, Haubert e Melià. Sabemos que é também no apego à religião que os grupos hoje sujeitos à ação desintegradora do contato com o mundo civilizado encontram o principal estímulo para insistir em sua identidade étnica. (1982: 6).

Os fatos religiosos pareciam, portanto, os mais interessantes a serem tratados em uma eventual pesquisa sobre os Guarani. Contudo, diferentemente de Schaden, minha motivação para viajar ao Mato Grosso do Sul estava em querer realizar uma crítica ao paradigma da aculturação adotado por este autor. Em conversas, Thomaz de Almeida me convencera de que Schaden teria feito observações incautas sobre estes indígenas, não considerando o aspecto arredio que os caracterizaria, bem como a prática do *ñembotavy* ("fazer-se de bobo"), que os levaria a responder às questões postas pelo pesquisador buscando não contradizê-lo. Foi assim que, após investir em leituras de material bibliográfico produzido sobre o grupo em causa, enveredei para a já referida viagem a campo, em fevereiro de 1991.

Nessa minha primeira experiência junto aos Kaiowa da Terra Indígena (T.I) Pirakua, permaneci hospedado na unidade habitacional de um reconhecido líder político, Lázaro Morel. As minhas observações sobre a realidade vivenciada pelos indígenas deste lugar foram, porém, em certa medida frustrantes, visto que, com base na literatura que havia lido, esperava encontrar profusões de rituais e uma profunda

dedicação cotidiana às dimensões espirituais. Contrariamente, outros aspectos da vida desses Kaiowa me chamaram a atenção, e estes eram justamente os menos valorizados na bibliografia sobre os Guarani: a organização material do grupo doméstico[3]. Percebi que, com relação às parcas descrições sobre os elementos da vida material atribuídos a estes indígenas, quase nada coincidia, no sentido de que os objetos

3 Ao longo do trabalho, expressões como "bagagem material", "mundo material", "objetos materiais" etc., são recorrentes. Mais recentemente, minhas reflexões me levaram a questionar a distinção entre material e imaterial e foram justamente os dados procedentes das pesquisas junto aos Kaiowa que me impulsionaram nesta direção. Assim, em convergência com as posições de Ingold (2011), passei a pensar mais em termos de fluxos de materiais. A própria definição de "objeto" passou por mim a ser considerada não como substantivo, em contraposição a um sujeito, mas como predicado, em um jogo relacional caracterizado por relações de poder, que devem ser entendidas como relações de forças, no sentido físico da palavra e não de modo metafórico (Mura 2011). Assim, propus "uma definição de 'sujeito' e 'objeto' como representando diferentes condições nas quais um elemento pode se encontrar em um jogo de relações (Mura, 2010). Assim, podemos falar de 'sujeito da ação' e 'objeto da ação', evitando-se recair numa lógica dicotômica. Um ser humano pode ser considerado, dessa forma, como sujeito em certas circunstâncias e objeto em outras – e o mesmo se pode dizer sobre o vento, a água, os espíritos, etc. As duas condições aqui apontadas não seriam definidas portanto pelo fato de o elemento ser ou não 'material'. Com efeito, seguindo-se, por exemplo, o entendimento dos Guarani, um espírito não é menos concreto do que um corpo (Mura, 2006). A diferença entre esses dois elementos é que o primeiro pertence a uma dimensão do cosmo não visível para a maioria dos seres humanos, enquanto que para o outro é diverso. Estes estariam, assim, repartidos em dimensões que exigem diferentes capacidades sensitivas. Portanto, no lugar de concentrar-nos sobre a materialidade ou não do universo, deveríamos voltar nosso olhar para como seus elementos interagem entre si, e como isso ocorre em cada contexto histórico e cósmico tomado em consideração, levando-se em conta as tradições de conhecimento que se encontram em jogo" (idem: 109). O que estava em xeque era a própria utilidade da dicotomia natureza/cultura e, consequentemente, aquela entre natural e sobrenatural. Seguindo este rumo, ainda através de dados sobre as relações cosmológicas entre os Kaiowa presentes neste livro, passei também, mais recentemente, a considerar a religião como um tipo organizacional, baseado em relacionamentos técnico-políticos através de fronteiras interdimensionais estabelecidas no cosmo (2014). Tais relações estão voltadas a distribuir as forças entre os elementos de forma específica e desigual.

que compunham o estoque material das unidades habitacionais eram, na sua grande maioria, não produzidos pelos próprios Kaiowa. Recipientes metálicos, de vidro e de plástico, panelas de alumínio, ferramentas metálicas etc, dominavam na composição da bagagem material destes indígenas. Há que se considerar que, paralelamente, outros elementos também eram encontrados com frequência, procedentes estes das redondezas do pátio residencial, como as cabaças utilizadas como recipientes (*hy'akua*), assim como vários tipos de confecções em madeira. Instrumentos líticos e cerâmicos eram totalmente ausentes e a cestaria, assim como a tecelagem, praticamente inexpressiva. Nestes termos, através de apressadas conclusões, poder-se-ia concordar com Schaden (1974), no sentido de que a aculturação material se processou rapidamente, sendo os aspectos religiosos os mais "resistentes" às pressões da "civilização". Mas, é de se dizer, esta rápida conclusão não faz minimamente justiça às relações que os Kaiowa estabelecem com os materiais com que lidam cotidianamente.

Com uma formação técnica a nível de segundo grau[4], fiquei particularmente interessado numa lógica de rendimentos (mecânicos, físicos e químicos) dos objetos utilizados pelos indígenas e sobre o modo como os indígenas operavam a escolha destes. Percebi rapidamente que existiam lógicas bem precisas operadas pelos Kaiowa, estas procedentes de experiências práticas, não conseguindo eu ver nelas nenhuma imposição externa, seja de tipo técnico, seja simbólica – como, por exemplo, a necessidade de marcar um status diferenciado de um indivíduo ou um conjunto destes perante outros grupos.

Para explicitar estas minhas preocupações, um exemplo poder ser útil. A frequência com que encontrava recipientes de *hy'akua*[5] com

4 Tenho formação em eletrotécnica.

5 De *hy'a* (cabaça) e *kua* (furo). Trata-se de um tipo de cabaça apropriada para produzir recipientes.

capacidade volumétrica de cerca de cinco litros paralelamente a garrafões térmicos com o mesmo volume (v. fotos I, II e III) me levava a procurar explicações para este fenômeno não na presumida sobrevivência do uso de objetos em cabaça, mas no raciocínio feito pelos indígenas para justificar a manutenção deste material paralelamente aos procedentes de uma produção industrial. Com frequência os Kaiowa me diziam que o recipiente de *hy'akua* é "a geladeira do índio", afirmação esta, de um ponto de vista técnico, muito relevante. Com efeito, as qualidades térmicas deste objeto são boas – é leve e não requer muita despesa em termos de tempo para a procura do material e a confecção do recipiente. A rigor, os indígenas quase não produzem o recipiente de *hy'akua*, uma vez que jogadas as sementes este tipo de cabaça cresce espontaneamente ao redor do pátio, sua forma e capacidade volumétrica sendo produzida pelo simples ato de crescer. Alcançada a dimensão desejada, é suficiente colher este fruto, deixando-o secar para depois extrair dele o pó que se foi depositando durante a exsicação, através de um furo em uma das extremidades do objeto. Podemos dizer que o processo de incorporação em uma unidade habitacional kaiowa de um recipiente de *hy'akua* requer uma tão baixa quantidade de energia, em termos de trabalho (no sentido físico deste conceito), a ponto de se poder pensar que é a "natureza" quem mais contribui para produzi-lo, limitando-se os indígenas a "coletá-lo", já quase em sua estrutura formal definitiva.

Os garrafões térmicos, atualmente muito utilizados pelos indígenas, desempenham um papel semelhante aos recipientes de *hy'akua*, mas eles precisam ser comprados ou trocados, sendo necessárias, neste processo, atividades intermediárias (para se obter dinheiro ou outro objeto que sirva na base do escambo), isto com custos em termos de tempo, relações sociais e políticas, bem como de energia, os quais devem ser computados para se entender quais as estratégias adotadas pelos Kaiowa para incorporar em sua bagagem material os objetos e os materiais almejados.



**Foto I –** Cabaça *hy'akua*. T.I. Jaguapire. Outubro de 2004.

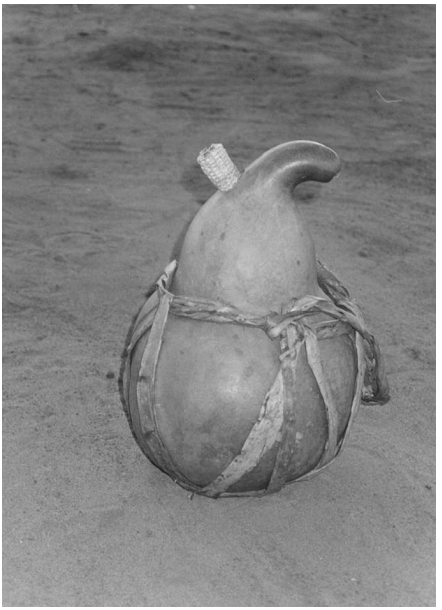


**Foto II –** Recipiente de *Hy'akua*.
T.I. Jaguapire. Outubro de 2004.

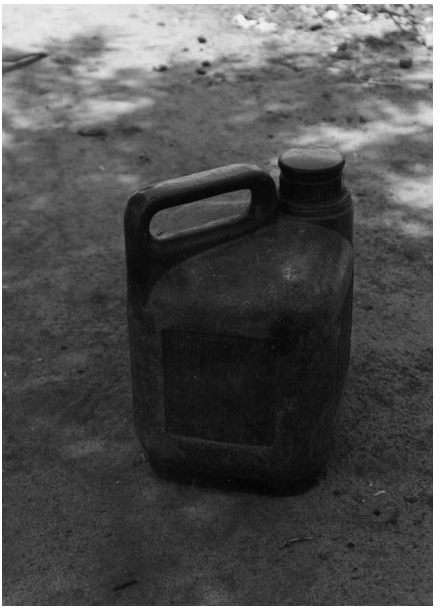


**Foto III –** Garrafão térmico. T.I. Jaguapire.
Outubro de 2004.

A comparação entre os recipientes de *hy'akua* e os garrafões térmicos me permitiu elaborar uma hipótese, que com o passar do tempo foi adquirindo cada vez mais consistência, e foi constituindo o elemento central de minha abordagem teórica e metodológica às atividades técnicas. Ficava para mim claro que eram as necessidades de uso de um determinado objeto que norteavam as ações dos indígenas sobre a matéria, e não a produção deste objeto. Por sua vez, a ênfase por mim colocada sobre o uso, ao se conotar as técnicas, me levava a considerar as atividades realizadas pelo homem não meramente como uma ação sobre a matéria, mas também com uma racionalidade nas escolhas, algo que comporta cálculos, avaliações e administração dos objetos. Nestes termos, em lugar de falar simplesmente de "atividades técnicas", preferi adotar a expressão "atividades tecnoeconômicas"[6].

Após pouco mais de dois meses de campo, tornei à Itália, ciente que deveria realizar uma viagem mais longa para completar meu levantamento empírico. O diálogo com meu orientador, o Prof. Antonino Colajanni, ministrante da disciplina Antropologia Social, foi fundamental para a redefinição do objeto de minha pesquisa. Este antropólogo trabalha com processos de mudança e com projetos de desenvolvimento, e estava particularmente interessado nas atividades tecnoeconômicas do grupo que eu pretendia estudar. Foi assim que decidi redefinir minha pesquisa, buscando centrar a atenção na organização material dos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandéva.

A segunda etapa de campo, em 1993, durou pouco mais de seis

6 Ingold (1997: 108) prefere radicalizar e substituir o termo "economia" por "tecnologia", visto que, segundo ele, o primeiro estaria ligado ao desenvolvimento do capitalismo no Ocidente, seu conceito não podendo ser estendido a outras realidades sociais. Embora possa parcialmente concordar com este autor, assim como Firth (1972), considero que as populações não ocidentais possuem critérios de administração de bens que podem propriamente ser analisados sob a rubrica de "econômico". Neste termos, o que se procura são formas de entendimento nativas do que significa administrar e "economizar". Ocupar-me-ei especificamente deste tema mais adiante, na quarta parte.

meses, desta vez não me limitando a uma única terra indígena, mas buscando conhecer outros lugares que me permitissem ter uma ideia bastante ampla sobre os elementos materiais com que lidam os indígenas. Nestes termos, visitei a reserva de Dourados, as T.Is Guasuty, Cerrito e Jaguapire, com uma breve visita a Panambizinho para presenciar a cerimônia de fechamento do ritual de iniciação masculina (o *kunumi pepy*). Especificamente em Jaguapire, consegui estabelecer relações com famílias locais, que me levaram a escolher esta terra, junto com Pirakua, como o lugar onde fazer maior investimento em termos de pesquisa.

Novamente de volta à Roma, antes de me empenhar na análise e classificação do material recolhido em campo, busquei aprofundar as leituras sobre técnica e tecnologia, especialmente algumas famosas obras de Leroi-Gourhan (1977, 1993[1943], 1994[1945]). Entre os vários textos, encontrei um artigo publicado por Amodio, em 1986, na revista *L'uomo*, intitulado "Coisas próprias e coisas de outros: objetos ocidentais, sincretismos e processos aculturativos entre os Macuxi do Brasil" (tradução minha). Neste trabalho, o autor propõe considerar os objetos industriais utilizados pelos indígenas a partir do nível de transformação formal que tiveram, uma vez incorporados. Através de um exemplo, o autor afirma que se uma lata de óleo comestível é utilizada como recipiente sem sofrer nenhuma alteração, teríamos para o uso funcional desse objeto uma aculturação completa. Se, por outro lado, os indígenas modificassem a lata, aportando-lhe, por exemplo, cortes e alças, transformando-a em um porta-objetos, a aculturação seria parcial.

As observações do autor me pareceram não levar em devida conta a perspectiva tecnoeconômica do operador; isto é, qual raciocínio este último poderia fazer frente a um mundo material por ele avaliado a partir de suas necessidades práticas e simbólicas. Através de uma visão dualista, Amodio dividia, de modo apriorístico, entre coisas indígenas e coisas ocidentais, a partir da origem da fabricação do objeto

em questão. Nestes termos, o próprio conceito de aculturação material por ele adotado o coloca em contradição, uma vez que, a rigor, para que os indígenas fossem "aculturados materialmente", deveriam ter desenvolvido, por influência, uma tradição metalúrgica, único meio possível para reproduzir o recipiente metálico.

Esta constatação tornou-se a ideia guia de minha monografia de graduação, onde defendi a tese de que os indígenas incorporam objetos a partir de suas qualidades e destinação de uso; o fato de estes procederem do mato dos arredores do pátio (caso, por exemplo, da cabaça) ou de uma fábrica em São Paulo ou na China (o garrafão térmico), é para o usufrutuário indiferente, uma vez que o que realmente importa são as qualidades do objeto, assim como sua disponibilidade e sua acessibilidade. Nesses termos, o trabalho de graduação me permitiu enfrentar a relação dos indígenas com o mundo material indo na contramão de quase todos os estudos sobre técnica e tecnologia, que, contrariamente, conotam o agir técnico a partir da produção de artefatos, na maioria dos casos como processo de transformação da natureza. A quarta parte da presente tese traz uma consideração especificamente sobre este argumento.

Fechado o período italiano de minha formação, permanecia no meu enfoque uma certa incongruência, entre, por um lado, uma abordagem minha à técnica (fortemente vinculada a uma visão política da organização material dos Guarani), e, por outro, a aceitação de uma análise sistêmica da organização social, territorial e religiosa desses indígenas. Isto decorria, em certa medida, do fato de ter eu relegado a segundo plano estas últimas questões, delegando a autores consagrados (como Cadogan, Melià e Grünberg entre outros) sua definição etnográfica e analítica. Foi já durante o mestrado em Antropologia Social, no Museu Nacional, que me deparei com uma literatura que se revelou fundamental para a redefinição de minha abordagem teórica. O aprofundamento da produção mais recente de Fredrik Barth contribuíram de modo decisivo para resolver as minhas preocu-

pações a respeito das incongruências de meu enfoque, anteriormente explicitadas. Mas isto ocorreu de modo progressivo. Em um primeiro momento, até mesmo pelos curtos tempos de que dispunha durante o mestrado para desenvolver uma acurada pesquisa de campo, não consegui me dedicar como queria aos outros aspectos que não fossem o da vida material desses indígenas. Nestes termos, aproveitando dos dados procedentes de minhas pesquisas anteriores, enveredei para a realização de um levantamento pontual de quase dois meses, desenvolvido em Jaguapire e Pirakua, sobre o ciclo de construção das edificações nas unidades habitacionais. Estabelecendo uma correlação com a abordagem que Barth faz à cultura (1984, 1987, 1989, 1992 e 1993), considerando-a como uma correnteza, um fluxo de conceitos, ideias e valores, tracei um paralelo com os fluxos de materiais. Assim, ao passo que Barth considera os indivíduos constituindo, ao longo de suas experiências, *estoques culturais* (*cultural stocks*), por meio dos quais dão vida a seus atos – atos estes que, por sua vez, contribuem para a geração de novas experiências –, propus correspondentes estoques material e técnico[7]. Neste sentido, através da interação entre indivíduos inscritos em uma especifica tradição de conhecimento, fluxos culturais, materiais e técnicos seriam organizados socialmente, em um contexto histórico determinado.

Como dizia, por motivo de tempo, durante o mestrado não consegui aprofundar em sua complexidade os aspectos que contribuem para a organização desses três *estoques*, limitando-me a enfrentar os últimos dois aqui listados. Além disso, também me mantive em um nível de escala bastante micro, abordando em detalhes as características organizativas, de um ponto de vista técnico e material das unidades habitacionais, simplesmente indicando, no último capítulo, que os

7 Em lugar do termo "estoque", preferi aqui lançar mão do termo "bagagem", termo este que, com relação ao primeiro, evoca também a imagem de um transporte dos elementos "estocados".

processos que aí ocorrem estão intimamente vinculados à organização mais ampla da família extensa (entendida como grupo doméstico que engloba várias unidades habitacionais). Nestes termos, nessa ocasião (Mura 2000), a organização social do grupo abordado encontrava-se apenas esboçada, demandando um aprofundamento. Com efeito, nas próprias conclusões daquele trabalho (dedicadas justamente às variações de escala), eu explicitava a necessidade de enveredar, em um segundo momento, para uma abordagem de mais ampla envergadura, fazendo uma análise das atividades dos indivíduos à luz da organização do grupo doméstico.

Foi assim que durante meu primeiro ano de doutorado, paralelamente a trabalhos sobre técnica e tecnologia – que permanecia ainda o tema central de minha pesquisa –, procurei aprofundar estudos sobre unidades domésticas e organização social, mas ainda não me preocupava muito com a organização territorial. Permanecia eu então vinculado, de modo acrítico, às formulações de Melià et al. (1976) sobre a territorialidade indígena, formulações estas amplamente aceitas pela maioria dos estudiosos dos guarani. Durante o segundo ano, porém, por ocasião de um trabalho como perito judicial para verificar a tradicionalidade de uma terra reivindicada por uma comunidade ñandéva, me deparei com um fato para mim insólito. Entre os quesitos apresentados pela parte que se opunha à demarcação da terra reivindicada polos indígenas, constava o seguinte: "Qual a bibliografia da Etnografia e da Etnologia brasileiras, que poderiam definir o que seriam os "Tekohá" e onde estivesse localizada a Comunidade de Potrero Guasu?". Embora a colocação fosse tendenciosa, visando claramente a desconsiderar a produção paraguaia sobre os Guarani (sem dúvida entre as mais ricas), e a argumentação do assistente técnico dos fazendeiros fosse bastante inconsistente[8], tal quesito me estimulou a

8 Como fica claro na leitura de seu relatório justamente sobre Potrero Guasu, a terra em questão.

procurar na literatura em geral a recorrência histórica da categoria de *tekoha* expressando organização territorial. Assim, foi possível constatar que esta remonta ao início dos anos setenta, justamente com a produção de Melià e os cônjuges Grünberg (1976) no Paraguai. Foi então que comecei a me dedicar a um aprofundamento sobre os mecanismos de construção histórica do território e dos sentidos e ênfases atribuídos pelos indígenas às suas categorias, evitando assim uma atitude muito comum nos estudos sobre Guarani – isto é, a tendência a reificar e a descontextualizar (tanto espacial quanto temporalmente) essas categorias.

Minha desconfiança com relação ao modo de organizar os dados etnográficos e à ênfase dada a alguns aspectos normativos, por parte da maioria dos estudiosos dos Guarani, me levou a recuperar meu antigo interesse sobre a cosmologia destes indígenas. Desta vez, porém, estava firmemente intencionado a buscar relacionar todos os elementos por mim tratados, evitando a clássica divisão entre uma vida religiosa resistente e vivaz, e uma vida material totalmente aculturada – como é geralmente feito na literatura sobre estes indígenas. A posição teórica de Cardoso de Oliveira (1968, 1976 [1960]), que considera os indígenas (Terena) integrados em uma sociedade nacional, na condição de classe subalterna – através do trabalho e do comércio, elementos que permitem a integração material –, ao passo que se mantêm como grupo étnico, diferenciando-se através de uma organização política, demonstra-se uma abordagem que carece de aprofundamento; baseia-se ela em uma lógica do encapsulamento[9], que não leva devidamente em conta o ponto de vista indígena nas interações – seja entre indivíduos aferentes a tradições de conhecimento diferentes, seja entre estes e o fluxo de elementos materiais. Por outro lado, há também as considerações de Viveiros de Castro – ao apresentar a versão

9 Sobre uma crítica à lógica do "encapsulamento", ver Oliveira (1988).

em português do livro de Nimuendaju sobre os Apapocuva Guarani (1987) –, de que os grupos tupi-guarani se identificam mais nos aspectos cosmológicos que naqueles sociológicos. Para mim, estas considerações constituem um modo de evitar dar atenção às atividades cotidianas, através de um refúgio na produção normativa que ilustra idealisticamente um cosmo – o qual, por rico que seja, representa os interesses e momentos específicos da vida de indivíduos especialistas, como são os xamãs.

Como pude verificar ao longo dos últimos anos de pesquisa, o fato de minha primeira experiência etnográfica não ter revelado uma grande recorrência a ritos e narrações sobre a estrutura do cosmo não se constituía em uma observação incauta de minha parte. Existem momentos e lugares específicos onde esses conhecimentos (bem como os valores a eles atrelados) são sistematizados e enfatizados; fora destas ocasiões, a vida indígena é norteada por muitos outros fatores que não podem ser relegados a segundo plano, afirmando-se, assim, que a organização social guarani "padeceria de uma fluidez ou simplicidade acentuadas" (Viveiros de Castro 1987: XXX). Ademais, como espero que fique claro ao longo deste trabalho, não se pode separar cosmologia, sociologia e análise das técnicas, nem mesmo com finalidades metodológicas, procedendo-se com o escopo de posteriormente relacioná-las. Ao contrário, é necessário relacionar todos os elementos do cosmo, sejam eles sujeitos e/ou objetos, através de ações sociais, políticas, tecnoeconômicas, mágicas, físicas, químicas, mecânicas etc., formando cadeias causais desenvolvidas processualmente. Tais cadeias, às vezes formam redes, às vezes sistemas instáveis e abertos, mas isto sempre a partir de contextos históricos determinados. Mas, neste ponto, uma pergunta se coloca: o que se entende por "contexto histórico"? No meu entender, aqui não estaria em jogo simplesmente uma realidade social, devendo ser incluídos também os elementos materiais e a própria causalidade material. Ademais, a configuração deste contexto não ocorre em um lugar indeterminado, mas se ins-

creve em um espaço geográfico, a partir do qual os atores podem desenhar a arquitetura do cosmo, numa perspectiva tridimensional, e mesmo multidimensional, abrangendo, neste último caso, espaços considerados inaudíveis e invisíveis para a maioria dos seres humanos. Nestes termos, na falta de uma palavra específica para adjetivar o contexto, enveredei para a junção de três aspectos que me parecem extremamente significativos na consideração da vida indígena; em um só adjetivo, o contexto é *sócio-ecológico-territorial*.

Importa, por um momento, tornar à minha trajetória. Após a primeira experiência como perito judicial (em 2002), minhas etapas de campo com fins acadêmicos se foram alternando com aquelas dedicadas a trabalhos técnicos (como identificações de terras, levantamentos situacionais e diagnósticos), encomendados por organismos como a FUNAI e o Ministério Público Federal, trabalhos estes realizados na companhia de Rubem Thomaz de Almeida. Nos últimos tempos, juntou-se a nós minha companheira, Alexandra Barbosa da Silva, também ela desenvolvendo pesquisa de doutorado sobre os Guarani – com ênfase sobre a relação destes indígenas com os centros urbanos, beiras de rodovias e as fazendas.

A transferência, junto com Alexandra, para Dourados (MS), cidade situada a apenas 5 Km de distância da Terra Indígena homônima, nos permitiu uma experiência constante com os Kaiowa e os Ñandéva que ali vivem. A relação estabelecida com a FUNAI e o MPF, na qualidade de consultores, nos mantinha sempre informados sobre processos políticos, dinâmicas territoriais e atividades tecnoeconômicas.

Como professor visitante na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), entre agosto de 2003 e setembro de 2005, consegui realizar trabalhos de campo pontuais, em linha com o tema desenvolvido no meu doutorado, além de estabelecer uma rica parceria com o

ecólogo Vito Comar[10], com o qual realizei algumas etapas de campo. Este tipo de relação me possibilitou aprofundar alguns aspectos sobre processos ecológicos, muito úteis para o que eu pretendia argumentar no presente trabalho. Nesta instituição tive também o enorme prazer de orientar o kaiowa Tonico Benites, da T.I. Jaguapire, um de meus mais valiosos informantes e interlocutores, orientação esta que se transformou em um diálogo intelectual que segue até hoje[11].

Relevante também foi (e é) minha experiência como co-orientador informal do psiquiatra Antônio de Carvalho Silva, que me levou a aprofundar certos argumentos sobre processos de cura entre os Kaiowa, os quais resultaram fundamentais na elaboração da terceira parte deste trabalho. O posterior convite feito a mim pela FUNASA, para elaborar um projeto de pesquisa sobre saúde mental, permitiu iniciar uma reflexão, juntamente com Antônio, Alexandra e Tonico, sobre o aspecto emocional-afetivo nas famílias extensas dos Kaiowa, reflexão de não pouco peso na feitura deste trabalho.

Assim, os últimos quatros anos antes de tornar ao Rio de Janeiro (em julho de 2005) foram caracterizados por uma inserção em campo com papéis diferenciados. A heterogeneidade de contextos locais em que foram recolhidos os dados não constituiu, de modo algum, um problema, revelando-se antes uma grande vantagem, visto que as situações encontradas permitiam entender como se processavam as dinâmicas em escalas diferenciadas e como os indígenas agiam e/ou reagiam às circunstâncias encontradas em cada lugar. Nestes termos, já como equipe, incluindo Alexandra, Rubem, Vito, Tonico e Antônio, e com a constante colaboração com o antropólogo do MPF,

10 Hoje professor da UFGD.

11 Em seguida acompanhei Tonico em seus primeiros passos para seguir a carreira como antropólogo, ajudando-o a elaborar um projeto que o levaria a obter uma bolsa da Fundação Ford e a realizar o mestrado em Antropologia Social no Museu Nacional/UFRJ. Hoje ele é doutor pela mesma instituição e importante liderança kaiowa.

Marcos Homero Lima, foi possível levantar uma significativa massa de dados, conseguindo-se, por um lado, um mapeamento geral das demandas fundiárias dos Guarani de MS. Em alguns casos foram possíveis levantamentos detalhados, pois que nas micro-bacias dos rios Iguatemi, Apa e Brilhante-Ivinheima, chegou-se a levantar relações de parentela, organização doméstica, aspectos emocional-afetivos, processos de construção de comunidades, relações com a terra, manifestações ritualísticas e embates políticos e bélicos (tanto entre indígenas quanto entre estes e os "brancos") consumados seja através de atos verbais, seja como com armas materiais e imateriais, em uma escala que transcende a dimensão específica de cada terra indígena. Foi possível também reconstruir processos de formação de acampamentos nas terras tradicionais demandadas pelos Kaiowa e Ñandéva e que relações as comunidades aí localizadas estabelecem com fazendas, cidades, beiras de rodovias e demais terras indígenas da região. Conseguiu-se mapear também circuitos de intercâmbio de bens e de atividades mágico-políticas, em uma escala que permitiu o entendimento das relações estabelecidas pelos indígenas em ambientes diferentes, com comerciantes, fazendeiros, peões, curandeiros, usineiros etc. O monitoramento das dinâmicas estabelecidas entre indígenas, MPF e FUNAI, FUNASA, governos municipais, estadual e federal, missões e ONGs, assim como com os vários níveis da justiça federal, permitiu, por sua vez, ampliar a escala de enfoque, observando processos e impasses em um mais amplo espectro de relações e interações entre atores inscritos no espaço geográfico do estado-nação brasileiro.

Em suma, toda as minhas experiências em Mato Grosso do Sul constituíram-se em "campo". A heterogeneidade de situações e dinâmicas aqui assinaladas são fatores constitutivos dos referidos contextos e requeriam ser cuidadosamente estudados. Nestes termos, tendo eu decidido ocupar-me das unidades habitacionais construídas pelos Kaiowa e de suas transformações organizativas ao longo do tempo – isto como um processo adaptativo às condições encontradas nos es-

paços geográficos onde desenvolvem suas atividades –, constatei que eu não podia me limitar a considerar os indígenas relacionando-se, por um lado, entre si, enquanto que, por outro, com o que definimos como "natureza", e, por outro ainda, com os "brancos". Tampouco as relações sociais e políticas dos indígenas podiam ser separadas das relações técnicas e econômicas. De fato, nas observações empíricas, o que unicamente se constata é que as relações/interações se dão sempre entre sujeitos e entre estes e objetos. Foi justamente a partir destas observações que, seguindo as sugestões de Barth (1966 e 1987), busquei construir modelos de processos, que apresentarei ao longo deste trabalho.

***

A narrativa estará aqui dividida em quatro partes. Na primeira, busco desenhar cinco "situações hitóricas" (Oliveira 1988), partindo do período imediatamente anterior à conquista, por parte dos europeus, dos espaços ocupados pelos grupos Guarani. Meu objetivo com esta parte é ilustrar as condições dos contextos sócio-ecológico-territoriais configurados em cada uma das situações, centrando a atenção sobre os processos de adaptação dos indivíduos que compõem as unidades domésticas às mudanças (de ordem social e material) ocorridas nos espaços geográficos em que se encontravam. Apontando as dificuldades para se analisar em detalhes períodos anteriores à segunda metade do século XIX, esta parte procura principalmente reconstruir os contextos sócio-ecológicos-territoriais das últimas três "situações históricas", identificadas a partir do fim da guerra entre Brasil e Paraguai. Com efeito, tomando-se esse momento é possível reconstruir, para o cone sul de Mato Grosso do Sul, as trajetórias de muitas famílias kaiowa e a transformação organizativa dos grupos domésticos até os dias de hoje.

A segunda parte já aborda especificamente o tema da organização territorial e política não como expressão de uma "territorialidade"

indígena, mas como o resultado de dinâmicas territoriais protagonizadas por sujeitos indígenas e não-indígenas, humanos e não-humanos, em espaços geográficos disputados para se obter seu controle e usufruto. Nestes termos, as categorias guarani que implicam a definição de espaços geográficos, familiar e etnicamente exclusivos, com fronteiras fixas, foram entendidas como uma construção histórica em disputa e interação com sujeitos "brancos" dominantes, tutelados por leis que substantivam cartesianamente as terras pleiteadas em termos de propriedade privada e alienável. A organização das relações comunitárias e intercomunitárias são analisadas também como construtos em contínua transformação, devido às próprias dinâmicas de parentesco e de controle territorial. Neste sentido, alianças situacionais entre membros de famílias indígenas e agentes "brancos" são constitutivas dos arranjos político-territoriais realizados em cada contexto local.

A terceira parte, por sua vez, centra o foco sobre a construção de sentido das atividades e ações indígenas a partir de um arcabouço normativo cujos mentores principais são os xamãs – depositários de saberes especializados, que permitem dialogar de modo profícuo com as divindades, bem como operar magicamente na vida cotidiana e em processos de cura. Por outro lado, as normas constituem um parâmetro para a hierarquização dos saberes, distribuindo competências entre os membros de uma determinada comunidade política local. Nestes termos, elas simplesmente servem como ponto de referência e como advertências morais, deixando aos indivíduos certa flexibilidade na determinação de escolhas e ações a serem realizadas, bem como na incorporação de conhecimentos através das experiências propiciadas ao longo de suas trajetórias de vida. Assim, toda esta parte busca colocar em evidência e analisar os mecanismos que permitem a sistematização dos saberes e sua hierarquização, a partir de disputas tanto entre autoridades gestoras dos conhecimentos valorizados quanto entre famílias rivais. Com efeito, um determinado xamã será visto como

tal por seus aliados, mas como feiticeiro por seus inimigos. Portanto, os conflitos e a tensão constante entre norma e práticas são abordados como fatores integradores e não como produtores de anomias – como geralmente são considerados na literatura sobre os Guarani.

Uma vez esboçadas as dinâmicas políticas e territoriais e a tradição de conhecimento à qual aferem os indígenas, na última parte deste trabalho concentro minha atenção sobre a ecologia do grupo doméstico. Neste caso, ilustro como as transformações ocorridas ao longo do tempo nos espaços geográficos onde vivem os Kaiowa levaram à modificação dos contextos sócio-ecológicos-territoriais, permitindo aos indígenas o abandono progressivo de boa parte dos objetos por eles produzidos, favorecendo e potencializando as técnicas de aquisição. Por outro lado, é possível perceber que princípios morais, racionalidades, temporalidades e regras de propriedade e de uso de objetos produzem uma configuração tecnoeconômica específica, tendo como epicentros as unidades domésticas kaiowa.

# Parte I

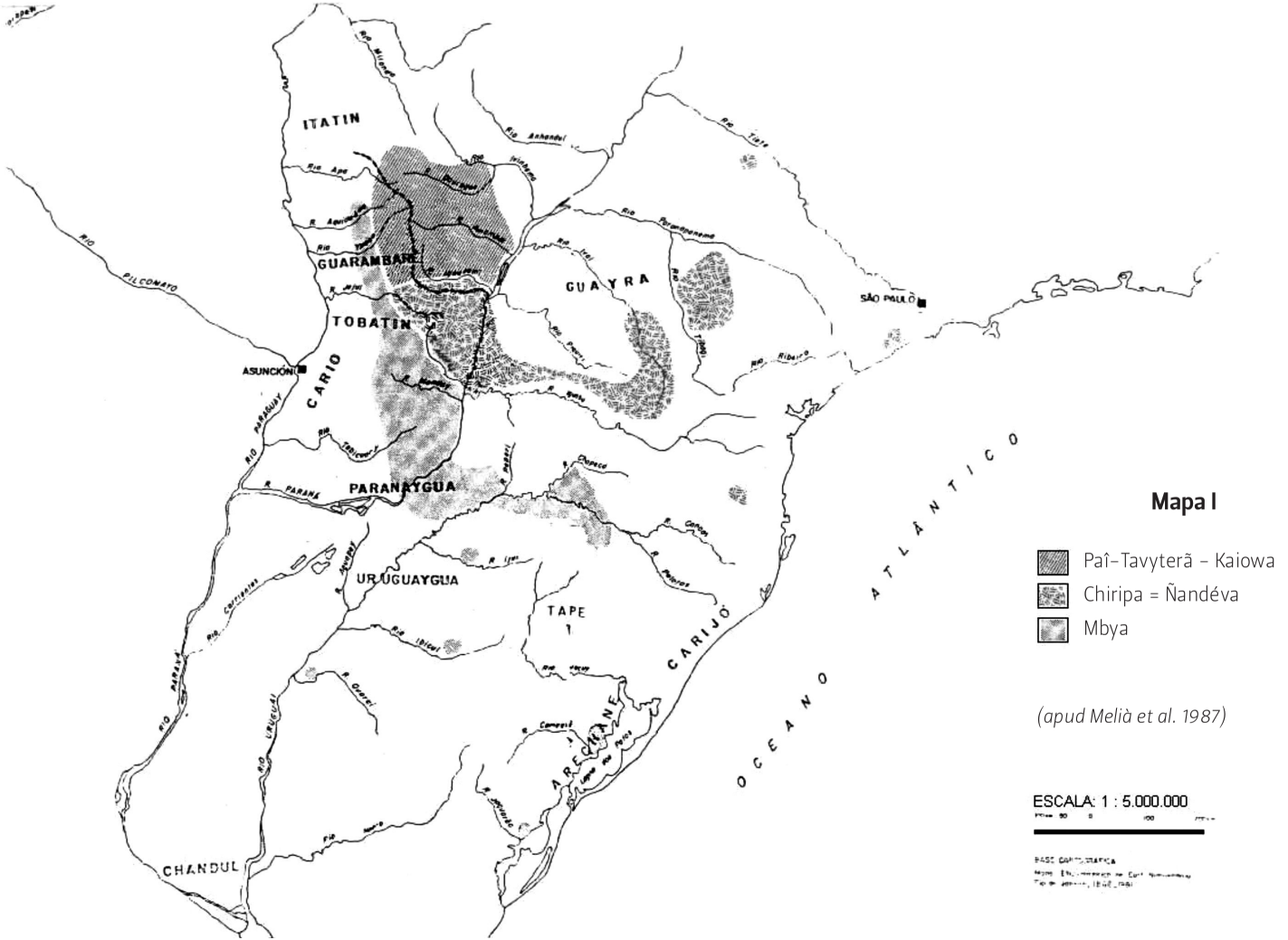
## Situações Históricas

Os Kaiowa constituem um grupo étnico de fala guarani e, na literatura específica, são considerados como descendentes dos Itatim (v. mapa I), indígenas estes em grande parte reduzidos pelos jesuítas e que foram vítimas das incursões dos bandeirantes (Melià et al. 1976, Susnik 1970-80, Thomaz de Almeida 1991, Gadelha 1980). Existem hoje muitas informações sobre os Kaiowa, resultando difícil, porém, estabelecer critérios precisos que permitam registrar com segurança processos de mudança e/ou de continuidade com relação a vários aspectos da vida social, tecnoeconômica, política e religiosa de seus antecessores, seja com relação aos primeiros séculos após a conquista europeia, seja no que concerne às épocas anteriores às importantíssimas variáveis introduzidas pela intervenção colonial. Quanto mais nos afastamos das condições sócio-ecológico-territoriais do presente, mais as informações à disposição se fazem fragmentárias, a escala geográfico-temporal dilatando-se muito. Deste modo, na extensa literatura sobre os Guarani [12] apresentam-se dados relativos a lugares e grupos diferentes, recolhidos por missionários, viajantes e administradores coloniais, em épocas muito distintas umas com relação às outras. Cabe observar que nem todas as fontes apresentam o mesmo teor descritivo, muitas delas limitando-se a nomear, em poucas frases, traços genéricos dos indígenas encontrados. Perante esta diversidade de rigor descritivo, os trabalhos que Melià et al. (1987: 20) classificaram como de Etnologia Antropológica e Antropologia Etno-Histórica privilegiaram um número limitado de fontes, entre as quais se destacam as obras do jesuíta espanhol Antonio Ruiz de Montoya. Este religioso, em 1639 redigiu tanto um rico vocabulário da língua guarani (1876), quanto um livro (1985), onde relatou as viagens por ele realizadas no intento de instituir *reduções* religiosas nas denominadas províncias do Itatim e do Guairá.

12 Para uma panorâmica das fontes e trabalhos relativos aos Guarani, ver Baldus 1954, Melià et al. 1987, e Noelli 1993.

Cabe observar também que os trabalhos de cunho etno-histórico não se limitaram a tentar compreender a vida indígena no passado, remetendo as fontes disponíveis aos contextos históricos da sua produção. O objetivo principal da maioria desses trabalhos é o de reconstruir a vida indígena em sua totalidade, para tal propósito prescindindo desses contextos. Aspectos da vida social, religiosa, política e tecno-econômica são conectados entre si, tendo como norte principal as etnografias realizadas no presente e, em grande medida, pelas categorias linguísticas recolhidas no dicionário redigido por Montoya. Deste modo, como se poderá ver mais adiante, traços culturais são articulados e sobrepostos, seguindo-se imagens preconcebidas da vida indígena, preenchendo-se esse modelo com informações oriundas de lugares e épocas distintas. Neste proceder, o importante é que essas informações refiram-se aos Guarani (e em muitos casos também aos Tupi), cuja cultura e organização social são considerados a partir de uma suposta originalidade (no duplo sentido de primordial e de distinto de outros grupos étnicos), a ser progressivamente "descoberta". Assim, as informações etnográficas do presente podem servir como norte, na medida em que estas se demonstrem como "típicas" de populações silvícolas, os outros aspectos do cotidiano sendo considerados como meramente oriundos da situação do contato com o colonizador.

Nestes termos, o grupo trabalhado apresenta-se como bastante homogêneo, com estruturas em larga medida a-históricas, sendo as variações abordadas como produto de "contingências", estas sim historicamente determinadas. Percebe-se, deste modo, o delinear-se de dois distintos critérios para realizar comparações entre os dados recolhidos: por um lado, para estabelecer continuidade formal e de significado no tempo, procede-se a juntar informações tidas como originalmente indígenas, articulando-as entre si, e buscando a coerência quase exclusivamente através de categorias êmicas (recolhidas e comparadas indistintamente nas fontes e nas etnografias modernas); por outro lado, para compreender as mudanças e descontinuidades, pro-


ITATIN
GUARAMBARE
TOBATIN
GUAYRA
CARIO
PARANAYGUA
URUGUAYGUA
TAPE
CARIJÓ
ARECUTANE
CHANDUL
ASUNCION
SÃO PAULO
RIO PILCOMAYO
RIO PARAGUAY
R. PARANA
OCEANO ATLANTICO
Mapa I
Paî-Tavyterã - Kaiowa
Chiripa = Ñandéva
Mbya
(apud Melià et al. 1987)
ESCALA: 1 : 5.000.000

cede-se no sentido contrário, procurando nos eventos históricos a introdução de elementos sociais, políticos, econômicos e técnicos, que perturbariam ou obrigariam os Guarani a mudar, sendo as variações interpretadas a partir da análise de categorias prevalentemente éticas.

Na tentativa de "reconstruir" a suposta cultura guarani como algo atemporal, apresentam-se claras diferenças nas formas de sistematização dos dados relativos a cada um dos aspectos da vida indígena. No tocante às informações sobre organização dos rituais, circuitos de cooperação e de organização territorial, a maior parte das informações procede de etnografias recentes, preenchendo estas os "vazios" deixados pelas fontes históricas e funcionando como, o que se poderia definir, "referente contextual atemporal" para as categorias linguísticas presentes no dicionário de Montoya [13]. Estas últimas, por sua vez, através de um efeito *feedback*, são utilizadas como estratégia narrativa para atribuir autoridade aos discursos sobre a maior ou menor "autenticidade" da cultura guarani contemporânea [14]. Para os aspectos da vida material, por outro lado, o procedimento se inverte, as fontes históricas e arqueológicas tornando-se preponderantes, visto que os Guarani contemporâneos deixaram há muito de produzir e utilizar várias técnicas e objetos que caracterizavam a vida indígena no passado.

Como já observado em outro trabalho (Mura 2000), todos estes procedimentos levam, em certa medida, a essencializar e reificar os Guarani, no momento em que subtraem estes indígenas de seus contextos históricos onde eles produzem e reproduzem suas categorias sociais e culturais. Além disso, esta atitude tem como consequência, nos estudos sobre a realidade contemporânea, o deslocamento da

13 Como resultará claro mais adiante, Susnik (1879-80 e 1982), Melià (1986), Noelli (1993) e Soares (1997).

14 Por exemplo, nas obras de Schaden (1974) e Watson (1952).

compreensão do grupo focado para o passado, subtraindo aos indígenas o papel de sujeitos históricos do presente, o que lhes nega o status de serem coevos (Fabian 1983) a outros grupos sociais com os quais compartilham a construção de um determinado contexto histórico.

Estas observações críticas sobre como operar com fontes históricas e dados etnográficos não têm, em hipótese alguma, a intenção de negar a possibilidade de se realizar comparações e buscar critérios que permitam entender processos de mudanças e de continuidade na vida indígena. Aqui tão somente se quer alertar sobre alguns perigos nos procedimentos adotados e na determinação de certos paradigmas analíticos consequentes. Neste mesmo sentido, Oliveira alerta que:

> "Para que a observação realizada pelo cronista faça sentido para uma etnografia moderna (e não corresponda a uma indução do próprio cronista ou do pesquisador atual), é necessário que ela seja localizada em um eixo que abranja tempo e espaço. Isso requer efetivamente deixar o material falar sobre aquilo que está sendo observado, as situações sociais concretas, deixando de lado tanto as generalizações duvidosas feitas pelos próprios cronistas, quanto a pretensão do antropólogo de reunir informações procedentes de diferentes tribos e diferentes momentos num monstro mecânico e artificial (a sociedade ou a cultura tal)." (1987: 88-89).

Ciente de que em muitos casos reconstruir contextos históricos com um mínimo de detalhes é uma tarefa muito difícil, creio que é oportuno o estabelecimento de limites bem precisos à especulação analítica, evitando-se atribuir sentidos êmicos a dados colhidos em contextos temporal e espacialmente muito distantes um com relação aos outros. Além disso, seria forçar excessivamente as fontes documentais atribuir às categorias linguísticas colhidas por Montoya o mesmo status daquelas descritas nas etnografias modernas, visto que estas últimas são registradas procurando entender seu sentido a partir do contexto de uso, com o qual o pesquisador, se supõe, deveria estar familiarizado. Para o passado, ao contrário, resulta muito difícil se ter

esse nível de controle contextual.

Levando em conta estas limitações na construção de paradigmas analíticos, pretendo, no presente capítulo delinear diferentes *situações históricas* (Oliveira 1988), cada uma com características distintivas, fato que permitirá estabelecer limites precisos à especulação. Cabe observar que, como salienta o próprio Oliveira em sua definição, a *situação histórica* "trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas..." (idem: 57). Neste sentido, o objetivo deste capítulo não é reconstruir a história dos Guarani em geral ou dos Kaiowa em particular, como em alguns momentos poderá parecer. Visto que outros autores forneceram valiosas contribuições neste último sentido [15], e estando meu trabalho focalizado mais que tudo na realidade contemporânea dos Kaiowa, pretendo, com esta ferramenta analítica, estabelecer critérios de comparação que permitam reconstruir as características centrais dos contextos sócio-ecológico-territoriais nos quais os Guarani estiveram e estão inscritos. Deste modo, será possível enfocar as mudanças e/ou a continuidade de determinadas características sociais, ecológicas ou territoriais, não a partir de uma suposta cultura guarani, que constituiria o "ponto zero" da comparação, mas como variações históricas das configurações desses contextos aqui analisados.

15 Considero entre as mais significativas Susnik (1979-89), Melià (1986), Melià et al. (1976), Thomaz de Almeida (1991), Noelli (1993) e Soares (1997). Especificamente sobre a relação entre os Guarani e as missões, ver Gadelha (1980), Necker (1990) e Wilde (2003).

# Capítulo I

## Os Guarani pré-colombianos

### 1.1 Organização territorial e política

Susnik (1979-80, 1982, 1983) considera que a organização político-territorial entre os Guarani pré-contato era expressa pelo *guára*, um amplo espaço territorial onde relacionavam-se unidades formadas por famílias extensas, unidades definidas pela autora como *te'yi-óga*, isto é, o *te'yi* constituindo a família extensa e *óga*, representando a habitação comum, que abrigava a totalidade do grupo familiar. Localizando-se os *te'yi-óga* a várias léguas de distância um do outro, os encontros entre os membros destas comunidades locais efetuavam-se periodicamente, especialmente em ocasião de convites para as festas religiosas e profanas, assim como para determinar alianças e expedições guerreiras. Na vida cotidiana, porém, as atividades tecnoeconômicas eram fruto da cooperação do grupo doméstico constituído simplesmente por um *te'yi-óga*, este garantindo, assim, uma autonomia relativa para com a unidade maior do *guára*.

Segundo a autora, no interior do *guára*

> "Cuando varios "teýi" se asociaban , 5,6 o más, formábase una conciencia socio local unitaria, el vínculo "aldeano", "teko'á"; los Guaraníes no desarrollaron, empero, aldeas multipoblaciones al modo de los Chané-

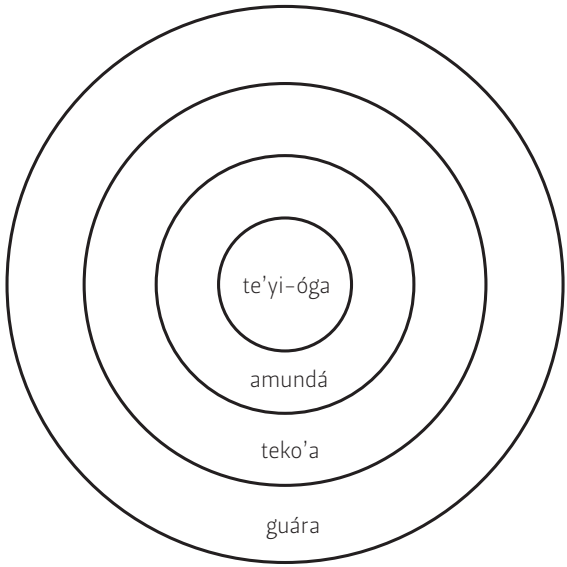
-Arawak. Al iniciarse la conquista hispana, las unidades "teko'á" estaban en algunas regiones recién en el proceso de integración, de donde algunas peculiaridades socio políticas de los "guára"" (Susnik 1983: 128).

É possível observar que as três unidades sociológicas introduzidas pela autora expressam uma visão concêntrica da organização político--territorial dos Guarani históricos: em primeiro lugar estaria o espaço restrito do *te'yi-óga*, liderado por um *te'yi-ru* (literalmente, pai da família extensa); em segundo lugar, o espaço mais amplo do *tekoha*, que seria um conjunto instável e incipiente – quando da colonização espanhola – de *te'yi-óga*, unidos pelo vínculo aldeão, num modelo de povoado constituído de residências dispersas com distâncias entre elas variáveis, liderado por um *tuvicha-ruvicha* (chefe dos chefes); e, por último, o espaço regional abrangente definido como guára, também neste caso liderado por um *tuvicha-ruvicha*.

O arqueólogo Soares, defendendo recentemente (1997) este tipo de modelo clássico de organização político-territorial, insiste sobre o fato de que os Guarani pré-colombianos estariam organizados em "cacicados", fato que para ele seria evidente devido à recorrente menção nas fontes históricas de líderes muito respeitados em escala territorial ampla. Neste sentido, apoiando-se quase exclusivamente no vocabulário redigido por Montoya, procura ele também definir as unidades sociológicas seguindo o mesmo critério de Susnik, acrescentando, porém, um nível a mais nesse jogo de círculos concêntricos. Isso ocorre porque o autor, para definir formas "aldeãs" de agrupamento e integração social dos *te'yi*, prefere manter-se fiel à definição fornecida por Montoya, usando, para este nível de organização territorial, o termo *amundá*. O *tekoha*, segundo Soares, seria um nível intermediário entre a aldeia e o *guára*.

Após as observações feitas por este último autor, os níveis de organização territoriais podem ser expostos da seguinte forma:

## Figura I




Para compreender qual o grau de interpretação analítica e de abstração teórica alcançados pelos dois autores, parece-me oportuno entrar minimamente nos detalhes das categorias nativas sobre as quais a argumentação é feita. Os termos utilizados para denominar os quatro níveis relatados encontram-se em Montoya (1876 [1639]), cujos verbetes são apresentados a seguir, em seguida sendo feitos alguns comentários que me parecem pertinentes.

**Te'yi:**

"Teiî, manada, compañia, parcialidad, genealoia, muchos. Chereiî, mi parcialidad, Religiõ, los mios. Chereiî guará nde, tu eres de los mios, de mi Religion. Jei heiî hecôni. Tei teiî, andan em manadas. Gueiîpe chemoyngó cherendú pãguama, en medio me puſieron para oirme. Teiîpe haê, dixelo en publico. Teiî tape, publicamente. Teiî upába, lugar publico, o lugar de muchos. De aqui fale. Teyûpá, el rancho por los caminos.

Nde eicó orereiîmo, fed vos nueftro caudillo. Orereiîmo toroguerecó Perû, elijamos por nueftro caudillo a Pedro. Gueiîaé, ellos allá, fu parcialidad dellos en fu pueblo fon muchos. Orereiî aé oroicó, todos los de vna parcialidad eftamos juntos. Pendeiî aé, los vuesftros de vueftra parcialidad. Teiî eupé aquâ. Teiî épe ahá. Teiîereheguarupé ayquie, paffaronfe al outro vãdo." (p. 376).

**Amundá:**

"pueblo, la vezindad de pueblos pequeños. Amundabiguára, vezinos en aldeas cerca de pueblos grandes. Amundára, idem. Añê amundá hecê, poner fu cafa, o ueblo cerca de otro.Amo amundá, hago que fe pueblo cerca de otro pueblo, ò cafa. Oroño amundá, acercamonos vnos a otros con las cafas, ò viuienda. Nache amundábi, no tengo vezinos. Oño amundá tába oicóbo, eftàn los pueblos cercanos vnos a otros." (p. 34).

**Teko / Teko'a:**

"Tecó, fer, eftado de vida, condición, eftar, coftumbre, ley, habito. Cherecó, mi fer, mi vida. Tecoá, cogerle fu coftumbre, imitar. Cherecoá, me imita. Ahecoá, yo le imito. Aheco á rucá, hazer que le imite. Ñande remieco árãmã Iefu Chrifto ñ.y. el que hemos de imitar es Iefu Chrifto nueftro Señor.

Tecoá, fuerte, caer fuerte. Cherecoá ibi catupiripe, cayome la fuerte en buena tierra. Chriftianos reco pipé pendeco á. Cayoos la fuerte de Chriftianos; entre Chriftianos. Tecó catupiri pipê chereco á, cayome muy buena fuerte. Cherori catú ibi catupiri pipê nde recoári, huelgome q os aya caîdo en fuerte tan buena tierra." (...) (p. 363).

**Guára:**

"Utilidad pertenecer a cofas, y perfonas, y tiempos, conftar de materia y forma, para de perfona, tiempos, y cofas, patria, parcialidad, paifes, region, fum, es, fui, participio, aduerbios, tiene quatro tiempos como los

demas nombres, guâra gueréra, guârãma, gúaran, gúera.

Vtilidad.

Abá chebegúara, hombre que me es vtil. Che añõ ychupé gûara, yo folo le foy de prouecho. (...).

Pertenecer con rehe.

Cherehegûara, lo que me pertenece. Chereté rehegûara, lo que pertenece a mi cuerpo. Mbaê che rehegûara, los bienes que me pertenecen. (...)

Conftar de materia y forma.

Abá ibi rehegùara, hombre de tierra. Ogibirapé rehegùara, cafa de tablas. (...).

Para de perfona y cafas.

Chebegùarãma eheyâ amõ, dexa algo para mi. Chebeguarangùera ocañy, lo que auia de fer para mi fe perdio. (...).

Patria.

Ponen el nombre del rio de que beuen, o lo de q toma la denominacion. Paragùaigùara, los que fon del rio Paraguay. Paranã igùara, los del Parana. (...). Cherêtambigùara, los de mi pueblo.

Parcialidad, Paifes, Region.

Efte, gùara, haze finalefa con ramõ. V.g. gùamo, huâmo, çuamo, dize parcialidad. Oroyôguâmo oroycó, eftamos en parcialidades.Oyo húamoquybongùara na pêê ramî ruguaî, los deftos paifes de aca no fomos como vsotros. (...). Oyoçu amo rehegùara, los de fu parcialidad dellos, o de aquella region. (...).

Sum, es, fui.

Oy eí gúara, lo q es de oy. Pêê cúehé gúaraé biñã, petuyâ bae îepé aubé, mbitétiché imã gúara, vofotros que naciftes ayer eftais viejos, que ferè yo.

Particìpio de verbos.

Acaaú, beuer yerua, caagûara. Acaû, beuer vino. (...). Amombeú, dezir." (p. 129-130).

Como se pode observar, Montoya é muito detalhista na definição dos termos, indicando vários contextos linguísticos de uso. Neste sentido, o nível de interpretação semântica feita pelo jesuíta é reduzido – porém não ausente –, fornecendo ao leitor uma ampla gama de significados.

Rapidamente se poderá notar que existe uma clara correspondência entre alguns significados registrados por Montoya e aqueles atribuídos pelos autores anteriormente citados, em três das quatro categorias examinadas. A primeira e a segunda (isto é, *te'yi* e *amundá*) deixam pouca margem para que se faça delas uma interpretação ambígua. Já para a categoria de *guára*, sobre a qual o jesuíta se deteve amplamente, não se pode afirmar o mesmo. Quando o termo se refere à associação entre grupos de indivíduos e o espaço, o significado permanece genérico, a categoria linguística podendo se referir ao domínio de uma residência, mas também ao de uma região – neste último caso, não se partindo de uma determinada organização político-territorial, mas em função das características hidrográficas de um determinado lugar. Esta ambiguidade ocorre porque, a rigor, *guára* significa simplesmente "procedente de", sendo possível se proceder das imediações de um córrego, de um rio modesto e/ou de grande porte. Deve-se observar também que, em relação à classificação dos significados, Montoya deixa transparecer certo nível de interpretação que

permite localizar a projeção de suas categorias, enquanto categorias compartilhadas com a população colonizadora. A divisão em pátria, países e regiões, por exemplo, parece responder mais a uma tentativa de sistematização dos significados do termo *guára* segundo uma imagem predeterminada dessas unidades políticas e territoriais, imagem esta em certa medida construída a partir da ideologia europeia do século XVII. De qualquer forma, o rigor descritivo demonstrado pelo jesuíta é de considerável apreciação, prevalecendo o significado literal do termo *guára*. Isto nos permite observar que para indicar "parcialidade", não só o termo *guára* pode ser utilizado, mas também *te'yi*. Esta comparação me parece pertinente porque se, no caso de *guára*, a construção do tamanho da "parcialidade" é determinada por via indireta, através de uma equação analítica que associa o porte de um curso fluvial ao número dos grupos de indivíduos englobados no espaço geográfico desenhado por sua bacia (ou microbacia), no caso de *te'yi*, "parcialidade" indica um grupo baseado no parentesco, apresentando-se como uma categoria essencialmente social e não geográfica.

Estas últimas observações não têm como objetivo negar o entendimento do *guára* como espaço no interior do qual existiam formas precisas de organização política. Aqui se quer simplesmente indicar que não dispomos de elementos suficientes para detalhar este tipo de organização. O simples fato de existirem indivíduos reconhecidamente prestigiosos não nos autoriza a considerar a organização política como sendo hierarquicamente ordenada em torno desta figura, gerando um sistema político centralizado em escala territorial ampla.

Referindo-se ao Itatim, Gadelha (1980) observa que esta "província" não era povoada por uma única "parcialidade", e para fundamentar esta posição se apoia no seguinte trecho da Carta Ânua do padre Nicolás Mastrillo Duran, escrita em 1628:

> Cada una [casa] es una grande pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, cuarenta, y a veces

más de cien familias; según la calidad del cacique (*apud* Gadelha 1980: 258).

A autora considera este documento como esclarecendo "que a parcialidade vem a ser o 'cacique principal' e sua linhagem" (idem: 258). Além disso, acrescenta que a relação entre "cacique" e número de famílias conjugais permanece constante nas descrições feitas pelo padre Antonio Sepp no século XVII, sendo que o padre Cardiel, no século XVIII, afirmava que o número de famílias podia chegar a ser mais de duzentas (ibidem). Nestes termos, se calculamos como média cinco pessoas por família, ter-se-ia, em casos excepcionais, pouco mais de 1.000 indivíduos.

Não podemos perder de vista o fato de que as fontes apresentadas por Gadelha são fortemente emprenhadas das concepções políticas da época, a hierarquia estabelecida entre "cacique principal" (*tuvicha ruvicha* [16]) e "cacique" (tuvicha, mburuvicha) não sendo endossada por uma efetiva demonstração empírica dessa eventual divisão de status político. O caso do "cacique principal" Ñanduavusu é apresentado pela autora (idem: 260) como sendo emblemático especialmente do grande poder religioso exercido por esta figura em escala territorial ampla, gozando ele do respeito e da consideração de muitos outros "caciques" da região do Itatim. Isto, porém, não implica diretamente que existisse uma relação de mando e nem indica o tempo efetivo em que este importante líder-xamã teria mantido seu grande prestígio.

Um trecho de Azara é extremamente significativo, pelo fato de nos fornecer (segundo sua óptica, obviamente) preciosos detalhes sobre o papel dos "caciques". Este viajante, no final do século XVIII, afirmava que

"El cacicazgo es una especie de dignidad hereditaria como nuestros

16 Cf. Susnik (1979-80).

> mayorazgos, pero muy singular, porque el que la posee no se difiere de los demás indios en casa, vestido ni insignia, ni exige tributo, respecto, servicio ni subordinación, y se ve precisado a hacer lo que todos para vivir. Tampoco manda en la guerra, y si es tonto le dejan y toman otro" (Azara *apud* Gadelha 1980: 260).

A descrição que nos fornece o autor contrasta plenamente com a imagem do líder desenhada por outras fontes coloniais, aproximando-se mais daquela oferecida pelas etnografias modernas[17]. Isto nos deveria alertar para evitarmos definições frágeis e pouco confiáveis de um modelo de organização política dos Guarani pré-coloniais baseado no "cacicado". Acredito que os dados numéricos fornecidos por duas tabelas redigidas por Wilde (2003), apresentadas a seguir (v. tabelas I e II), podem colocar ainda mais dúvidas neste sentido.

Nelas, embora se fale de "cazicazgos", com um simples cálculo pode-se perceber que a relação entre o número de líderes e as pessoas a eles associadas desenha grupos relativamente pequenos, constituídos de poucas dezenas de indivíduos. Nestes termos, o que os Jesuítas chamavam de cacique, com muita probabilidade era simplesmente o tamõi (avô), chefe da família extensa, ou um de seus filhos.

Também Melià apresenta sérias dúvidas sobre a presumida organização política em grandes "cacicados", como fica evidente na seguinte argumentação:

> "Lo que los españoles de la época – y entre ellos los jesuitas – llamaban cacicazgos, no eran muchas veces sino aquellos "téyy" cuyo significado, según el Tesoro de la lengua guarani de Montoya (Madrid 1639b: f. 376), es "compañía, parcialidad, genealogía, muchos". Y estas parcialidades por linaje no contaban con un número fijo de familias. Aquellas

17 Ver especialmente Melià et al. (1976), Thomaz de Almeida (2001), L. Pereira (1999, 2004), Mura (2000, 2004).

400 familias, respondiendo a 27 caciques, que se juntaron en San Pablo de Iniay, dan una media de 15 familias por cacique." (Melià 1986: 79-80).

Podemos concluir que para formular modelos minimamente confiáveis de organização político-territorial dos Guarani do período pré-colonial é necessário ter à disposição muito mais elementos dos que nos fornecem as fontes. Dever-se-ia saber também a ênfase que era dada pelos indígenas aos fatores de ordem política, religiosa, bélica e tecnoeconômica, cuja variação poderia resultar na determinação de configurações sensivelmente diferentes entre si, dependendo do lugar e das circunstâncias historicamente dadas.

Por exemplo, o fator religioso como elemento central na construção da tradição de conhecimento dos Kaiowa contemporâneos, unido às condições de sujeição à dominação colonial exercida pelos Estados brasileiro e paraguaio – que impôs regras de acesso aos espaços geográficos alheias àquelas anteriormente consideradas por estes indígenas – favoreceu o surgimento de formas específicas de organização territorial, reforçando sentimentos de autoctonia e introduzindo critérios dinâmicos de divisão de espaços etnicamente exclusivos, indicados através da importante categoria de *tekoha*[18].

Tornando às quatro categorias listadas anteriormente, há uma delas cujo significado registrado por Montoya não corresponde àquele atribuído pelos autores analisados: justamente a de *tekoha*. Como foi evidenciado, hoje *tekoha*, como categoria que indica organização territorial, é uma noção muito importante para os Kaiowa, bem como

18 Deste tema me ocuparei na segunda parte, no capítulo VII, dedicado à dinâmica territorial desenvolvida recentemente nos territórios onde vivem os Kaiowa contemporâneos. Aqui o que se quer é sublinhar o fato de que, com os elementos à disposição, não é possível desenhar apropriadamente, através de categorias êmicas e poucos elementos contextuais, a natureza organizativa dos *guára*, tanto do ponto de vista de suas variações regionais como em sua amplitude sociopolítica.

# Tabela I
# Evolução de censos

| PUEBLOS | 1647 | 1676 | 1735 | 1747 (Querini) | 1772 | 1784 (Melo) | 1796 (Alós) | 1800 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Loreto** | 44 | | 66 | | | | 64 | |
| **Itapua** | 55 | 55 | | | | | 53 | |
| **San Ignacio Mini** | 32 | | 85 | | | | | |
| **San Ignacio Guasu** | | | 31 | | | | 23 | 21 |
| **Corpus** | (14) | | | | | | 44 | |
| **Jesús** | | | | | 31 | | 26 | |
| **Santa Rosa** | | | | | | | 21 | |
| **Santiago** | | | | | 27 | | 26 | |
| **Nuestra Señora de Fe** | | | 23 | | | | 21 | |
| **Trinidad** | | | 24 | | | | 24 | |
| **Santa Ana** | | | | | | | 39 | |
| **San Cosme** | | | | | | | 23 | |
| **Pueblos del Paraná** | 269 | | | | | | | |
| **Pueblos del Uruguay** | 302 | | | | | | | |

Fonte: Susnik apud Wilde 2003.

# Tabela II
# Número de cacicados por Pueblo em 1799

| PUEBLOS | PRESENTES | FUGITIVOS | Nº DE CACICADOS |
|---|---|---|---|
| **Santa Ana** | 1329 | 1689 | 39 |
| **Itapua** | 2244 | 793 | 53 |
| **Jesús** | 981 | 824 | 26 |
| **San Ignacio Mini** | 771 | 1046 | 72 |
| **Loreto** | 1212 | 840 | 64 |
| **Trinidad** | 937 | 528 | 24 |
| **Candelaria** | | | 29 |
| **Santa Rosa** | 1228 | 286 | 21 |
| **San Cosme** | 939 | 358 | 23 |
| **Santiago** | 1289 | 266 | 26 |
| **Corpus** | 2287 | 1671 | 43 |
| **Santa María de Fe** | | | 21 |
| **San Ignacio Guazu** | | | 24 |

Censo de reduções sob jurisdição paraguaia realizado por Lazaro de Rivera em 1799. Dados obtidos de AGN Sala IX.18.2.2. (apud Wilde 2003).

para os outros grupos guarani, mas seu significado no dicionário do jesuíta não nos oferece claros indícios neste sentido. Registrando o significado de "teco" Montoya fornece uma clara e detalhada descrição de sua conotação como "ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei e hábito". Na extensíssima descrição deste verbete, porém, o autor trata sinteticamente as formas "tecóá" e "tecoá", a primeira significando "imitação" e a segunda "sorte". O termos mais próximos dos sentidos de espacialidade seriam "tequába" e "teco hába", significando respectivamente, morada e estada. Há que se observar, porém, que se aproximam mais dos significados dados atualmente a *tapýi* (conjunto de casas) e *tendápe* (lugar habitado por uma família extensa), do que às propriedades organizacionais e cosmológicas atribuídas hoje ao *tekoha*.

Em face da enorme riqueza descritiva fornecida pelo jesuíta sobre o verbete "teco", parece ser muito estranho ter-lhe passado despercebida a conotação de *tekoha* como categoria de territorialidade.[19]

---

19 Fontes em língua guarani datadas de 1752 e 1753, recentemente tornadas públicas (Neumann & Boidin 2017: 118; www.langas.cnrs.fr), trazem a palavra "*tekoha*" com certa recorrência. Contudo, há que se observar que nas frases em que ela é citada, não consta como substantivo, sendo esta condição reservada apenas e de forma enfática ao termo "*yvy*" (terra): "These sources consist of letters elaborated by Indians in Jesuit missions shortly after the Treaty of Madrid (which apportioned the spaces of the Portuguese and Spanish colonies), endangering the occupation of the lands by the Guarani of the time. They felt threatened with expulsion, similar to the current context. It so happens, however, that in these letters the expression ore rekoha does not occur in isolation, but is always related to the term yvy (earth), specifically "yvy ore rekoha". Therefore, tekoha (in its oscillatory form rekoha), is not a noun, a concept in and of itself that indicates a political-territorial order as it is understood today, rather it expresses an action that occurs on earth (yvy), with the latter being the main subject. In these sources, therefore, the expression "yvy ore rekoha" meant either "the land where we (exclusively) are" or "the land where we (exclusively) live". This flexibility is due both to the multivocality of the term teko and the suffix "ha", which allows for several conceptual combinations. Moreover, the characteristics of the land in these sources can also be considered manifold, expressing the concept of being the actual flesh of the Indians ("ko yvy ore ro'o tee"), or a place that allows people to multiply as families ("ko yvy ore nemoñanga")" (Barbosa da Silva & Mura 2018: 15).

Para preencher essa presumida lacuna nessas e outras descrições da época, Melià propõe o seguinte:

> "El tipo de poblados que describen las fuentes jesuíticas presenta notables coincidencias con los tekoha, tal como se conocen a través de la etnografía moderna; de ahí que sea permitido inducir supuestas analogías incluso para aquellos aspectos que la documentación histórica no señaló" (1988: 104).

Entre as fontes mais significativas às quais se refere Melià, encontram-se as fornecidas pelo próprio Montoya em outro livro ("A Conquista Espiritual"). Vejamos o trecho que diz respeito ao tema tratado:

> "Note-se que chamamos 'Reduções' aos "povos" ou povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais, 'reduziu-os' a diligência dos padres a povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana, beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou." (1985 [1639], p. 34)

Como é perceptível, o tipo de descrição feita pelo jesuíta nos oferece tão somente uma imagem sobre a distribuição das residências de modo disperso nos espaços geográficos; o autor não detalha a organização interna a essa unidade territorial. Portanto, não existindo uma "etnografia do povoado" realizada na época colonial, muitos autores pretendem associar significados do presente a essas imagens fornecidas pelas fontes da época.

A analogia proposta por Melià, no trecho anteriormente citado, entre o presente e o passado seria mais pertinente se tivéssemos à disposição registros recorrentes da categoria *tekoha* pelo menos nos últimos cem anos de história; isto porque seria possível estabelecer cer-

ta continuidade organizativa entre os grupos guarani atuais e aqueles que até a segunda metade do século XIX habitavam o Paraguai Oriental e o sul do Mato Grosso, sem excessivas condicionantes coloniais no que diz respeito ao controle do território. Contudo, autores como Nimuendaju, Muller, Cadogan, Galvão, Watson, Schaden, entre outros, não registraram o termo *tekoha* em suas etnografias[20].

Este tipo de crítica não se destina a refutar a hipótese de que a categoria *tekoha* possa ter sido utilizada no passado para indicar espacialidade; o que se quer é sublinhar o fato de poderem existir (como de fato ainda hoje existem) diferentes modos de referir-se à organização espacial, variação esta que depende de o ponto de vista ser religioso, político ou tecnoeconômico. Deste modo, se poderá perceber que o registro das categorias de espacialidade dependerá muito da ênfase dada a cada uma dessas definições, privilegiando-se um ou outro desses pontos de vista, dependendo do contexto histórico onde os indígenas estão inseridos e para o qual contribuem na sua definição. O conceito de *tekoha*, assim como expresso pelos Kaiowa hoje, tem fortes conotações religiosas e simbólicas, que dizem respeito à situação vivida por eles no presente, como será esclarecido na segunda parte deste trabalho. Tentar projetar essas características do presente em um passado longínquo – reificando a noção de *tekoha* – parece ser um recurso metodológico que, por quanto cômodo que seja, demonstra-se perigoso, visto que exemplifica e homogeneíza o que é historicamente complexo e diversificado.

Este tipo de problema pode ser encontrado na interessante e rica dissertação na área de arqueologia de Francisco Noelli (1993) (cujas contribuições recentes têm fornecido importantes observações para a compreensão da vida tecnoeconômica dos Guarani pré-coloniais), já

20 Fato que resulta ser ainda mais significativo se levamos em conta que os primeiros três autores apresentados eram exímios conhecedores da língua indígena, tendo eles realizado extensos trabalhos de campo entre os Guarani.

a partir do título de seu trabalho: "Sem *tekoha* não há *teko*". Visto que grande parte de suas argumentações estão baseadas no vocabulário de Montoya, este título apresenta-se, quando menos, paradoxal, visto que o jesuíta espanhol não registrou a categoria de *tekoha* como categoria de espacialidade, dedicando, como já observado, amplo espaço ao termo *teko*. Poder-se-ia afirmar com tranquilidade exatamente o inverso desta oração, isto é, que "sem *teko* não há *tekoha*"[21].

O termo *tekoha* é um lexema constituído do substantivo "*teko*" mais o sufixo "*ha*" que, entre vários significados, tem o sentido de "lugar". Assim *tekoha* é entendido atualmente pelos indígenas como "o lugar onde realizamos nosso modo de ser" (cf. Melià et al. 1976). Fica, portanto, óbvio o fato de que, com o variar do modo de ser e as circunstâncias históricas, mudará também o entendimento e as características do *tekoha*. Ademais, como se verá na segunda parte, nada estabelece que com o termo *tekoha* se indique simplesmente a "aldeia", podendo ele ser usado também para designar o espaço exclusivo de uma família extensa ou amplas regiões onde se desenvolvem relações intercomunitárias. Do mesmo modo que a expressão *guára* em Montoya (1876) estava como "procedente de", *tekoha* está, hoje, numa definição geral, como "desenvolver o *teko* em um determinado lugar", como categoria apresentando as mesmas ambiguidades quando nos referimos aos diversos níveis de organização político-territorial. Neste sentido, para compreender cada um desses níveis, há que se recorrer à reconstrução das condições sócio-ecológicas-territoriais de cada contexto local, em um determinado período histórico.

Noelli (1993), contudo, sobrepondo linguística histórica, infraestrutura material e etnografia contemporânea, procede de modo contrário, construindo um modelo analítico com base em uma das definições de *tekoha* atuais, oferecida por Melià e o casal Grünberg (1976:

21 Sobre uma observação símile, ver Pereira (2004).

218), partindo eles da situação vivida pelos Paĩ-Tavyterã (Kaiowa) nos anos de 1970, no Paraguai Oriental. O fato de que os dados arqueológicos dos mais de 1200 sítios atribuídos aos Guarani[22] apontam como tendo havido poucas variações nas técnicas e na infraestrutura material, por um período de aproximadamente 3000 anos, nas vastas regiões ocupadas por este grupo étnico, e sendo este aspecto da vida indígena, segundo o autor, extremamente vinculado à vida social e cultural, por si autorizaria a se fazer a seguinte equação: ao não mudar o mundo material de referência, não mudariam tampouco os outros aspectos a ele correlatos. De fato, o autor assim se exprime a propósito:

> "Será defendida a hipótese de que os Guarani reproduziam sua cultura e impunham sua ideologia perante as outras sociedades das regiões que iam sendo paulatinamente colonizadas, desde a Amazônia até a foz do rio Paraná, bem como das regiões limítrofes no Leste e no Oeste. Nesta hipótese também procuro operar com um postulado que desafia frontalmente a noção antropológica de "mudança", aplicada indistintamente sobre as populações Guarani. Parto do princípio de que desde que adquiriram sua identidade étnica a partir da Proto-Família Linguística Tupi--Guarani, os Guarani atravessaram mais de três mil anos até os primeiros contatos com os invasores vindos da Europa, reproduzindo fielmente sua cultura material e as técnicas de sua confecção e uso, sua subsistência. Concomitantemente, a linguagem definidora destes objetos, técnicas e comportamentos." (1993: 09).

Deve ser destacado, porém, que em publicação mais recente (2004) o autor chega a redimensionar a posição extrema assumida em sua dissertação, admitindo que:

> "En lo socio-político, la mayoría de las fuentes apuntan hacia la tenden-

22 Em publicação recente (2004), Noelli eleva os sítios ao número de 2.900.

cia de incorporar gente no-Guarani, aparentemente incorporada como esclava, raramente aliada, bajo el *ñande reko* (*ethos* o "modo de ser" Guaraní). La cultura material conocida de 2.900 yacimientos arqueológicos, aparentemente muestra que la incorporación no trajo cambios considerables, pero aún no es posible determinar su efecto en la organización social, etnicidad y otros aspectos de la cultura tradicional Guaraní. Bajo la unidad linguística y cultural, los Guaraníes presentaban agrupaciones independientes, circunstancialmente enemigas, compuestas de comunidades de estructura y dimensiones variables."

## 1.2 Atividades tecnoeconômicas

As nuances presentes no último trecho citado são extremamente significativas, permitindo-nos recuperar os assuntos centrais das argumentações de Noelli, constituídos pela reprodução da bagagem material que caracterizava a vida cotidiana dos Guarani. O fato de existirem diferentes grupos, cada um com características distintivas do ponto de vista sociopolítico e religioso, mas com uma bagagem material similar, nos permite abordar este último aspecto da vida indígena através de uma análise transcultural; isto é, verificar qual o papel das técnicas de produção e de aquisição nas atividades domésticas desses indígenas, no período pré-colombiano, a partir das condições ecológicas da época e das características dos objetos e "conjuntos técnicos" utilizados[23]. Fica evidente, porém, que a análise é por si limita-

23 Leroi-Gourhan afirma que "... não existem *técnicas* mas *conjuntos técnicos* determinados por conhecimentos mecânicos, físicos ou químicos gerais. Quando se possui o princípio da roda, se pode também obter a carroça, o torno de ceramista, o fuso, o torno para madeira; quando se sabe costurar, se pode obter não apenas uma roupa de forma particular, mas também vasos de cortiça costurada, toldos costurados, canoas costuradas; quando se sabe direcionar o ar comprimido, se pode obter a zarabatana, o acendedor a pistão, o fole a pistão, a seringa" (1993: 29 – tradução própria). Nestes termos, ao se identificar, através de dados procedentes de sítios arqueológicos, determinados *conjuntos técnicos* e não outros,

da, faltando justamente o entendimento das técnicas de uso[24], único elemento que, em meu entender, permite estabelecer uma imediata relação entre a esfera material e aquela social, como será demonstrado na última parte deste trabalho. Lamentavelmente não dispomos de suficientes evidências históricas e arqueológicas para tecer especulações razoáveis nesse sentido. A organização político-territorial, como visto, pode ser suposta, e não demonstrada, em seus detalhes, os dados sobre a primeira fase da colonização europeia sendo insuficientes para tal propósito.

Embora, em seu trabalho de 1993, Noelli enverede para arriscadas especulações sobre a língua e a organização social dos Guarani, suas descrições sobre o mundo material com que lidavam esses indígenas se limitam, quase exclusivamente, às atividades desenvolvidas pelas famílias extensas, o que não poderia ser diferente, visto que os sítios arqueológicos apresentam, como estrutura, tão somente as características organizativas desta unidade tecnoeconômica.

Para este nível de organização doméstica, representado pelo que Susnik definia como *te'yi-óga*, temos nas fontes coloniais uma importante descrição feita em 1620 por um jesuíta anônimo; ei-la:

> "Esta nacion es muy estendida y toda tiene una lengua: es gente labradora, siempre sembra en montes y cada tres años por lo menos mudan chacara. el modo de hacer sus sementeras es: primero arrancan y cortan los arboles pequeños y después cortan los grandes, y ya cerca de la sementera como estan secos los arboles pequeños (aunque los grandes no lo están mucho) les pegan fuego y se abraça todo lo que han cortado, y como es tan grande el fuego quedan quemadas las raíces, la tierra hueca y fertiliçada con la çeniça y al primer aguaçero la siembran de mais,

pode-se deduzir um leque de possíveis atividades tecnoeconômicas a eles associadas.

24 Por uso aqui não entendo apenas aquele de caráter utilitário, mas também político e simbólico.

mandioca y otras muchas raíces y legumbres que ellos tiene muy buenos: dase todo con grande abundancia.

Habitan en casas bien hechas armadas en çima de buenos horcones cubiertas de paja, algunas tienen ocho y diez horcones y otras mas o menos conforme el cazique tiene los basallos porque todos suelen vivir en una casa, no tiene division alguna toda la casa, esta esenta de manera que desde el prinçipio se vee el fin: de horcon a horcon es un rancho y en cada uno habitan dos familias una a una banda y otra a otra y el fuego de estambos esta en medio: duermen en unas redes que los españoles llaman hamacas las quales atan en unos palos que quando haçen las casas dejan a proposito y estan tan juntas y entretejidas las hamacas de noche que en ninguna manera se puede andar por la casa. Tienen por los lados tapia françesa y cada aposento tiene dos puertas una de cada lado pero no tienen ventanas. no tienen puerta ni caja ni cosa cerrada. Todo esta patente y no ay quien toque a cosa de otro. Sus poblaciones antes de reduçirse son pequenas porque como siempre siembran en montes quieren estar pocos porque no se les acaben y tambien por tener sus pescaderos y caçaderos acomodados. [...]

Hombres y mujeres andan comúnmente desnudos aunque siembran algodón y haçen sus vestidos. estos indios no tienen plata ni oro ni cosa de valor. su haçienda es el arco y flechas. no haçen provisiones para el año. La tierra es su trox porque no sacan mas raizes de las que son menester para aquel dia. el mais aunque lo cuelgan en sus casas para haçer vino (que de esto les serve communmente porque su pan es la mandioca) de ordinario lo dejan en sus chacras en sus cañas del mesmo mais de donde lo cogen quando lo han menester." (MCA, Vol. I, 1951: 166-168).

A partir destas descrições, pode-se deduzir a importância central da agricultura de corta/queima na vida econômica dos Guarani, assim como das atividades de pesca e de caça. Fica claro também o fato de que as populações se organizavam a nível local em grupos não muito numerosos, famílias extensas vivendo sob um único teto. As atividades tecnoeconômicas, por seu turno, requeriam a exploração

e o conhecimento de espaços territoriais diversificados, a maioria deles sendo não muito distante dos assentamentos onde os indígenas tinham, como diz o jesuíta, seus "pescadeiros e caçadeiros acomodados" (ibidem)[25]. Isto quer dizer que o grupo doméstico podia ter à disposição um amplo leque de elementos materiais para desenvolver suas atividades cotidianas, sem ter que recorrer a longos traslados. Os próprios integrantes desses grupos locais podiam construir todos os objetos e instrumentos necessários para a vida tecnoeconômica, não sendo necessária a presença de especialistas, visto que, dependendo da divisão social do trabalho, o grupo era amplamente independente para com os outros grupos da região, aliados ou não.

Deve-se considerar, entretanto, que a construção de recipientes não se limitava a cestas e objetos em madeira, fibra ou cabaça, cujo material podia ser encontrado nos arredores das residências. A cerâmica era muito difundida entre esses indígenas, constituindo um amplo repertório de estilos e formas. O cozimento de alimentos era geralmente feito neste tipo de recipiente, sua utilidade sendo central na vida doméstica. Outro tipo de atividade, ainda mais importante, era a indústria lítica. Deve-se levar em conta que a maior parte das atividades indígenas não poderia ser desenvolvida sem a presença de ferramentas, cujas lâminas cortantes eram feitas de pedras duras, com características bem precisas.

Estes dois tipos de atividades modificaram sensivelmente a ló-

25 Com base nas minuciosas descrições feitas pelo etnólogo e naturalista Miraglia (1941, 1975) das armadilhas e outros instrumentos de caça e pesca utilizados por estes indígenas na década de 1930, Susnik (1982) e Noelli (1993) constroem possíveis modelos de atividades tecnoeconômicas adotados pelos Guarani em todos os lugares e épocas. Importa observar que não necessariamente a totalidade dos instrumentos descritos pelos autores deveria estar presente em cada lugar, a imagem de riqueza e complexidade fornecida tendo que ser, a meu ver, devidamente redimensionada. Os sítios arqueológicos não conservam materiais orgânicos e a quase totalidade dos instrumentos em questão era confeccionada justamente com madeiras e fibras vegetais, rapidamente perecíveis.

gica de apropriação dos espaços territoriais por parte dos indígenas. Enquanto que para as outras atividades a seleção dos espaços onde desenvolver a caça, a pesca e a coleta podiam produzir pequenas variações na dieta dos Guarani, cabe observar que sem ferramentas apropriadas e recipientes idôneos para o cozimento desses alimentos, a organização global da vida cotidiana indígena deveria mudar substancialmente. Ocorre que os espaços onde se aprovisionar de argila e, sobretudo, de material lítico apropriado, não são tão difusos como os outros, obrigando muitas vezes os indígenas a percorrerem longas distâncias à sua procura.

Baseando-se na ideia de *tekoha*, Noelli (1993) procurou aplicar seu modelo de entendimento das atividades práticas dos Guarani pré-colombianos a um sítio arqueológico localizado nas margens da Lagoa dos Patos, pouco distante da atual cidade de Porto Alegre. Estabeleceu ele como critério um raio mínimo de ação dos indivíduos integrantes de uma unidade doméstica, de aproximadamente 50 quilômetros. Isto se deve ao fato de que as jazidas de material lítico apropriado para a confecção de ferramentas localizavam-se a notáveis distâncias do sítio tomado em consideração (mais de 60 quilômetros).

O autor considera fundamental para o transporte deste material – bem como das argilas necessárias para a indústria cerâmica – o uso difuso da navegação fluvial, por meio dos vários tipos de canoas construídas pelos Guarani. Ao mesmo tempo, observou também que esse amplo espaço de circulação dos indígenas transcendia o domínio de um só *tekoha*, levantando então a hipótese de que as jazidas de material lítico não eram exclusivas de um determinado grupo local, requerendo alianças políticas mais amplas em escala territorial que incorporassem esses lugares como de uso comum.

Este mesmo autor, analisando os dados procedentes dos estudos da região por ele abordada, cita as conclusões de outros arqueólogos (Schmitz & Masi 1987), que afirmam que os sítios arqueológicos mais distantes das jazidas de basalto apresentam uma quantidade menor de

material lítico em relação aos mais próximos desses lugares. Embora esses autores afirmem que possam existir falhas metodológicas nos relevamentos arqueológicos, este tipo de dados permite indicar a possibilidade de que os indígenas operassem com uma bagagem reduzida de objetos em pedra. Por outro lado, embora não tendo informações precisas sobre possíveis redes de trocas desses materiais a nível regional, se poderia fazer uma hipótese neste sentido, visto que os grupos estavam relacionados por laços de parentesco, tornando possível a instauração de amplos circuitos de distribuição dos objetos de difícil captação. Outra possibilidade para o aprovisionamento desses materiais podia ser através dos saques sistemáticos, durante as incursões bélicas contra grupos inimigos.

Para poder articular todos estes lugares, que no complexo compõem o espaço de desenvolvimento das atividades de um conjunto relacionado de unidades domésticas, Noelli (1993), como vimos, considera a navegação como o meio de comunicação preponderante. Isto, porém, contrasta com os dados procedentes das fontes históricas, que descrevem mais que tudo deslocamentos terrestres dos Guarani no período colonial, como o próprio autor coloca em destaque. Segundo ele, esta contradição se deveria ao fato de que durante a colonização europeia os indígenas teriam sido obrigados a distanciar-se dos grandes cursos fluviais, em decorrência dos conflitos bélicos, o que teria levado ao abandono progressivo do uso de embarcações.

Este tipo de afirmação do autor, embora plausível, me parece insuficiente, e em certa medida paradoxal, com relação à sua própria argumentação. De fato, ele se refere ao uso das canoas não em função de evidências arqueológicas – visto que os objetos em madeira não sobrevivem longamente à intempérie, não deixando vestígios nos sítios analisados – mas a partir dos verbetes presentes no vocabulário redigido por Montoya em 1639, isto é em pleno período colonial. Deste modo, parece-me mais prudente considerar a navegação complementar, e não alternativa, à comunicação por terra.

Sumarizando, é possível identificar esquematicamente as características que considero centrais para a constituição dos contextos sócio-ecológico-territoriais na primeira situação histórica.

Em primeiro lugar, fica evidente que a base de toda articulação política e tecnoeconômica era constituída pelo *te'yi-óga*, organizando-se este como um grupo local cujos integrantes moravam juntos, sob um único teto. As técnicas de produção, de aquisição e de uso eram aplicadas por esse grupo, que constituía um circuito de cooperação privilegiada em relação a outros níveis de circulação de saberes e de objetos. Contudo, não se deve descartar a possibilidade de que, para objetos e materiais especiais, pudessem existir circuitos mais amplos de distribuição em escala territorial.

Em segundo lugar, não temos à disposição dados precisos sobre a organização político-territorial dos *guára* nem sobre sua amplitude. Com muita probabilidade, a eleição de grandes líderes respondia mais que tudo a momentos específicos para enfrentar guerras; em outras circunstâncias, como aponta Susnik (1979-80, 1983), predominavam os interesses dos grupos locais, relativamente autônomos nos afazeres cotidianos[26]. J. Monteiro por sua vez, coloca em relevo o fato de que

> "De qualquer modo, permanece a dúvida sobre se se tratava de cacicados emergentes a partir de um processo histórico autóctone ou se estas lideranças foram projetadas nestes papéis pelas circunstâncias da conquista, quando a presença de interesses coloniais redundou na reestruturação do quadro das alianças" (1992: 481).

Estas considerações podem também ser feitas com relação à con-

26 "...la formación y la perduración del asociativo "teko'á" creaban intensas rivalidades entre los "tuvichá" en busca del estatus de un "tuvichá-ruvichá", provocando fricciones intercomunitarias, éstas un factor disociativo con consecuencias funestas cuando el impacto de la conquista-colonización. La tradición avá se fundamentaba en "teýy-óga", en reciprocidad del estrecho "oréva"; era, por ende, siempre latente el recelo a la solidariedad del "teko'á", de donde la falta de una estructuración sociopolítica mayor" (Susnik, 1979-80: 19).

figuração daqueles que os indígenas hoje denominam de *tekoha*, unidade organizativa por muitos autores utilizada como modelo privilegiado de entendimento da construção do território por parte dos Guarani.

Em terceiro e último lugar, eu indicaria o fato de que a guerra desempenhava um papel central na vida dos Guarani, favorecendo a integração de bens (através dos saques), de mulheres e cativos (por meio de raptos), e a prática da antropofagia, com o consequente consumo ritual de inimigos capturados durante as incursões bélicas. Lamentavelmente, não dispomos de suficientes informações a respeito para poder desenhar a dinâmica da guerra e sua função social e religiosa, razão pela qual não dedicarei um espaço específico a este argumento.

# Capítulo II

## Os Guarani após a conquista europeia

No momento da conquista europeia os grupos guarani ocupavam vastos territórios, com uma população estimada em mais de 2.000.000 de pessoas (Melià 1986, Noelli 2004). Nos três séculos seguintes à chegada do europeu, a história destes indígenas será marcada por uma forte presença cristianizadora missionária jesuítica, assim como pelo assédio de *encomenderos* espanhóis e por ataques de bandeirantes portugueses.

O impacto representado pela colonização foi muito grande, acarretando significativas modificações na organização territorial, nas atividades desenvolvidas pelos indígenas e no jogo de alianças guerreiras que permitiam o controle sobre as terras ocupadas pelos Guarani.

### 2.1 O REGIME DAS *ENCOMIENDAS*, AS *REDUÇÕES* JESUÍTICAS E AS *BANDEIRAS* PAULISTAS

A ocupação territorial por parte dos espanhóis não foi imediatamente capilar, assentando-se eles em lugares estratégicos para o desenvolvimento de atividades agrícolas que permitissem produzir alimentos para a colônia. A fundação da cidade de Assunção (no atual Paraguai) representava justamente esse tipo de necessidade. A insta-

lação das *encomiendas* requeria grande quantidade de mão de obra, esta buscada principalmente entre os indígenas ali encontrados.

Segundo Susnik (1979–80), o engajamento de indígenas nas atividades da colônia hispânica se deu por meio de distintas modalidades, cada uma implicando diferentes formas e exercício do poder para com as populações autóctones. Isso ocorria porque, através do processo de construção das cidades se objetivava, por um lado, concentrar a população indígena sujeitada em povoados (*táva*), por outro, constranger parte dessa população a uma vida social isolada, como cativos nas *encomiendas*, enquanto que, por outro ainda, também eram utilizados serviços temporários prestados pelos indígenas, que periodicamente se dirigiam a essas fazendas para ter em troca mercadorias e outros tipos de bens. As três situações eram denominadas respectivamente de *mitazgo*, *yanaconado* e *conchabo libre*. Como ilustra Susnik:

> "En contraste con el Guaraní mitayo que tributaba con el servicio de sus brazos por unos meses al año a fin de "doctrinarse y civilizarse", el Guaraní yanacona fue declarado socialmente "inapto" y económicamente dependiente del amo. La relación del mitayo con su encomendero fue periódica, siendo a la vez miembro de la comunidad del nuevo "táva" indígena; la relación del yanacona con su encomendero implicaba la pauta de relación individual entre el "amo" y el "siervo". Todos los yanaconas fueron deslocalizados de sus antiguas tierras, descomunanizados y reunidos a veces por el simple azar de las jornadas "pacificadores", siendo omisos sus derechos naturales" (1979–80: 84).

No estabelecimento de seus empreendimentos, os espanhóis, embora utilizassem formas repressivas para se aproveitar dos serviços indígenas, assim sujeitando parte da população Guarani que era introduzida nessa estrutura colonial, não praticaram "caçadas" sistemáticas com o intento de capturar os indígenas durante as incursões bélicas, como era o caso dos bandeirantes paulistas. As formas mais comuns de receber indígenas para transformá-los em cativos era

através das alianças estipuladas com grupos guarani, alianças estas estabelecidas através de relações de cunhadismo, como consta no seguinte trecho do já referido jesuíta anônimo:

> Es esta gente valerosa en la guerra y donde quiera que estan tienen sujetas las naciones çircunveçinas. son altivos y soberbios y a todas las naçiones llaman esclavos sino es al español, pero no le quiere llamar señor, sino cuñado o sobriño porque diçen que solo dios es su señor, porque como he dicho el ayudar al español y admitirle en sus tierras fue por via de cuñadasgo y parentesco (MCA Vol. I, 1951: 167).

O jesuíta, porém, coloca em destaque o fato de que este tipo de relação não se caracterizou como estável, os indígenas progressivamente assumindo uma postura de hostilidade para com os europeus.

> Empero despues viendo los indios que los españoles no los trataban como a cuñados y parientes sino como a criados se començaron a retirar y no querer servir al español. el español quiço obligarle: tomaron las armas los unos y los otros y de aqui se fue encendiendo la guerra la qual ha perseverado casi hasta agora (idem).

O regime colonial baseado nas *encomiendas* teve uma rápida evolução, o que implicava numa sempre maior pressão sobre as populações autóctones, das quais se aproveitava a mão de obra [27]. Num primeiro

27 Cabe observar que, em pouco mais de um século e meio, o processo colonial levou a uma modificação da organização das *encomiendas* no tocante também às modalidades de relacionamento com os indígenas. Com efeito, depois da última expulsão dos jesuítas da colônia espanhola (ocorrida na segunda metade do século XVIII), o *conchabo libre* não era mais uma opção para os Guarani. Grande parte deles, sendo incorporada em situações de trabalho e de organização territorial, abandonou a identidade indígena, contribuindo para a formação de significativa parte da população paraguaia contemporânea. Por outro lado, com relação aos Guarani que permaneceram ou voltaram para as matas, muitos deles ancestrais daqueles que são abordados nesta tese, não temos quase informações que nos ilustrem as modalidades de relacionamento com o poder colonial. Sem dúvida, poder-se-ia pensar

momento, quando foram promulgadas as primeiras "ordenanças", as atividades econômicas limitavam-se à produção dos bens necessários à manutenção dos *encomenderos*, apenas num segundo momento foi introduzida a pecuária e a exploração dos ervais, atividades estas que tiveram significativo impacto na relação entre os indígenas e os espanhóis, provocando numerosas rebeliões (Susnik 1979-80: 71). Como relata Melià (1986: 31), na documentação histórica constata-se que, entre 1537 e 1616, ocorreram nada menos que 25 revoltas dos Guarani contra os espanhóis.

Em contraste com os métodos da colônia hispânica e com a atitude dos franciscanos, que operavam em conluio com o sistema das *encomiendas*, os jesuítas procuraram implementar um modelo diferente de relacionamento com os indígenas, modelo este que deu vida às *reduções*. Contudo, embora estes últimos missionários manifestassem forte hostilidade para com a lógica exploradora instalada na colônia espanhola, eles também compartilhavam dos mesmos preconceitos a respeito das práticas indígenas. Poligamia, antropofagia e as "bebedeiras" por ocasião das festividades guarani eram consideradas condutas ligadas à obra do diabo e portanto era necessário combatê-las (Montoya 1985 [1639]). Para tal propósito, concentrar as pessoas nas estruturas das *reduções* permitia um melhor controle sobre o grupo objeto de evangelização (Melià 1986). As estruturas das missões jesuíticas apresentavam as características dos povoados e das cidades europeias, com uma praça central, em frente à qual se erguia uma igreja, sendo que em seu entorno distribuíam-se as residências destinadas aos evangelizados. As habitações mantinham a estrutura formal das

esse período como constituindo uma derradeira situação histórica, porém justamente em decorrência dos extremamente parcos dados que lhe dizem respeito, preferi aqui colocar esta etapa como sendo de transição para uma terceira situação histórica, que será descrita mais adiante.

casas comunais indígenas, sendo muito compridas; porém, para evitar o que se considerava como uma intolerável promiscuidade, eram divididas com paredes internas, formando espaços íntimos destinados as famílias conjugais (Gutiérrez 1974: 127-28).

Para tornar os Guarani "civilizados", a ação dos jesuítas não se limitava apenas a divulgar os preceitos do evangelho. De fato, como já dito, esta ordem da Igreja pretendia construir uma alternativa colonial com relação ao regime das *encomiendas*, e, portanto, grande parte das atividades realizadas nas *reduções* era tecnoeconômica, visando produzir e estocar alimentos. As pessoas eram, assim, também neste caso, submetidas a um ritmo de trabalho cotidiano que não correspondia aos tradicionalmente adotados quando viviam dispersas nas florestas. Além disso, para construir um espaço urbano com as características de um povoado europeu, eram indispensáveis todos os ofícios braçais, com os indígenas tendo que ser capacitados como ferreiros, carpinteiros, pedreiros etc.

Submeter os diversos grupos guarani a essa nova ordem socioeconômica  não era tarefa fácil. Montoya relata que para estabelecer contatos profícuos com os autóctones era necessário providenciar regalias que estes apreciavam muito, como anzóis, facas e contas de vidro (1985: 110). Também no interior das *reduções*, a administração apresentava problemas para os padres, que sempre se queixavam do baixo ritmo produtivo e das constantes relações que os *reduzidos* estabeleciam com aqueles que se mantinham livres dessa realidade e à qual se contrapunham.

Uma vez mais, como acontecia com o regime das *encomiendas*, muitos Guarani optaram pela rebelião, como fica evidente no seguinte trecho:

> Ficou com gosto na boca aquele grande feiticeiro Yeguacaporú por causa da morte que, por sua ordem, se executara no santo Pe. Cristóvão de Mendoza. Procurou ele fazer o mesmo nos demais, mas lhe atalho os pasos a sua morte desditosa.

> Não lhe faltaram herdeiros em seus embustes e magias. Construíram eles igrejas, nelas colocaram púlpitos, faziam as suas práticas e chegavam a batizar. Era esta a forma de seu batismo:
>
> "Eu te desbatizo!"
>
> E com isso lavavam todo o corpo dos "batizandos".
>
> As práticas endereçabam-se ao descrédito da fé e da religião cristã, ameaçando aos que a recebessem e aos que, tendo a recibido, não a detestassem, pois seriam devorados pelos tigres (Montoya 1985, 237).

Não obstante essa oposição à ação dos jesuítas, pode-se afirmar que a presença das *reduções* no panorama colonial representou uma grande limitação para o processo de captação de mão de obra para as *encomiendas*. Os jesuítas não corresponderam às expectativas desse modelo econômico e, "na medida em que as *reduções* foram sendo implantadas, os religiosos revelaram facetas contrárias ao ideal colonial, despertando sentimentos de aversão nos hispanos paraguaios" (Thomaz de Almeida 1991:10); como afirma Melià: "las reducciones de Guaranies nacieron a partir de la situación de encomienda, y fueron la anti-encomienda; y los colonos lo comprendieron así desde el primer momento" (Melià 1986: 119).

Se as *reduções* representaram um importante instrumento contra a lógica da *encomienda*, não se pode afirmar o mesmo a respeito dos ataques realizados pelos bandeirantes paulistas. Com efeito, concentrando grandes contingentes de indígenas com relação às formas tradicionais de distribuição territorial das famílias guarani, as *reduções* eram reservatórios apetecíveis para esses caçadores de escravos, os quais conseguiam vencer, com o poder de fogo que possuíam, a frágil resistência oferecida pelos assentamentos jesuíticos.

Contrastando a estrutura colonial baseada no regime da *encomienda*, os jesuítas sofreram quatro expulsões dos espaços territoriais

sob jurisdição da coroa espanhola, até serem definitivamente afastados, em 1767 (Melià, 1986: 119).

Embora o Tratado de Tordesillas de 1494 dividisse formalmente as áreas de jurisdição sobre as Américas das duas potências coloniais, Espanha e Portugal, muitos espaços coloniais sul-americanos constituíam, de fato, territórios onde se sobrepunham ações procedentes das duas coroas europeias.

Usando como base de partida a antiga cidade de São Vicente, as bandeiras paulistas moviam-se à procura daquela que na época era considerada pelos europeus como a única riqueza disponível entre São Paulo e Assunção: a mão de obra escrava encontrada entre os indígenas. Como afirma Thomaz de Almeida (2000), o impacto das bandeiras sobre os espaços ocupados pelos Guarani foi rápido e devastador:

> "Em 1628, Antônio Raposo Tavares e Manuel Preto dirigirão a primeira bandeira destinada à Província paraguaia do Guairá (v. mapa No. 1), expedição que contava com 900 paulistas e dois mil índios (cf. Belmonte, 1948). Antes de 1630, "los portugueses de São Paulo asoladores de estas tierras destruyeron a la dicha Provincia del Guairá" (MCA 1951: V. II, 31).
>
> Repletas de "índios mansos", as reduções jesuítas serão alvos prioritários das bandeiras, "convictas" de que atuavam em terras portuguesas. Após o aprisionamento da população indígena do Guairá, os paulistas desceram para as Missões do Uruguay (Tapes); saltaram o Paraná; destruíram Santiago de Xerez no Itatin, e aldeias circunjacentes (Correia Fo., 1946:36). Na terceira década do século XVII os paulistas já eram donos de todas as terras entre a vila de São Paulo e o Rio Paraná." (idem: 7-8).

Para se ter uma ideia sobre o impacto desse processo sobre os Guarani, basta usar como exemplo a situação do Guairá. Melià comenta que nesta "província" os capturados pelos bandeirantes nas *reduções* jesuíticas eram estimados em torno dos trinta mil, sendo que outros doze mil tiveram que fugir para não serem escravizados (1986: 86).

Se considerarmos a atuação global desses caçadores de escravos entre 1628 e 1632, o número de atingidos é bem maior. Segundo informa o governador de Buenos Aires, Pedro Esteban Dávila, em carta dirigida ao rei, mais de sessenta mil pessoas teriam sido trazidas pelos bandeirantes para São Paulo e Rio de Janeiro, sem calcular os prováveis quinze mil mortos deixados para trás durante as incursões militares (ibidem: 82-87).

À atuação desestabilizadora dos bandeirantes paulistas uniam-se também as incursões bélicas de grupos inimigos dos Guarani. Os Mbayá-Guaicurú formaram um destes grupos. Habitando regiões do alto rio Paraguai, nas imediações dos territórios ocupados pelos Itatim, e apoderando-se rapidamente das técnicas de guerra associadas ao uso dos cavalos, estes indígenas representaram uma séria ameaça para os Guarani e as missões jesuíticas. De fato, as pressões bélicas à época sofridas nas duas frentes, do leste pelos bandeirantes e do oeste pelos Mbayá-Guaicurú, estiveram entre as principais causas que levaram grandes contingentes de indígenas do Itatim a migrarem em direção ao sul, indo além dos rios Apa e Brilhante-Ivinheima, assentando-se no cone sul do atual estado de Mato Grosso do Sul e no Paraguai Oriental (Melià et al. 1976), regiões estas consideradas na época colonial como pertencentes à província do Guairá.

## 2.2 Os Guarani no sul da Província de Mato Grosso

As incursões dos bandeirantes se caracterizaram como profundamente despovoadoras, provocando uma radical mudança na organização territorial e bélica dos grupos indígenas por elas afetados. Contudo, cabe observar que ao findar do século XVII o interesse por parte da colônia portuguesa pela mão de obra indígena passou a declinar frente à descoberta, no Mato Grosso, de pedras e metais preciosos,

novo alvo dos empreendimentos da coroa (Mura & Thomaz de Almeida 2002: 11). A atenção para tais fontes de riqueza, localizandas no norte da província, permitiram que outros espaços territoriais permanecessem quase inexplorados por longos períodos de tempo, especialmente a região do atual cone sul do estado de Mato Grosso do Sul, onde justamente habitavam e ainda habitam populações de fala guarani.

As primeiras informações relativas a esses indígenas procedem dos diários das viagens realizadas em 1752 para a redefinição dos limites territoriais entre as duas metrópoles (Espanha e Portugal), decorrentes do Tratado de Madrid (1750). São mencionadas a presença de roças e armadilhas, antes do encontro com os próprios nativos (Academia Real de Ciências 1841: 528-533).

Tivemos que aguardar quase um século para voltar a ter notícias sobre esta presença guarani, desta vez procedentes de expedições encomendadas pelo Barão de Antonina com o objetivo de encontrar uma rota apropriada que comunicasse Mato Grosso com o Paraná. Vejamos a descrição que fornece de um daqueles encontros (ocorrido em 1848) o encarregado da viagem, João Enrique Elliot:

> "(...) oito leguas abaixo da barra do Vaccaria com o Avinheima, encontrámos muitos vestígios de índios na margem direita: n'este mesmo dia, dobrando uma volta, os avistámos de repente lavando-se no Rio: Seriam cincoenta, e correram para o mato da barranca, ficando alguns mais corajosos por verem sómente uma canôa com quatro pessôas dentro. Confiados na fortuna que nos têm seguido passo a passo em todas estas explorações, nos approximámos à praia, e saltando em terra os abraçámos, e os brindámos com mantimentos, muitos anzóes, facas e alguma roupa que traziamos de resto. Eram Caiuás da mesma família d'aquelles que encontrámos nas margens do Rio Ivahy em 1845, tinham o labio inferior furado, e traziam dentro do orificio um batoque de rezina, que á primeira vista [parecia] alambre, cobriam as partes que o pudor manda esconder com panno de algodão grosso; os cabellos eram compridos e amarrados

para traz (...) Suponho que elles têm relações com a gente do estado do Paraguay, porque tendo elles no pescoço e nos braços alguns fios de missangas, e pegando eu n'ellas, responderam-me – castilhano – e apontaram par o rumo de S.O. (...) Fallei algumas palavras de lingua guarany, e entenderam-me perfeitamente (...) Estes índios pareciam de boa índole, fáceis de reduzir, e podem ser muito úteis aos navegantes: resta que o governo dê boas providencias a respeito, para que os não hostilise, matando uns, captivando outros, e affugentando o resto." (Elliot 1848: 173).

Dois anos depois, uma outra expedição encomendada pelo Barão de Antonina e comandada por Joaquim Francisco Lopes fornecia mais informações sobre os indígenas por ele encontrados:

"(...) Chegamos emfim ao aldêamento, impropriamente assim chamado, porque as casas acham-se disseminadas e como por bairros. Entramos em um rancho coberto de folhas de caetê, sendo outros cobertos de folhas de jerivá.

A aldêa é collocada entre as suas roças ou lavouras, que abundam especialmente em milho, mandioca, abobora, batatas, amendoins, jucutupé, carás, tingas, fumo, algodão, o que é tudo plantado em ordem; e toda época é própria fora a sementeira (...)

(...) os terrenos que habitam vão até o Iguatemi junto à Serra de Maracajú, que tem d'aqui um caminho por terra que vai ao Paraná , ao qual se deve seguir sempre pela terra firme e boa, desviando os pantanos; pela margem do Ivinheima tem muitos capinzaes, e que d'aqui em quatro dias se sahe n'uma grande agua, mas que encontrando por ahi os indios cavalleiros, de quem se temem e com quem têm guerra aberta, não têm ido lá mais vezes." (Lopes 1850: 320-321).

As viagens realizadas pelos dois viajantes forneceram informações que despertaram interesses nos governantes da época, suscitando avaliações morais e políticas sobre essa população nativa. Em 1848,

o Diretor Geral de Índios da Província de Mato Grosso, falando dos que habitavam as regiões banhadas pelo Rio Iguatemi e seus afluentes, denunciava o pouco conhecimento que se tinha sobre aqueles indígenas, afirmando também que "continuando a irem se povoando os nossos terrenos do Sul de Miranda hão de tomar incremento as nossas relações com os Cayvás e he de esperar que a sua cathequeze seja tão fácil como vantajoza." (Relatório de Diretor Geral dos Índios da Província de Mato Grosso, 1848).

Foi a partir desses interesses que quase duas décadas depois se desenvolveu um processo que culminou na formação de um aldeamento missionário organizado na confluência do rio Santa Maria com o rio Brilhante, numa das regiões mais povoadas pelos Kaiowa.

Em 1863, um ano antes que começasse o conflito entre o Brasil e Paraguai, chegou à colônia militar de Dourados o frei capuchinho Ângelo de Caramonico, chamado especificamente para atrair os Kaiowa e Ñandéva para esse acampamento (E. Monteiro 2003: 27). O padre chegou a entrar em contato com alguns indígenas, levando-os à presença do Presidente da Província de Mato Grosso, o qual, em relatório dirigido ao Governo Imperial e ao Diretor Geral dos Índios, assim se expressou:

> "Fr. Ângelo, depois de uma excursão de alguns meses pelos bosques e rios d'aquelle districto, regressou à esta capital, e apresentou-me um cacique Cayuá e outro Guarany, não só para provar as diligencias que fez a fim de bem cumprir sua missão, como para que ouvisse dos próprios caciques a decidida vontade que tinhão elles e todos os seus subordinados de se aldearem regularmente à discrição do Governo, manifestando, porém o desejo de faze-lo em qualquer ponto, menos junto ou próximo da Colônia dos Dourados. Felizmente os desejos destes aborigenes acharão-se em harmonia com o pensamento e Ordens do Governo Imperial, expressos nas instruções expedidas pelo Ministério do Império a 25 de Abril de 1857..." (Relatório do Presidente da Província de Mato Grosso apud E. Monteiro, 2003: 27).

O parecer favorável permitiu ao frei Ângelo começar tal aldeamento, cuja vida, porém, foi muito curta. Aconteceu que em 1869, em pleno conflito bélico entre Brasil e Paraguai, incursões do exército paraguaio devastaram a missão, com os indígenas voltando a se "dispersar" pela matas da região.

Um ano depois dessas incursões, chegou-se ao fim do conflito entre essas duas nações, estabelecendo-se a derrota do Paraguai, o que permitiu o começo de um novo período, caracterizado este por uma maior estabilidade territorial nos espaços do atual Cone Sul do Estado de Mato Grosso do Sul. Esses espaços passaram assim a ser definitivamente incluídos no território brasileiro, sujeitos às regras da soberania nacional.

O aldeamento na confluência do rio Santa Maria e rio Brilhante, porém, não voltou a ser constituído, o que não quis dizer que os interesses do Império não continuassem os mesmos. Isto fica claro na seguinte passagem do relatório do Presidente da Província de Mato Grosso, datado de 1873:

> "A maior necessidade que há na Província, no sentido de catequizar os Índios, é a de missionários. Com elles, estou convencido de que as cousas mudarão de face, convergindo ao grêmio da civilização uma grande parte das famílias errantes. Lucraria então a lavoura que definha a falta de braços úteis ao trabalho." (*apud* E. Monteiro 2003: 63).

Fica evidente nesta passagem o grande interesse apresentado pelos governantes da época em estabelecer uma junção entre atividade missionária e empreendimento tecnoeconômico, pensando-se a população indígena como potencial reservatório de mão de obra. Nos territórios povoados pelas populações guarani tivemos que aguardar, porém, quase meio século para que este tipo de relação chegasse a se concretizar. Neste intervalo de tempo configurou-se uma terceira situação histórica, cujas peculiaridades serão expostas mais adiante.

## 2.3 Organização territorial e atividades tecnoeconômicas

Como ficou evidente nos itens anteriores, o impacto da conquista europeia sobre os Guarani foi catastrófico, implicando numa diminuição drástica da população e na eliminação da própria presença em amplos espaços territoriais onde antes se concentravam. Isto é fragrante para o caso dos Itatim, que antes se localizavam nas regiões a oeste da atual cidade de Campo Grande. Os seus prováveis descendentes, os Kaiowa, a partir de pelo menos a segunda metade do século XVII, encontravam-se no cone sul do Estado de Mato Grosso do Sul e no Paraguai oriental, a mais de 300 quilômetros de distância dos lugares onde foram instaladas as missões jesuíticas dessa província.

Não dispomos de documentação apropriada para avaliar com segurança os acontecimentos e os arranjos definidos pelos da terra nessa região. Como foi mostrado, as informações sobre a presença desses indígenas no Cone Sul do atual estado de Mato Grosso do Sul se fazem mais precisas somente na segunda metade do século XIX, mas ainda assim continuam sendo pouco detalhadas a respeito da organização territorial dos povos, que já nessa época eram diferenciados por viajantes e missionários como sendo Kaiowa e Guarani (Ñandéva)[28]. O que se pode apreender destas informações é o fato de que esses indígenas tinham sua força militar bem mais limitada com relação ao passado,

28 Ainda assim, embora não seja possível aprender sua organização territorial e política na época, mais adiante, ocupando-me da terceira situação histórica, tentarei levantar algumas hipóteses sobre a distribuição desses dois grupos e sua mobilidade territorial. O importante neste momento é colocar em destaque o fato de que, a partir do momento em que os bandeirantes e o jesuítas cessam de atuar, os indígenas residentes nessa região, cujos descendentes constituem o interesse principal deste trabalho, permaneceram desde meados do século XVII até a segunda metade do século XIX (isto é por mais de duzentos anos) quase ignorados pelas ações das duas coroas (espanhola e portuguesa) e, a seguir, pelos estados brasileiro e paraguaio.

visto que, como fica claro na passagem de Lopes, temiam enormemente os "índios cavaleiros" (Mbayá-Guaicurú), que dominavam os territórios situados a noroeste com relação a onde estavam assentados os Kaiowa e Ñandéva. Susnik (1982) relata que em meados do século XIX também os Terena e outros grupos Chané-Guaná procedentes do oeste faziam incursões à procura de cativos entre os Guarani.

Outro fator muito relevante, que parece ser uma constante nas fontes do século XIX, é a descrição dos Kaiowa e Ñandéva, como sendo "mansos", fáceis de contatar. Os viajantes Elliot e Lopes não descrevem nenhuma dificuldade ou conflito no relacionamento entre os membros das expedições e os nativos. A mesma coisa pode-se dizer com respeito a outras fontes. Há somente uma declaração do Presidente da Província de Mato Grosso de 1879 com o relato de contínuas "correrias", e que, portanto, deveria haver uma ação para civilização, através de missões religiosas (*apud* E. Monteiro, 2003: 26-27).

A imagem "dócil" dos Guarani e o temperamento pouco guerreiro apresentado nas fontes referidas a este período histórico, como se pode facilmente perceber, contrasta frontalmente com aquela fornecida pelas documentações procedentes dos primeiros períodos da conquista. Como vimos na descrição do jesuíta anônimo, havia a consideração da altivez, transformando em cativos membros de grupos inimigos, e não como sendo vítimas deles. Montoya coloca em destaque o fato de que a instalação das missões não era coisa fácil, encontrando os jesuítas muita resistência. As rebeliões guarani no primeiro século da conquista europeia eram fatos corriqueiros, assim como os conflitos intergrupais provocados pela interferência do novo colonizador[29].

29 Segundo Melià, "los Guaraní, amigos y "vasallos" se vieron pronto envueltos en acciones contra otros Guaraní "libres" que ya empezaban a rebelarse contra las insoportables exigencias de los "cristianos". Las luchas entre parcialidades guaraní no eran ciertamente desconocidas – se sabe que la antropofagia ritual no se practicaba sólo con prisioneros de

Com certeza a diminuição demográfica e a redução dos espaços territoriais à disposição dos indígenas podem ter sido importantes fatores na determinação de uma mudança radical na organização e no desenvolvimento das atividades bélicas, chegando a ter implicações no plano dos rituais e da composição das famílias extensas. A antropofagia ritual dependia de constantes capturas de inimigos, assim como os matrimônios poligâmicos exigiam a integração de mulheres procedentes de outros grupos, incorporadas através das incursões guerreiras. Portanto, é possível que a falta de condições concretas para desenvolver estas práticas, unida à valorização de outros aspectos rituais, tenham contribuído para uma transposição da antropofagia para o plano da feitiçaria. Tal hipótese é, a meu ver, bastante plausível, em se pensando que hoje as pessoas referem-se ao ato de comer um indivíduo como sendo prática de um feiticeiro, sob encomenda de famílias rivais da vítima, o que chega a desencadear fortes processos de vingança[30]. Isto poderia justificar uma possível manutenção do conflito, desenvolvendo-se guerras entre famílias, muitas com epílogos dramáticos, de modo similar àquelas narradas pelos indígenas para as primeiras décadas do século XX, quando unidades políticas inteiras foram dissolvidas e muitas pessoas mortas queimadas, em decorrência de acusações de feitiçaria. O conflito, porém, nestes casos, ficaria restrito a uma luta intra-étnica, a transformação das relações com o mundo exterior necessitando de outro tipo de interpretação.

A produção de uma clara assimetria nas técnicas de guerra utili-

---

otras etnias, sino con prisioneros Guaraní (Núñes Cabeza de Vaca 1971:108,125) – pero desde entonces aumentaron en magnitud y frecuencia y, sobre todo, salieran de las propias pautas culturales para adecuarse a las motivaciones extrañas de los "cristianos". Las represalias contra Aracaré, su ajusticiamiento por la horca, la guerrilla promovida por su hermano Taberé y el sometimiento de éste, es un triste y significativo episodio de la ambiguedad en la que estaba entrando la 'alianza hispano-guaraní' (Núñes Cabeza de Vaca 1971:157, Schimidl 1947:76-77)" (1986: 24).

30 Aprofundarei este argumento na terceira parte, mais adiante.

zadas, devida à introdução do cavalo e armas de corte metálicas, seguramente influiu na inferiorização militar dos Guarani com relação a outros grupos indígenas, como os Mbaya-Guaicurú, e com maior razão no que concerne ao colonizador branco. Isto poderia explicar simplesmente a necessidade das famílias nativas fugirem ou recuarem frente ao perigo de instaurar-se um conflito bélico interétnico; mas não explica uma atitude contrária, isto é, a grande disponibilidade que os Guarani demonstraram para relacionar-se com as várias expedições de viajantes, assim como com militares e missionários.

A meu ver, para melhor compreender esse tipo de atitude, devemos dirigir nossa atenção para a esfera material da vida desses indígenas. As mudanças provocadas pela colonização europeia, com a introdução de objetos metálicos, não foram de pouca importância para os indígenas, alterando de modo significativo os contextos sócio-ecológico-territoriais nas regiões conquistadas, e indiretamente naquelas circunvizinhas. Antes da colonização, a maior parte dos artefatos produzidos era, como vimos, o resultado de uma indústria lítica, vinculada à localização e controle de jazidas de pedra. A circulação dos materiais necessários para determinar todas as etapas da cadeia operatória (Leroi-Gourhan 1977), que vai da extração do mineral ao objeto acabado (uma lâmina ou um percussor), podia ocorrer em espaços relativamente restritos (por exemplo, no caso apresentado por Noelli, uma distância de 60 quilômetros entre a jazida e o assentamento indígena), sendo possível que todas as operações dessa cadeia fossem realizadas pelos mesmos indivíduos, ou pelo menos entre indivíduos diretamente relacionados entre si.

A introdução de machados e facas metálicas representou, como justamente observou Metraux (1959), uma verdadeira revolução[31]. A

31 Em importante experimento realizado por Godelier e Garanger entre os Baruya da Nova Guiné (1973), os autores conseguiram medir a eficiência dos machados de pedra e os de aço, chegando-se à conclusão de que os segundos são quatro vezes mais eficientes com rela-

maior eficácia desses novos instrumentos com relação aos de pedra era um fato indiscutível, e isto foi rapidamente percebido pelos indígenas. As experiências de trabalho nas *reduções* e nas *encomiendas* permitiram que muitos se familiarizassem com esses instrumentos.

No primeiro caso, a própria construção das missões requeria mão de obra especializada: como ferreiros, carpinteiros, pedreiros etc., cargos estes que foram paulatinamente ocupados pelos indígenas[32]. Como foi visto, com a dissolução das *reduções*, boa parte destes foram juntar-se aos que viviam ainda nos assentamentos tradicionais, levando consigo toda uma bagagem de conhecimentos onde se incluíam seguramente as técnicas de uso dos instrumentos introduzidos pelos europeus.

A experiência nas *encomiendas* também foi fundamental para a familiarização e a introdução dos artefatos metálicos entre os Guarani. Especialmente a relação de trabalho baseada no *conchabo libre* permitia justamente que se estabelecesse um intercâmbio de mão de obra por mercadorias – entre as mais prestigiosas, os machados e as facas – que entravam em circulação entre as famílias que continuavam desenvolvendo suas atividades tradicionais paralelamente a esse

---

ção aos primeiros, tendo despertado grande interesse entre os indígenas, numa crescente adoção dos instrumentos metálicos (idem: 216). Entre as consequências mais relevantes dessa mudança no equipamento de instrumentos técnicos, afirmam os autores, não estaria o incremento da produção, mas o aumento de tempo livre aproveitado pelos Baruya para "chasser, à visiter des parentes ou des partenaires commerciaux et surtout à faire la guerre" (idem: 217).

32 Com base na consulta de inventários dos ofícios existentes em vários "pueblos", no momento da expulsão dos jesuítas (AGN, Sala IX, Leg. 22-IX-4), Gutiérrez afirma que "los talleres artesanales existentes en los 30 pueblos abarcaban uma amplísima gama de ofícios: Plateros, herreros, retablistas, imagineros, carpinteros de lo basto, carreteros, rosarieros, panaderos, canteros, albañiles, tejadores, curtidores, fundidores de campanas, constructores de órganos y espinetas, relojeiros, toneleros, torneros, cafeteros, mieleros, azucareros, molineros, zapateros, peltreros, etc., como probablemente no tuvieron organizados los centros urbanos del Rio de la Plata em ese mismo período" (1974: 94).

engajamento com os empreendimentos dos "brancos". As contínuas rebeliões por parte dos indígenas contra a colônia levaram progressivamente muitos deles a abandonar as relações com o colonizador, procurando se afastar dos centros de poder embrenhando-se em territórios mais afastados.

Temos, assim, uma história desenvolvida em quase três séculos, que levou famílias nativas a conviver com conhecimentos e objetos materiais dos quais antes não tinham a mínima noção. Os processos que se desenvolveram levaram também a uma diferenciação marcada entre os indígenas que, incorporados na estrutura colonial hispânica (como trabalhadores nos povoados e nas *encomiendas*) ou naquela lusitana (como escravos capturados pelos bandeirantes), foram destinados a constituir parte da população atual do Paraguai, Bolívia, Argentina e Brasil, e aqueles que, conseguindo fugir dessa sorte, puderam se manter afastados o bastante para não serem atingidos pelos empreendimentos dos colonizadores. Os Guarani do Cone Sul do atual estado de Mato Grosso do Sul representam justamente esta última situação.

Mas conseguir manter-se afastados não quer dizer se ter rompido com uma série de conhecimentos e utilidades que passaram a fazer parte da vida cotidiana das famílias. O abandono de parte significativa da indústria lítica era, neste sentido, um fato irreversível e, portanto, era necessário o acesso aos novos instrumentos metálicos. Uma possibilidade poderia ser a de eles próprios produzirem esses objetos, mas, diferentemente da cadeia operatória da produção de lâminas e percussores líticos, isto não seria possível, por duas motivações: por um lado, a falta de nível técnico para desenvolver a metalurgia[33], reque-

33 O fato de que muitos Guarani que foram instruídos como artesãos nas reduções jesuíticas haviam se juntado àqueles distribuídos nos assentamentos tradicionais não é suficiente para incentivar a criação de ciclos inteiros de produção técnica. Para tanto seria necessário que os indígenas mudassem radicalmente a organização do trabalho e a própria tempo-

rendo-se fornos e elevadas temperaturas de fusão, por outro, a falta de acesso ao mineral, cujas jazidas não estariam próximas como as de pedra.

Para ter acesso constante a esses novos instrumentos, a solução estaria em passar a se privilegiar as técnicas de aquisição com relação às de produção, tentando-se refinar estratégias de relacionamento interétnico que pudessem favorecer o abastecimento de materiais metálicos. Neste sentido, voltando à postura de abertura manifestada pelos Guarani do século XIX com relação aos "brancos", pode-se dizer que, com muita probabilidade, esta se devia à necessidade de obtenção de vantagens materiais. O mesmo pode ser dito sobre as "correrias" de que nos informa o presidente da província de Mato Grosso em 1879, estas podendo ser destinadas a saquear os "brancos", com o aprovisionamento dos objetos por eles possuídos[34]. O interesse também manifestado pelos indígenas com relação ao aldeamento proposto por frei Ângelo no rio Santa Maria poderia este estar relacionado ao interesse de conseguir acesso a mercadorias por eles não produzidas. Com relação especificamente à viagem de Elliot, temos também uma aproximação, que manifestava aos olhos do viajante o conhecimento que os nativos tinham dos paraguaios, com os quais demonstraram ter contatos e dos quais recebiam objetos de várias naturezas.

Cabe observar também, como coloca claramente Susnik (1982,

---

ralidade, fatores estes que estão vinculados a outros elementos da vida social e religiosa, extremamente relevantes. De fato, como será amplamente elucidado na parte IV, pode-se afirmar que até hoje essas diferenças constituem o elemento organizador do mundo material, subordinando os saberes individuais aos ritmos impostos pela vida doméstica indígena.

34 Deve-se que levar em conta que o empreendimento necessário de parte dos indígenas para conseguir os objetos suficientes à sua sustentação podia ser modesto, sendo também modesta a própria bagagem material. Isto ocorrendo, implicaria que seriam mantidos contatos intermitentes com o mundo dos "brancos" tanto quanto fosse necessário para incorporar os objetos básicos – o que não exclui, em havendo a possibilidade, o estabelecimento de relações mais douradoras.

1986), que já no século XIX não só as lâminas cortantes eram objeto de atenção dos indígenas, sendo também incorporados nas unidades domésticas recipientes metálicos – especialmente panelas –, que passavam a substituir aqueles cerâmicos. A autora se manifesta de modo contraditório perante este fenômeno, num primeiro momento atribuindo ao utilitarismo indígena um valor positivo, como fica evidente no seguinte trecho:

> "La pobreza instrumental caracteriza a los Chaqueños y a los Guaranies; su dependencia subsistencial de la naturaleza también implica el simple aprovechamiento directo del material instrumental. El hombre de culturas paleolítica y neolítica es utilitario, predominando el aprovechamiento inmediato, las ventajas circunstanciales y la eficacia inmediata. El primer contacto con la cultura hispano-cristiana les facilitó 'el hierro', los indígenas lo aprovecharon, lo buscaban hostil o pacíficamente, pero siempre dentro de sus propias necesidades..." (1982: 169).

Num segundo momento, contudo, já se referindo aos Guarani modernos, passa ela a considerar o processo de incorporação de novos objetos como fato negativo:

> "En contraste con el apego a la manufactura cestera, los modernos Guaraníes abandonaron su tradicional alfarería; la "olla de hierro" y los modernos recipientes influyeron en una rápida adopción utilitaria, perdiendo muchas vasijas de uso festival su motivación funcional." (Susnik 1986: 35).

Quando Susnik se refere aos Guarani históricos, o utilitarismo adquire, aos seus olhos, uma característica intrínseca ao estilo de vida e às técnicas de subsistência dos indígenas – sendo portanto considerado como fator constitutivo dessa realidade sociotécnica; já em época contemporânea, ele é interpretado como o efeito de um processo aculturativo, onde a incorporação de objetos não produzidos pelos nativos levaria a (ou seria o efeito de) um processo de abandono, não

apenas de conjuntos técnicos, mas também de determinadas atividades sociorreligiosas.

Igualmente a Schaden (1974), esta autora focaliza vários aspectos da vida social e material indígena como holisticamente integrados, num sistema fechado e autorreferenciado. Neste sistema presumido, quando os elementos materiais são preponderantemente produzidos pelos nativos, tende-se a considerá-los como "autenticamente" guarani. A integração de matéria-prima como argila, sílex ou madeira é entendida como interna a um processo técnico que leva a transformar esses elementos em "cultura material", através do ato de produzir. Uma vez que eram destinadas exclusivamente à confecção de ferramentas, as lâminas cortantes metálicas, é de se observar, melhoraram a eficácia técnica, mas não alteraram de fato a tipologia de objetos que formavam a bagagem material desses indígenas. Por tal razão, para essa abordagem, a incorporação das lâminas não chega a ser entendida como um fator negativo, pelo menos nessa primeira fase do relacionamento interétnico com os "brancos". Toda a compreensão é diversa quando os indígenas passam a incorporar objetos destinados a um uso cotidiano, sendo estes equivalentes ou mais versáteis com relação aos por eles construídos. Neste sentido, a possibilidade de os recipientes cerâmicos serem progressivamente substituídos pelos metálicos era muito grande – como de fato aconteceu. Isto não quer dizer que este fenômeno seja acompanhado e/ou esteja interligado a um eventual abandono de práticas rituais tradicionais. Contudo, tentando equacionar cerâmica com recipientes metálicos, Susnik não percebe que, do ponto de vista ritual, as antigas vasilhas (em cerâmica) destinadas à fermentação do *kãguî* (bebida fermentada, preparada principalmente com milho – ver mais adiante) eram substituídas pelas canoas monóxilas, cavadas em troncos de cedro, cujo valor simbólico continua ainda hoje sendo muito importante para os Kaiowa e Ñandéva. Por outro lado, os recipientes menores para servir a bebida passaram a ser de cabaça (*hy'akua*), recentemente sendo incorporados aqueles em vi-

dro e em material plástico. Nesses termos, a introdução dos recipientes metálicos não foi diretamente responsável pelas mudanças na organização técnica e material dos rituais, como supõe Susnik. Esta foi, sim, responsável pela sistemática substituição da cerâmica na esfera das atividades culinárias – o que deve ter feito diminuir a produção de objetos cerâmicos, desmantelando-se paulatinamente o ciclo técnico a ele associado. A única possibilidade de sua manutenção poderia ter sido justamente os usos simbólicos desses recipientes, mas, como vimos, os indígenas preferiram substituí-los por aqueles de madeira.

O exemplo da cerâmica mostra claramente que os Guarani foram atores históricos, operando escolhas bem determinadas que os levaram, por motivos técnicos, a descartar toda uma indústria. Neste sentido, foi uma certa flexibilidade na atribuição simbólica ao mundo material que permitiu o procedimento nestes termos, sem que fossem sofridas consequências negativas na reprodução da tradição de conhecimento indígena. Não se trata, pois, de falta de "apego" a uma determinada indústria, como indica Susnik para o caso da cestaria – visto que, embora em épocas mais recentes, também esta foi praticamente abandonada.

Devemos levar em conta também que os indígenas não escolhem novos objetos abandonando os velhos de uma vez para sempre e de modo uniforme. As famílias indígenas determinam suas experiências de modo heterogêneo, produzindo situações diversificadas, tanto espacial quanto temporalmente. Assim, a possibilidade de reproduzir ou não um ciclo técnico não dependerá de uma abstrata e presumida influência aculturativa, mas das condições sócio-ecológico-territoriais onde as famílias operam, bem como das necessidades apontadas pela tradição de conhecimento indígena.

Não podemos nos permitir fazer fáceis equações ao oferecer explicações que exemplificam a realidade social e material, acabando necessariamente por ser reducionistas – como no último trecho citado de Susnik. A quantidade cada vez maior de objetos materiais

presentes na vida doméstica dos Guarani que não são por eles produzidos, levou-os paulatinamente a diversificar e refinar as técnicas de aquisição. Até o final da Guerra do Paraguai este processo ainda não se apresentava com toda sua especificidade, os indígenas não mantendo contato permanente com os "brancos". Foi após esse evento, quando este contato se tornou intenso, que se instaurou uma nova situação histórica para estes indígenas, as técnicas de aquisição adquirindo uma função determinante na flexibilização da organização técnica e territorial das famílias extensas guarani.

# Capítulo III

## O ciclo da erva mate

## 3.1 A Cia. Matte Larangeira e o "sistema" do barracão

A redefinição das linhas de fronteira entre o Brasil e Paraguai, após o conflito bélico, deixou livres para a exploração extensos ervais, justamente coincidentes com os espaços ocupados pelos Kaiowa e Ñandéva. Duas grandes companhias passaram a explorar sistematicamente esses ervais: no Paraguai, a Industrial Paraguaya (Reed 1995), e no Brasil, a Cia. Matte Larangeira, esta última, fundada em 1892, começando a operar com concessões fornecidas pelo governo da província de Mato Grosso, que lhe garantiam direitos exclusivos sobre um vasto território (Corrêa Filho 1969, , Arruda 1986, Thomaz de Almeida 1991, Brand 1997, 2001). Deste modo, a presença de indivíduos, assim como qualquer atividade que viesse a se desenvolver nesses espaços, exigiam a explícita autorização da Cia, a qual, em poucas décadas, construiu portos, rodovias e até ferrovias, destinadas ao transporte da erva mate, criando para isso infraestruturas apropriadas que garantissem todas as fases de extração, elaboração, estocagem e escoamento do produto comercializado (Corrêa Filho 1969, Arruda 1986, Serejo 1986). Nesses espaços não havia lugar para a ação missionária, mas

sim para se definir uma sistemática e contínua relação de trabalho, envolvendo quase a totalidade dos Kaiowá e Ñandéva que ali residiam.

O ciclo da extração da erva mate inaugura, portanto, uma nova modalidade de relação entre esses indígenas e os "brancos" nessa região, não mais esporádica, mas contínua e capilar, tendo importantes implicações para esses Guarani.

A literatura histórica é pouco clara a respeito do montante de indivíduos que foram engajados nas diferentes fases do trabalho durante o período em que a Companhia esteve atuando; de qualquer modo, fica claro que se tratavam de milhares de pessoas[35]. Outro fato obscuro é a pouca diferenciação que os historiadores encontraram, nas fontes, entre paraguaios e indígenas, que eram contratados para trabalhar nas fases mais pesadas – de modo particular na extração e no primeiro transporte a pé, ambas funções levadas a cabo pelo "mineiro", como era denominado esse trabalhador no jargão local. A falta de diferenciação étnica é relativamente compreensível, visto que ambos os grupos falavam guarani e conduziam um estilo de vida material bastante parecido, constituindo realidades muito distantes e de difícil alcance para os olhares da época.

Segundo informa em entrevista o sr. Milton D. Batista, comerciante na região em causa durante a década de trinta, a diferença entre os indígenas e os paraguaios estava na conduta assumida perante o patrão e o trabalho pelo qual eram contratados. Referindo-se aos paraguaios, o sr. Milton afirma que estes últimos eram muito indisciplinados, fazendo arruaças e mesmo cometendo roubos, a Cia. frequentemente recorrendo ao uso da força para manter a ordem nos ervais. No caso dos indígenas, a situação era diferente, sendo estes considerados como muito "mansos" e trabalhadores (ver também Serejo 1986).

Autores como Arruda (1986) e Brand (1997) colocam em evidên-

35 Arruda (1986) fala em cerca de três mil trabalhadores, enquanto que para Serejo (1986) foi atingida a soma de dezoito mil.

cia o fato de que as condições de trabalho nos ervais não eram das mais favoráveis, os trabalhadores muitas vezes sendo mantidos à força, através do esquema do "barracão" – eram adiantados dinheiro e mercadorias, a fim de gerar uma dívida, que dificilmente poderia ser quitada. Este sistema era muito comum na época, em várias regiões do Brasil. Deve-se observar, contudo, que no caso da relação entre os Guarani e os ervateiros no sul de Mato Grosso, esta não parece ter atingido a perversidade e a crueldade que caracterizaram, por exemplo, a vida dos Ticuna no Alto Solimões, os quais, como indica Oliveira (1988), foram submetidos pelos seringalistas a um verdadeiro regime de escravidão. Embora Brand (1997) tenha recolhido relatos dos Kaiowa e dos Ñandéva de casos de violência durante o trabalho nos ervais, existem muitos outros casos em que os indígenas referem-se a esse período com certo heroísmo, destacando empresas individuais no corte e no transporte da erva mate[36]. Cabe evidenciar também, o fato de que as informações procedentes dos indígenas referem-se a uma época durante a qual a Cia. Matte Larangeira havia perdido o monopólio sobre a totalidade das terras do cone sul do então estado de Mato Grosso. Nesse sentido, embora essa grande empresa estivesse alcançando, na década de 1920, o auge de sua produção, comprava parte significativa da erva mate coletada de pequenos produtores independentes, que, a partir de 1927, se vinham afirmando, em decorrência da distribuição de lotes de 3600 ha colocados à venda pelo governo do estado de Mato Grosso (Arruda 1986)[37]. Para se ter uma

36 Na reserva de Sassoró e na área de Jaguapire, espaços estes amplamente atingidos pelas atividades extrativistas, os indígenas referem-se ao período em que estavam envolvidos nos trabalhos nos ervais como sendo marcado pela dureza das tarefas que lhes eram exigidas. José Benites e seu cunhado Feliciano Romero, pessoas idosas de Jaguapire, querendo marcar a diferença com relação aos jovens de hoje, relataram justamente o nível de empenho que colocavam na época, chegando a coletar, carregar e transportar centenas de quilos de erva em suas costas.

37 A Resolução N° 930 de 16 de julho de 1925, em seus primeiros três artigos reza que: "Art. 1°.-

ideia da rápida transformação do mapa da produção da erva na região, a área arrendada pela Cia. "no fim do século passado [XIX] e começo deste ultrapassou a 5.000.000 de hectares, não chegando a 2.000.000 de hectares no período [década de 1920]" (idem: 244-45). Vale a pena relatar um caso específico sobre essa época, envolvendo os indígenas.

Durante trabalho de campo por ocasião da revisão de limites da reserva de Porto Lindo, no município de Japorã, fui informado pelas famílias ñandéva originárias dessa região sobre o fato de terem sido elas obrigadas a se afastar das cabeceiras dos córregos onde por décadas estiveram assentadas, por efeitos posteriores à legalização da referida reserva. A exploração da erva na região de Porto Lindo era conduzida pelo Sr. Ataliba Viriato Baptista, ex-funcionário da Cia. Este ervateiro começara a explorar os exuberantes ervais na margem direita do rio Iguatemi anos antes da formação da reserva (instituída em 1928), e teve participação ativa na definição do local, estabelecendo gestões junto ao SPI na defesa de seus interesses. No intuito de controlar espaços convenientes à exploração dos ervais próximos ao Rio Iguatemi, Ataliba, como afirmam veementes os indígenas, arquitetou para que a reserva pretendida fosse delimitada a aproximadamente 5 quilômetros de distância da margem do rio. Contudo, como afirmam tanto os Ñandéva do local quanto o sr. Fabiano Pereira ("branco", que trabalhou na região desde a década de 1930), nas terras exploradas por Ataliba existiam numerosas famílias indígenas vivendo, inclusive após a saída do ervateiro, ocorrida por volta de 1950 (Mura & Thomaz

---

As terras do município de Ponta Porã, situadas entre as margens direita do rio "Emboscada" e esquerda deste até sua cabeceira, abrangendo todos os seus afluentes, não poderão fazer parte de novos contractos de arrendamentos de hervaes e ficam reservados a contar de 1º de janeiro de 1927, à venda em lotes de 3.600 hectares. Art. 2º.- A cada requerente não poderão ser concedidos mais de dois lotes de 3.600 hectares. Art.3º.- Aos ocupantes de terras devolutas na zona reservada, com moradia habitual e cultura effectiva anterior a 1923, será garantida dentro do prazo de dois annos, a preferencia para a acquisição de nova área, também nunca superior a prevista pelo artigo 2º" (apud Arruda 1986: 296).

de Almeida 2002). Com efeito, quando se referiam às relações pessoais com o ervateiro, as pessoas não demonstraram qualquer hostilidade, tendo percebido o "engano" décadas depois dos arranjos institucionais[38]. Diferente foram os relatos quando se rememorava a relação com Davi Centurión, ervateiro paraguaio, que era vizinho de Ataliba, e que também atuou nas terras tradicionalmente ocupadas por esses ñandéva. Davi era violento e costumava chicotear as pessoas, chegando mesmo a matá-las, sendo considerado portanto como um péssimo "patrão".

O caso relatado permite entender o fato de que os indígenas fazem nítidas distinções entre os "patrões" com os quais tiveram relações. As mudanças no gerenciamento dos ervais parecem ser, portanto, significativas para a compreensão do relacionamento entre Guarani e "brancos", não sendo possível fazer generalizações. Na quarta parte, dedicando-me às relações com comerciantes nos dias de hoje, aprofundarei este tema, introduzindo variáveis significativas, que dizem respeito ao relacionamento político-cosmológico entre os Kaiowa e os "brancos".

## 3.2 Dinâmica territorial e organização doméstica

As transformações de ordem material advindas nos territórios onde vivem os indígenas em causa, consequência da penetração extrativista, levaram a um aumento considerável da circulação de objetos provenientes do exterior. A nova configuração do contexto só-

38 Não cabe dúvida sobre o fato de terem ocorrido arranjos favoráveis ao Sr. Ataliba, visto que, segundo as indicações do auxiliar do SPI, Genésio Pimentel Barboza, datadas de 1927, a reserva devia ter como um de seus limites o rio Iguatemi e uma superfície de 3.600 ha (Barboza 1927: 71), e não apenas 1648 ha, como foi efetivamente demarcada no ano seguinte.

cio-ecológico-territorial possibilitou novas técnicas e estratégias de subsistência para os da terra, constituídas pela troca sistemática de objetos e mercadorias, bem como pelo estabelecimento de relações de trabalho temporário com os novos colonos, denominadas de *changa* (Thomaz de Almeida 2001, Mura 2000). Contrariamente ao que apontavam alguns autores nos anos cinquenta, norteados pelo paradigma da aculturação (Schaden 1974 [1954], Watson 1955), o engajamento nestas novas atividades não implicou numa mudança radical do estilo de vida nativo (Thomaz de Almeida 2001, Mura 2000). De fato, a organização das unidades domésticas foi progressivamente transformada, tornando-as mais flexíveis e adaptadas às novas circunstâncias (Mura 2000). O trabalho nos ervais requeria deslocamentos e assentamentos inéditos. Os indivíduos adultos do sexo masculino preferiam, a maior parte das vezes, criar bases nas proximidades dos locais onde prestavam serviço para os "brancos", levando consigo cônjuges e filhos menores. Utilizavam nesses casos habitações de pequenas dimensões e de rápida construção, que alocavam uma infraestrutura de objetos e instrumentos técnicos sumamente simplificada. Estas bases, porém, construídas com propósitos temporários, muitas vezes representavam formas duradouras de organização doméstica, em alguns casos chegando-se a formar redes de habitações que abrigavam parte substantiva das famílias extensas. Em casos excepcionais, como nas proximidades dos portos instituídos pela Cia., podia acontecer também que se chegasse à concentração de muitos grupos macro-familiares, todos distribuídos nesses tipos de abrigos "temporários".

A relação dos indígenas com o dinheiro ganho durante as empreitadas e/ou o recebimento do pagamento diretamente em mercadorias e ferramentas permitiu o progressivo abandono de ciclos técnicos de produção de parte substantiva da infraestrutura material com a qual estavam acostumados. Assim, o ciclo da cerâmica foi rapidamente abandonado, em decorrência do emprego de novas "técnicas de aquisição" de objetos metálicos, procedentes de relações comerciais ou de

troca, objetos estes com maior durabilidade e de mais fácil emprego com relação aos tradicionalmente por eles utilizados. Muito embora fossem incorporadas roupas fabricadas, a atividade de tecelagem se manteve, pelo fato de ser ela, juntamente com a costura, fator complementar e integrativo na vestimenta e decoração dos indivíduos. O mesmo se pode dizer com relação à cestaria.

Os processos que levaram à troca de partes significativas da infraestrutura material dos Guarani tiveram como efeito a construção de sistemas sociotécnicos cuja articulação transcendia os espaços de coleta e a transformação de materiais orgânicos e inorgânicos, tradicionalmente restritos às atividades do grupo doméstico. As pessoas passaram a integrar técnicas aquisitivas que requeriam o estabelecimento de relações sociais e políticas com os "brancos", cuja distribuição dos resultados, contudo, era sempre voltada para os circuitos de cooperação primária, isto é, internamente às famílias extensas. A conspícua incorporação de objetos e ferramentas procedentes de fora – muito versáteis, devido à sua durabilidade e transportabilidade – teve grande peso na determinação de uma progressiva flexibilização técnica dos grupos macro-familiares, podendo as famílias nucleares passar a manter uma relativa autonomia na construção de um conjunto básico de pertences destinados ao próprio uso.

O novo tipo de distribuição das atividades e das técnicas de aproveitamento dos recursos presentes no território, a mobilidade espacial para desenvolvê-las, unidos às novas características da bagagem material adotada, contribuíram para a modificação das formas de habitar das famílias extensas. Deste modo, teve-se a passagem do viver todos em uma única casa (denominada *óga jekutu* ou *oygusu*) à distribuição das famílias nucleares em construções menores (*óga* ou *oy*), estabelecidas em torno da residência dos avós ou dos bisavós, líderes da família extensa (Thomaz de Almeida 2001, Mura 2000, 2004). Esta transformação implicou também numa adaptação das novas formas habitacionais às condições do trabalho agrícola, da caça, da pesca e

da coleta, reproduzindo no interior do espaço de domínio da família extensa as mesmas regras que eram adotadas para distanciar esta de outras. Isto ocorria porque cada família nuclear se estabelecia em um espaço que pudesse garantir o cultivo dos campos, a colocação de armadilhas, a coleta de plantas medicinais, frutos selvagens, mel etc. Nestas condições de produção, cada família nuclear integrante dos grupos macrofamiliares podia também administrar as atividades desenvolvidas seguindo estratégias e temporalidades diferentes: algumas podiam, por exemplo, num determinado período, investir o próprio tempo em trabalhos remunerados, ausentando-se dos espaços sob influência do *te'yi*, enquanto outras podiam dedicar-se ao cultivo dos campos, e outras ainda, à caça e/ou à pesca. Num período seguinte, essa ordem podia ser invertida. Criava-se assim uma configuração espacial muito dinâmica das famílias extensas, as quais, para desenvolver suas atividades, distribuíam seus integrantes de modo diferenciado no território, mas mantendo como centralidade da organização doméstica primeiramente as atividades agrícolas – sumamente importantes para o calendário econômico-religioso guarani – e secundariamente as atividades exploratórias do território, representadas principalmente pela caça, a pesca e a coleta.

A nova configuração espacial, embora apresentando novidades, dava continuidade à lógica de apropriação do território perpetrada pelos indígenas. As práticas da Cia. Matte Larangeira também não interferiram muito nas atividades e processos nativos, tendo em vista que a simples atividade de extração da erva não pressupunha a aquisição de títulos de propriedade e muito menos viria a alterar as características do meio ambiente local – visto que de sua conservação dependia o êxito das atividades implementadas.

Além de provocar a flexibilização das famílias extensas na apropriação dos recursos disponíveis nos territórios por elas ocupados, a instauração do ciclo da erva permitiu também a manifestação de status diferenciados de valentia, expresso através das categorias de *gua-*

*po* (ou *vale*), cuja relevância é marcada ainda hoje. Como foi já apontado, os Guarani referem-se às atividades por eles desenvolvidas nos ervais de modo heróico, os indivíduos disputando entre si o primado de coleta e transporte da erva. O uso de poderes mágicos associados ao rendimento nesses empreendimentos, assim como a procura de status sociais ligados à valentia, me permitem levantar outra hipótese, desta vez sobre as mudanças históricas na organização das atividades bélicas. É muito provável que o papel desempenhado pela guerra na construção desse tipo de status tenha encontrado certa continuidade nas atividades desenvolvidas nos ervais; tanto a *changa* quanto o trabalho nas usinas de álcool desempenham hoje essa função – e serão objeto de atenção, na parte final deste trabalho.

# Capítulo IV

## A espoliação das terras guarani

## 4.1 O PROCESSO DE ALDEAMENTO COMPULSÓRIO

A partir das primeiras décadas do século XX, tendo a Cia. Matte Larangeira perdido os direitos exclusivos sobre os ervais, abriram-se espaços para a colonização da faixa fronteiriça, passando colonos procedentes do sul do país a ocupar porções de terras onde viviam os indígenas. Por outro lado, como foi possível ver, ex-funcionários da Cia. também passaram a explorar os ervais por conta própria, requerendo do governo de Mato Grosso títulos e concessões. O Estado brasileiro participou ativamente desse processo, através da atuação do Serviço de Proteção aos Índios[39] (SPI), que com suas práticas levava os Kaiowa e os Ñandéva a residirem em espaços extremamente reduzidos, absolutamente incompatíveis com suas características de organização social e territorial. Embora a instituição indigenista manifestasse atitudes protecionistas para com os nativos, o que sua atuação acabava por produzir era a liberação de terras para a colonização. Nestes termos, entre 1915 e 1928 o SPI instituiu oito áreas (reservas), com superfícies

39 Órgão indigenista oficial do Estado brasileiro, instituído em 1910 e em 1967 substituído pela atual FUNAI (v. Lima 1995).

não superiores a 3600 ha, sendo duas em territórios ñandéva e seis naqueles kaiowa, o resto das terras ficando à mercê dos colonos.

A instituição dessas oito reservas não foi um fato progressivo, ligado a um plano bem definido por parte do órgão tutor, nem representou uma ação opulenta de sua parte. A primeira delas, Amambai (1915), se constituiu de imediato em Posto Indígena (P.I.), e embora devesse ser demarcada com 3.600 ha, resultou em apenas 2429 ha, devido a negociações realizadas pelo SPI com posseiros locais. Somente a segunda e a terceira – respectivamente Dourados (de 1917) e Caarapo (de 1924) – conseguiram preservar a superfície padrão. Uma vez demarcadas estas três minúsculas áreas, todas localizadas em territórios kaiowa, o SPI não tinha previsão de outras delimitações. Foi Pimentel Barboza, funcionário deste órgão, que, após visita à reserva de Dourados, em 1923, denunciou à 5ª Inspetoria Regional a necessidade urgente de serem encontradas outras terras para os grupos nativos em questão (Pimentel Barboza 1923).

Em 1927, por encomenda do Estigarribia, inspetor do Órgão, o próprio Pimentel iniciou uma viagem de perlustração pelo cone sul do atual MS, com o objetivo específico de encontrar outras áreas a serem reservadas para os Kaiowa e Ñandéva. Em relatório sobre essa viagem, o funcionário apresentou uma imagem daqueles como dispersos, não reunidos em "aldeias", com exceção de alguns casos, como nas imediações do Porto Sassoró[40], no distrito de Iguatemi. Segundo a

40 A reserva homônima instituída por Pimentel Barboza justamente devido ao fato de os indígenas estarem ali morando em grande número, é ainda hoje indicada pelos Kaiowa como não sendo um assentamento tradicional. Estes se referem à reserva de Sassoró como tendo sido um "acampamento", por eles denominado ainda de Ramada, nome este devido ao fato de que as habitações construídas antigamente nesse lugar eram provisórias, erguidas como base de apoio, e cobertas por ramas. Curiosamente, os indígenas afirmam que os espaços de habitação tradicional eram os que o auxiliar do SPI indicava em seu relatório como sendo ocupados por ervateiros, insinuando ele, sem nenhum conhecimento etnográfico, que os indígenas estariam ali simplesmente por obrigação para com seu "patrão" (Barboza 1927).

interpretação desse funcionário – desinformado sobre os critérios de organização territorial e espacial desses indígenas –, o fato de as famílias guarani residirem nas cabeceiras de córregos, a grandes distâncias uma das outras, era devido à ação dos ervateiros que as exploravam. Deste modo, observa emblematicamente em seu relatório:

> "**Escolhi**, tambem, na região de Ipehum, outra area de terras destinadas aos indios, que em numero superior a quinhentos, **vivem** nas margens dos rios Pirajuy, Taquapery, Aguará e outros.
>
> Esses indios estão em serviços de herva de Marcellino Lima e não têm aldêa propriamente dita. Formam pequenos nucleos, espalhados, que reunidos em uma só propriedade formarão um numero elevado talvez a mais de mil, se reunidos forem todos.
>
> [...] As terras acima constam de matta de cultura e herval, e devem ter a extensão de 3.600 hectares." (Pimentel Barboza 1927: 24, destaques meus).

Pimentel Barboza identificou as outras cinco áreas, instituídas em reserva pelo SPI em 1928, com essa referida superfície padrão. Porém, posteriormente, durante a demarcação, todas elas foram reduzidas em tamanho – o Órgão facilmente cedendo frente às pressões e interesses dos colonos, que naquele período começavam uma sistemática ocupação dos territórios tradicionais dos Kaiowa e Ñandéva.

Além de liberar espaços para colonos, o processo de aldeamento visava também controlar os indígenas, submetendo-os a lógicas de desenvolvimento norteadas pela ideologia positivista do Órgão. Pensava-se que o estilo de vida nativo, tido como arcaico, estava destinado a desaparecer e era portanto necessário proceder-se a uma integração na estrutura produtiva do Estado, na qualidade de trabalhadores nacionais (Lima 1995). Assim, as "aldeias", entendidas nos moldes do pensamento ocidental, isto é, espaços nucleados com

formas burocráticas de administração e representação política, são transformadas no lócus privilegiado para se levar os indígenas a se integrarem em uma vida "civilizada" e "ordenada". Nesta mesma linha, passaram também a atuar algumas missões religiosas, que a partir de 1928 instalaram-se justamente nas proximidades dessas unidades administrativas do Estado, com o propósito de evangelização, subtraindo as pessoas a uma suposta vida selvagem.

A Missão Evangélica Caiuá (MEC), a mais antiga na região, iniciou a sua atuação unindo os esforços das congregações protestantes americanas das igrejas presbiteriana e metodista. Na década de 1960 passou a atuar na região também uma igreja fundamentalista alemã, a Deutsche Indeaner Pionier Mission (DIPM), estabelecendo-se em proximidade com a reserva ñandeva de Pirajuy (Thomaz de Almeida 2001). Para ter mais eficácia em suas ações, estas missões não se limitavam a divulgar o evangelho, mas implementavam trabalhos na área de saúde e de educação, com o escopo de atrair as pessoas e fixá-las nas aldeias instituídas pelo SPI, contribuindo assim para uma política mais geral, determinada pelo Estado[41].

41 Em fevereiro de 2002, por ocasião de um trabalho pericial por mim realizado entre os Ñandéva de Potrero Guasu, no município de Paranhos (MS), me deparei com a atitude integracionista da DIPM. Ocorria que a comunidade que se encontrava acampada em uma fração da terra delimitada pela FUNAI (e objeto de contenda com fazendeiros e chacareiros locais) se negava a procurar assistência medica na vizinha reserva de Pirajuy, reserva esta onde as famílias de Potrero permaneceram por quase 25 anos, antes de voltar aos lugares hoje reivindicados. As pessoas alegavam que foi exatamente a DIPM que na década de sessenta convenceu as últimas famílias que ainda resistiam em Protrero Guasu (sob a forte pressão de fazendeiros e posseiros) a integrar-se na reserva vizinha. Dizem que o argumento utilizado na época pelos missionários era de que eles poderiam ser melhor atendidos pela Missão, alem de ganharem ferramentas e outros objetos que lhes pudessem interessar. Na ausência do pastor desta Missão, entrevistei sua esposa, dona Ana, a qual afirmou com muita veemência que os missionários nunca interferiram nas decisões dos indígenas. Contudo, ela mesma, narrando um episódio em que uma criança falecera, seus pais solicitando a DIPM para que lhes fornecesse o caixão, disse que a Missão rejeitou o pedido. A alegação foi que em um acampamento "ilegal" eles não prestariam assistência, convidando os indí-

Pode-se afirmar que foi após a década de 1920 que a situação começou a se modificar, no panorama das atividades e da organização territorial na região. A diversificação das atividades desenvolvidas pelos colonos, que progressivamente iam ocupando as terras no sul do estado, comportou formas diferentes de relacionar-se com os Kaiowa e os Ñandéva. Por um lado, os que se constituíram em cooperativa de extração da erva continuaram a com eles conviver, servindo-se de sua mão de obra, enquanto que outros, dedicando-se à criação de gado, solicitavam a intervenção do SPI para afastá-los dos locais que colonizavam. Deve ser notado, porém, que até a década de 1950 os espaços dedicados à pecuária eram modestos, constituindo apenas pequenas frações das fazendas, que progressivamente se instalavam na região. A maior parte da paisagem era dominada por densas florestas, estando a grande maioria dos nativos nelas embrenhada.

Neste sentido, a título de exemplo, são significativos os dados à disposição sobre o então Distrito de Iguatemi findando a década de 1940. Ocorre que os moradores das reservas instituídas pelo SPI nessa região (Porto Lindo e Sassoró) eram uma minoria com relação à totalidade dos indígenas desse distrito. No relatório do funcionário do SPI, Joaquim Fausto Prado, de 1948, consta que na época existiam numerosas famílias vivendo "fora dos Postos Indígenas", muitas delas assentadas em "fazendas oficiais e particulares e em terras tidas como devolutas, terras estas que rapidamente estavam sendo ocupadas, os índios, por sua vez, sendo expulsos pelos invasores" (Prado *apud* E. Monteiro 2003: 120). Nesse documento, Prado apresentava uma "Estimativa da população indígena do sul de Mato Grosso, que vive fora dos Postos, em terras tidas como devolutas, em reservas sem instalações do SPI e em fazendas particulares" (Prado *apud* E. Monteiro 2003: 113). Tanto para Porto Lindo quanto para Sassoró, o indigenista

genas a voltarem para a reserva. A narração da missionária manifestava, pois, uma atitude oposta à anteriormente explicitada, claramente caindo em contradição.

indicava populações de 250 pessoas, enquanto que para a Vila Iguatemi (isto é, o distrito, excluindo as reservas) a estimativa era de 1500 pessoas.

Na década a seguir estes indígenas travaram conflitos pontuais com fazendeiros, que os encontravam nos "fundos" das fazendas durante a derrubada das matas para introdução da pecuária, que se ia intensificando, várias famílias nativas sendo paulatinamente "aldeadas" nas referidas reservas, através da ação do SPI[42].

Com relação especificamente à região denominada de "Grande Dourados" (entre os rios Brilhante e Dourados), um dos espaços mais povoados pelos Kaiowa, o Governo Federal havia criado, em 1941, uma Colônia Agrícola Nacional, com o intento de favorecer a colonização dessa região para torná-la produtiva, segundo as intenções de Getúlio Vargas durante o "Estado Novo" (Brand 1997: 73). Esta iniciativa gerou um extenso loteamento desses amplos espaços territoriais, levando muitos indígenas a serem aldeados na vizinha reserva de Dourados, algo que já desde cedo conduziu a um inchaço dessa pequena T.I., diferentemente do ocorrido nas outras unidades administradas pelo SPI – como é possível ver na tabela III[43]. Nesse processo, porém, resistindo às tentativas de expulsão, duas comunidades conseguiram se manter em seus lugares, embora sendo restritas a pequenos espaços. Estas eram Panambi e Panambizinho, a primeira conseguindo permane-

42 A título de exemplo desses procedimentos, numa "relação das 'aldeias' indígenas" realizada pelo SPI, com data não indicada no ofício, consta na rubrica "Aldeia Porto Lindo" um processo da I.R. 5 – nº 18 de 1957, documentando a "retirada de vários indígenas localizados em terras das glebas São Francisco de Assis e Santa Cecília, situadas no Município de Amambai, distrito de Iguatemi" (Exposição de motivos da aplicação de projetos de desenvolvimento em áreas indígenas da 5ª Inspetoria Regional do SPI. 26.03.1963. Filme 022 – sem classificação em fotogramas –, Museu do Índio, Rio de Janeiro).

43 Compare-se, por exemplo, a população das reservas no ano de 1965.

cer em 500 ha enquanto que a segunda em apenas 60 ha[44]. No tocante especificamente à situação de Panambi, em relatório de 1949, Prado coloca em evidência a situação negativa ali reinante, assim como as negociações que o SPI teve que fazer na época com a administração da referida Colônia, no intuito de preservar terras para os Kaiowa. Eis um trecho deste documento:

> "Esta chefia opina para que a Colonia, que é detentora da extensíssima gleba de 300 mil hectares, faça cessão não apenas de 500 hectares, e sim de 2 mil, o que não representa nenhum favor, visto que o direito de posse das terras do Panambi, pelos indios Caiuás, está garantido por lei, pela sua ocupação de há mais de 40 anos, conforme declarações de 5 pessoas idôneas residentes em Dourados; tão pouco seria sacrificada a Colonia – com a cessão dos 2 mil hectares, uma vez que os indios ali localizados, e que vivem em permanentes sobressaltos pelo temor de espoliação, já agora, cientes e concientes da posse mansa e pacifica das terras, seriam grandes colaboradores para o aumento global da produção da Colonia; iriam produzir tanto ou mais, já porque sabem com precisão infalível a época propicia á semeia, – ainda com atenuante de não sobrecarregarem a Colonia com despezas de instalações, tais como: casas, cercados, abertura de poços, etc., etc.,." (Prado apud E. Monteiro 2003: 124).

A partir de meados dos anos 1960 até final dos 1970, quando a ocupação do cone sul do Mato Grosso do Sul se fez mais persistente, levando a um sistemático desmatamento da região, o processo de aldeamento se faz mais intenso em toda a região. Os indígenas passaram a ser utilizados como mão de obra para derrubar as florestas, sendo que, uma vez acabada a tarefa, as famílias nativas que nelas se encontravam eram, em sua maioria, expulsas e conduzidas às oito reservas

44 Com efeito, a Panambizinho não foi concedido esse espaço na qualidade de terra indígena, as famílias aí localizadas sendo tratadas de modo similar aos colonos, tendo a administração da Colônia Agrícola lhes concedido apenas dois lotes de 30 ha cada um.

instituídas pelo SPI. Durante a década de 1970 a FUNAI registrou um aumento considerável da população dessas terras, sendo que, em alguns casos, chegou-se à duplicação dos números de um ano para outro e à triplicação em apenas dez anos (v. tabela III).

## 4.2 Indígenas "aldeados" e "desaldeados"

Não obstante este processo, que inexoravelmente subtraía significativos espaços de ocupação exclusiva aos Guarani, a ação do Estado que visava "aldeá-los" e "assimilá-los", até aquele momento não passava de uma mera tentativa. Apesar de todos os esforços do SPI e das missões, não foram conseguidos muitos êxitos nesses propósitos desenvolvimentistas, interagindo os indígenas com a nova situação que se lhes apresentava, de modo diverso ao que esperavam os agentes. Ocorria que as famílias residentes nas reservas mantinham fortes laços de parentesco com outras localizadas a várias dezenas de quilômetros do local em questão, assentadas nas densas matas que ainda existiam na região – deste modo mantendo uma ampla rede de relações e uma intensa mobilidade de seus membros. Os indígenas, assim, embora sofrendo ações compulsórias por parte de indigenistas e fazendeiros, continuavam se organizando política e socialmente a partir de espaços territoriais bem mais amplos do que os das reservas. As atividades primárias e as lógicas de produção, integração e distribuição de bens também permaneceram com pouca variação com relação à situação histórica anteriormente descrita.

O maciço desmatamento ocorrido nos anos de 1960 e 1970 levou os não residentes nas reservas a deslocarem-se continuamente, fugindo das áreas ecologicamente descaracterizadas e da hostilidade dos colonos "brancos".

# Tabela III
## População das reservas 1947- 1984

| | 1947 | 1949 | 1965 | 1967 | 1968 | 1969 | 1970 | 1971 | 1972 | 1973 | 1974 | 1975 | 1976 | 1977 | 1978 | 1979 | 1981 | 1983 | 1984 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Piraju´y** | 350 | 260 | | | | | 267 | 267 | 352 | 442 | 448 | 487 | 502 | 500 | 500 | 500 | 588 | 685 | 1562 |
| **Porto Lindo** | 250 | 300 | 307 | | | | 310 | 310 | | | 572 | 591 | 609 | 600 | 600 | 914 | 1102 | 1019 | 1725 |
| **Sassoro** | 250 | 150 | 144 | | | | 352 | 352 | | | | | 600 | | | 1000 | 1500 | 2253K 118Ñ | 1563 |
| **Limão Verde** | | | 311 | | | | | | | | | | | | | | 252 | | 380 |
| **Amambai** | | 470 | 315 | | | | 677 | | | | | | | | | 1846 | 1617 | 1947 | 3428 |
| **Takuapiry** | 520 | 375 | 254 | 211 | 211 | 378 | 371 | 414 | 504 | 536 | 557 | 563 | 609 | 618 | 620 | 814 | 906 | | 2511 |
| **Caarapo** | | 500 | 382 | | | | 932 | | | | | | | | | 1271 | 1296 | 1620 | 2141 |
| **Dourados** | | 548 | 745K 346Ñ 372T | | | | 1902 | 1902 | | | 2171 | 2348 | 2344 | | | 2700 | 3354 | 4490 | 6075 |

Fonte: FUNAI (*apud* Thomaz de Almeida 1991: 47c).

No final dos anos 1970, quase não havendo mais áreas de floresta que pudessem mantê-la fisicamente isolada dos colonizadores, a maioria das famílias foi reconduzida às reservas.

Os despejos que se sucederam nas diversas regiões ocupadas pelos Guarani não provocaram apenas o inchaço dessas reservas. As pessoas eram conduzidas a esses locais pela FUNAI, levando-se em conta tão somente as distâncias de onde eram expulsas e os aspectos logísticos que possibilitassem os traslados. Deste modo, várias famílias (muitas vezes inimigas entre si) eram assentadas em um mesmo lugar, obrigadas a conviver em espaços cada vez mais reduzidos, o que ocasionou um aumento da eficácia da intervenção dos agentes coloniais (incluindo os missionários), permitindo a construção de estruturas de poder que tiveram significativas consequências na organização interna das reservas. Efetivamente, ocorreu que o papel de "capitão", introduzido pelo SPI para mediar as relações com os indígenas, passou a ser entregue exclusivamente nas mãos das famílias que se coadunavam aos interesses desses agentes, gerando inúmeros conflitos e desencadeando ações violentas[45].

Para agravar a situação, em virtude da ideologia desenvolvimentista que vigorava na época – e que provocou o intenso desmatamento da região para a implantação de atividades de agropecuária extensiva –, a FUNAI decidiu seguir o modelo dominante implementando nas reservas, os chamados "Projetos de Desenvolvimento Comunitários" (Fernandes Silva 1982, Thomaz de Almeida 2001). A intenção do Órgão, ao introduzir a agricultura mecanizada, era levar as reservas a uma auto-suficiência econômica que desagravasse o Estado da incumbência de assisti-los. Óbvio é que a ideologia de base mantinha-se substancialmente a mesma do SPI, pensando-se que os indígenas

45 Sobre este tema voltarei em vários momentos neste trabalho, visto que ainda hoje se registram efeitos dessas ações de Estado, em diversas esferas da vida social, política e tecnoeconômica dos indígenas aqui focados.

iriam integrar-se na sociedade regional, compartilhando dos modelos tecnoeconômicos aí vigentes. Para tal propósito, se chegou ao desmatamento quase completo das aldeias, o que ocasionou grande transtorno às famílias guarani, cuja agricultura de coivara dependia justamente dessas matas.

# Capítulo V

## Conflito fundiário e Constituição Federal de 1988

Esta última situação histórica é alvo privilegiado de atenção do presente trabalho, sendo suas peculiaridades descritas e analisadas nas partes que vêm a seguir. Portanto, neste capítulo não me deterei muito sobre os diferentes itens apresentados, limitando-me a apontar seus aspectos mais significativos.

## 5.1 Da luta pela terra à redefinição do papel do Estado após a Constituição Federal de 1988

O sistemático desmatamento da região, a consequente expulsão massiva de famílias de lugares tradicionalmente por elas ocupados e a situação dramática das reservas, conformavam uma situação insustentável para a vida dos Guarani, o que se revela na organização de seu movimento de reivindicação por terras iniciado no final da década de 1970 (Thomaz de Almeida 2001), movimento que se foi avolumando nos últimos vinte e oito anos – neste período foram identificadas vinte áreas Guarani no MS. Embora em diferentes estágios do processo de regularização, e apesar de superfícies longe de satisfazerem plena-

mente as necessidades territoriais desses indígenas, essas vinte áreas identificadas representam, para eles, conquistas relevantes na relação com o mundo ocidental contemporâneo.

As reivindicações fundiárias advêm de demandas localizadas em conjuntos de famílias extensas aliadas em torno da noção de pertencimento e origem comuns a uma determinada terra, e que, de modo autônomo e constituídas em comunidades políticas, desencadeiam processos e se articulam, em diferentes níveis, no sentido de recuperar a relação exclusiva com lugares dos quais foram obrigadas a sair ou, em outros casos, para se manterem nos espaços de ocupação tradicional. Cabe indicar que inexiste entre eles uma organização política centralizada desse movimento; não há uma associação com a propriedade de representar o grupo étnico, formalizada e centralizada em mãos de dirigentes instituídos. Revela-se, na questão fundiária, a manutenção da tradicional autonomia política dos grupos familiares Kaiowa e Ñandéva. As características étnicas desse processo de ordenamento político em busca de espaços para se viver, expressam-se na existência da *Aty Guasu* (assembleia geral), um organismo intercomunitário que surgiu em 1978. A rigor, essas "assembleias gerais" são tradicionalmente realizadas no interior de cada comunidade e se espera a participação de todos os habitantes do lugar, pois se trata de foro onde são discutidos assuntos do interesse de todos – homens, mulheres, jovens e crianças.

Outro fator importante na história recente e que afeta significativamente a relação entre os povos indígenas e o Estado é representado pela promulgação da Constituição Federal de 1988, a qual, além de favorecer a identificação das "terras tradicionalmente ocupadas", conforme o artigo 231, redefine o papel do Ministério Público Federal, atribuindo-lhe função importante em defesa das minorias étnicas. No caso específico dos Guarani do MS, as consequências desta redefinição institucional do Estado brasileiro vêm sendo enormes, gerando mudanças muito rápidas, no sentido de interferir nas estruturas de poder

construídas nas reservas em mais de trinta anos, minando-as em seus pontos nevrálgicos, isto é, deslegitimando o papel do "capitão" e do chefe de Posto da FUNAI – estes hoje quase todos ocupados por indígenas –, favorecendo assim o manifestar-se de uma pluralidade de lideranças tradicionais, subjugadas durante as últimas décadas.

Embora seja cedo para se fazer um balanço geral sobre estes efeitos, pode-se tranquilamente afirmar que está em marcha um processo no sentido de uma "descolonização" das áreas indígenas, impulsionando-se uma redefinição do papel do Estado para com a população nativa. No bojo da interação que ocorre com muita intensidade entre o MPF e as lideranças de famílias extensas, até mesmo a FUNAI se vê obrigada a adequar-se ao processo de mudança, "admitindo" erros históricos na lida com este grupo étnico. Na próxima parte, ocupando-me da organização política dos Kaiowa e dos Ñandéva contemporâneos, considerarei detalhadamente este importante argumento, recorrendo a algumas descrições etnográficas.

## 5.2 Da flexibilização à diversificação das atividades domésticas

Os intensos e violentos despejos sofridos pela maioria dos Guarani, o inchaço das reservas e o consequente movimento que os levou a lutar pela terra, recuperando parte significativa dos territórios tradicionais – processo ainda longe de ser concluído –, representam momentos significativos na história desses indígenas, com as famílias sendo impulsionadas a buscar estratégias adaptativas para se ajustarem às condições sócio-ecológico-territoriais passo a passo encontradas. Com relação às últimas duas situações históricas abordadas, existem mudanças quantitativa e qualitativamente marcantes para a vida indígena. A seguir, sintetizarei aquelas mais significativas, observando seus efeitos sobre a organização das atividades domésticas.

Um primeiro fator significativo de mudança que ocorreu nos anos 1960 e 1970 é a mecanização sistemática da produção agrícola, que, como vimos, afeta também de modo marcante as áreas administradas pelo Estado. Mas, embora todos os projetos implementados pela FUNAI seguindo esta ideologia tenham fracassado, a lógica da mecanização ainda perdura na região, sendo periodicamente proposta e re-proposta aos indígenas através de organismos estaduais e municipais, marcando as políticas públicas com as quais estes se vêem obrigados a lidar.

Um segundo fator de mudança refere-se a um período mais recente e diz respeito a um fortalecimento das instituições burocráticas do Estado-Nação nas áreas indígenas. Refiro-me, por um lado, à difusão da escola e, sobretudo, à incorporação de professores nativos nas salas de aula; por outro, à intervenção da FUNASA, que também incorpora indígenas entre seus agentes de saúde e, ainda, à eleição de pessoas Guarani para cargos administrativos da FUNAI, como chefes de Posto e administradores regionais. Todos estes casos incorporam a variável salário, passando a constituir uma nova fonte de recursos para as pessoas que conseguem acessar essas instituições e, por consequência, para as famílias às quais estão referidas. Outra fonte de recursos inédita é constituída pelas aposentadorias obtidas por idade.

Um terceiro fator de transformação, também advindo nestas últimas décadas, é a progressiva intervenção de ONGs, missões e organismos públicos em todos os aspectos da vida indígena, visando contribuir para sua "melhoria". Implementam-se, assim, cestas básicas, instrumentos para costura, tecelagem e artesanato em geral, recursos para a feitura de habitações e construções para uso simbólico e ritual, sementes e implementos para agricultura (algumas vezes mesmo tratores) etc.

O panorama que se apresenta hoje aos Guarani é, portanto, bastante variado e complexo. Além das reservas anteriormente demarcadas pelo SPI, as famílias extensas podem contar com um certo nú-

mero de *tekoha*, onde têm a possibilidade de articular seus membros e desenvolver as atividades primárias em melhores condições sócio-ecológico-territoriais com relação às primeiras. Contudo, essas melhorias são limitadas, visto que, devido ao intenso desmatamento ocorrido na região e à invasão das pastagens africanas, as condições ecológicas são hoje altamente desfavoráveis, fatos estes que dificultam sobremaneira a aplicação de técnicas tradicionais baseadas na coivara e na agricultura agroflorestal praticada por esses indígenas. Outro elemento negativo a ser considerado é a forte densidade demográfica que caracteriza as áreas reservadas pelo SPI, devido à integração compulsória nesses lugares das famílias expulsas das fazendas – fator agravado hoje pelo alto crescimento vegetativo entre os Guarani. Assim, os espaços reduzidos e ecologicamente descaracterizados para plantar, caçar, pescar e coletar passaram a ser alvo de uma super demanda.

Os três fatores de mudança, assim como as condições de prática tecnoeconômica das terras sob jurisdição exclusiva, levam as famílias extensas a construirem estratégias que permitem uma integração material e de conhecimentos ainda mais complexas do que as realizadas na situação histórica anterior. Neste sentido, fazem elas um uso muito sofisticado e articulado das políticas interétnicas e das técnicas políticas de aquisição de recursos. Como estratégia mais abrangente, os Guarani procuram sempre com maior insistência recuperar esses espaços étnica e familiarmente exclusivos, visto que são eles os únicos que tanto garantem o assentamento das famílias extensas com certa estabilidade, quanto permitem a constituição de lógicas de cooperação adequadas para se determinar também alianças políticas mais ampliadas. Isto não quer dizer que essas famílias, ou parte de seus integrantes, restrinjam-se somente a esses espaços. Ocorre que existem ainda hoje famílias extensas que residem no interior de fazendas, nas margens de rodovias ou nas periferias de cidades, continuando a construir redes amplas de parentesco a nível territorial, como exposto

antes. É possível observar que, embora essas últimas escolhas pareçam constituir assentamentos precários, muitas vezes os espaços ocupados apresentam condições ecológicas apropriadas para o desenvolvimento das atividades primárias – como matas, rios e terras férteis. Levando-se em conta a intensa mobilidade que os indivíduos mantêm no interior desses espaços territoriais, bem como a rede de relações sociais que eles tecem, podemos afirmar que os Guarani integram hoje os recursos materiais e os saberes através de uma articulação processual de espaços étnica e familiarmente exclusivos com aqueles não exclusivos, numa região privilegiada e socialmente circunscrita, por eles denominada *tekoha guasu*. Na próxima parte me ocuparei especificamente deste tema.

No que concerne à integração de objetos e recursos que não produzem, é possível afirmar que os Guarani atualmente não se limitam às relações de trabalho com os "brancos" – o que caracterizava a situação histórica anterior. As famílias passam a afinar técnicas políticas para adquirir, de ONGs, missões e instituições públicas, recursos que poderíamos chamar de "assistenciais"; assim, recebem tanto objetos quanto serviços (como indumentárias, alimentos, ferramentas, preparação do solo para agricultura, transporte de objetos e pessoas etc.). Em relação aos recursos integrados através do trabalho, há também uma diferença com relação ao passado, diferença esta constituída por uma bem mais ampla variedade de ofícios hoje disponíveis aos indígenas, incluindo entre estes os desenvolvidos dentro das "aldeias". Nestes termos, as famílias extensas atingem, nesta situação histórica, não só um alto grau de **flexibilização**, mas também uma certa **diversificação** das tarefas realizadas por seus integrantes. Nestas situações, pode ocorrer que famílias nucleares possam manter maior mobilidade em relação a outras, justamente por causa dessa diversificação, sem, porém, chegar-se à alteração das relações de cooperação internas ao grupo macro-familiar onde estão inscritas. Ao produzir uma gama bastante ampla de entradas de recursos materiais, esta diversificação

de atividades permite, em alguns casos, reduzir os esforços na produção agrícola em lugares ecologicamente descaracterizados, diminuindo-se as superfícies cultivadas. Em casos mais radicais, pode-se chegar a uma produção apenas simbólica de alimentos, destinados a festas religiosas que cadenciam o calendário anual. Até mesmo quando as comunidades possuem tratores, implementos e recursos "assistenciais" para dar vida às atividades "tradicionais", isto pode não ocorrer de modo massivo, visto que é exigido um tempo de dedicação muito grande, implicando na escolha, por parte de alguns, de outras estratégias de integração econômica. A família extensa como um todo encontra também em seus integrantes mais idosos (que tradicionalmente atuam como guia e/ou eixo do grupo doméstico) um fator de estabilidade financeira, devido ao recebimento da aposentadoria. Em muitos casos, esta fonte de recursos passa a ser a única constante para todo o grupo, fortalecendo, assim, os vínculos internos à família extensa.

Todas estas mudanças contribuíram e ainda contribuem significativamente para a formação, transformação e/ou incorporação dos elementos que compõem o cosmo, fazendo com que os indígenas tenham que lidar com novas situações emocional-afetivas, políticas, tecnoeconômicas e cognoscitivas. Neste sentido, as ações dos xamãs, longe de serem uma simples tentativa de resistência a essas mudanças, constituem-se em focos centrais na organização e atualização da tradição de conhecimento indígena, algo que será amplamente tratado na terceira parte do presente trabalho.

## 5.3 Dados sobre a situação contemporânea das Terras Indígenas Kaiowa e Ñandéva[46]

O Mato Grosso do Sul concentra hoje o maior contingente populacional guarani do Brasil. Em abril de 2005 os Kaiowa e os Ñandéva distribuíam-se em trinta áreas, com dimensões variadas e em diferentes condições de regularização fundiária (demarcadas, identificadas ou em acampamentos aguardando reconhecimento do Estado) (v. mais adiante tabela IV e mapa II).

Em termos históricos, como foi visto, todo o Cone Sul deste estado – compreendendo aproximadamente 3,5 milhões de hectares – é território de ocupação tradicional guarani. Entretanto, em 2005 suas terras delimitadas alcançavam apenas 88.817 hectares, sendo que tão somente 42.490 hectares estavam em posse efetiva, o que indica uma drástica redução territorial.

Do ponto de vista demográfico, os dados levantados por Barbosa da Silva e Comar (2005), que reúnem informações da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e da FUNAI, apontam, em abril de 2005, o número de cerca de 35.000 indivíduos[47], já se descontando os pouco mais de 2.000 Terena presentes na reserva de Dourados. Há que se levar em conta o fato de que esta população não se distribuía homogeneamente na superfície anteriormente indicada. Com efeito, nos aproximadamente 20.000 ha constituídos pela soma das reservas, residiam mais de 27.000 indivíduos, algo que nos permite indicar para esses luga-

46 No Mapa VII, em anexo, ilustro a situação das terras em maio de 2017.

47 Com relação à situação populacional no lado paraguaio da fronteira, o "II CENSO NACIONAL INDÍGENA DE POBLACIÓN Y VIVIENDAS 2002" (2003), aponta 13.132 indivíduos Paĩ-Tavyterã, distribuídos em 57 comunidades, e 15.414 Ava-Guarani/Ñandéva, distribuídos em 114 comunidades. No lado brasileiro, os números não estão diferenciados por grupo étnico, nem por lugares de assentamento.

res uma densidade demográfica média de aproximadamente 1,35 hab/ha. Para as outras 22 localidades, que resultam de uma recuperação de terras através da luta indígena, a densidade é de cerca de 0,35 hab/ha, isto é, 3,86 vezes mais espaço à disposição.

Finalizando, seria necessário somar a esses dados uma pequena mas ainda significativa população considerada "desaldeada", residente em cidades, vilarejos, beira de rodovias e fazendas. Para ela não existe um censo, com a FUNAI estimando tratar-se de aproximadamente 10% da população total. Nestes termos, em abril de 2005 ter-se-ia em Mato Grosso do Sul um número aproximado de 39.000 indivíduos kaiowa e ñandéva.

# Tabela IV – Situação das Terras Indígenas kaiowa e ñandéva de Mato Grosso do Sul em Abril de 2005

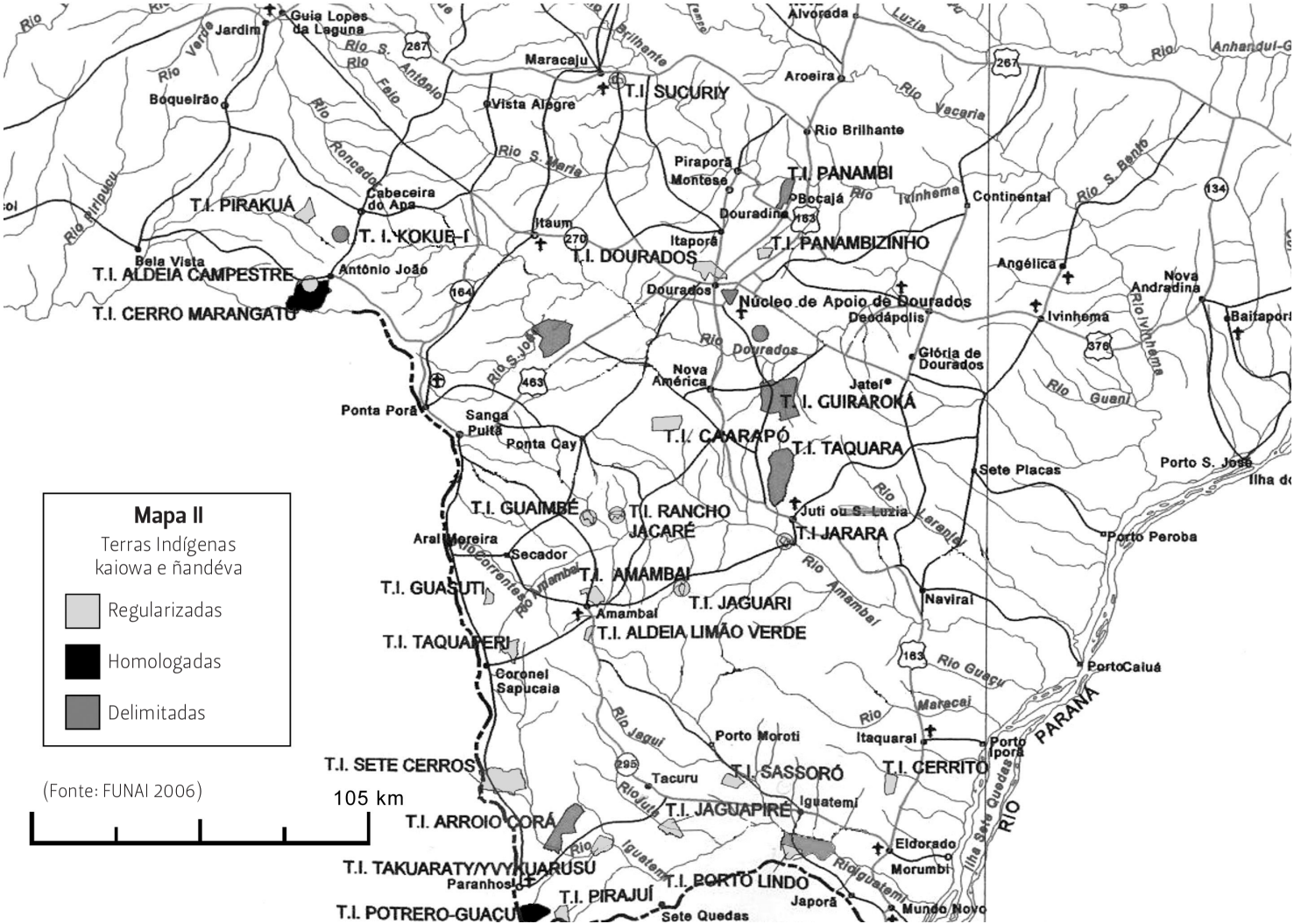
| Nome | Observação | Área delimitada (ha) | Área ocupada (ha) | Situação administrativa | Etapa | Municípios | Grupos | População | AER |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Amambaí** | Indicações de problemas na relação área X população | 2429 | Total | Regularizada | Reservada SPI | Amambai | Kaiowa | 5826 | Amambai |
| **Arroyo Kora** | 5 ações, sendo 2 interditos proibitórios, 2 indicados como "ações diversas" e 1 para garantir acesso da Funai aos imóveis. Resposta às contestações sendo concluídas. | 6870 | 200 | Delimitada | Contraditório | Paranhos | Kaiowa | 253 | Amambai |
| **Caarapo** | Indicações de problemas na relação área X população | 3594 | Total | Regularizada | Reservada SPI | Caarapó | Kaiowa, Ñandéva | 3309 | Dourados |
| **Cerrito** | Área com reivindicação por revisão; indicação de 2 processos sem descrição | 1950 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Eldorado | Ñandéva | 556 | Amambai |
| **Dourados** | | 3474 | Total | Regularizada | Reservada SPI | Dourados, Itaporã | Kaiowa, Ñandéva Terena | 9668 | Dourados |
| **Guaimbe** | | 716 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Laguna Carapã | Kaiowa | 546 | Amambai |
| **Guasuty** | Indicação de 2 ações cautelares arquivadas e 1 processo indicado como "ação diversa" | 958 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Aral Moreira | Kaiowa | 330 | Amambai |

| Nome | Observação | Área_ delimitada (ha) | Área ocupada (ha) | Situação administrativa | Etapa | Municípios | Grupos | População | AER |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Guyraroka** | 1 interdito proibitório indicado como "concluso". Resposta às contestações sendo concluída. | 11440 | 25 | Delimitada | Contraditório | Caarapó | Kaiowa | 150 | Dourados |
| **Jaguapire** | Indicação de 1 ação por reintegração de posse julgada improcedente e 1 processo de interdito proibitório indicado como "concluso para sentença" | 2349 | Total | Regularizada | Certidão SPU | Tacuru | Kaiowa | 844 | Amambai |
| **Jaguari** | 1 ação requerendo nulidade da P. Declaratória indicada como "concluso para despacho". | 404 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Amambai | Kaiowa | 261 | Amambai |
| **Jarara** | 2 ações por indenização, sendo 1 contra a FUNAI; 1 ação por reintegração de posse. Indígenas reivindicam revisão de limites. | 479 | Total | Regularizada | Certidão SPU | Juti | Kaiowa | 347 | Dourados |
| **Jatayvary** | Resumo para publicação foi encaminhado. 1 ação declaratória de domínio. | 8.800 | 180 | Confirmada | Estudos complementares | Ponta Porã | Kaiowa | 174 | Amambai |
| **Kokue'i** | Relatório reprovado. Procedimento poderá ser retomado após revogação da Portaria de GT em vigor. 2 ações de reintegração de posse com indicação "concluso para despacho". | 0 | 120 | Confirmada | Estudos complementares | Ponta Porã | Kaiowa | 133 | Amambai |
| **Limão Verde** | | 668 | Total | Regularizada | Reservada SPI | Amambai | Kaiowa | 804 | Amambai |

| Nome | Observação | Area delimitada (há) | Área ocupada (ha) | Situação administrativa | Etapa | Municípios | Grupos | População | AER |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Ñande Ru Marangatu** | 1 ação de reintegração de posse; 1 ação cautelar pela revogação da P. Declaratória – extinta; 1 ação ordinária indicada como "concluso para despacho". | 9300 | 26 + 400 + 12 | Declarada | Homologação | Antônio João | Kaiowa | 366 + 275 (Campestre ) = 641 | Amambai |
| **Panambi** | Área de 500 ha é ocupada pelos indígenas, mas nunca teve destinação final – documentação precisa ser avaliada para definição do encaminhamento – área de 30 ha adquirida pelo SPI. | 30 | 500 | Regularizada | Aquisição | Douradina | Kaiowa | 777 | Dourados |
| **Panambizinho** | | 1272 | Total | Homologada | Registro cartorial | Dourados | Kaiowa | 292 | Dourados |
| **Paso Piraju** | | 0 | 15 | - | - | Dourados | Kaiowa | 120 | Dourados |
| **Pirajuy** | | 2118 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Paranhos | Ñandéva | 1522 | Amambai |
| **Pirakua** | | 2384 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Bela Vista, Ponta Porã | Kaiowa | 447 | Amambai |
| **Porto Lindo (Jakarey)** | | 1649 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Japorã | Ñandéva | 3661 | Amambai |
| **Yvy Katu** | Área após revisão limites de Porto Lindo. Processo no MJ. | 9454 (incluindo Jakarey) | 400 | Delimitada | Contraditório | Japorã | Ñandéva | 200 | Amambai |
| **Potrero Guasu** | 1 ação civil pública para garantir ocupação indígena; 2 ações antecipadas de prova; 2 ações cautelares; 1 ação de reintegração de posse; 1 ação para anular procedimentos | 4025 | 240 | Declarada | Planejamento demarcação | Paranhos | Ñandéva | 484 | Amambai |

| Nome | Observação | Area delimitada (ha) | Área ocupada (ha) | Situação administrativa | Etapa | Municípios | Grupos | População | AER |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Rancho Jakare** | | 777 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Laguna Carapã | Kaiowa | 365 | Amambai |
| **Sassoro** | Indicações de problemas na relação área X população | 1922 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Tacuru | Kaiowa | 1981 | Amambai |
| **Sete Cerros** | 1 ação cautelar com indicação "concluso para despacho" | 8584 | Total | Regularizada | Certidão SPU | Paranhos | Kaiowa, Ñandéva | 391 | Amambai |
| **Sucuriy** | 1 ação cautelar arquivada; 1 ação ordinária "aguardando cumprimento de despacho" | 535 | 80 | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Maracaju | Kaiowa | 121 | Amambai |
| **Takuaraty/ Yvykuarusu** | | 2609 | Total | Regularizada | Certidão SPU | Paranhos | Kaiowa | 508 | Amambai |
| **Takuapiry** | | 1776 | Total | Regularizada | Terra tradicional. Concluído | Coronel Sapucaia | Kaiowa | 2439 | Amambai |
| **Takuara** | 1° GT destituído. Novo estudo antropológico em andamento. 1 ação de reintegração de posse; 1 interdito proibitório. Justiça aguarda conclusão da identificação para julgar efeito suspensivo da reintegração | 0 | 180 | Confirmada | Estudos complementares | Juti | Kaiowa | 162 | Dourados |
| **TOTAL** | | 88.917 | 42.490 | | | | | 37.312 | |

Fonte: FUNAI e FUNASA (Apud Barbosa da Silva e Comar 2005).


Mapa II
Terras Indígenas
kaiowa e ñandéva
Regularizadas
Homologadas
Delimitadas
(Fonte: FUNAI 2006)
105 km
T.I. PIRAKUÁ
T. I. KOKUE-I
T.I. ALDEIA CAMPESTRE
T.I. CERRO MARANGATU
T.I. SUCURIY
T.I. PANAMBI
T.I. PANAMBIZINHO
T.I. DOURADOS
Núcleo de Apoio de Dourados
T. I. GUIRAROKÁ
T.I. CAARAPÓ
T.I. TAQUARA
T.I. GUAIMBÉ
T.I. RANCHO JACARÉ
T.I JARARA
T.I. AMAMBAI
T.I. GUASUTI
T.I. JAGUARI
T.I. ALDEIA LIMÃO VERDE
T.I. TAQUAPERI
T.I. SETE CERROS
T.I. SASSORÓ
T.I. CERRITO
T.I. ARROIO CORÁ
T.I. JAGUAPIRÉ
T.I. TAKUARATY/YVYKUARUSU
T.I. PORTO LINDO
T.I. PIRAJUÍ
T.I. POTRERO-GUACU
RIO PARANA
Ponta Porã
Dourados
Maracaju
Rio Brilhante
Naviraí
Porto Caiuá
Sete Quedas

# Parte II

## Território e política

# Capítulo VI

## Dinâmica territorial

Devo aqui observar que em minhas reflexões opto por utilizar a noção de "dinâmica territorial", entendendo com isto o movimento continuado no tempo, resultante de uma pluralidade de processos que ocorrem em um determinado espaço geográfico e que levam os integrantes de grupos sociais e étnicos diferentes a configurar e/ou ajustar territórios de um determinado modo. Neste sentido, não deve esta concepção ser confundida com a noção de "construção do território", que também evoca uma imagem de movimento temporal, e que será amplamente usada no presente capítulo. É de se ressaltar que neste segundo caso a atenção recai sobre como os membros de um determinado grupo configuram seus espaços territoriais, em uma específica situação histórica. Com a ideia de dinâmica territorial pretendo ir para além disto, relevando ações, intencionalidades e concepções culturais procedentes de indivíduos pertencentes a grupos distintos, mas em contato permanente. No que concerne aos Kaiowa (e, de modo mais geral, também aos Ñandéva de MS), interessa-me entender justamente como a construção do território por parte destes indígenas (no correr de mais de um século de contato compulsório com os colonos "brancos") foi norteada não só pelas características da morfologia social do grupo em pauta, por um lado, e, por outro, pelas ações constritivas do Estado. Ambos aspectos são importantes, mas não se pode,

contudo, pensar que os resultados possíveis de tal relação interétnica sejam a "manutenção" da territorialidade indígena ou a "imposição" daquela outra que seria expressão das políticas do Estado.

A própria noção de territorialidade, cujo uso é muito difuso na antropologia e na geografia, manifesta geralmente algo de finito e prévio, um conjunto de imagens, símbolos e regras de acesso e de uso aos/dos espaços geográficos, e/ou cósmicos, que expressaria o modo através do qual os integrantes de um grupo humano determinam seus territórios. Portanto, esta noção, assim entendida, nos leva a pensar os territórios como sendo o resultado da projeção cultural sobre uma superfície externa, negando ou tornando insignificantes os acontecimentos históricos, como conflitos interétnicos e dominação colonial, acontecimentos estes que resultam ser extremamente importantes na formulação das próprias categorias culturais. Neste sentido, sem optar por descartar o termo, prefiro considerar a territorialidade expressada pelos integrantes de um grupo como um resultado e não como uma determinante, um resultado sempre inacabado e sujeito a muitas variações, dependendo das situações em que se encontrem os grupos sociais ou étnicos tomados em consideração.

Tornando aos Guarani, penso que para compreender os fatores que alimentam o processo de construção de seus territórios é indispensável levar em consideração os efeitos derivantes da ocupação e da dominação dos espaços geográficos por parte dos Estados brasileiro e paraguaio, efeitos estes não no sentido de impedir a manifestação da territorialidade indígena, mas de favorecer a geração de categorias espaciais inéditas de parte dos Guarani, assim como formas de organização política adequadas às exigências da vida contemporânea.

## 6.1 Relações cosmológicas com a Terra

Entre os Kaiowa, como a literatura específica indica, os rituais constituem um excelente elemento de organização social, que favore-

ce a integração do grupo. Entre os mais importantes figuram aqueles da consagração do milho e das plantas novas (*avatikyry*), como culto agrário, e, fora do período da colheita, também os *jeroky*, cerimônias estas prepostas em grande medida à manutenção do equilíbrio cósmico. Manter em equilíbrio o mundo para os Kaiowa significa criar os pressupostos éticos e morais positivos (*teko porã*) que possibilitem a manutenção de uma conduta sagrada (*teko marangatu*). Esta última se expressa através de ações e atividades humanas voltadas a que a Terra (*Yvy*) não sofra males, os quais, em última instância, poderiam vir a dar-lhe fim.

A *Yvy*[48] deve ser entendida como a parte do cosmo criada por *Ñane Ramõi* (Nosso Avô) e destinada por seu filho, *Ñande Ru* (Nosso Pai), aos cuidados dos indígenas. *Ñande Ru* criou também os próprios *Ava* Guarani (Homem Guarani), que emergiram das primeiras sementes por ele plantadas nessa terra, ato este que instituiu a relação entre os indígenas e o solo, como relação ctônica que serve como base para a construção do sentimento de autoctonia.

Dessa forma, a terra assume sentido especial para os Guarani e, diferentemente de uma concepção ocidental, esta não pode ser considerada como parcela ou como propriedade, cuja posse estaria nas mãos de um indivíduo ou conjuntos destes. Ao contrário, nos é indicado com insistência que são eles que pertencem à terra, sendo a sua própria ação fator central para a conservação desta. Assim sendo, as atividades xamânicas e ritualísticas sintetizam, de algum modo, as condições que cada comunidade vive e as próprias dificuldades para manter tal equilíbrio cósmico.

---

48 Para os Guarani, como para nós, *yvy* é contemporaneamente terra (matéria inorgânica), mundo e solo. A distinção entre uma ou outra característica se faz através da contextualização linguística da palavra *yvy* ou, no caso do solo, através da adjetivação que permite diferenciá-los; por exemplo, *yvy morotî* (terra branca), *yvy pytã* (terra vermelha), *yvy hû* (terra preta) e *yvy sayju* (terra amarela), cada um com propriedades específicas para a agricultura, atividade esta que permite e dá sentido a essa classificação.

O risco eminente de uma catástrofe apocalíptica faz convergir os diversos grupos guarani em torno da necessidade de conservar uma ordem moral cuja base encontra sua razão de ser numa concepção cultural que cria um vínculo simbiótico entre os seres humanos prediletos (os próprios Guarani) e a Terra. Aqui, esta última é entendida não simplesmente como espaço físico, mas como um ser vivente: as árvores são os cabelos da Terra dizem os Kaiowa de Ñande Ru Marangatu (v. Spyer 1999, cf. Melià et al. 1976). As metáforas utilizadas pelos Guarani para indicar as características da terra são geralmente ligadas ao corpo humano, onde as funções primárias de comer, descansar e alimentar passam a ser atributos importantes para sua fisiologia. Neste sentido, eles permitem que a terra se alimente durante o descanso previsto nas técnicas de coivara, mediante o qual haverá um reflorestamento espontâneo (definido como *ñemboka'aguyjevy*, ou seja, "deixar o mato voltar a crescer"), enquanto no lugar plantado será a própria terra que alimentará os indígenas. Os rituais (como o *avatikyry*), por sua vez, permitirão que esta terra não adoeça, mantendo o equilíbrio nessa relação simbiótica. As plantas, como o milho, são tratadas como crianças, colocando-se mais uma vez em destaque a visão antropomorfa dos elementos do cosmo. A propósito são importantes também as considerações de Paulito Aquino, um reconhecido xamã (já falecido) de Panambizinho. Frente às dificuldades para conseguir lenha para a comunidade que pertence àquele lugar – visto o exíguo espaço no qual por décadas esta foi constrangida a viver (60 ha, para mais de 200 hab.) e a total ausência de árvores no seu interior –, Paulito assim se exprimiu:

> "Después del azul (*hovy mboypýri*), todo lo que existe es gente. Un día *Ñande Ru*, Nuestro padre, nos mandó buscar leña, después del azul, pero allá sólo encontramos personas de cuerpo bien largo. Volvimos y Ñande Ru nos dijo que esas personas bien altas eran árboles para hacer leña. Entonces yo le di una hachada en la mitad de la pierna y ese cuerpo se cayó al

suelo, todo cortado en pedazos de leña buena. De ella no sale humo, sólo sale llama" (Paulito, em Chamorro 1995: 51)[49].

A relação xamanística com outras dimensões do cosmo muitas vezes visa à superação dos impasses da vida cotidiana. No caso dos Kaiowa, existe uma continuidade entre o mundo por eles habitado e aquele onde acontecem os fenômenos referidos no trecho citado. Pode-se dizer que, dependendo das condições vividas pelos indígenas em cada situação local (possibilidade ou não de acessar a terra, de manter e/ou implementar as atividades agrícolas, de caça, de pesca e de coleta, de respeitar as relações de reciprocidade entre os grupos macrofamiliares etc.), podem ser ativadas manifestações rituais prolongadas, com o intuito de alcançar outros mundos. Deste modo, procura-se antecipar a prevista destruição da superfície da Terra, que ocorrerá através de fenômenos meteóricos enviados pelas divindades (*marãna*, isto é, tempestades, de vento, fogo, água e granizo). Em outras circunstâncias, busca-se, ao contrário, postergar as catástrofes, através do diálogo instaurado pelos xamãs com os deuses, tentando convencê-los a renunciar (momentaneamente) a seus propósitos apocalípticos[50]. Esse tipo de relação com a Terra se estabelece através de danças rituais (*jeroky*) em frente aos *yvyra marangatu* – uma espécie de altar onde são depositados os ornamentos cerimoniais e objetos poderosos, como os *chiru* (varas e cruzes). Entre outras funções, os *chiru* são designados a mediar as relações dos homens com a *Yvy* e, assim fazendo, com as

49 Com o termo "azul", o xamã está se referindo ao "céu", para além dele existindo apenas os seres perfeitos, todos constituindo humanidades, em contraposição àqueles presentes na Terra, espaço dominado pela impureza e pela distinção de níveis de degradação com relação ao período das origens, quando todos os seres eram homens e xamãs, em uma dimensão dominada pelas relações simétricas. Este tema será amplamente desenvolvido na terceira parte do presente trabalho.

50 Para mais detalhes sobre estes aspetos cosmológicos, ver a terceira parte deste trabalho.

divindades extraterrenas. Segundo o xamã Luís Velário Borvão, morador da área de Jaguapire, o poder (mágico e metonímico) destes elementos é muito grande:

> "...Pa'i Tani [um dos nomes atribuído ao ser criador]..., ele plantou o *chiru*, plantou. Então, ele nasce...desse tamanho [indica uma árvore de uns 20 m de altura localizada ao lado de seu pátio]. Tani então fez quinhentas e tantas rachas pra distribuir pra comunidade. Mas foi tempo, não era agora ...mas foi tempo... Ele distribuiu pra comunidade, pra remédio, ... pra salvar a criança, o homem. Se te acontece que a barriga dói..., a cabeça dói... Aí lava e coloca embaixo daquele porongo [cabaça], aí ele dá de comer, aí já sara. Em aquele tempo, não tinha remédio dos brancos,... não tinha injeção, não tinha nada! O índio não sabia de pastilha, ele raspava [o *chiru*]. Quando eu estou com gripe, raspo..." (Luís Velário Borvão, em Mura 2000: 60).

Os *chiru*, consequentemente, representam uma ligação primordial com as divindades, e as famílias que os conservam dão continuidade a esta relação instituída no espaço-tempo das origens (*Áry Ypy*). Os aspectos benéficos destes elementos não são automáticos, mas dependem essencialmente do uso adequado por parte de quem os possui. Por esta razão, nem todos estão habilitados ao uso destes importantes instrumentos rituais, e ainda menos pessoas são delegadas à sua conservação. Os poderes negativos decorrentes de um uso inadequado desses objetos podem ser extremamente catastróficos, como indica o próprio Luís, quando afirma que "aquele *chiru* é muito poderoso. Quando coloca pra *jujera* [chão], aí cria qualquer coisa: pernilongo, formiga, marimbondo,... tudo". (idem: 61)[51].

A negatividade representada pela desordem causada por usos incorretos dos instrumentos rituais e pela falta de condições ideais para

51 Vista a importância do *chiru* na tradição de conhecimento Kaiowa, adiante, na terceira parte, será desenvolvido um capítulo específico sobre este tema.

a realização do *teko porã* (modo correto de ser) pode levar os indígenas a desejar um caminho rápido para reunir-se com os seres imortais. Como afirma Chamorro (1995: 65), "los Kaiowá serán buscados por un tocador de mbaraka que los guiará por el camino que está oculto atrás de la cruz (*tape kurusu ojopívare*).

> "Él va a arrancar la cruz y con eso se revelará el camino perfecto (*tape aguyje*), por donde caminaremos hasta el *karoapy*, un lugar cerca del *yváy*, donde hay una casa de rezos para nosotros" (Paulito, em Chamorro 1995:65).

A autora destaca justamente a importância que a imagem do caminho (*tape*) tem para esses indígenas. Era através de trilhas que os heróis culturais cumpriam as ações no espaço-tempo das Origens, enquanto que na atualidade estas passam a ser o guia para as viagens xamanísticas ao além. Na vida cotidiana, a rede dos caminhos (*tape po'i*) que podem ser fisicamente percorridos pelos seres mortais constitui o suporte através do qual se relacionam famílias e comunidades, como se verá no próximo item. A cruz (*kurusu*), por sua vez, representa o suporte (*jekoha*) da Terra, cujo símbolo é elemento central nos rituais de manutenção do equilíbrio cósmico. Arrancar a cruz significa alterar profundamente esse equilíbrio e, portanto, representa um último estágio da vida da Terra e da história da relação entre os Kaiowa e este mundo[52].

Embora este estágio da vida da Terra seja continuamente espera-

52 Há que se levar em conta que, na sequência dos eventos cosmológicos concebidos pelos Kaiowa, a superfície da Terra já foi destruída uma vez, tendo sido renovada por *Ñande Ru* e entregue por seu filho, *Pa'i Kuara* (o guardião do sol), aos cuidados desses indígenas enquanto *Paĩ-Tavyterã* que são, isto é, "habitantes destinados a viver no centro da terra". Segundo a historicidade indígena, após a próxima destruição da superfície da Terra, esta será renovada mas não será mais habitada por seres mortais, sendo destinada apenas aos seres perfeitos ou àqueles que tenham alcançado a perfeição (*aguyje*) (Melia et al. 1976, Chamorro 1995).

do, na maioria dos casos o que mais se procura é manter o equilíbrio cósmico, tendo o risco da catástrofe como advertência moral, a partir da qual articular a própria ética e modo de ser (*ñande reko*). Neste sentido, são eloquentes as considerações feitas por Júlio, integrante da comunidade de Ñande Ru Marangatu, que descreve a marcada diferença entre o modo adequado de viver no espaço (fato que seria possível quando essa área estivesse em plena posse destes Kaiowa) e as condições de restrição territorial às quais sua comunidade estava submetida em 1999: um acampamento de 26 ha, para aproximadamente 400 pessoas:

> "Os bichos gostam muito desse lugar, não é só da beira do rio. Aqui nós temos quati, paca, tatu. Temos recursos para plantar, arroz, milho, batata. Vai dar bom. Uma parte dos índios vai morar aqui, outra para o Estrelão, outra para o Bananal, outra para... Vai esparramando gente. Ficar longe para plantar qualquer coisa. Se ficar junto assim, apertado, não dá para plantar, criar galinha. Se ficar terra pequena, *teko* fica pequeno." (Spyer 1999:18-19). [grifos meus].

Esta última frase exprime uma equação extremamente significativa: à terra reduzida corresponde um modo de ser (*teko*) enfraquecido. Por consequência, um *teko* enfraquecido não pode contribuir adequadamente para a manutenção do equilíbrio cósmico. Neste sentido, a perda de acesso à terra, devida às condições de domínio colonial ao qual os Kaiowa foram constrangidos, implica um risco crescente de catástrofe. A luta para recuperar terras ocupadas tradicionalmente leva consigo a necessidade de dar continuidade a um processo de relacionamento constante com a *Yvy* para que esta não adoeça, procurando restabelecer, na medida do possível, as condições de sua morfologia social que permitam a manifestação de um adequado modo de ser kaiowa (*teko porã*). O fato de estes, para obter tais condições, procurarem uma distribuição espacial "esparramada" (*sarambipa*) das próprias famílias, coloca em evidência a peculiaridade morfológi-

ca das relações sociais dos Kaiowa, relações estas que serão objeto de atenção no próximo item.

## 6.2 Morfologia social

A forma que um grupo social assume fisicamente no espaço não é algo definitivamente dado e imutável; sua formação é um fato histórico, em contínua transformação e adaptação às condições do contexto sócio-ecológico-territorial onde tal grupo desenvolve suas atividades. É de se destacar a importância que neste processo revestem os princípios de organização social, como elementos básicos para a agregação dos indivíduos e a fixação dos traços culturais necessários para a consolidação de um determinado sentido de pertencimento (familiar, comunitário, étnico, nacional etc.) e de uma determinada visão do mundo.

Inaugurando os estudos sobre morfologia social[53], Marcel Mauss dedicou-se à compreensão do modo como se estabelece a relação justamente entre os princípios de organização social e as condições materiais de existência de um grupo humano. Elaborando informações sobre os esquimós do Alasca (1993 [1904-1905]), colocou ele em evidência dois fatores centrais para a compreensão da morfologia social nas mais diversas sociedades. De um lado, os aspectos ecológicos e as atividades técnicas e econômicas que têm um importante peso na construção das relações sociais dos indivíduos e das famílias; de outro, estes aspectos não podem ser considerados como determinantes

53 "On sait que nous désignons par ce mot la science qui étude, non seulement pour décrire, mais aussi pour l'expliquer, le substrat matériel des sociétés, c'est-à-dire la forme qu'elles affectent en s'établissant sur le sol, le volume et la densité de la population, la manière dont elle est distribués, ainsi que l'ensemble des choses qui servent de siège à la vie collective » (Mauss 1993: 389).

da forma social adquirida pelo grupo, mas apenas como fatores limitativos, indicando as possibilidades que este grupo tem à disposição em um determinado território para desenvolver sua vida social. A demonstração consiste em fazer notar que, com uma paridade dos meios técnicos em um ambiente ecológico símile, podem existir formas sociais muito diferentes, como, por exemplo, aquelas manifestadas pelos Atapascanos e os Algonquinos, povos vizinhos dos esquimós, com os quais estes últimos mantinham contatos comerciais continuados. Durante o verão, os esquimós dispersavam as famílias nucleares em um território imenso, escolhendo como tipo de moradia as tendas, e reservando para o inverno uma vida nucleada de toda a comunidade. Esta nucleação permitia reunir as famílias dispersas em residências estáveis e de grande porte, residências que compactavam as famílias extensas. Por seu turno, os atapascanos e os algonquinos mantinham durante todo o ano uma mobilidade territorial contínua, utilizando como moradias exclusivamente tendas. As razões de tais diferenças morfológicas, afirma Mauss, devem ser buscadas nas especificidades sociais de cada povo, procurando-se relacionar a morfologia social com as características da vida religiosa, política, jurídica e econômica.

Partindo destas considerações, pode-se salientar que os aspectos sociais e a visão de mundo de um determinado grupo humano, que vão se constituindo historicamente, remarcam determinadas características culturais que, por sua vez, discriminam outras formas de organizar as relações entre indivíduos e indivíduos, entre famílias e famílias e entre os grupos sociais. Criam-se, assim, formas específicas de distanciamento (e aproximação) social, que vêm configurar um determinado espaço social[54]. Este não é construído abstratamente, mas

54 Sobre o distanciamento social e cultural ver, entre outros, E. Hall 1977. Este autor elabora uma interessante subdivisão analítica entre distâncias íntimas, pessoais, sociais e públicas, em situações de relacionamentos interculturais, relativos a contextos de diferentes sociedades.

encontra as condições da sua expressão em um espaço físico, a partir tanto das condições ecológicas e geográficas, quanto das características das atividades tecnoeconômicas adotadas pelo grupo, bem como das limitações ou possibilidades oferecidas pelo eventual contato interétnico (guerra, comércio e/ou troca, relações de trabalho, de dominação etc.).

Como é colocado em evidência pela literatura específica sobre os Guarani[55], na base de sua organização social está a família extensa. Denominada de *te'yi* entre os Kaiowa, a depender da coesão social e do contexto histórico, pode conter, em seu interior, até cinco gerações. Com a morte dos líderes da família extensa, o *tamõi* (avô) e a *jari* (avó) ou o *tamõi guasu* (bisavô ou tataravô) e a *jari guasu* (bisavó ou tataravó), e ao ampliar-se o grupo pelo movimento temporal da linha genealógica com o surgimento de novas gerações, diminui o vínculo entre os filhos do falecido. Isto ocorre porque, estes últimos, tornando-se por sua vez *tamõi* e/ou *jari*, encontram-se em condições de formar novas famílias extensas espacialmente independentes, podendo assim dar vida a configurações territoriais diferentes em relação à situação anterior[56].

A família extensa kaiowa tem funcionado, no tempo e no espaço, como um módulo com características de autonomia relativa a partir do qual são construídas formas de agregação mais ampliadas. Caracterizam-se assim relações políticas comunitárias, intercomunitárias e interétnicas, delineando-se uma tradição de conhecimento que objetiva legitimar a própria organização social, discriminando-a perante outras. Ela (a família extensa) é também quadro de referência para os indivíduos no desenvolvimento das atividades econômicas e técnicas.

---

55 Para tal tema, pode-se ver, entre outros, os seguintes autores: Nimuendaju (1987 [1914]), Schaden (1974 [1954]), Melià et al. (1976), Melià (1986), Susnik (1979-1980, 1983), Bartolomé (1977), Thomaz de Almeida (1991, 2001), Chamorro (1995), Reed (1995) e Mura (2000).

56 Este tema será amplamente desenvolvido no próximo capítulo.

Em sendo semiautônoma, seus integrantes estabelecem estratégias diferenciadas de sobrevivência e de realização do *teko* (o modo de ser guarani), com relação aos dos outros *te'yi*, contribuindo, através das contínuas interações que realizam entre si, para a organização de um *corpus* comum de normas, valores e conceitos que geram consensos sociais e dão sentido e ampliam a visão de mundo kaiowa.

Em situações favoráveis, isto é, até as primeiras décadas do século XX, os *te'yi* se estabeleciam preferencialmente nas nascentes de rios e córregos, distribuindo-se as famílias nucleares ao longo e ao redor destes cursos fluviais ou minas d'água. O espaço intercorrente entre os lugares de domínio de uma família extensa e os de outra tendia a seguir as características da rede fluvial, podendo ocorrer, portanto, que os grupos estivessem muito distantes uns dos outros. O que unia estes grupos familiares entre si fisicamente era a já referida rede de trilhas (*tape po'i*), através das quais eles se comunicavam e mantinham elevada circulação de seus integrantes, seguindo a lógica do *guata* (andança)[57].

Em virtude de seu papel central na manutenção do equilíbrio cósmico, os rituais são fundamentais para a formação e a manutenção das relações sociais e econômicas. Era justamente por ocasião das cerimônias religiosas, às quais frequentemente se seguiam danças profanas (*guachire*), que os indivíduos provenientes de vários lugares podiam travar conhecimentos e solidificar alianças, dando lugar a uniões matrimoniais e alianças entre grupos.

As regras de relacionamento comunitário, por outro lado, eram

57 O ir de uma residência a outra, justamente *guata*, é uma instituição motivada culturalmente, cujos reflexos estão presentes na cosmologia kaiowa. Nas narrações sobre o espaço-tempo das origens, as divindades do panteão indígena percorrem caminhos que os levam de residência em residência e, através disto, fundam as instituições para a humanidade, bem como as relações com os outros elementos do Universo, como ficará claro nas descrições cosmológicas expostas na terceira parte deste trabalho.

sancionadas através de *Aty Guasu* (grandes reuniões) das quais todos podiam participar, mas que exprimiam principalmente as linhas políticas dos líderes das famílias extensas. Durante estas reuniões se designava, com base em qualidades pessoais, um *mburuvicha* (líder comunitário), que iria coordenar atividades comuns, e representar externamente as políticas da comunidade. Por ocasião de conflitos entre as diversas famílias extensas que davam vida aos liames comunitários, podiam efetivar-se as seguintes situações: 1) simplesmente interrompiam-se as relações, ficando o grupo minoritário isolado, 2) em ausência de fronteiras físicas e jurídicas que se interponham entre os indígenas e os recursos materiais disponíveis no território, os grupos minoritários podiam deslocar-se para nascentes ou margens de rios mais distantes, ou 3) a partir da sua localização, o grupo minoritário estabelecia novas relações com famílias extensas mais distantes, incorporando-se nelas ou dando vida a uma outra relação comunitária.

Estas características da vida política comunitária e intercomunitária que foram descritas até aqui espelham uma morfologia social do grupo em situações nas quais, como foi evidenciado, existia uma continuidade territorial e ecológica que não lhe impunha barreiras indevassáveis, obrigando-o a estar em espaços reduzidos e com fronteiras bem delimitadas. Como visto na primeira parte, os Guarani do atual estado de Mato Grosso do Sul foram progressivamente levados a essas últimas condições pela política desenvolvida pelos organismos indigenistas brasileiros, coadjuvado pelas atividades missionárias que se implantaram na região a partir das primeiras décadas do século XX. No tocante aos Guarani no Paraguai, a situação é em certa medida análoga, embora o INDI (Instituto Nacional Del Indígena), organismo indigenista desse país, tenha iniciado suas atividades apenas nos anos 70 do século passado. Ao mesmo tempo, as relações compulsórias com as frentes coloniais têm produzido efeitos significativos sobre a maneira dos indígenas entenderem e conceituarem o espaço onde desenvolvem sua existência. Porém, contrariamente aos entendimentos

mais corriqueiros, os Guarani não têm adotado outra óptica cultural (sabidamente a das frentes coloniais); ao contrário, o conhecimento adquirido com as relações de contato tem permitido aos grupos macrofamiliares refletir sobre suas categorias espaciais tradicionais, produzindo ricas e detalhadas formulações, expressas através da noção nativa de *tekoha*, isto é, o "lugar onde realizamos nosso modo de ser".

## 6.3 A NOÇÃO DE *TEKOHA*

Segundo Melià e o casal Grünberg:

> "El tekoha es 'el lugar en que vivimos según nuestra costumbre' [...] Su tamaño puede variar en superficie [...], pero estructura y función se mantienen igual: tienen liderazgo religioso propio (tekoaruvixa) y político (mburuvixa, yvyra'ija) y fuerte cohesión social. Al tekoha corresponden las grandes fiestas religiosas (avatikyry y mitã pepy) y las decisiones a nivel político y formal en las reuniones generales (Aty Guasu). El tekoha tiene un área bien delimitada generalmente por cerros, arroyos o ríos y es propiedad comunal exclusiva (tekohakuaaha); es decir que no se permite la incorporación o la presencia de extraños. El tekoha es una institución divina (tekoha ñe'e pyru jeguangypy) creada por *Ñande Ru*" (Melià et al. 1976: 218).

Esta definição é o resultado de pesquisas realizadas pelos autores entre os Paĩ-Tavyterã (Kaiowa) nos anos 70 do século XX, junto às comunidades situadas no Paraguai, em situações não muito diferentes daquelas vividas pelos mesmos indígenas no lado brasileiro. Porém, no seu conteúdo esta parece não considerar devidamente as condições históricas nas quais estes manifestam suas categorias e instituições. Há que se levar em conta que os autores apresentam análises em grande medida resultantes do trabalho desenvolvido pelo PPT (Proyecto Paĩ-Tavyterã), projeto este que contribuiu para a formação das colonias (terras indígenas) oficiais desses Paĩ-Tavyterã no Paraguai. Das

24 áreas demarcadas até 1975, apenas uma superou os 11.000 ha; uma outra foi legalizada com pouco mais de 5.800 ha. Superior a 2000 hectares há somente outras duas, sendo seis as que oscilaram entre 1000 e 2000 ha. As 14 áreas restantes oscilam entre 52 e 846 ha. No caso, por exemplo, dos *tekoha* que constituem hoje o complexo dos Mberyvopegua (isto é, os que vivem nas nascentes do rio Mberyvo [Aquidabán] e que compartilham um *teko* específico), temos a seguinte situação apresentada pelo PPT (1978: 21-22):

> "*Takuara*: Es um tekoha que se ubicó hasta 1974 em las cabeceras del Arroyo Takuara y se disolvió por la imposibilidad de legalizar sus tierras, que fueron compradas por el Sr. Duque, brasileño. En el 73 contaron 9 familias con 45 personas, lideradas por Nenito Núñez. Una parte de ellos emigró a Panambiy, otra a Tavamboae. Pertenecen al teko mberyvopegua.
>
> *Panambiy* (Cumbre, Timbo'y, Yvyatã'i): Este tekoha pertenece al teko mberyvopegua y se ubicó tradicionalmente entre el río Aquidabán (Mberyvo) y los arroyos Piray y Tatupire en el lugar conocido por los criollos como Yvyatã'i (Timbo'y). Fue trasladado unos 4.000 mts río abajo por violentos conflictos por las tierras y se encuentran actualmente entre el Cerro Cumbre, el río Aquidabán y el arroyo Panambiy (Arroyo Azul), donde se localizó la mensura de 403 Has. Como C.I. Panambiy. El tekoaruvixa antiguo es Simeón Suárez (coronel pyahu) y Rafael Suárez. Población: 44 familias, 215 personas.
>
> *Pirity*: Un pequeño núcleo de 7 familias (25 personas) se localiza junto al Arroyo Ita en "Lote 22" (Pirity) y busca la legalización de 52 Has. Pertenecen al teko mberyvopegua.
>
> *Ndyvaa* (Sereno, Okenda): Este tekoha, también perteneciente al teko mberyvopegua, incluye los lugares de Yvu (Sereno), Yrovy (Cerro Liberal), Ndyaa (Potrero'i), Cerro Akapiti y Arasunungue. Son sus líderes Mario Suárez (Administrador dirigente de la Colonia), Remigio Romero y Horacio Valiente. Junto al Arroyo Takuara se habilitó como C.I. Ndyaa una

fracción de 300 Has ampliada con la adquisición de una fracción lindante de 249 Has totalizando 549 Has. Población: 33 familias, 192 personas".

A situação apresentada coloca em clara evidência a natureza negociada dos espaços a serem demarcados. Ainda mais evidentes se mostram as medidas reduzidas das superfícies legalizadas, em decorrência da impossibilidade de superar as barreiras impostas pela situação local, absolutamente subordinada ao domínio das frentes agropecuárias, estas "legalmente" em posse de enormes latifúndios[58].

Mas este estado de coisas não se limita às regiões onde vivem os Paĩ. Em um recente trabalho, Richard K. Reed (1995), que realizou suas pesquisas junto aos Chiripa (Guarani Ñandéva) no Paraguai, dedica um amplo espaço à descrição de como as atividades empresariais, ligadas em um primeiro momento à extração da erva mate e, posteriormente, à pecuária, restringiram progressivamente os espaços territoriais nativos. Reed, apresentando um mapa, expõe um certo número de comunidades do entorno da Colonia Itanarãmi, que foram abandonadas em decorrência das pressões exercidas pelos não-indígenas.

Outro aspecto importante a ser salientado é a tendência, nos estudos sobre os Guarani realizados nos anos 70 e 80 do século passado, de considerar as categorias apresentadas por estes indígenas como imanentes e procedentes de tempos imemoráveis – conforme salientado no primeiro capítulo do presente trabalho.

Para superar o risco de uma visão estática e atemporal do que seriam as categorias espaciais dos Guarani, seria oportuno tomar em consideração a definição de *tekoha* anteriormente citada, levando em conta justamente a situação histórica (Oliveira 1977, 1988) imposta pelo contato interétnico compulsório que em Mato Grosso do Sul vem caracterizando as relações entre indígenas e não-indígenas, a partir

58 Por exemplo, o Sr. Lunardelli, brasileiro, consta como possuindo nessa região aproximadamente 100.000 ha (Chase-Sardi et al. 1990).

das primeiras décadas do século XX. Esta situação histórica é em boa medida caracterizada pela tentativa de *territorializar* os indígenas, constrangendo-os a espaços limitados e com fronteiras fixas. Como chama a atenção o próprio Oliveira, *territorialização* seria "uma intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais" (1998: 56).

A imposição, por parte dos Estados nacionais, de regras de acesso e posse territorial que são alheias às características da territorialidade nativa tem significativas consequências na organização das comunidades indígenas, especialmente nas suas elaborações culturais e no gerenciamento das políticas de relacionamento interétnico. Ainda segundo Oliveira (idem), entre os fatores mais significativos, decorrentes de processos de *territorialização*, temos o estabelecimento de papéis formais permanentes de mediação com o Estado (e os não-indígenas em geral) e a re-elaboração da memória do passado.

No caso específico dos Guarani, a rigidez introduzida com o intento de aldeá-los levou à formação de mecanismos de controle e de exercícios de poderes que extremaram a importância do *mburuvicha* enquanto líder, papel ao qual é superposto o de "capitão", autoridade reconhecida pelo órgão tutelar como mediador entre a comunidade e o Estado. Com estas mudanças, as famílias extensas, embora mantendo os mesmos mecanismos de relacionamento recíproco, encontraram-se na impossibilidade de regular os conflitos nos modos expressos anteriormente, isto é, sem poder deslocar-se no espaço livremente, permanecendo encapsuladas em locais por elas não considerados como dados e imutáveis.

A tentativa de aldeamento compulsório e as dificuldades dos Guarani do MS de manter uma relação tradicional com a terra levou-os, portanto, progressivamente a refletirem sobre a sua condição territorial e a realizar um esforço para elaborar culturalmente as condições vividas no presente, tentando construir as relações com o passado

através da organização da memória dos vários grupos macrofamiliares e da percepção dos espaços por estes ocupados no correr do tempo, reforçando o próprio sentimento de autoctonia. Anteriormente, porém, sobretudo devido à característica de referirem-se aos lugares pelos seus acidentes geográficos ou pela memória dos que ali haviam residido, não se requeria dos Guarani uma reflexão sobre distâncias físicas e fronteiras bem precisas que pudessem abarcar em seu interior um número determinado de famílias extensas. Em poucas palavras, não era necessário exprimir medidas; simplesmente vivia-se com base na própria tradição, ou seja, respeitava-se e implementava-se as regras do *teko*: o modo de ser guarani. É então em decorrência das demandas por terra que os indígenas passam a dar extrema relevância ao espaço entendido como superfície fisicamente delimitada, e isto é por eles expressado através da categoria *tekoha*.

Voltando à definição de *tekoha* anteriormente citada, o fato de que nas descrições dos Kaiowa sejam levadas em consideração fronteiras físicas bem claras do espaço comunitário e este seja para eles religiosamente atribuído pelo deus criador, coloca em evidência mais que tudo o esforço atual de conceituar espacialmente as próprias relações sociais, fato possível em boa medida através do recurso à memória do passado. Neste sentido é interessante comparar as condições territoriais dos Mberyvopegua anteriormente expostas e as da região da bacia do Rio Apa. Relativamente a esta última região, assim se exprimem Melià et al.:

> "Este tekoha [Campestre (Guapo'yrapo, Cerro Marangatu)] se ubica al norte del Estrella y llega hasta las cabeceras del río Apa y guarda relaciones muy íntimas con el tekoha de Pysyry. No existe puesto de la FUNAI ni Misión evangélica en la zona, tampoco una reserva de tierras para los Paĩ. Está liderado por Alciro Castro Correa Villalba, que tiene un titulo sobre 7,5 Has en Campestre. El tekoha incluye los lugares Campestre, Cabeceira cumprida, Mbakaiova, Ramakue, Jardim y Cabeceira de Apa" (Melià et al. 1976:200-201).

O espaço territorial indicado no trecho chega a superar em muito os 250.000 ha, representando parte significativa da bacia do rio Apa no lado brasileiro, como ilustrado no mapa III apresentado a seguir.

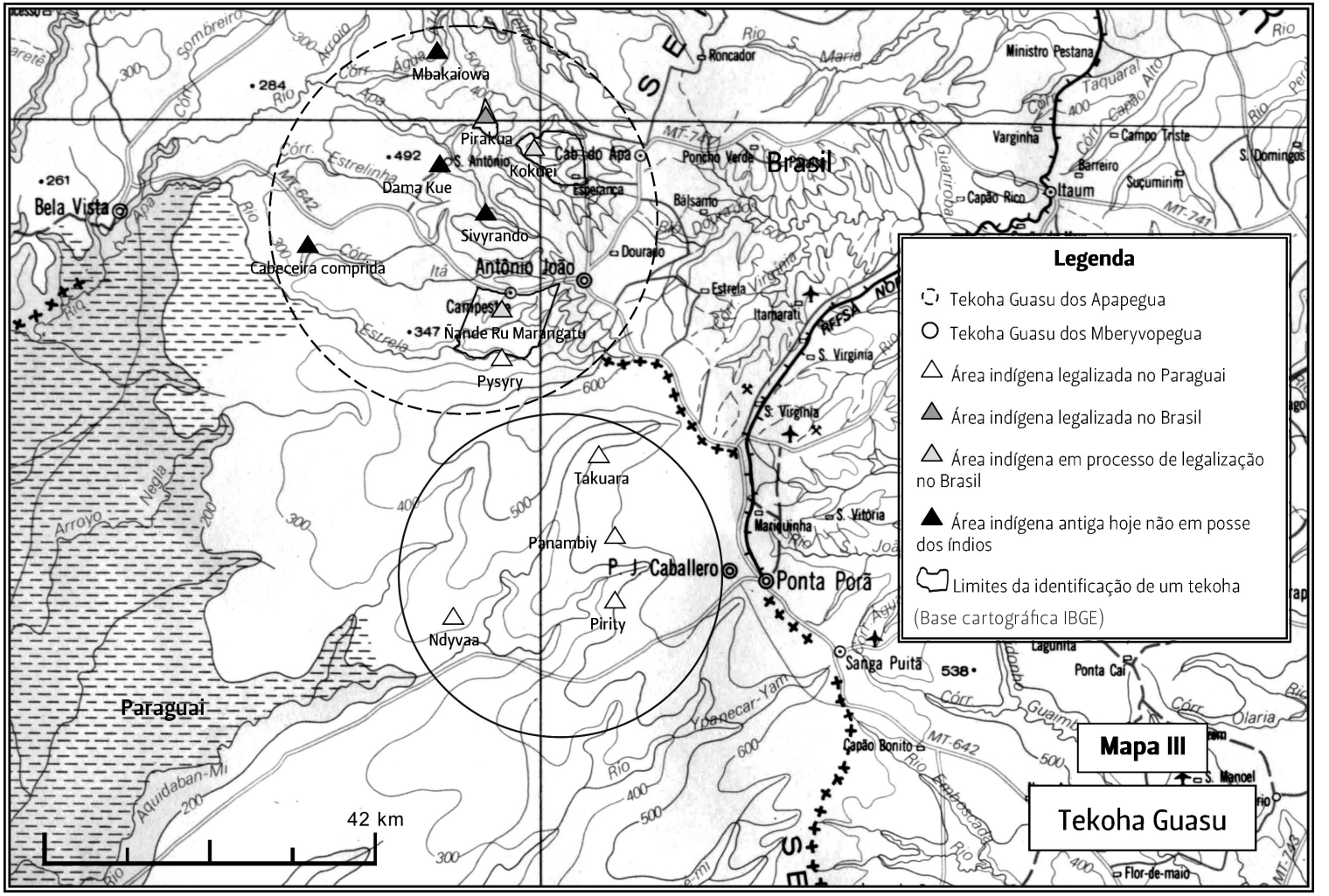
Se levamos em consideração os padrões de dimensão dos *tekoha* demarcados do lado paraguaio, nas cabeceiras do rio Mberyvo (Aquidabán), anteriormente citados, que não superam os 550 ha, e os relacionamos às dimensões indicadas para a região do lado brasileiro, poder-se-á notar uma diferença abismal no que diz respeito ao tamanho. A esta marcada diferença espacial acrescentam-se também dúvidas a respeito das divisões de ordem formal entre diversos *tekoha*, algo que fica claro quando os autores fazem referência à área de Pysyry:

> "El tekoha se ubica entre los arroyos Estrella, Esperanza con el Taquara y el Pysyry llegando al sur hasta los cerros. Al **mismo** tekoha pertenecen también las tierras al norte del Estrella, en el Brasil (Municipio de Antonio João, Mato Grosso), con los núcleos Paï en Campestre (Guapo'yrapo), Cerro Marangatu, Cabeceira cumprida, Rama-kue, Jardim y Cabeceira do Apa" (Melià et al., 1976:192). [grifos nossos]

A partir deste trecho, cabe perguntar se Pysyry e as terras que se estendem ao norte do rio Estrela (isto é, no Brasil) pertencem a um único *tekoha*, como indicado, ou a dois (ou talvez mais), como foi exposto anteriormente.

Cabe também observar que o processo de diferenciação tipológica (formal e estrutural) dos *tekoha* fica ainda mais ambíguo se se toma em consideração as afirmações de Chase-Sardi et al., que inclui Pysyry entre os de *teko* Mberyvopegua – com a especificidade de ter "fuerte influencia de los Kayová o Paï brasileños..." (1990: 444) – enquanto no manual do PPT/PG (1977), esta característica não aparece.

Estas observações nos levam a reconsiderar a definição de *tekoha* oferecida por Melià et al., procurando historicizar suas configurações. Para tal propósito é importante analisar alguns elementos destacados pelos autores à luz dos processos ocorridos nos últimos trinta anos


Mbakaiowa
Pirakua
Cab. do Apa
S. Antônio
Kokuei
Dama Kue
Sivyrando
Cabeceira comprida
Antônio João
Campos
Ñande Ru Marangatu
Pysyry
Takuara
Panambiy
P. J. Caballero
Pirity
Ndyvaa
Ponta Porã
Paraguai
Brasil
Bela Vista
Roncador
Ministro Pestana
Varginha
Campo Triste
Barreiro
Suçumirim
S. Domingos
Itaum
Capão Rico
Poncho Verde
Bálsamo
Dourado
Estrela
Itamarati
S. Virginia
S. Vitória
Mariquinha
Sanga Puitã
Lagunita
Ponta Cai
Capão Bonito
Flor-de-maio
42 km
Legenda
Tekoha Guasu dos Apapegua
Tekoha Guasu dos Mberyvopegua
Área indígena legalizada no Paraguai
Área indígena legalizada no Brasil
Área indígena em processo de legalização no Brasil
Área indígena antiga hoje não em posse dos índios
Limites da identificação de um tekoha
(Base cartográfica IBGE)
Mapa III
Tekoha Guasu

entre os Guarani de Mato Grosso do Sul.

Em primeiro lugar, o papel do *tekoaruvicha* (aquele que fomenta o *teko*, a autoridade religiosa máxima entre os Kaiowa) não é sempre o mesmo, sendo sujeito a mudanças, dependendo das condições históricas e da posição geográfica. Em MS não todos os *tekoha* atualmente têm *tekoaruvicha,* existindo estes em número limitado. Além disso, a atividade social e religiosa desta importante figura, em alguns casos parece haver mudado, acentuando sua mobilidade e participando ativamente dos processos de recuperação de terras. A presença itinerante do *tekoaruvicha* passa a exercer um papel bem diferente daquele atribuído para o passado distante, quando ele podia possuir ao mesmo tempo o poder político e o religioso, mas também se diferencia do descrito por Melià et al., pela amplitude de seu reconhecimento e circulação em escala territorial.

Em segundo lugar, a cerimônia de iniciação masculina (*mitã pepy*, *kunumi pepy*), em MS tem sido realizada em um único lugar, Panambizinho. A passagem para a vida adulta entre os homens Kaiowa é marcada pela mudança da voz, na adolescência. Com relação à importância do processo de formação da masculinidade, cabe informar que as atividades de trabalho temporário realizadas fora dos *tekoha*, as *changas*, passaram progressivamente a desempenhar semelhantes papéis (Thomaz de Almeida 2001, Mura 2000). Os conhecimentos adquiridos sobre o mundo dos não-indígenas, soem ser propedêuticos para a formação de novos núcleos familiares. Tais conhecimentos serão postos à disposição no interior dos grupos macrofamiliares, onde serão julgados, hierarquizados e socialmente distribuídos (Barth 1987, 1993, 2000, Mura 2000). Em relação aos rituais de consagração do milho e das plantas novas, nem sempre eles são efetuados, dependendo de muitos fatores, entre os quais um baixo nível de atividade agrícola ou a falta de oficiantes especializados.

Em terceiro lugar, desde o início dos anos 1980 as *Aty Guasu* no MS deixaram de ser a assembleia exclusiva do *tekoha* (e, como se po-

derá ver, do *tekoha guasu*), passando a constituir também um fórum de discussão entre membros de todas as áreas kaiowa e ñandéva da região. Ultimamente, em virtude da debilitação da FUNAI a nível local como organismo impositivo do Estado, os Guarani de MS têm podido progressivamente apropriar-se de espaços substantivos da infraestrutura deste órgão. Isto tem permitido a programação periódica das *Aty Guasu*, através da constituição de um grupo permanente de indígenas, os quais, "empoderados" de determinados saberes burocráticos, desempenham papéis de mediação e informação para as comunidades guarani do MS. A constituição de um ponto de referência permanente para as famílias que demandam seus antigos *tekoha* parece ser muito importante para a organização dos movimentos e sua compactação.

Como se pode observar, existem hoje muito mais elementos na organização do território indígena do que apontam Melià et al. para a década de 1970 no Paraguai, e isto contribui tanto para a continuada produção social do mesmo, quanto para a recuperação de lugares de antiga ocupação.

Em meu entender, grande parte das limitações da definição oferecida por Melià et al. deve-se ao fato dos autores considerarem o *tekoha* como a projeção de uma unidade político-religiosa em um determinado espaço geográfico. Por tal razão, embora se possam modificar as características do contexto local, "estrutura e função" permaneceriam, segundo esta definição, inalteradas. Assim sendo, estariam excluídos fatores de ajustamentos devidos a uma confrontação entre diferentes critérios de entender, usar, ocupar e dividir a superfície da terra, como a que se vêm determinando entre os Guarani e os não-indígenas, onde as regras de acesso ao território são estabelecidas por instâncias jurídicas ocidentais, num processo de dominação colonial[59]. Uma tentativa

59 Em um importante artigo pioneiro sobre o uso da terra na África, Bohanan (1967) já colocava em evidência as implicações da divisão cartesiana operada pelo Ocidente e que vinha se impondo através da dominação colonial nos territórios nativos, alterando o acesso a este

de superar as limitações dessa definição de *tekoha* procede das argumentações de Pereira (1999 e 2004). Segundo este autor, seria oportuno desvincular a noção de *tekoha* do espaço, procurando entender esta categoria sob uma ótica primordialmente político-religiosa, considerando os assentamentos comunitários como efeito de circunstâncias e arranjos históricos devidos ao relacionamento interétnico, fatos estes que, segundo ele, seriam alheios à tradição político-religiosa indígena. Não obstante o fato de os indígenas vincularem veementemente os *tekoha* a espaços específicos, ao procurar definir um modelo de relação social kaiowa, Pereira passa a considerar este conceito mais como categoria analítica do que nativa; assim fazendo, o autor acaba por exacerbar as características a-históricas relevadas na definição de *tekoha* apresentada por Melià et al.

Indo em direção contrária às formulações deste autor, parece-me fundamental considerar a o *tekoha* como uma unidade política, religiosa e territorial, onde este último aspecto deve ser visto em virtude das características efetivas – materiais e imateriais – de acessibilidade ao espaço geográico, e não de mera projeção de concepções filosóficas pré-constituídas.

Sob este aspecto, a relação entre os Kaiowa e a terra ganha outro significado. Enfatizando-se a noção de *tekoha* enquanto espaço que garantiria as condições ideais para efetuar essa relação, os indígenas procuram reconquistar e reconstruir espaços territoriais étnica e religiosamente exclusivos, a partir dessa relação umbilical que entretêm com a terra, ao passo que flexibilizam e diversificam a organização das famílias extensas. Desta forma, lhes é possível manter uma relação articulada e dinâmica com o território mais ampliado, neste caso como espaço contínuo. Estes dois movimentos, o primeiro exclusivo e o outro inclusivo, embora sejam, sem dúvida, fruto das condições territo-

importante meio de subsistência.

riais impostas pelo contato interétnico, articulam-se principalmente a partir dos elementos centrais da tradição religiosa e da organização social dos Kaiowa, encontrando ambos sua justificação nas exigências dos *te'yi*.

Analisando minimamente os dois aspectos, pode-se, por um lado, salientar o fato de que o vínculo simbiótico entre os indígenas e a terra não é genérico, isto é, não existe uma relação abstrata entre Kaiowa indiferenciados e um local também indiferenciado. Muito pelo contrário, o que se estabelece é uma relação entre *te'yi*, que se vinculam com lugares bem precisos, cuja interrupção da continuidade ocupacional pode provocar a exaltação da noção de origem antiga (*ymaguare*), baseada no sentimento de autoctonia.

A este propósito demonstram-se importantes algumas reflexões de Hirsch (1995). Argumentando sobre imagem e representação na definição do "cenário" (*landscape*) por parte dos grupos humanos (pp. 16-21), o autor inglês estabelece uma importante distinção entre um paradigma cartesiano, que gera imagens preestabelecidas do espaço, e outro vichiano (de Vico), que liga a percepção do mesmo a sentimentos. Este segundo enfoque parece-me pertinente para descrever a construção indígena do território, uma vez que permite relacionar elementos geográficos (simbólicos e materiais) com sentimentos de luta e fatores emocionais/afetivos dos integrantes das famílias extensas envolvidas nos conflitos fundiários. São justamente estes fatores que levam os Kaiowa a produzir (quando as condições o permitem) um efeito *circulação* (Thomaz de Almeida 2000). Como foi possível se observar nos casos dos *te'yi* de Jaguapire, Jatayvary e Ñande Ru Marangatu, os indígenas procuraram se manter o mais próximos possível dos lugares onde residiam seus antepassados, deslocando-se circularmente em torno desses locais cada vez que eram expulsos ou importunados, chegando ao ponto, nos três casos, de reivindicar esses espaços, organizando-se politicamente para tal propósito. Circulando em torno dos lugares dos quais por alguma razão foram afastados, eles

podem dar continuidade à manutenção do equilíbrio do mundo, embora muitas vezes de modo fragmentário, reduzindo as próprias atividades a algumas manifestações simbólicas, expressas pelas atividades ritualísticas, que permitem a relação e o vínculo cosmológico com a terra (*Yvy*). Um afastamento radical de todas as famílias dos espaços tradicionais, como os tentados pelas atividades coloniais através do aldeamento compulsório, afetaria de modo extremamente negativo esse tipo de vínculo. Daí decorrem as reivindicações fundiárias que os Kaiowa com grande ênfase vêm manifestando nestas últimas décadas, reivindicações estas extremamente precisas no tocante à vinculação direta entre famílias extensas e espaços territoriais específicos.

Neste sentido, os *tekoha* reivindicados representam a soma de espaços sob jurisdição dos integrantes de determinadas famílias extensas, onde serão estabelecidas relações políticas comunitárias e a partir dos quais esses sujeitos poderão determinar laços de parentesco intercomunitários numa região mais ampliada.

Além disso, uma vez regularizados, sendo os *tekoha* terras da União transformadas em unidades administrativas, seus habitantes poderão e deverão estabelecer relações interétnicas formais com representantes da esfera pública do Estado-Nação, decorrendo daí a exaltação do papel de "capitão" como figura de intermediação, e da figura dos professores e dos agentes de saúde indígenas, como depositários de saberes burocráticos, decorrentes do nível de escolarização e de inserção nas instituições implementadas pelos não-indígenas.

## 6.4 Dinâmica territorial e organização do *te'yi*

Complementarmente ao movimento que leva os indígenas a recortar da superfície da terra espaços exclusivos, temos, como eu dizia, outro tipo de movimento, que procura manter laços muito mais flexíveis a nível territorial. De fato, quando os espaços forem demarca-

dos como TI.s (Terras Indígenas), os integrantes das famílias extensas não limitarão suas atividades apenas aos espaços internos ao *tekoha*, isto é, grande parte deles dedicar-se-ão à *changa* nas fazendas das redondezas, estabelecerão, possivelmente, bases nas cidades dos arredores, e se dirigir-se-ão às usinas de álcool. Alguns *te´yi*, por sua vez, não constituirão moradia fixa na TI., preferindo viver perto de rodovias e cidades. Estes fenômenos, diferentemente do que geralmente se pensa, não são indicativos de um processo de mudança que levaria a descaracterizar a vida nativa, tornando-a mais próxima à dos não-indígenas. Contrariamente, é esse processo de diversificação das atividades desenvolvidas pelos indígenas – que permite o acesso a conhecimentos também diversificados – que justamente contribui para a organização política das famílias extensas a nível intercomunitário, favorecendo a recuperação das terras tradicionais. A fim de melhor ilustrar este fenômeno e sua importância, é oportuno dedicar atenção à natureza do *te´yi* enquanto unidade doméstica.

Como vimos com Susnik (1979-80, 1982), os integrantes de um *te'yi* residiam antigamente sob um único teto, desenvolvendo atividades, em sua maior parte, em conjunto, num meio ambiente ecologicamente constituído exclusivamente de matas e campos naturais. Deste ambiente os indígenas obtinham os recursos para a própria sustentação, a partir de equipamentos técnicos produzidos no seio da unidade doméstica. As mudanças a nível territorial têm diversificado as fontes de recursos e sua acessibilidade, mudança esta acompanhada através de um processo contínuo de adaptação da organização das famílias extensas às circunstâncias por elas vividas. Neste processo foram produzidas diferentes formas de habitar e de organizar as atividades domésticas. Para poder classificar e entender as características de cada uma delas, são muito úteis as formulações propostas por Wilk (1984, 1997), sobre os diferentes tipos de *households* (unidades domésticas) entre os Kekchi Maia do Belize. Este autor propõe definir as *households* dos Kekchi a partir das atividades de produção e distri-

buição, mais do que a partir dos parâmetros de corresidência (Wilk & Netting, 1984).

O grupo que vive sob um único teto, Wilk propõe chamá-lo *dwelling unit* (unidade habitacional), a qual em alguns casos não forma propriamente uma *household*. Uma *household* composta por uma única unidade habitacional será definida *independet household* (unidade doméstica independente), enquanto um aglomerado de unidades habitacionais sob única direção formaria uma *household cluster*. Por sua vez, as *household cluster*, observa o autor, podem ser de dois tipos, isto é, *tight* (restrita) e *loose* (flexível) (Wilk 1984: 224-227). No primeiro caso, as atividades realizadas pelos integrantes da *household* estariam vinculadas mais que tudo a um trabalho coletivo, sendo que, no segundo caso, embora mantendo como objetivo beneficiar a família extensa como um todo, as atividades podem ser muito diversificadas e desenvolvidas de modo autônomo por cada unidade habitacional.

A classificação das unidades domésticas oferecida por Wilk centra-se sobretudo nos aspectos econômicos e, portanto, a definição de *household* limita-se a salientar a produção e a distribuição de bens materiais como fatores determinantes. Para enfrentar a especificidade da realidade vivenciada pelos Kaiowa, me parece oportuno ampliar as características que definiriam unidades domésticas como os *te´yi* incluindo aspectos imateriais – como conhecimentos, cargos e, especialmente, emoções e afetos. Para tal propósito, além da produção e distribuição, resultam ser importantes também a aquisição e a organização social de todos os elementos culturais e materiais à disposição. Neste sentido, pode-se dizer que entre os Kaiowa os *te'yi* são os motores da tradição de conhecimento e, assim, devem ser tomados como unidade analítica de base para poder entender formas de organização política mais ampliadas, como as comunitárias e intercomunitárias. De fato, nos *tekoha*, fora dos espaços domésticos não existem formas institucionais neutras ou autônomas. No caso das escolas, enfermarias e bases logísticas da FUNAI – que no complexo compõem o que se

poderia definir a "infraestrutura do Posto" –, sem a administração de instituições da esfera pública do Estado-Nação, por não constituírem bens de nenhuma família especificamente, estas seriam abandonadas. Por outro lado, os benefícios que estas instituições oferecem aos indígenas em termos de cargos e, sobretudo, salários, representam uma fonte econômica, de conhecimentos e de acessibilidade política ao mundo dos não-indígenas, considerados de grande valia por muitos Kaiowa.

Em se tendo como base da organização social indígena os *te'yi*, as três formas de unidades domésticas propostas por Wilk (i.e., "independente", "agregada restrita" e "agregada flexível") podem nos permitir entender o nível de projeção destes sobre o território, e a complexidade das relações que estabelecem, seja com outros *te'yi* seja com os não-indígenas.

A primeira forma de *household*, isto é, "independente", caracterizava a realidade do passado, quando o *te´yi* vivia sob um único teto[60]. Hoje esta forma é muito rara, embora possa ser encontrada. Em território brasileiro, apesar de as *oygusu* não serem mais utilizadas como casa comunal, existem casos de famílias extensas que vivem sob o mesmo teto em construções com telhado e paredes separadas[61]. As formas de unidades domésticas agregadas restritas e flexíveis são, sem dúvida, as que constituem o panorama da grande maioria dos *te'yi* atuais[62], com uma tendência generalizada a se assumir, de modo estável, a segunda opção. Falo de tendência porque não necessariamente

60 Em território brasileiro, as últimas *oygusu* que hospedavam famílias extensas deixaram de ser construídas com essa finalidade nos anos cinquenta do século XX.

61 É o caso de situações onde existem fortes restrições territoriais e penúria de materiais, como nas reservas densamente povoadas. Na quarta parte argumentarei mais detidamente sobre esta situação.

62 A seguir, na figura II, pode-se ver exemplo de organização territorial de um *te'yi* de três gerações.

estas duas formas são alternativas uma em relação à outra, visto que em muitos casos podem elas constituir fases no processo organizativo de cada *te'yi*.

Em alguns casos, a ênfase dada pelas famílias extensas às atividades agrícolas, à caça e à pesca podem, em determinados períodos, limitar muito as atividades aos espaços de própria jurisdição no *tekoha*, assumindo mais as características de *tight household cluster*. Mas as necessidades exogâmicas e a lógica do *guata* (andança) levam a manter elevada a mobilidade, estabelecendo-se alianças entre membros de famílias residentes em diferentes *tekoha*, e propiciando o estabelecimento de relações de trabalho nas fazendas das redondezas.

A forma *loose household cluster*, levando-se em conta a natureza variada de recursos que o território oferece, parece ser a mais se adapta às circunstâncias atuais vividas pelos Kaiowa. De fato, as atividades de *changa*, a necessidade, em alguns casos, de trabalhar nas usinas de álcool, assim como as relações que se estabelecem com os organismos públicos, missionários e ONGs, levam os membros dos *te´yi* a diversificar as atividades de cada uma das unidades habitacionais que compõem as unidades domésticas, com o objetivo de fortalecer suas organizações perante outros *te'yi* e também com relação aos não-indígenas (aliados e não). Para alcançar estes objetivos, em casos significativos temos a constituição de bases habitacionais em cidades das proximidades das TIs., ou mudanças temporárias de famílias nucleares para fazendas das vizinhanças, fato que amplia os espaços de distribuição das unidades habitacionais de um único *te'yi,* transcendendo em muito os limites do próprio *tekoha*. Em outros casos se poderá verificar que *te'yi* inteiros prefiram residir por décadas nas margens de rodovias nas proximidades de centros urbanos, sem por isto deixar de manter fortes relações com as famílias do *tekoha* de origem.

Como se pode notar, a complexidade e a variedade de relações que os Kaiowa estabelecem com os espaços territoriais não podem ser reduzidas a uma visão abstrata e idealizada de instituições político-

-religiosas, a ser vinculada simplesmente a uma área exclusiva denominada *tekoha*; estas relações configuram-se, como vimos, de modo dinâmico, em áreas geográficas muito mais amplas, as quais, porém, como revelam estudos feitos nas últimas décadas, não são ilimitadas.

Estes tipos de espaço territorial são pelos indígenas indicados como espaços de antiga ocupação, denominados de *tekoha guasu*, onde se desenvolviam intensas relações entre os *te'yi* que neles residiam.

## 6.5 – O *TEKOHA GUASU*

Em termos espaciais, o *tekoha guasu* coincidiria com a unidade territorial dos Guarani do período colonial denominada por Susnik (1979-80) de *guára*, a qual, conforme visto, era uma unidade onde diversos *te'yi-óga* mantinham relações de parentescos e realizavam alianças guerreiras. Sua característica principal era ser um território contínuo, sem barreiras físicas, a jurisdição exclusiva sobre uma microrregião (ou parte dela) construindo-se a partir de regras de parentesco e de alianças políticas, que permitiam às famílias extensas escolher, a partir de um amplo leque de possibilidades, os lugares que considerassem mais apropriados para assentar-se e, a partir destes, projetar-se no território para desenvolver suas atividades. Em sentido positivo, os limites do *guára* eram determinados pela projeção geográfica dos assentamentos e das atividades desenvolvidas por todas essas famílias extensas que eram entre elas aliadas e, geralmente, com uma orientação religiosa comum. Por outro lado, os limites territoriais do *guára* dependiam também de fatores negativos, devidos a inimizades com as famílias de *guára* vizinhos ou com outros grupos étnicos confinantes. Considerando as características distributivas dos *te'yi* sobre o espaço territorial, distanciando-se estes entre si dezenas de quilômetros, no interior dos *guára* as áreas destinadas à exploração comum eram de considerável dimensão. Assim sendo, na região onde se constituía esse território, não se fazia necessário tornar exclusivos




**Figura II**

Ocupação territorial de um te'yi de três gerações organizado como unidade doméstica agregada. O círculo cinza indica a unidade residencial do tamõi; os brancos às dos filhos(as) conjugados(as) com ou sem prole

boa parte dos espaços e seus recursos.

Atualmente a situação mostra-se bastante diversa. Como já argumentado, a maior parte dessa superfície geográfica, tendo sido apropriada pelos não-indígenas, não permite mais aos Kaiowa constituírem espaços exclusivos para assentar as famílias extensas, nem manter o controle sobre os recursos naturais, fato que cria significativas dificuldades ao desenvolvimento de suas atividades tecnoeconômicas e religiosas[63]. É justamente perante estas dificuldades impostas pelo contato interétnico com os não-indígenas que os Kaiowa hoje, além de reivindicar como exclusivos os espaços onde estavam antigamente assentados os antepassados, procuram sempre em maior proporção recuperar também partes significativas dos espaços de caça, pesca e coleta fundamentais para o desenvolvimento de suas atividades, incorporando-os nos limites dos *tekoha*, e assim tornando-os etnicamente exclusivos.

O elemento étnico tem-se demonstrado extremamente significativo para nortear as demandas indígenas, isto se baseando na reconstrução do território que recorre à memória do passado elaborada pelo grupo. Assim, há todo um conjunto de recordações e narrações que permitem aos Kaiowa irem constituindo, num continuado processo de elaboração cultural, uma espécie de mapa espaço-temporal que os ajuda a configurar as demandas atuais. Neste conjunto, destacam-se as recordações das moradias dos antepassados, dos locais onde

63 Os *te'yi* que ainda hoje vivem em fazendas ou nas periferias das cidades e que mantêm laços tênues com os espaços exclusivos nas áreas indígenas encontram-se fragilizados até mesmo na reprodução da própria organização familiar. Isto ocorre porque as unidades habitacionais que compõem uma unidade doméstica não têm acesso constante a espaços exclusivos que sirvam como eixo para garantir o desenvolvimento das próprias atividades. Com efeito, ocorre que as famílias muitas vezes ficam reféns das exigências dos fazendeiros que as "hospedaria", sendo sujeitas a frequentes expulsões, com consequente dispersão de seus membros, o que interfere negativamente na instauração de uma específica lógica de cooperação.

aconteciam festas sagradas e profanas (determinando os *ko arasa*, circuitos de visitação mútua entre famílias que podiam proceder de diversos *tekoha*), as narrações de experiências de caçadas coletivas, de encontro com animais, substâncias e espíritos "donos", de locais onde moravam xamãs prestigiosos (que com suas ações podiam manipular os elementos do cosmo), de lugares onde aconteceram eventos excepcionais produzidos pelas divindades, bem como de experiências de trabalho nos ervais e nas fazendas, por exemplo.

O resultado desses mapeamentos e elaborações são justamente os *tekoha guasu*, que, sob este aspecto, se apresentam como "territórios-memória". Por outro lado, sendo o *tekoha guasu* uma categoria definida em função das exigências do presente, todos os elementos citados formam uma bagagem de conhecimentos que, organizados socialmente, norteiam a historicidade indígena e participam da configuração do território contemporâneo, segundo a perspectiva dos Kaiowa. Levando em conta o fato de que ainda hoje a construção de alianças baseia-se nas relações de parentesco, que superam os limites comunitários, mas que se mantêm circunscritas aos lugares de maior perambulação e conhecimento, os *tekoha guasu* contemporâneos são territórios onde os indígenas articulam dinamicamente espaços familiar e etnicamente exclusivos (os *tekoha)*, com aqueles inclusivos (as beiras de estrada, as fazendas e as cidades). A tendência histórica nessa articulação é reconstituir cada vez mais espaços familiar e etnicamente exclusivos – o que na historicidade kaiowa quer dizer afastar o máximo possível o risco de eventos cataclísmicos, que acabariam com a humanidade. Isto porque, segundo o "modo de ser" desses indígenas (*teko*), nos dias de hoje são estes tipos de espaços os que podem com maior adequação tornar cada vez melhor o relacionamento simbiótico com a Terra (*Yvy*).

Para melhor ilustrar este tipo de dinâmica territorial, podemos recorrer a um exemplo. Se tomarmos em consideração o *tekoha gua-*

*su* constituído na bacia do rio Apa[64], conforme o mapa anteriormente apresentado, poder-se-á notar que os limites do *tekoha* de Pirakua desenham uma superfície bem inferior com relação às de Kokue'i e Ñande Ru Marangatu (respectivamente 2380 ha, 7500 ha e 9317 ha). Isso não é devido a uma diferença populacional entre o primeiro e os últimos dois, mas às condições históricas em meio às quais ocorreram as identificações oficiais dessas TIs. No caso de Pirakua, o levantamento foi realizado em 1985, enquanto que Ñande Ru Marangatu é de 1999, sendo que o de Kokue'i está ainda em andamento. Para o primeiro caso, os indígenas hoje declaram que este *tekoha* era bem mais amplo, estendendo-se até Mbakaiowa, Sivyrando, Dama Kue e Kokue'i. Foi a luta extenuante pela terra tradicionalmente ocupada, buscando o reconhecimento oficial do Estado perante tentativas de expulsão desses espaços por parte de fazendeiros, que levou os indígenas a definir e configurar o que hoje se apresenta politicamente como a "comunidade de Pirakua", com fronteiras territoriais bem precisas. De fato, levando-se em conta as informações sobre essas regiões nos anos 1970 – apresentadas por Melià et al. no trecho anteriormente citado –, pode-se notar que Pirakua, Kokue'i e Sivyrando não constam na lista das localidades referidas pelos autores. Não penso que isto seja devido a uma falha etnográfica, mas a uma diferença de ênfase simbólica atribuída pelos indígenas em diferentes momentos históricos às localidades por eles ocupadas.

Neste sentido, parecem-me apropriadas as considerações feitas por Bensa tratando dos Kanak da Nova Caledônia. O autor francês (1996) demonstra como a toponímia dessa ilha da melanésia está fortemente vinculada à construção histórica das genealogias clânicas dos

64 Refiro-me, portanto, aos Kaiowa que podem ser definidos como Apapegua. O sufixo "gua" – assim como o "guára" registrado por Montoya (1876) – tem o significado de "proceder de", sendo que, neste caso específico, os indígenas procedem de um espaço geográfico desenhado pelo rio Apa e seus afluentes.

Kanak que remetem, por sua vez, aos ancestrais desse povo:

> "Los recorridos memorizan, de sitio en sitio, una migración que de hecho refuerza el lazo genealógico al unir a los miembros de la unidad de parientes con su ancestro fundador. El espacio – por sus lugares nombrados – que convendría cartografiar – consigna una grande historia familiar siempre susceptible de extenderse de nuevo a partir de las últimas viviendas ocupadas. En torno de estos "monumentos", restos tangibles de la antigua presencia de los ancestros y de los hombres, se piensa y se reactualiza – con una simple mirada – la identidad actual del grupo" (Bensa s.d: 3).

Assim, a relação com o espaço estabeleceria uma hierarquia de grupos onde a ordem de chegada em um determinado local, fundamentada pela relação com um específico ancestral autóctone, outorgaria aos habitantes mais antigos uma posição privilegiada. Pode-se traçar um significativo paralelo entre o exposto por Bensa sobre os Kanak e a relação estabelecida com o território por parte dos Guarani do Mato Grosso do Sul e do Paraguai Oriental, que também produzem uma significativa toponímia. A experiência de vida de um conjunto de famílias num determinado lugar permite que se estabeleça uma marca no espaço que possa servir como ponto de referência para outras famílias com as quais direta ou indiretamente se está vinculado. Geralmente, quando o topônimo utilizado não se refere a uma marca da paisagem, pode assumir o nome de uma importante personagem do passado. Neste caso a partícula "*kue*" estará a indicar justamente o fato de que um determinado lugar "era" ocupado por alguém (por exemplo, Galino Kue, que indica o espaço onde vivia Galino – importante xamã de Sassoró – junto com seus familiares e aliados políticos). O que resulta ser significativo é que não acontece o contrário, isto é, um lugar não pode ser denominado com o nome das pessoas que aí habitam no presente.

Esta diferença entre um lugar humanizado atual e outro que o era

no passado parece ser central para compreender como um determinado espaço se define como espaço sociopolítico a partir de um conjunto de marcas que podem ser utilizadas simbolicamente em uma disputa entre famílias antagônicas. Identificar uma região através de um topônimo que remete a uma passada e específica ocupação humana pode permitir, a partir da construção social de uma distância temporal, dois diferentes usos dos símbolos geográficos produzidos. Por um lado, para que estes possam ser reconhecidos por todos, devem ser suficientemente "naturalizados", procurando-se amenizar as conotações políticas a eles associadas (efeito produzido através do uso da partícula "*kue*"). Por outro lado, no momento em que um determinado espaço começa a ser disputado, o fato de ter sido habitado no passado pode readquirir fortes implicações políticas no presente, as marcas geográficas passando a ser reivindicadas por grupos antagônicos, como sendo legitimamente ligadas à própria história familiar. De tal forma, os símbolos espaciais – tanto aqueles "naturais" quanto os "naturalizados" – não constituem meros mapas topográficos, mas mapas geográfico-experienciais.

Tornando às configurações político-territoriais da bacia do rio Apa, podemos pensar que provavelmente na época em que Melià et al. realizaram o levantamento etnográfico, os indígenas não se haviam organizado a nível local nas modalidades como vemos hoje. Nestes termos, os topônimos que atualmente são extremamente valorizados, antes constituíam meramente uns das tantas marcas no mapa geográfico-experiencial produzido durante numerosas décadas por esses Kaiowa[65].

Os pontos geográficos internos ao *tekoha guasu* têm de ser entendidos, em primeiro lugar, como eixos simbólicos a partir dos quais

65 Pirakua significa "toca de peixe", Sivyrando é um tipo de palmeira que abundava na localidade homônima, e Kokue'i, "pequena roça", todos elementos gerados pelas experiências baseadas em atividades tecnoeconômicas.

se articulam espaços de jurisdição das famílias extensas, relacionadas estas em redes de parentesco, conforme a morfologia social do grupo – como já referido. Sendo a mobilidade das famílias nucleares, e mesmo das famílias extensas, muito alta dentro desse território, ocorre que em diferentes momentos históricos podemos encontrar articulações políticas locais também diferentes. O sentimento de pertencimento a um determinado espaço geográfico é de se atribuir principalmente a um jogo de relações baseadas numa hierarquia de vínculos socialmente organizados entre pessoas e entre estas e os elementos do cosmo. Os Kaiowa reputam que os indivíduos integrantes de uma família extensa se "apóiam" (*ojeko*) na figura de seu líder – o *tamõi* (avô), a *jari* (avó), ou ambos, estes últimos tornando-se *jekoha* (suportes) do grupo macro-familiar. Por sua vez, o *tamõi* e a *jari* relacionam-se com a Terra (*Yvy*), "apoiando-se" em um lugar escolhido como de própria jurisdição, onde se pode desenvolver plenamente seu modo de ser (*teko*). Finalmente, como vimos no início, a Terra encontra seu suporte em uma cruz (*kurusu yvy ojekoha*). Cabe observar que na ausência de limites físicos no espaço geográfico, este jogo hierárquico de relações entre eixos de articulação sócio-político-territorial pode ser reproduzido em cada local onde as famílias se assentem. Neste sentido, como bem ilustra Atanás Teixeira – talvez o mais reconhecido *tekoaruvicha* kaiowa existente atualmente no Brasil –, desde o rio Paraguai até o rio Paraná, tudo era *tekoha*. Com isto o xamã coloca em evidência a continuidade territorial que existia entre um assentamento e outro, sendo todos esses espaços aptos para a realização do próprio modo de ser.

A negação dessa possibilidade de escolha devido à intervenção neocolonial conduz a uma exaltação do valor da relação de apoio entre o líder da família extensa e o lugar do qual foi obrigado a se afastar, mudando a natureza simbólica dos eixos geográficos internos ao *tekoha guasu*. As configurações políticas existentes nesses territórios não necessariamente correspondem às que se determinaram no momen-

to da demanda por terra. Deste modo, as famílias mais prestigiosas e mais aguerridas na luta pela recuperação ou pela defesa dos espaços tradicionais, relacionadas genealogicamente com um determinado local, terão prioridade na nomeação do *tekoha* que será configurado, nomeação esta que na maioria dos casos deriva dos topônimos desse local. Assim, temos hoje uma série de lugares que progressivamente têm vindo à tona, adquirindo significados bem precisos, como espaços destinados a ser recuperados num marco político de referência atual. Sivyrando, por exemplo, até não muito tempo atrás desconsiderado nas demandas dos indígenas – sendo que a maioria das famílias que aí habitavam foi dizimada por epidemias de varíola e outras doenças na década de 1950 (v. Brand 1997) –, é hoje objeto corriqueiro de lembrança. Algumas pessoas originárias desse lugar, e que daí saíram quando jovens para se integrar nos espaços de jurisdição das famílias de Pirakua e Ñande Ru Marangatu, sendo atualmente chefes de famílias extensas, potencialmente encontram-se na condição de reivindicar esses espaços, podendo reconfigurar, uma vez mais, a realidade política do *tekoha guasu* de referência.

Estas dinâmicas territoriais aqui expostas não se limitam aos Apapegua. Estudos mais recentes, que venho realizando junto com outros colegas[66], sobre os *tekoha guasu* situados em cinco sub-bacias hidrográficas presentes no Cone Sul do Mato Grosso do Sul (dos rios Apa, Brilhante-Ivinheima, Dourados, Amambai e Iguatemi), confirmam este tipo de processo histórico. Com relação aos territórios Paĩtavyterã, localizados no lado paraguaio da fronteira, recentemente Lehner (2002), em levantamento realizado para a ONG Servicios Profesionales Socio-Antropológicos y Jurídicos, embora partindo de uma perspectiva diferente[67], também está reconstruindo os *tekoha guasu*,

66 Alexandra Barbosa da Silva e Rubem F. Thomaz de Almeida.

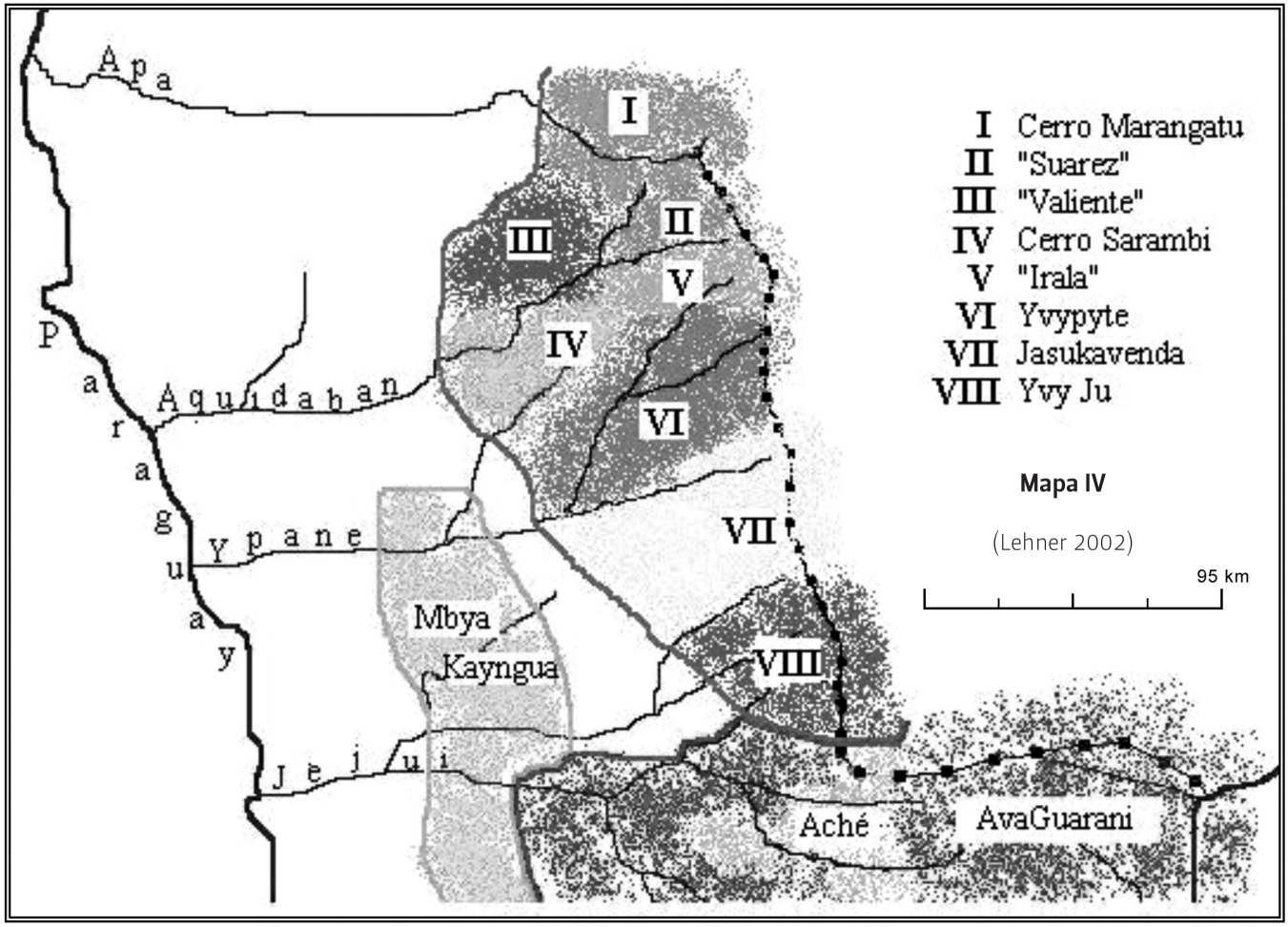
67 Considerando os *tekoha* como unidades político-territoriais instáveis, a autora procura re-

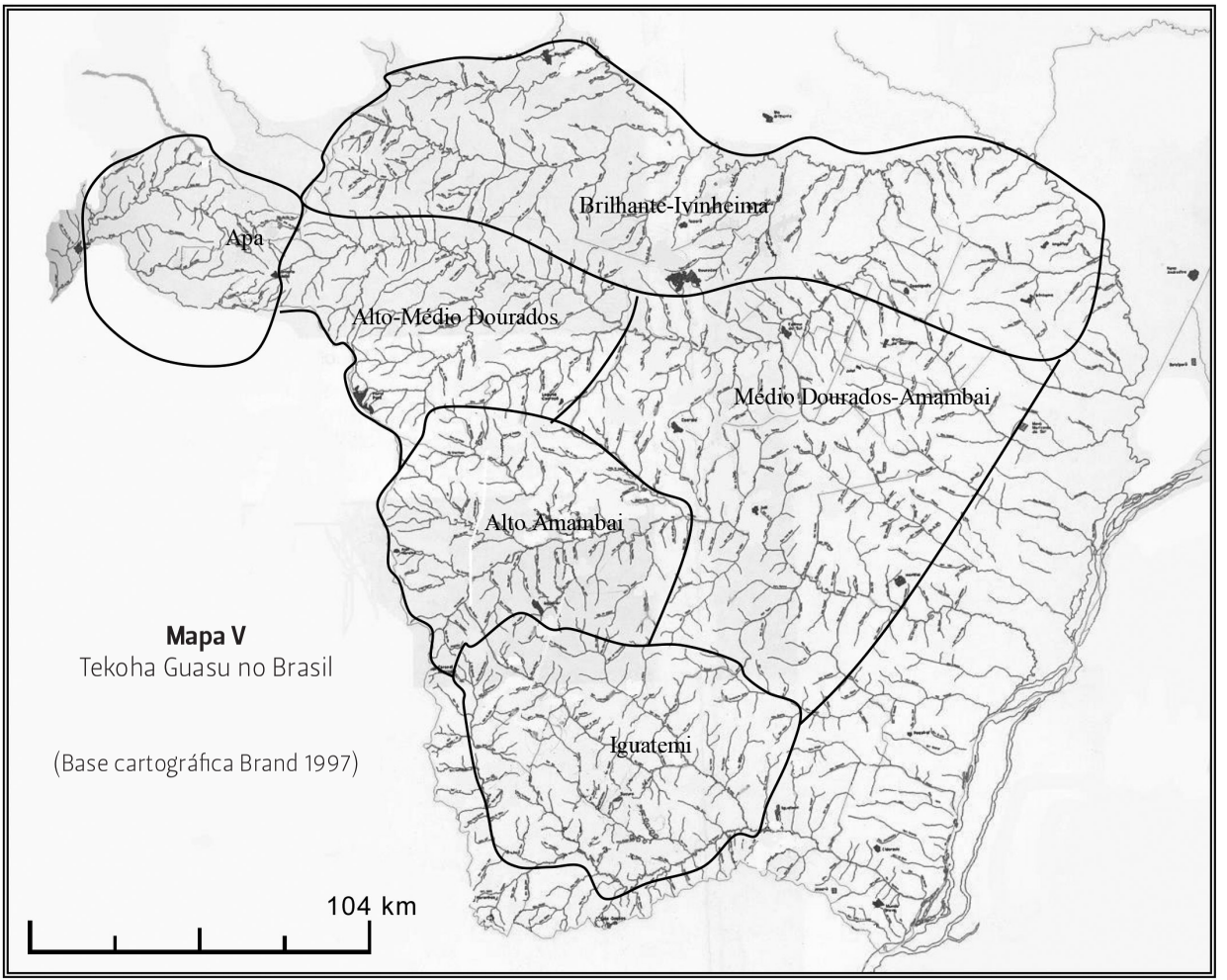
os resultados desse mapeamento sendo ilustrados em um mapa.

Finalizando este capítulo, para que o leitor tenha uma panorâmica da distribuição geográfica destes territórios em ambos os lados da fronteira, a seguir apresento o referido mapa de Lehner (mapa IV) e outro elaborado por mim (mapa V), que ilustra os *tekoha guasu* no lado brasileiro. É importante de se levar em conta o fato de que estes territórios estão ainda em estudo; para alguns se dispondo de informações suficientemente claras sobre dinâmicas internas e suas extensões, como os dos Apapegua e Iguatemipegua; sobre os *tekoha guasu* dos rios Dourados, Brilhante-Ivinheima e Alto Amambai, os dados são mais parcos, não permitindo ainda uma elaboração dos processos que neles ocorrem, indicando, porém, suas prováveis dimensões espaciais. Finalmente, sobre o do Médio Dourados-Amambai, disponho de pouco conhecimento, o indicado no mapa correspondendo apenas a uma suposição[68].

construir o espaço do *tekoha guasu* supondo que no passado teria existido a figura de um líder político-religioso forte, que articulava os grupos locais em um território amplo. Deste modo, Lehner não foge do clássico entendimento da organização territorial como expressão de um cacicado, sem perceber que a instabilidade por ela descrita para a unidade do *tekoha* é constitutiva das relações comunitárias e intercomunitárias – como veremos no próximo capítulo.

68 Os trabalhos realizados pelos GTs de identificação e delimitação instituídos pela FUNAI em 2008, cujos planos operacionais em parte se basearam nas indicações de minha pesquisa, acabaram por confirmar a presença destes *tekoha guasu* e suas extensões territoriais. No caso da região dos Rios Brilhante e Ivinhema, as terras tradicionalmente ocupadas pelos Kaiowa não se limitam às margens direita destes cursos fluviais, como se pensava anteriormente; estas abrangem também parte significativa das margens esquerda, no espaço desenhado pelo Rio Vacaria, um dos afluentes do Ivinhema.


Apa
Aquidaban
Ypane
Jejui
Mbya
Kayngua
Aché
AvaGuarani
I
II
III
IV
V
VI
VII
VIII
I Cerro Marangatu
II "Suarez"
III "Valiente"
IV Cerro Sarambi
V "Irala"
VI Yvypyte
VII Jasukavenda
VIII Yvy Ju
Mapa IV
(Lehner 2002)
95 km




**Mapa V**
Tekoha Guasu no Brasil

(Base cartográfica Brand 1997)

# Capítulo VII

## Organização política

Foi possível ver aqui que a dinâmica territorial entre os Guarani de Mato Grosso do Sul não pode ser entendida fora de um quadro de referência que contemple tanto as situações históricas pelas quais passaram estes indígenas, quanto os contextos sócio-ecológico-territoriais onde estavam e/ou estão inseridos. Cabe observar que, em se tratando de processos históricos ocorridos em situações assimétricas de dominação colonial – com os Kaiowa e os Ñandéva submetidos ao exercício do poder do Estado-nação brasileiro –, a construção dos territórios nativos se ressente muito dos fatores que estas comportam, as estratégias políticas sendo parte constitutiva da construção da *territorialidade* destes Guarani. Não é, portanto, possível se separar a organização política indígena (e suas transformações) da dinâmica territorial. Sem perder de vista estas advertências, a seguir procurarei analisar cargos, alianças, conflitos e lógicas de construção comunitária e intercomunitária.

## 7.1 O *TE'YI* E A CONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE POLÍTICA

Conforme visto até agora, podemos considerar a família extensa como elemento central na organização social, política, religiosa e tecnoeconômica dos Kaiowa. Como foi repetidamente afirmado, é a partir desta instituição que se configuram todas as relações sociopolíticas destes indígenas. Gostaria, portanto, neste item, de aprofundar os mecanismos de construção de "comunidades" entre os Kaiowa, salientando o fato de que estas se determinam fundamentalmente a partir da aliança entre um conjunto de *te'yi*. As situações históricas e os contextos sócio-ecológico-territoriais em que estas relações se estabelecem são fundamentais para entender amplitudes, profundidades, simetrias, assimetrias, estabilidades e instabilidades das configurações comunitárias, oferecendo-nos uma imagem dinâmica do fenômeno. Nesses termos, a seguir, deter-me-ei amplamente sobre princípios de organização social e política, mostrando o quanto as possibilidades de acesso e controle dos espaços territoriais são importantes para a construção, manutenção e/ou desmantelamento das comunidades políticas dos Kaiowa, bem como para a produção e variação de regras de parentesco.

Foi aqui visto que a família extensa, enquanto grupo social básico e indivisível, é composta por três gerações, tendo como eixo de articulação os avôs e/ou avós (*tamõi* e *jari*), principais responsáveis pela educação moral, religiosa e prática das crianças, representando o ponto de referência para todos os integrantes dessa unidade sociológica. O movimento genealógico e a integração de cônjuges através de práticas exogâmicas e de uma lógica bilateral na organização das relações de parentesco dos Kaiowa leva os *te'yi* a ampliarem a órbita dos integrantes em torno deste referido eixo.

A tendência dos líderes das famílias extensas é a de manter tanto

quanto possível unida a maior parte de seus filhos, de ambos os sexos, no espaço territorial de sua jurisdição, embora aspectos normativos indiquem a necessidade moral de reter as filhas, exportando os filhos. Esta contradição, porém, é só aparente, necessitando-se de mais detalhes para se chegar a uma compreensão adequada dos mecanismos de construção das relações familiares e comunitárias.

Em primeiro lugar, vejamos os aspectos organizativos consequentes da aplicação dessa referida regra. Fica evidente que ela favorece a integração de indivíduos masculinos, permitindo, assim, o estabelecimento de dois distintos vínculos que sujeitam os novos membros do *te'yi*: aquele entre sogro-genro (*ratyu-rajyme*)[69] e aquele entre cunhados (*rovaja*). Embora o primeiro destes vínculos seja o mais relevante, pela característica hierárquica que subordina moral e politicamente o genro às necessidades de sua nova família, há que se levar em conta que a lógica de cooperação (*teko joja*) e de apoio mútuo (*mbojeko*), que permite ao *te'yi* articular-se, solidificar-se e, eventualmente, ampliar-se, faz da relação entre cunhados um importante meio na construção e manutenção do grupo macrofamiliar. Ademais, do ponto de vista da transmissão de conhecimentos ligados ao mundo feminino e sua subordinação a um quadro moral seguido pela família, a norma garante à esposa ainda inexperiente uma relação privilegiada com uma pluralidade de mulheres consanguíneas de maior proximidade – como sua mãe e tias uterinas, bem como suas irmãs genéticas e classificatórias (primas paralelas).

Nestes termos, a regra representa um fator positivo na construção de unidades sociais básicas. Ela permite também uma distribuição equilibrada e simétrica dos sujeitos entre os *te'yi* aliados, contrastando a força centrípeta exercida pelos chefes de cada um deles na tentativa de reter todos seus filhos e filhas nos espaços de jurisdi-

69 Para uma visão ampla da terminologia de parentesco entre estes indígenas, ver Melià et al. 1976: 224-27 e L. Pereira 1999.

ção de suas famílias.

Por outro lado, deve-se observar que raramente se dão as condições para o estabelecimento de uma simetria perfeita na organização comunitária dos Kaiowa. De fato, uma determinada família sempre prevalece sobre as outras, constituindo-se como motor e centro da articulação das alianças políticas. Mas para que isto acorra, as possibilidades podem ser duas: ou se transgride a norma, lesando seu caráter prescritivo, ou esta fica associada a normas complementares, que contemplam casos excepcionais ou diferenciados. Hoje em dia os Kaiowa optam por esta segunda opção, estabelecendo que a residência pós-marital de uma mulher que teve experiência de divórcio pode ser bilocal. Assim, fica evidente que, nestas ocasiões, se a família extensa do marido possuir maior prestígio, melhores condições de acesso ao território e a seus recursos (materiais e imateriais) e/ou oferecer ao casal uma melhor acolhida emocional/afetiva, a escolha da residência poderá ser virilocal, e não obrigatoriamente uxorilocal, como estabelece a regra para o primeiro casamento da mulher[70]. Em termos históricos, não se pode saber se a segunda regra aqui descrita veio a complementar a primeira após a ocorrência de transgressões, ou seja, se ela foi destinada a regulamentar exceções. O que efetivamente se constata hoje é que, uma vez alcançada a idade adulta (após a primeira menstruação, no caso da mulher, e da mudança de voz, no caso dos homens), os Kaiowa de ambos os sexos passam por várias experiências matrimoniais, indicando o fato de que a segunda norma aqui analisada (isto é, a bilocalidade na opção residencial) refere-se à maioria dos casos, e não apenas a algumas exceções.

Com base nas observações morais feitas pelas pessoas idosas, poder-se-ia pensar que o fenômeno dos divórcios como um fato corriqueiro é relativo a tempos recentes. Isto porque quase invariavelmente

70 Com relação especificamente ao papel jogado pelo prestígio nas escolhas da localidade post marital, ver também Melià et al. 1976: 220.

os indivíduos referem-se ao passado (quando eram jovens) como sendo caracterizado por uma forte estabilidade matrimonial – uma vez que os casamentos eram combinados pelos relativos chefes de famílias extensas, mantendo-se sobre os novos cônjuges um férreo controle, seja com relação a seus comportamentos, seja a respeito de seus deslocamentos e relações públicas[71]. Neste sentido, os indígenas consideram o divórcio de modo negativo, atribuindo este comportamento a tempos recentes, os jovens não estando mais devidamente respeitando as indicações dos próprios pais. Porém, os dados à disposição – procedentes principalmente de identificações de terras indígenas (Mura & Thomaz de Almeida 2002), levantamentos preliminares (Barbosa da Silva 2005) e perícias judiciais (Mura 2002) –, demonstram claramente que a instabilidade matrimonial entre os Kaiowa e Ñandéva de Mato Grosso do Sul é muito mais antiga do que as próprias pessoas declaram. Efetivamente, as críticas feitas aos jovens pelos idosos – hoje na posição de *tamõi* ou *jari* – podem ser bem aplicadas a eles próprios, visto que, na grande maioria dos casos, vivenciaram eles mais de um

71 Os Kaiowa indicam que durante o período em que todos os membros do ***te'yi*** residiam juntos sob um único teto o status de casados era alcançado quando o novo casal dormia pela primeira vez juntos na rede, realizando a primeira experiência sexual. Isto acontecia na presença dos outros membros da família, existindo como único elemento de privacidade a cobertura dos corpos com um pano. Os indígenas alegam que os casamentos eram combinados entre as mães dos cônjuges, tendo o novo marido que prestar o serviço da noiva, trabalhando junto com seu sogro na roça e participando das atividades de caça, pesca e coleta de materiais. A vida pública de todos os indivíduos era, portanto, muito controlada pelos líderes das famílias extensas, especialmente durante a participação nas atividades festivas (rituais religiosos e danças profanas), quando os jovens de distintos ***te'yi*** entravam em contato. Cabe observar que muitos destes comportamentos foram mantidos após o abandono das ***oygusu***. Hoje o controle dos ***tamõi*** e das ***jari*** não é tão intenso como declaram ter sido antes, existindo condições sociais diferentes com relação ao passado, visto que os jovens indígenas conseguem se encontrar em espaços públicos longe do olhar dos adultos – como nas escolas, cidades e fazendas. Tudo isto, se por um lado tem acarretado conflitos intergeracionais, por outro produziu como efeito uma certa flexibilização, deixando às pessoas maior liberdade na escolha de seu parceiro (ou parceira).

matrimônio. Portanto, parece-me inoportuno associar este fenômeno à determinação de eventuais anomias sociais, como os relatos indígenas poderiam deixar entender.

O fato de que a ocorrência de divórcios data de tempos passados permite também levantar a suspeita sobre a própria existência de uma época em que teria existido uma relação totalmente simétrica entre os *te'yi* aliados. A meu ver, é muito mais provável que as normas relativas ao primeiro casamento [da noiva] tenham sido introduzidas para regulamentar uma flexibilidade conjugal preexistente, derivante de um sistema anterior, não baseado na matrilocalidade e na monogamia. Com efeito, como as fontes apontam[72], os Guarani do primeiro período colonial eram polígamos, o que indica que as relações entre as famílias extensas que compunham um grupo local[73] eram necessariamente assimétricas, visto que nem todos os indivíduos adultos tinham acesso a um grande número de mulheres. Como descreve Susnik (1979-80), as relações exteriores de aliança eram realizadas através de cunhadismo, com a exportação de sujeitos de sexo feminino e a escolha da residência pós-marital sendo de tipo patrilocal – de modo contrário às normas atuais.

Há que se observar que também pode ter existido, contemporaneamente a esse sistema virilocal, a prática do avunculato e de casamentos entre primos cruzados (patri e matrilateral), como foi amplamente documentado para os Tupinambá (Fernandes, F. 1963: 214-23) e como é registrado para alguns grupos tupi contemporâneos (Fausto 1995). Entre os atuais Kaiowa, tais opções matrimoniais são moralmente reprovadas. Segundo Watson (1952: 33 e 118), porém, existiriam vestígios que indicariam sua prática no passado, equiparando-

72 Montoya 1985 [1639], carta de Jesuíta anônimo datada de 1620 (MCA, Vol. I, 1951: 166-168), entre outras.

73 O trecho do jesuíta anônimo, datado de 1620 – citado no primeiro capítulo –, descreve este tipo de organização.

-os aos tupi coloniais[74]. Em sendo isto comprovado, poderíamos ter uma explicação plausível do porquê da passagem de um sistema prevalentemente patrilocal para outro bilocal. De fato, a procura constante de prestígio poderia levar um *tamõi* mais opulento a querer manter a maioria de seus filhos (de ambos os sexos) em seu *te'yi*, fato que poderia ser favorecido pelo avunculato e o matrimônio entre primos cruzados, que garantem uma maior integração de parentes consanguíneos, dando maior estabilidade à família extensa por ele liderada. Neste sentido, estas práticas poderiam ter favorecido também formas assimétricas de relacionamento entre *te'yi*, só que desta vez, diferentemente dos desequilíbrios provocados pela presença da poliginia (centrada na patrilocalidade), as assimetrias seriam produzidas através da introdução de critérios matrilocais de residência, paralelos à virilocalidade em vigor.

O desmantelamento do sistema de relações baseado no binômio antropofagia-poligamia pode ter ocorrido devido a fatos históricos que levaram os indígenas a perderem o controle territorial do ponto de vista bélico. Neste sentido, a impossibilidade de capturar mulheres pode ter impedido a construção de grandes haréns, contribuindo para o nivelamento das assimetrias sociais internas ao grupo. Visto que hoje os Kaiowa consideram-se monogâmicos – embora existam casos isolados, mas significativos de poliginia[75] –, tudo indica que critérios mais simétricos de acesso às mulheres teriam sido introduzidos no período colonial. Para esses casos de poliginia, observa-se que

74 Também Melià et al. (1976: 254-55) são deste parecer, acrescentando a possibilidade de ter ocorrido também casamentos, sendo ego masculino, com a irmã do pai.

75 Na maioria dos casos trata-se de poliginia sororal, o homem casando-se com duas irmãs. Melià et al (1976: 255) relatam que em cinco casos de poligamia por eles conhecidos, três eram justamente deste tipo. É também comum, porém, que um homem contraia matrimônio contemporaneamente com uma mulher viúva (ou divorciada) e uma filha desta em idade de casamento.

a reprovação moral não chega a produzir proibições normativas; os indivíduos masculinos que conseguem ter simultaneamente mais de uma mulher passam a ser objeto de fofocas, mas também de inveja, adquirindo um claro prestígio. Fica evidente, no entanto, que não é através deste mecanismo que são construídas as alianças, permanecendo eles, portanto, casos isolados.

O que aqui se pretende colocar em evidência é o fato que a ausência da poligamia não é devida a uma mudança estrutural (que normatizaria a monogamia), mas à falta de condições para sua efetivação[76]. Sob este prisma, poderia ser levantada a hipótese de que após a dissolução do sistema poligâmico, a flexibilidade matrimonial pode ter-se mantido, garantindo, em alguns casos, a indivíduos prestigiosos, uma maior integração de sujeitos consanguíneos em seu *te'yi* – desta feita através de uma lógica bilocal de residência. Observe-se que tal fato responderia às necessidades centrípetas anteriormente explicitadas. Vejamos em que sentido.

Um indivíduo adulto, alcançando o status de *tamõi* ou de *jari* e tendo passado por diversos casamentos, poderá manter (ou, em um segundo momento, recrutar) a maior parte de seus filhos de ambos os sexos, fruto de suas diversas relações conjugais, no espaço de sua jurisdição. Em alguns casos, poderá também manter geograficamente próximas(os) a si, mulheres (homens) das (dos) quais se havia divorciado, cujo elo atual, do ponto de vista das relações comunitárias, seria estabelecido através da prole em comum[77]. Neste sentido, a fle-

76 O papel jogado pelos elementos emocional/afetivos, como inveja e ciúmes, é, em meu entender, sumamente importante e coadjuvante dos jogos políticos que tendem continuamente entre os Kaiowa a desestabilizar todo processo de concentração de poder e prestígio nas mãos de poucos, e historicamente pode ter pesado muito na determinação dos fatores reguladores das relações conjugais.

77 Um exemplo disso é o caso de Francisco Benites, de Jaguapire (ver o diagrama III e o figura V, no próximo capítulo).

xibilidade conjugal se demonstra um excelente instrumento para o agrupamento de consanguíneos, reproduzindo (embora parcialmente, quando o sujeito prestigioso for do sexo masculino) os efeitos tidos com o sistema poligâmico. A diferença substancial com relação a este sistema se deveria ao fato de a integração das mulheres ocorrer não simultaneamente, mas sequencialmente. Um caso análogo pode ser observado através do comportamento de alguns xamãs de grande prestígio, os quais têm a reputação de ter contraído um grande número de casamentos durante suas vidas, e em lugares distintos, disseminando sua prole em um vasto território[78].

Há que se considerar, porém, que, baseando-se na bilateralidade, atualmente o sistema de parentesco permite a integração dos membros consanguíneos em torno a um *jekoha* (suporte) feminino, constituído por uma *jari*. Isto hoje não representa somente uma possibilidade, visto que em muitos casos há grupos políticos construídos deste modo. A forte presença de *jari* (muitas vezes *jari guasu*) como *jekoha* de referência na construção de grupos locais nos reconduz à lógica da norma do primeiro casamento, desta vez com a introdução de duas variáveis fundamentais: a relação com a terra e o sentimento de autoctonia.

No processo de recuperação de um acesso exclusivo a parte significativa de seus territórios nas últimas décadas, a exaltação dos lugares de origem levou, em muitos casos, os Kaiowa a reconstruir suas comunidades políticas a partir da memória de um antepassado comum masculino (geralmente um líder político), mas cujos descendentes diretos mais antigos que mantiveram uma relação com esse lugar são do sexo feminino. Neste sentido, de um ponto de vista probabilístico, a uxorilocalidade prescrita para o primeiro matrimônio pode permitir

78 Atanás Teixeira seria um destes xamãs, os Kaiowa afirmando que teria ele contraído mais de trinta casamentos até hoje. Embora este número possa ser exagerado para amplificar os efeitos de sua excepcionalidade, não cabe dúvida sobre a ocorrência deste fenômeno.

uma maior permanência de sujeitos femininos em um determinado lugar, passando este a ser considerado simbolicamente, pelos *te'yi*, para a construção de um sentimento de autoctonia.

As considerações feitas até aqui levaram em conta as relações possíveis entre *te'yi* constituídos por três gerações, isto é, foram tomados como pontos de referência os *tamõi* e as *jari*. Isto porque, em um primeiro momento, se queria destacar as relações entre as famílias extensas enquanto unidades sociológicas mínimas e indivisíveis. Tomando-as em consideração como sendo todas constituídas por três gerações, pretendia-se salientar também o fato de cada *te'yi* ter formalmente as mesmas condições de base dos seus aliados, seja em número de seus integrantes, seja em normas de relacionamento que permitem uma distribuição simétrica do poder, distribuição esta que, do ponto de vista da moral indígena (*teko porã*), é sempre procurada pelos Kaiowa.

Como visto anteriormente, embora a organização mínima do *te'yi* preveja três gerações, ocorre que em situações específicas a família extensa pode englobar quatro ou, mais raramente, cinco gerações. Nestes casos, teríamos um *tamõi guasu* e/ou uma *jari guasu*, constituídos como *jekoha* de referência, tendo o *te'yi* um espaço de abrangência de sua jurisdição bem mais amplo do que os anteriormente considerados. De fato, a configuração territorial construída em torno de *tamõi guasu* e/ou *jari guasu* passa a ser um espaço que engloba espaços menores, estes dizendo respeito à jurisdição dos *tamõi* e das *jari* articulados social e politicamente ao redor dos referidos *jekoha*. Nestes últimos casos, não estou me referindo tão somente aos espaços administrados pelos filhos retidos pelos *tamõi guasu* e/ou *jari guasu* em questão, mas também de certo número de *te'yi* de três gerações dos quais procedem os cônjuges de seus netos e netas, assim como de *te'yi* de quatro gerações aos quais pertencem os genros e as noras – estes últimos politicamente em posição subordinada e, geralmente contando com um número mais limitado de integrantes com relação à

família extensa articuladora da configuração comunitária.

Como se pode notar, ao considerar um *te'yi* constituído por quatro ou mais gerações, além de possíveis assimetrias devidas à já referida bilocalidade dos Kaiowa (que permite que algumas famílias retenham a maior parte dos filhos de ambos os sexos), temos outro elemento de hierarquização, representado pela presença centralizadora dos *tamõi guasu* e/ou *jari guasu*. Constate-se que, nestes casos, o líder político (*mburuvicha*), é escolhido preferencialmente entre os filhos e os netos desses *jekoha* dominantes, criando as condições contextuais – e não formais – para uma transmissão genética do poder. Este tipo de configuração comunitária pode chegar a integrar algumas centenas de indivíduos e, em determinadas circunstâncias, representa o modelo de comunidade mais estável entre os Kaiowa. As circunstâncias favoráveis às quais estou aludindo referem-se ao fato de existir um acesso limitado a espaços familiar e etnicamente exclusivos para a maioria das famílias, sendo estas obrigadas a viver em áreas e reservas reduzidas em tamanho e com fronteiras invariáveis. Neste sentido, os *te'yi* que há tempos se estabeleceram nas reservas, consolidando alianças políticas e os que tenazmente conseguiram recuperar espaços de antiga ocupação, são os que historicamente tiveram mais probabilidades de articular em torno de si um número significativo de famílias, dando vida ao referido tipo de configuração comunitária.

Deve-se constatar, contudo, que ultimamente nas reservas este fenômeno está sujeito a um constante desgaste. Isto se deve principalmente ao aumento desproporcional da população nesses espaços, o que produz uma heterogeneidade na constituição da arena política local, com violentas disputas para ocupar o cargo de "capitão" – como se poderá ver mais adiante. Existe também outro elemento de instabilidade, desta vez devido à própria dinâmica temporal na construção comunitária. A morte do *tamõi guasu* e/ou da *jari guasu* dominantes tende a enfraquecer os vínculos de cooperação entre seus filhos e filhas. Havendo estes últimos perdido os *jekoha* em torno dos quais se

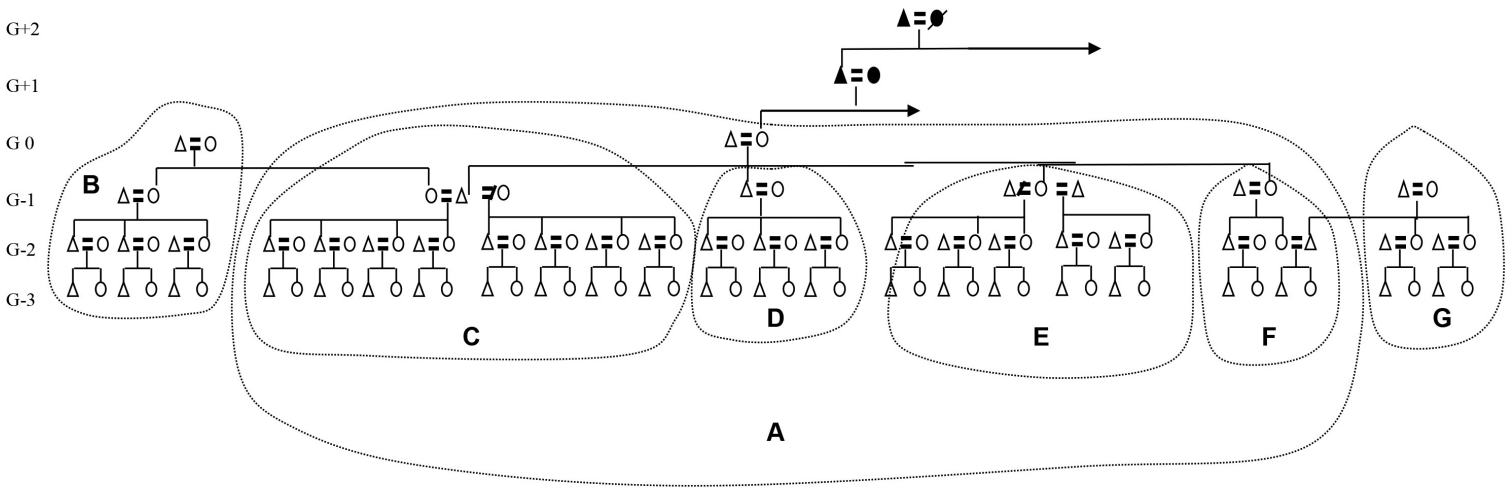



**Diagrama I**

Simulação de configuração comunitária assimétrica

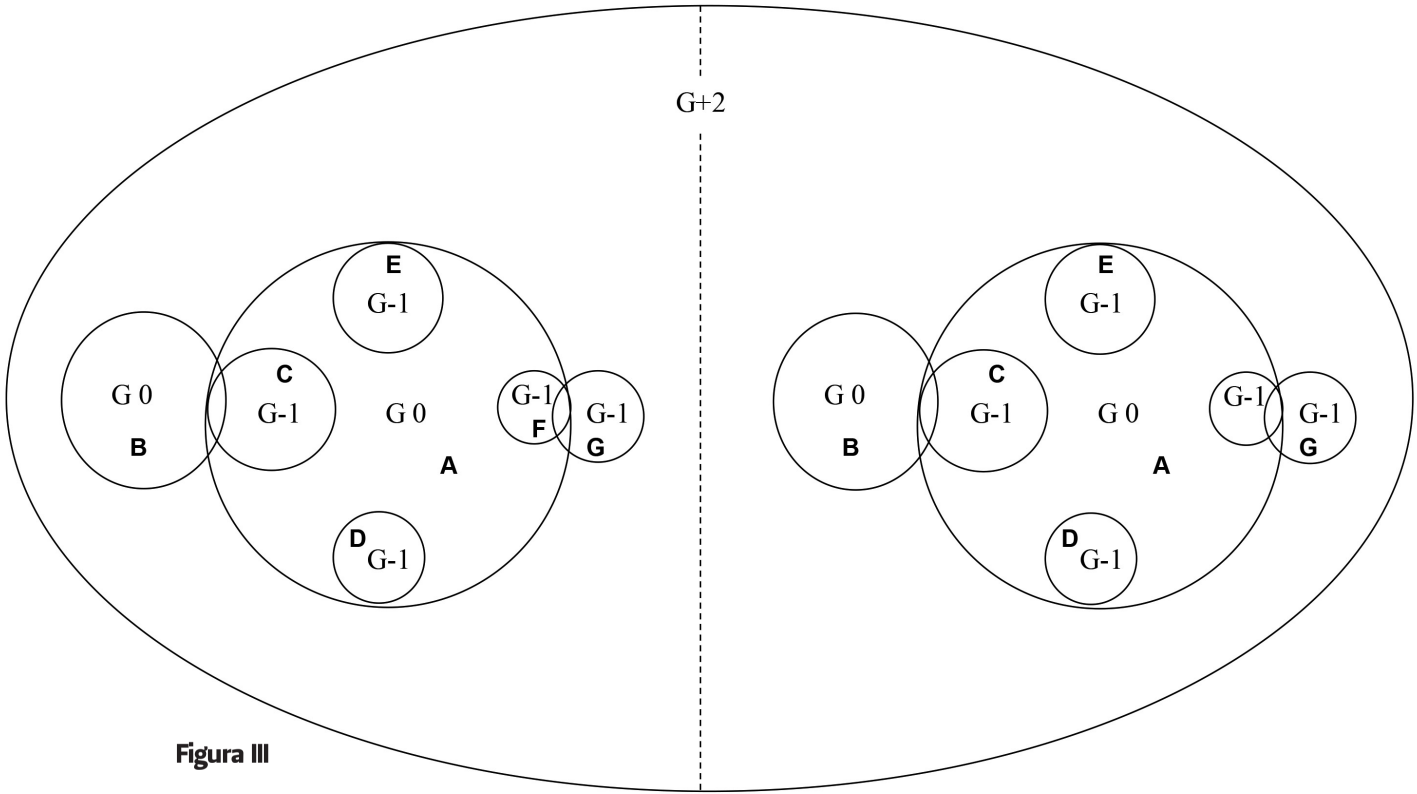



**Figura III**

Simulação de cisão de configuração comunitária assimétrica, em duas comunidades antagônicas

determinavam as alianças, e sendo já eles próprios chefes de famílias extensas, terão a possibilidade ou o desejo de construir comunidades políticas autônomas. Em não existindo normas formais na transmissão do poder, os germanos em questão poderão entrar em disputas entre si, gerando inimizades que podem, com o passar de uma ou duas gerações, separar definitivamente os grupos locais, vindo a se negar qualquer tipo de relação que possa permitir a estipulação de alianças através de vínculos matrimoniais. A seguir, no diagrama I e na figura III, apresento graficamente uma simulação de possível organização comunitária assimétrica. No próximo capítulo, falando da recuperação de parte dos espaços territoriais de Jaguapire, sempre com o auxílio de ilustrações e diagramas de parentesco, poderemos ver um exemplo concreto deste tipo de configuração política e suas variações no tempo.

## 7.2 Relações intercomunitárias simétricas e assimétricas

Como vimos, as dinâmicas temporais podem ser responsáveis por profundas mudanças na configuração de uma determinada comunidade política, acarretando cisões e até mesmo produzindo grupos inimigos entre si. Nestes termos, quando a terra à disposição é abundante, permitindo distâncias satisfatórias no processo de assentamento das famílias indígenas e o acesso de todos aos recursos, a redefinição da arena política não impede a autonomia dos grupos locais que paulatinamente vão-se formando. Isto significa que até que não existam esforços aglutinadores e conciliadores, ou ocasiões específicas para concentrar em torno da figura de destaque um certo número de *te'yi*, nos encontraremos defronte a uma realidade territorial constituída de uma pluralidade de configurações locais, cada uma delas centrada na autoridade do *tamõi* e/ou da *jari*.

Em consequência desta situação – hoje ideal na maior parte dos casos –, podemos ver que as relações intercomunitárias podiam ser estabelecidas a distâncias notáveis, internamente aos *tekoha guasu* ao qual as famílias tomadas em consideração faziam e fazem ainda referência. De fato, os circuitos festivos (*ko arasa*) que eram determinados no interior destes territórios permitiam que se realizassem grandes reuniões (*Aty Guasu)* periódicas, contando com a participação de aliados procedentes de diferentes comunidades políticas. Seguindo este raciocínio, é perceptível que no interior do espaço que em um determinado momento configurava-se um único *tekoha guasu*, com o passar do tempo podem apresentar-se contemporaneamente outros circuitos de relações intercomunitárias, conforme as cisões ou os reagrupamentos políticos do momento. Neste sentido, o que podemos estaticamente imaginar como sendo uma única configuração territorial, para os indígenas, dependendo do período, pode ser palco de várias relações políticas, definindo e redefinindo os *tekoha guasu* construídos no interior do espaço tomado em consideração. Isto ocorre porque, como já afirmamos, este amplos territórios não são constituídos de espaços obrigatoriamente exclusivos. Neste nível de escala na organização territorial, a convivência de circuitos diferentes e autônomos de relações entre comunidades locais não constitui em si um problema, mas, antes, representa a norma.

Quando voltamos a atenção para a organização interna das reservas e das áreas indígenas recuperadas nos últimos decênios, a situação muda sensivelmente. Não podemos absolutamente cometer o erro de considerar estes espaços como sempre coincidentes com as comunidades políticas locais; pode-se dizer, antes, que atualmente isto é assaz raro. Estes espaços hoje são geralmente caracterizados por fortes conflitos internos, em uma pluralidade de comunidades políticas locais, levando a uma luta continuada pela monopolização do cargo de "capitão".

Se em um primeiro momento, nas reservas instituídas pelo SPI o

cargo de "capitão" se sobrepunha àquele do *mburuvicha*, isto se devia ao fato de que nesses locais se configurava uma única comunidade política. De fato, se verificamos a população existente nas oito áreas reservadas pelo extinto órgão tutelar, podemos constatar que até o fim dos anos 60, excluindo-se Dourados, as cifras eram modestas, a maior parte das famílias vivendo fora dessas unidades administrativas (v. tabela III no capítulo IV). O *boom* demográfico registrado nos decênios sucessivos levou a se configurar dentro dos espaços exíguos das reservas um número sempre crescente de comunidades políticas locais, geralmente conflitantes uma com relação às outras. Este fenômeno, contudo, em vez de favorecer a multiplicação dos centros de poder nas reservas, repropondo em uma escala territorial mais reduzida a simetria que caracterizava as relações intercomunitárias no interior dos *tekoha guasu*, permitiu exatamente o contrário. Na maior parte dos casos, o poder permaneceu firmemente nas mãos das comunidades políticas que souberam tirar proveito das relações interétnicas, estabelecendo alianças estratégicas com representantes da FUNAI e/ou das missões religiosas, importante variável no estabelecimento dos poderios. Por exemplo, no caso da reserva de Pirajuy, em pleno território ñandéva, no fim dos anos 1970, o configurar-se de uma comunidade numericamente considerável, composta por famílias provenientes de áreas vizinhas, das quais haviam sido despejadas, criou uma forte polarização interna. Os que chegaram, uma vez aliados com os fundamentalistas da Deutsche Indeaner Pionier Mission (conhecida na região como "Missão Alemã", operante em Pirajuy desde a metade dos anos 60), conseguiram assumir o poder nessa reserva, obtendo tanto o cargo de "capitão", quanto o afastamento do chefe de Posto local (v. Tomaz de Almeida 2001, Mura 2001). Após haver solidificado sua posição, conseguiram manter-se no poder até 1994, quando a intensificação dos conflitos internos e a ruptura das alianças com os missionários levaram à reivindicação da área vizinha de Potrero Guasu – da qual a maior parte das famílias procedia e onde hoje se encon-

tram acampados, à espera de uma solução jurídica que desbloqueie o processo administrativo de demarcação e homologação da área. Em outras áreas, o cargo de "capitão" foi ocupado, por períodos muito longos, por uma mesma pessoa, como é o caso de Amambai e Jakarey (Porto Lindo), onde a permanência se deu por mais de trinta anos, e de Limão Verde, com quase vinte e cinco anos.

Com relação aos poderios que vieram a se constituir, estes não podem, de qualquer modo, ser interpretados como uma transformação ocorrida na lógica de construção comunitária. Com efeito, não se verifica um desmantelamento das comunidades políticas antagônicas; temos, antes, a afirmação de uma dominação situacional, sustentada por alianças interétnicas estruturadas. Neste sentido, podemos nos referir à arena política que vem a estabelecer-se nas reservas como sendo relações intercomunitárias de tipo assimétrico, baseadas no antagonismo e na luta, em oposição aos circuitos de aliança construídos a nível do *tekoha guasu*, caracterizados estes pela simetria relacional.

Voltemos agora nossa atenção para a realidade das áreas recuperadas pelos indígenas. Nestes casos temos certamente uma mais adequada distribuição da população nos espaços reavidos, visto que os grupos que haviam lutado tornaram a ocupar os lugares onde viveram seus antepassados. Demograficamente falando, temos também uma situação diferente com relação às reservas, visto que, uma vez estabelecidas, as famílias autóctones passam a controlar o ingresso de novas famílias nos espaços de sua jurisdição. A integração de novos membros nas áreas dependerá sempre da vontade dos *tamõi* do lugar, a mudança sendo feita uma vez que formalmente se comunica o fato ao *mburuvicha* ou ao "capitão" da área em questão. Não se pode afirmar que estes critérios, quando possível, não sejam adotados também nas reservas, mas, na maior parte dos casos, a forte pressão demográfica que caracteriza hoje as áreas instituídas pelo SPI, juntamente com a elevada litigiosidade interna entre as comunidades locais, impedem de fato a aplicação de critérios comuns na regulamentação da ocupa-

ção e do uso das terras em questão. Antigamente, quando as reservas albergavam uma única comunidade política, a situação se mostrava diversa, certamente símile ao que ocorre quando se está por recuperar uma terra tradicional ou quando isto recém ocorreu.

Devemos, de qualquer modo, destacar o fato de que a recuperação dos *tekoha* não significa absolutamente o início de um processo que leva à restauração da realidade política passada – como espero ter demonstrado ao longo deste capítulo. Neste sentido, parece-me oportuno explicitar algumas particularidades atuais. Deve-se distinguir entre a fase em que se está lutando para recuperar uma determinada terra e aquela sucessiva, em que já se alcançou o controle.

Quando uma comunidade política se encontra na fase de reivindicação de um determinado espaço, seus membros geralmente residem nas reservas, sendo possível que algumas famílias se encontrem no lugar disputado, na iminência de serem expulsas. Nestas circunstâncias, o líder que se encarrega de articular a luta e representar o grupo junto a outras comunidades guarani e às autoridades públicas, dificilmente assumirá o papel de "capitão". Normalmente, estes personagens preferem ser considerados como *mburuvicha* ou como *tendota* – este último termo podendo ser traduzido como "condutor/guia". Os dotes de valentia e de habilidades políticas que possam conduzir o grupo ao sucesso, superando a condição de conflito fundiário são tidos como requisitos importantes para se ocupar tais posições no seio da comunidade. Estes dotes não necessariamente estão presentes em quem ocupa o cargo de "capitão". Existem também outros fatores que, ademais, contrapõem tais líderes aos "capitães". Como se dizia, as comunidades políticas em luta pela terra encontram-se em grande número nas reservas. Após grandes esforços, obtêm da FUNAI um escasso reconhecimento como realidades políticas autônomas, mas, ao mesmo tempo, do ponto de vista administrativo, o órgão tutelar – juntamente com a FUNASA e as prefeituras – continua considerando as famílias come parte integrante da terra indígena onde estão assen-

tadas. Esta atitude geralmente leva à subordinação dos líderes em luta aos interesses do "capitão" local, que pode ser um inimigo ou indiferente às necessidades da comunidade que reside momentaneamente nesse lugar.

Uma vez recuperada a terra, o comportamento das famílias geralmente se transforma, mesmo porque, além de se haver obtido o controle exclusivo sobre os "novos" espaços, há uma redefinição das relações que estas mantêm com o Estado, as missões e as ONGs. Nestas novas circunstâncias, as famílias mais prestigiosas tenderão progressivamente a construir também aqui poderios, abandonando paulatinamente as características que as distinguiam quando estavam em pleno conflito fundiário. Neste sentido, encaminhar-se-ão em direção a uma maior burocratização no estabelecimento do poder. Isto, em poucos anos, leva famílias que antes estavam na posição de luta a assumir o papel anteriormente ocupado por seus rivais, isto é, assumindo o cargo de "capitão", com tudo o que isto implica.

Come se pode constatar, existe uma certa similitude entre a postura assumida pelas famílias dominantes nas reservas e aquela das famílias hegemônicas nas áreas recuperadas. De qualquer modo, no segundo caso, uma vez que as famílias se estabelecem firmemente nas microrregiões das quais são originárias, a possibilidade de que se determinem fortes assimetrias, como ocorre nas reservas, é certamente pequena.

As diferenças assinaladas entre as duas formas de representatividade política nos levam a considerá-las weberianamente como correspondendo a diferentes conformações comunitárias[79]. Temos, de um lado, a comunidade de luta, cuja compactação e decisão reconduzem o grupo aos critérios de autoctonia e, portanto, podem também ser definidas como sendo contemporaneamente comunidades de ori-

79 Ver Weber 1964 [1922].

gem e de sangue; do outro lado, no caso das áreas estabelecidas como espaços administrativos do Estado brasileiro, temos comunidades que tendem a construir poderios, como já afirmado. Estas últimas, legitimadas pelos agentes estatais e/ou missionários, passam a exercitar sobre outras comunidades políticas presentes na mesma terra indígena, uma dominação burocrática, quer se trate das reservas ou das áreas recuperadas[80].

## 7.3 O cargo de "capitão" e as políticas interétnicas

Neste ponto, uma pergunta surge quase espontânea: por que as famílias em luta, uma vez que se encontrem liberadas das características da vida nas reservas, tendem a reproduzir a lógica do capitanato? Dois fatores parecem-me importantes para responder a este quesito. De um lado, as atitudes e as práticas da maior parte dos agentes indigenistas, das ONGs e das missões religiosas que interagem com os Guarani do MS; do outro, os interesses que, pelo menos nos últimos quinze anos, vêm alimentando o desejo dos indígenas de ocupar o cargo de "capitão".

Não obstante décadas de frustradas tentativas de transformar os indígenas em segmentos rurais da sociedade nacional, tornando-os eficientes produtores, a maior parte dos agentes ocidentais continua hoje projetando sobre eles as próprias lógicas de organização política, territorial e tecnoeconômica. Tendo como ponto de referência os

80 De qualquer modo, também neste último caso o grupo se compactará com base nas relações de parentesco, como descrito anteriormente. Assim sendo, devemos estar atentos e não atribuir excessivo poder de transformação à lógica ocidental de organização burocrática, as características e os interesses da família extensa permanecendo mesmo hoje firmemente na base de toda relação e interação indígena.

parâmetros organizativos que ordenam unidades político-territoriais como os municípios, pensam que as terras indígenas (T.I.s) onde vivem os Guarani de MS têm ou que devam ter o mesmo tipo de organização[81]. O "capitão", seguindo esta ótica, representaria a totalidade da população presente na reserva ou na área recuperada tomada em consideração, e cuja legitimidade seria determinada através de critérios que levam à centralização do poder. Até pouquíssimos anos atrás, para os agentes que compartilham este ponto de vista, a menos que se chegasse a conflitos tais que colocassem totalmente em risco os programas de ação implementados (projetos de desenvolvimento, atividades missionárias, "assistência" médica e políticas públicas), pouco importava se a escolha do "capitão" era o resultado de consenso ou era imposto por uma elite dominante. No caso específico da FUNAI, o que se buscava era antes uma certa "tranquilidade" nas T.I.s, "tranquilidade" esta muitas vezes fruto de violentas imposições[82].

Mesmo hoje (em 2006)[83], perante o manifestar-se de conflitos internos, a maior preocupação da AER de Amambai e do Núcleo de Dourados – que "administram" a totalidade das terras guarani presentes em MS – é de que se alcance o mais breve possível acordos a fim

81 Não podemos esquecer que as reservas destinadas aos Guarani no MS não superam os 3600 ha, com populações hoje elevadíssimas, situação marcadamente diferente das vividas nas terras indígenas demarcadas na Amazônia Legal, terras estas que podem alcançar dimensões consideráveis, na ordem dos milhões de hectares. Em Mato Grosso do Sul, com exceção do território Kadiuweu, sendo as terras indígenas extremamente reduzidas em tamanho tende-se a considerá-las como "aldeias".

82 Na quinta parte, centrando-nos em Dourados, poderemos considerar mais os detalhes sobre os mecanismos utilizados pelas famílias dominantes para manter tal "tranquilidade".

83 As descrições e análises apresentadas a seguir neste e no próximo item referem-se a fatos ocorridos em períodos anteriores a outubro de 2006. Desta data até hoje processaram-se mudanças significativas na política da FUNAI, mudanças estas cujos efeitos necessitariam ser avaliados através de novas pesquisas, razão pela qual não serão tratadas no presente trabalho.

de que o órgão tutelar possa continuar a trabalhar. É de se observar que, não obstante se chegue à manifestação de fortes conflitos (por vezes sanguinários) em muitas terras de MS, como se verá em seguida, a natureza dos acordos não pode – segundo o ponto de vista da maioria dos agentes da FUNAI local – colocar em discussão a lógica organizadora que sustenta a relação entre os indígenas e o órgão tutelar. Assim sendo, em face da explosão de contendas entre diversos líderes de uma mesma T.I., tais agentes manifestam relutância em reconhecer estas figuras como possuindo o mesmo peso perante o Estado, fato que atribuiria parelha legitimidade às comunidades que formam a arena política local. Assim procedendo, a FUNAI mantém uma relação privilegiada com o "capitão", propondo, ultimamente, nas tentativas de serenar os conflitos, eleições formais, como nas democracias ocidentais, alcançando, no entanto, pouco sucesso. Mas por que, poder-se-ia perguntar, tanta obstinação por parte da FUNAI em manter a instituição do capitanato? Os agentes indigenistas têm a compreensão de que é difícil administrar, em uma T.I., os recursos que o Estado disponibiliza aos indígenas. Neste sentido, tratores, escolas, enfermarias e outras infraestruturas que tendem a centralizar e hierarquizar a distribuição de papéis e poderes, não poderiam, segundo eles, ser administradas adequadamente, visto que os responsáveis mudariam em continuação, devido à constante variação dos arranjos políticos entre as comunidades locais guarani. Permanece evidente o fato de que, para a FUNAI – e, por extensão, para a maior parte dos organismos ocidentais que atuam junto aos Guarani de MS –, não é concebível uma gestão flexível dos recursos, não necessariamente vinculada ao espaço territorial.

Do ponto de vista do Estado, a relação entre seus aparatos e os indígenas se dá necessariamente através das terras onde estes estão destinados a residir; em suma, as estruturas políticas são construídas como efeito da territorialização – nos termos que vimos com Oliveira (1998). As infraestruturas que são construídas e os instrumentos téc-

nicos que são introduzidos nas terras indígenas são tidas como "coisas públicas", em contraposição àquelas privadas, em sintonia com a tradição ocidental, que funda suas raízes nas concepções do direito romano, baseado este justamente na contraposição *publicus*/*privatus* (Sabbatucci 1976). Assim fazendo, o Estado associa o que é público ao espaço territorial, representado pelas terras indígenas e suas infraestruturas materiais, e o que é privado às famílias que aí habitam. Deste ponto de vista, a variação de população e de configurações políticas determinadas pela organização territorial guarani é irrelevante para os agentes do Estado, visto que os indígenas serão responsabilizados pela administração da "coisa pública", na medida em que são vistos como representantes do espaço onde essas infraestruturas estão localizadas e não de famílias aliadas. Em poucas palavras, na concepção do Estado ocidental, não temos comunidades políticas **na** terra x, y ou z, mas, necessariamente, comunidades políticas **da** terra x, y ou z.

Sem sombra de dúvida, entre os Guarani a contraposição entre público e privado é desprovida de sentido; de fato, para estes não existem espaços neutros, isto é, não existem lugares que não estejam sob a jurisdição de uma determinada família, ou de um espírito dono/guardião (*járy*), ou ainda de uma divindade. Aqui se faz premente colocar em evidência o fato de que a lógica dos Guarani parte de princípios de gestão dos recursos que é contrastante com aqueles implementados pelo Estado.

Não devemos esquecer que os Kaiowa e os Ñandéva são submetidos a uma dominação colonial por parte do Brasil e do Paraguai. É também oportuno lembrar que o contato permanente com o homem "branco" é antigo, havendo os indígenas adquirido um discreto conhecimento de suas concepções de mundo, bem como de suas práticas jurídicas e administrativas. Neste sentido, a necessidade compulsória de dever adequar-se às infraestruturas do Estado não implica que isto se dê sem uma adaptação às exigências organizativas dos Guarani, respondendo sobretudo aos interesses das famílias mais hábeis e/ou prestigiosas de

uma determinada localidade.

Ocupemo-nos agora dos interesses indígenas sobre o cargo de "capitão". Quando os grupos locais tinham a jurisdição sobre a totalidade dos espaços onde estavam assentados, a construção da liderança era centrada quase exclusivamente na valentia e a capacidade de articulação política dos *mburuvicha*, no sentido de conseguir beneficiar a comunidade política como um todo. Nestes termos, as disputas internas a estas configurações políticas eram motivadas mais que tudo pela busca de prestígio, não sendo os membros da comunidade economicamente afetados, de modo significativo, pelo fato de que um ou outro dos candidatos tivesse assumido o cargo em questão. O papel de "capitão" sobrepondo-se, em um primeiro momento, àquele do *mburuvicha*, e este último sendo subordinado e/ou coincidente com aquele de *tamõi*, não modificava a organização política local, sobretudo no que concerne à lógica que sustentava e atribuía legitimidade à liderança. O aumento vertiginoso da população nas reservas, advindo durante os anos 1970, e a impossibilidade de uma adequada atividade agrícola, devida ao desmatamento promovido pela própria FUNAI, unidos à introdução da mão de obra indígena nas usinas de álcool, são eventos que contribuíram em muito na redefinição do papel de "capitão".

Como vimos, desde o período da extração da erva mate, os Guarani do MS conduziram atividades periódicas em troca de dinheiro ou mercadorias, definidas como *changa*. Estas atividades, até os anos 1980 eram conduzidas por pequenos contingentes de pessoas, geralmente aparentadas entre si, que se distanciavam dos espaços onde eram articulados os grupos locais no máximo algumas dezenas de quilômetros, raramente saindo dos *tekoha guasu* que tinham por referência. As atividades principais para todos era representada pela agricultura de coivara e, logo em seguida, pela caça, pesca e coleta, implicando portanto uma certa rotatividade que permitisse às famílias extensas, em sua complexidade, aprovisionar-se de todos os ele-

mentos materiais de que reputavam ter necessidade.

Durante os anos 1960 e 1970, com o maciço desmatamento da região em causa, houve uma sistemática utilização da mão de obra nativa, instituindo-se a figura do "gato" (chamado hoje de "cabeçante"), indígena intermediário entre os empreendedores e os trabalhadores guarani. Até a primeira metade dos anos 1970, os contingentes de trabalhadores indígenas eram modestos, sendo que uma vez que uma fazenda completava a derrubada, cessava também a relação de trabalho. Esta atividade permanecia, então, como uma ulterior forma de *changa*, sem alterar em muito a organização sociotécnica dos Guarani.

Após as derrubadas, já a partir dos anos de 1970, cresceram as plantações de cana-de-açúcar em MS, bem como no estado limítrofe de São Paulo, paulatinamente requerendo-se um maior investimento em mão de obra, no processo mais árduo, representado pela fase do corte. As usinas de álcool que se foram implantando, passaram, assim, a incorporar mão de obra indígena, incorporação que era mediada uma vez mais por "gatos", que arregimentavam contingentes significativos de trabalhadores nas reservas.

Nos anos 1990, a saída de grupos de trabalhadores indígenas em direção às usinas de álcool das cidades de Nova Andradina e, a seguir, Naviraí (assim como para lugares mais distantes, no vizinho estado de São Paulo), tornou-se corriqueira, os problemas de ordem trabalhista ganhando visibilidade. Foi assim que através de um acordo entre a FUNAI e os usineiros, chegou-se a uma regulamentação que não previa apenas a regularização do trabalhador indígena e do "gato", através de contratos legais, mas também a instituição do que foi denominado de "taxa comunitária". O acordo previa que do salário de cada trabalhador fossem retirados R$ 7,50, e outros tantos fossem disponibilizados pelo dono da usina (totalizando R$ 15,00 por pessoa). O objetivo era o de constituir um fundo a ser revertido para as terras de onde os trabalhadores procediam, com o objetivo de favorecer a suposta "comunidade" nela residente. Em um primeiro momento, a "incumbência" de

administrar esse fundo recaiu sobre a figura do chefe de Posto, cargo na época ocupado exclusivamente por "brancos". Rapidamente, porém, os "capitães" – sendo eles que formalmente estavam destinados a coordenar as atividades "comunitárias" – reivindicaram o direito de administrar os recursos procedentes das usinas. Ultimamente, se considerando que as reservas possuem população da ordem de milhares de pessoas, a quantidade de indivíduos, na maioria entre os 18 e 25 anos de idade, que se dirigem às usinas é considerável. É de se levar em conta também que cada pessoa pode realizar cinco contratos por ano, cada um deles representando períodos de 60 dias de trabalho. Tomando-se como exemplo a reserva de Amambai, onde a população supera as 6.500 pessoas, temos potencialmente um contingente de mais de 500 indivíduos. Em um rápido cálculo e considerando-se apenas três ciclos de trabalho por ano por cada indígena, se terá um ingresso da ordem de R$ 22.500, 00 concentrado nas mãos do "capitão".

Os ingressos econômicos dos "capitães" nas reservas com densidade demográfica mais elevada não se limitam à taxa comunitária. Especialmente aquelas que estão praticamente coladas nos centros urbanos recebem a visita cotidiana de dezenas de mascates, vendendo-se desde picolés a roupas. É comum nestes casos que, para ter a "autorização" para desenvolver seu comércio, esses ambulantes "contribuam" com impostos informais nos "caixas" do "capitão".

Isto no que concerne às reservas. No caso das áreas recuperadas, vistas as modestas populações nelas residentes, a taxa "comunitária" não representa um ingresso respeitável a ponto de ser objeto de contenda entre pretendentes ao cargo de "capitão". O mesmo pode ser dito com relação aos mascates, de frequência inexpressiva, quando não inexistentes. Nestas áreas, a estratégia dos "capitães" é a de obter ingressos econômicos através do arrendamento ilegal de parte da terra disponível – seja para gado extensivo, seja (menos comumente) para o plantio de soja. Para se ter uma ideia da importância da primeira modalidade de arrendamento, basta informar que até pelo

menos meados de 2004 na T.I. Pirakua se chegou a arrendar cerca de 800 ha, o que constitui mais de um terço da superfície total da área, atingindo-se um número superior às 1.000 cabeças de gado. Levando-se em conta que o valor mensal por cabeça é cotado na região por não menos de R$ 4,00, suspeita-se que Pirakua tenha atingido valores de ingresso em torno dos R$ 4.000,00 por mês, procedentes dessa atividade[84]. O caso de Pirakua não é isolado. Na T.I. Paraguasu o arrendamento para criação de gado parece ter atingido um rebanho de cerca de 1.500 cabeças, e, embora não se disponha de dados a respeito, sabe-se que existem casos significativos de arrendamento para gado também nas T.I.s de Cerrito e Sete Cerros, além de tentativas mal sucedidas em Jaguapire. Nas reservas, com o pouco espaço à disposição, o arrendamento de gado, embora existente, é uma fonte de recursos inexpressiva. Atentando-se para o arrendamento para plantio de soja, pode-se dizer que, com exceção da reserva de Dourados – onde o arrendamento envolve principalmente uma elite de Terena em "parceria" com "brancos" –, temos uma única experiência de significativo porte, na T.I. Guasuty, com o plantio de mais de 300 ha, o que representa aproximadamente um terço da superfície total da terra à disposição dos indígenas. A experiência, porém, foi limitada a uma única safra, tendo ocorrido conflitos que levaram à remoção do "capitão" responsável pelo acordo com os fazendeiros. Na reserva de Amambai, a FUNAI, que vê de modo muito negativo este tipo de arrendamento (diferentemente daquele destinado à criação de gado), flagrou o próprio chefe de Posto do Órgão (um indígena) cometendo este "crime" em um pedaço de terra modesto (poucos hectares), interrompendo abruptamente essa experiência.

84 Segundo informações da FUNAI (AER de Amambai), ultimamente o arrendamento teria sido abandonado. Algumas lideranças que dele se beneficiavam parecem ter formado rebanhos próprios, enquanto que outros, há tempos contrários à criação de gado (tanto próprio quanto por arrendamento), preferiram continuar apenas com as atividades agrícolas, como é de costume dos Kaiowa.

Até aqui falou-se sobre as fontes de recursos que atingem diretamente o "capitão". Há que se levar em conta que, para que esta figura obtenha apoio e certa estabilidade, ela deve permitir que seus parentes e aliados possam obter vantagens tangíveis. Assim sendo, por via indireta, o "capitão" pode garantir o acesso a cargos de professor(a), merendeira, agente de saúde etc. Nas reservas, procurará também possibilitar que seus aliados desempenhem funções melhor remuneradas, como chefe de Posto, diretor(a) de escola e coordenador(a) pedagógico.

Pois bem, é possível constatar que, especialmente nos últimos tempos, ocupar o cargo de "capitão" implica obter uma enorme quantidade de vantagens materiais e um posicionamento na arena local no ápice de uma estrutura política assimétrica. Por outro lado, deve-se ressaltar também o fato de que, ao aumentarem esses interesses, incrementam-se os conflitos entre comunidades políticas inimigas, e o que por décadas apresentou-se como uma instituição bastante estável, acaba por ser hoje muito frágil. A fragilidade deve-se especialmente ao claro aumento e manifestação da força política (e por vezes bélica) das famílias que durante muito tempo estiveram sujeitadas aos referidos poderios, poderios estes muitas vezes mantidos lançando-se mão do uso da violência, através da muito temida "polícia indígena".

Alguns eventos e atitudes têm possibilitado o redimensionamento das relações de força entre as comunidades políticas, fatos muito importantes especialmente para a vida política das reservas. Em primeiro lugar, é significativo o posicionamento da própria FUNAI que, em decorrência das acusações feitas por ONGs e o CIMI sobre violências perpetradas nas T.I.s, decidiu inibir o uso da força por parte dos "capitães" e seus ajudantes, proibindo a formação da "polícia indígena". Em segundo lugar, ainda mais significativo, há a presença e atuação do MPF de Dourados, cada vez mais marcante na vida social e política indígena da região.

Os novos ajustamentos políticos nas T.I.s onde vivem os Guarani

parecem ter também afetado um nível de escala mais amplo nas relações político-territoriais dos indígenas. O grau de interferência dos "capitães" e chefes de Posto (hoje quase todos indígenas) para determinar a escolha do administrador regional da FUNAI e, consequentemente, a política do Órgão a nível local, parece ser hoje muito mais elevado do que no passado[85]. No ano de 1999 determinou-se uma luta para promover ao cargo de administrador da AER de Amambai um kaiowa. Dois foram os candidatos: por um lado, o chefe de Posto da reserva de Sassoró e, como seu adversário, o então diretor da escola-pólo da reserva de Amambai. Do confronto saiu ganhador o segundo, o resultado da luta deixando não poucas sequelas no mapa político da região sob jurisdição dessa Administração. O indígena vitorioso, não pertencendo ao quadro da FUNAI, foi nomeado chefe de Posto da reserva de Porto Lindo – no lugar do filho do "capitão" desta reserva, que contemporaneamente sofreu a derrota que o afastou do poder, onde havia permanecido por mais de trinta anos. O "capitão" de Porto Lindo havia sido aliado do chefe de Posto de Sassoró na tentativa de alcançar o poder na AER de Amambai, sendo que também este último, após as eleições, acabou por perder seu cargo, juntamente com o "capitão" de Amambai, outro seu aliado.

Embora se determinassem todos estes acertos, que visavam minar as forças daqueles que acabaram por perder a eleição, o novo Administrador não conseguiu se manter no poder por muito tempo, multiplicando-se e desdobrando-se os conflitos entre as facções. Dois de seus maiores aliados, o "capitão" e o chefe de Posto da reserva de Limão Verde, acabaram por ser os mais aguerridos sustentadores da necessidade de removê-lo do cargo, em favor de um funcionário "branco" da FUNAI de Amambai. A transição foi rápida, sendo que o indígena deposto foi desempenhar a função de chefe de Posto em Por-

85 O poder constituído na reserva de Dourados (nas mãos de uma elite de Terena) conseguiu que se instituísse, em meados dos anos 90, um Núcleo da FUNAI na cidade homônima.

to Lindo, com muitas resistências locais, mas demonstrando aceitar a subordinação a seu substituto no cargo de Administrador, do qual ainda hoje é aliado.

A situação atualmente voltou a ser tensa, novos acontecimentos mudando as relações políticas nos espaços de atuação da AER. Ainda uma vez o "capitão" de Limão Verde (embora em forte conflito com o chefe de Posto desta reserva) se manifesta contra o Administrador, que foi por ele anteriormente apoiado, pedindo sua demissão e imediata substituição. A ele se junta na luta o irmão do "capitão" anteriormente deposto em Amambai, gerando-se um movimento que levou à ocupação da sede da Administração por duas vezes: a primeira em fevereiro de 2005, e a outra em outubro de 2006.

O conflito a nível de administração espelha sobretudo uma grande instabilidade interna na disputa do cargo de "capitão" em três das seis reservas sob jurisdição da AER de Amambai, apresentando violentos conflitos e o recurso ao uso da força física por todas as partes envolvidas. Outro fator a agravar a situação é o fato de que as três reservas encontram-se muito próximas à sede regional da FUNAI, as reservas de Amambai e Limão Vede localizadas praticamente nas margens da cidade, enquanto que Takuapiry situa-se a apenas 25 quilômetros de distância desta, o que permite às lideranças um acesso constante, cotidiano, às estruturas burocráticas do Órgão indigenista. Recentemente os "capitães" de Amambai e Takuapiry foram presos por porte ilegal de arma de fogo, o que favoreceu enormemente as partes adversárias nas respectivas arenas locais, enquanto que em Limão Verde, desde meados de 2004 vem se consumando uma disputa acirrada entre duas comunidades, com epílogo dramático em fevereiro de 2005, com a hospitalização de sete pessoas gravemente feridas por armas de corte. Isto se deu como consequência de uma batalha ocorrida no interior da reserva entre membros das comunidades políticas em confronto. Neste último contexto, houve um explícito pedido de intervenção do MPF por parte de uma das facções envolvidas – pedido este feito me-

ses antes desses eventos dramáticos –, dando vida a um processo de negociação que envolvia propriamente este órgão federal, a FUNAI, os indígenas em pauta e a minha pessoa, como consultor do Procurador da República. Vale a pena relatar os fatos em detalhes, visto que nos oferecem importantes elementos para compreender as mudanças mais recentes no processo de relacionamento interétnico e na atribuição, por parte dos indígenas, de legitimidade aos órgãos federais com os quais se relacionam.

## 7.4 O conflito na reserva de Limão Verde e seu desfecho

Em dezembro de 2004, o Procurador da República de Dourados, Dr. Charles, entrou em contato convidando-me para acompanhá-lo em uma visita de dois dias ao *Aty Guasu* regional, que estava sendo realizado na reserva de Amambai entre os dias 2 e 5 daquele mês. Ocorre que na reserva de Limão Verde, pouco tempo antes, a FUNAI promovera eleições formais para o cargo de "capitão", tentando, com este recurso aplacar, ou ao menos diminuir, as tensões entre os grupos rivais. Já na ocasião, integrantes do grupo liderado por Mauro – contrário a Adolfinho, o "capitão" há quase 25 anos no cargo – tentaram envolver o MPF nos afazeres internos, pressionando para que se legitimasse o processo eleitoral como método para a escolha da liderança formal da reserva. As eleições, contrariamente ao esperado, aumentaram enormemente a litigiosidade na reserva, visto que Adolfinho, embora com pouca diferença de votos, foi novamente confirmado como "capitão". Ao chegar a Amambai, o Dr. Charles foi rapidamente abordado por pessoas vinculadas a Mauro, descontentes com o resultado das eleições. Estes argumentavam que no momento em que foi realizada a votação, muitos integrantes da comunidade liderada por este indígena encontravam-se fora da reserva, trabalhando nas usinas

de álcool; o próprio Mauro estava vinculado a este trabalho, sendo um dos "cabeçantes" no processo de contratação de mão de obra nativa. Outro elemento por este grupo colocado como desfavorável foi o fato de Adolfinho, segundo eles, ter recrutado para a eleição boa parte das pessoas na vizinha reserva de Amambai, fato que deveria, por si, justificar a anulação do pleito. Estes indígenas pediam, a partir de uma interpretação bastante heterodoxa das regras eleitorais no Estado brasileiro, que se realizasse um segundo turno das eleições, quando na verdade existiam desde o primeiro momento apenas dois candidatos disputando a liderança na reserva.

O Dr. Charles chegava a Amambai tendo acumulado experiências de mais de dois anos de lida com a situação da reserva de Dourados, onde mais de 40 líderes comunitários aí localizados haviam obtido, de parte do MPF e, em certa medida, do Núcleo da FUNAI, o reconhecimento formal. Esta atitude de importantes representantes do Estado começava a desestabilizar a lógica do capitanato, arriscando os "capitães" das duas aldeias que compõem a reserva de Dourados a ver o próprio poder redimensionado, uma vez que seriam considerados como uma das tantas lideranças, e não mais como a única legítima. Porém, o processo era lento, a FUNAI não aceitando por completo tal posição, limpidamente tomada pela Procuradoria da República, chegando então a manifestar uma conduta ambígua, sendo que de um lado reconhecia uma pluralidade de líderes em Dourados, enquanto por outro se negava a colocar totalmente em discussão a instituição do capitanato. Isto ficou claro em várias reuniões realizadas na sede do MPF, das quais participei como consultor, tanto desta instituição quanto da própria FUNAI. Os membros do Órgão tutelar se manifestavam, por exemplo, relutantes em divulgar um decreto criado pelo então recém empossado presidente da própria instituição, o qual declarava ilegais as "carterinhas" de "capitão", além de se negar a difundir o fato de que a lei garante aos indígenas o direito de escolher a forma de representação política que mais se conforme às necessi-

dades e interesses da organização social do povo em pauta. Frente a esta relutância, o MPF assumiu a tarefa de intimar a própria FUNAI a fornecer informações sobre o referido decreto, informações estas que seriam divulgadas nas reuniões com os indígenas.

Foi justamente na *Aty Guasu* de Amambai que os documentos da FUNAI, chegados de Brasília, foram divulgados, discursando o Dr. Charles sobre eles e sua importância. Aproveitando esta argumentação, também numa reunião mais reduzida com os aliados de Mauro, o Procurador enfrentou a questão da propriedade ou não da renúncia ao cargo de "capitão", sendo reconhecidas, em Limão Verde, duas comunidades distintas, com duas lideranças, ambas legítimas perante o Estado. A facção de Mauro mostrara-se desconfiada com esta proposta, argumentando que Adolfinho não a aceitaria. Todavia, embora de má vontade, concordaram em voltar a discutir esta possibilidade.

Durante esta *Aty Guasu*, o Procurador teve a oportunidade de ouvir tão somente uma das partes em conflito e o Administrador da AER, William, presente durante essa reunião. O próprio William acabou por legitimar o resultado das eleições, embora Adolfinho manifestasse forte dissenso com relação à sua pessoa, acusando-o de apoiar o grupo rival. Esta atitude da FUNAI local, na prática, acabou por deixar descontentes todos os envolvidos no conflito, visto que Adolfinho, após as eleições, considerava-se vitorioso, não só na disputa interna, mas também com relação ao próprio Administrador da FUNAI, ganhando mais entusiasmo na tentativa de destituí-lo do cargo. A situação, portanto, continuava em um impasse. Não havendo tempo nessa ocasião para reunir todos os envolvidos, o Dr. Charles propôs aos partidários de Mauro, à FUNAI e a mim, marcar um encontro entre todos, ouvindo, obviamente, também o parecer da comunidade liderada por Adolfinho. Optou-se, para tal, pela data de 27 de janeiro de 2005.

Lamentavelmente, não foi possível respeitar a data fixada, os empenhos da Procuradoria obrigando o Dr. Charles a dedicar-se a outros assuntos. Foi assim que, em fevereiro de 2005, antes de poder

marcar outra data, a situação em Limão Verde precipita-se, chegando ao referido confronto armado entre as partes em conflito. Frente à gravidade do ocorrido, o Procurador decidiu encontrar-se com os indígenas, novamente solicitando a minha presença. Saímos de Dourados por volta das seis horas da manhã do dia 16 de fevereiro de 2005, em direção à cidade de Amambaí. Sabíamos então que os aliados de Adolfinho, procedentes não só das reservas de Limão Verde e Amambai, estavam ocupando há mais de três dias a sede regional da FUNAI, pedindo a remoção imediata de William do cargo de Administrador e propondo em alternativa um kaiowa originário de Dourados. William havia-se comunicado com Dr. Charles pelo telefone, pedindo a presença do MPF para convencer os indígenas a desocupar o espaço físico da Administração. O Procurador, porém, respondeu enfaticamente ao funcionário da FUNAI que não estaria disposto a enfrentar esse problema, visto que iria para a cidade de Amambai exclusivamente para discutir com os de Limão Verde sobre os conflitos internos à reserva.

Chegamos ao nosso destino às oito horas da manhã, encontrando-nos em um primeiro momento com a Polícia Federal, cuja presença havia sido solicitada pelo Procurador – vista a exaltação dos ânimos em Limão Verde. Em seguida, fomos ao encontro de William, convencidos de que este nos acompanharia à referida reserva; nossas expectativas, porém, foram rapidamente frustradas. O Administrador da FUNAI levou-nos a uma sala da ACIA (Associação de Comércio e Indústria de Amambai), onde havia reunido várias lideranças e chefes de postos de diversas reservas e áreas indígenas sob jurisdição da AER de Amambai. Entre estes, os que se manifestaram com mais ímpeto contra Adolfinho foram os atuais "capitães" de Porto Lindo, Amambai, Jaguapire e os chefes de posto de Limão Verde e Porto Lindo – este último, como vimos, foi Administrador da FUNAI antes de William. Enquanto todos faziam pressão para que se desocupasse a sede da FUNAI, paralisada em suas funções burocráticas havia dias – uma vez que William, advogando que devia garantir a incolumidade física de seus

funcionários, havia decidido suspender o expediente – os mais incisivos pretendiam que Adolfinho fosse expulso de Limão Verde e que disto se ocupassem as autoridades do Estado ali presentes. Rejeitavam também a possibilidade de reunirem-se todos na sede da FUNAI, onde estavam os aliados do "capitão" questionado, afirmando que deveriam ser estes últimos a participar da reunião, na sala da ACIA.

Também desta vez Dr. Charles decidiu argumentar a partir da experiência de Dourados, sem perceber, porém, que a plateia agora era formada quase exclusivamente por "capitães" e chefes de posto, extremamente apegados à lógica do "capitanato", uma vez que desta instituição tiravam todos os proveitos dos quais já se falou abundantemente aqui. Fui também convidado pelo Procurador a aprofundar o argumento sobre as formas guarani de organização e representatividade, sendo aquele o momento menos apropriado para tratar deste argumento. Contudo, pressionado pela situação, tive que reforçar as colocações do Dr. Charles. Como era de se esperar, o chefe de posto de Limão Verde, um dos mais envolvido no conflito, reagiu violentamente, interrompendo minha argumentação – fato inusitado entre os Guarani. Afirmou que aquele não era o momento de falar de história, mas do problema que estavam vivendo. Era evidente que os ali reunidos não queriam enfrentar o problema estrutural da relação dos indígenas com os aparatos do Estado, estando a maioria deles acomodados nos moldes reconhecidos há décadas pela FUNAI. Deve-se observar, porém, que a minha argumentação antropológica, assim como aquela de ordem jurídica do Procurador, colocavam para os indígenas no vértice dos poderios o problema de como lidar com uma instituição tão poderosa como o MPF, que dava então ouvidos também para os *mburuvicha* e líderes das famílias extensas. Os indígenas, a cada reunião ou encontro com o MPF, se convenciam mais de que na arena política local a FUNAI, instituição titubeante e ambígua, não ocupava mais um espaço privilegiado, perdendo claramente terreno perante o avançar rápido e decidido da Procuradoria da República.

Tornando aos fatos de Amambai, após aproximadamente duas horas de reunião com os que apoiavam William, foi a vez de encontrar-nos com Adolfinho e seus aliados, no interior da sede da FUNAI – por estes ocupada. Fomos acolhidos cordialmente por estes indígenas, que concordaram rapidamente em fazer uma reunião com o Procurador, porém, sem a presença de funcionários do Órgão tutelar e muito menos a do Administrador. A reunião foi breve. Os indígenas afirmaram que, embora ocupassem a sede, nunca impediram os funcionários de desempenhar suas funções atendendo seus "patrícios"[86], e que estavam dispostos a realizar um encontro em Limão Verde com o grupo adversário. Entretanto, queriam algumas garantias sobre a equidade na participação e sobre como a reunião seria conduzida. Sugeri que, embora pudessem participar todos os integrantes das duas comunidades inimigas, fossem escolhidos tão somente dez representantes de cada parte, de modo que as vozes pudessem ser equilibradas. Minha proposta foi rapidamente aceita e o encontro foi marcado para as duas horas da tarde, no espaço territorial sob a jurisdição de Adolfinho. Após esta decisão, os que protestavam aceitaram liberar a sede da FUNAI, voltando esta a suas atividades administrativas.

Deve-se considerar que, não obstante a disponibilidade demonstrada por Adolfinho e seus aliados, o clima permanecia tenso, as acusações que um grupo fazia do outro anunciavam uma reunião, no mínimo, agitada. Por tal razão, O Dr. Charles se convenceu a aceitar a presença também das polícias Civil e Militar, sugestão feita pelo Delegado da Polícia Federal. Depois do almoço, em comboio, "escoltados" por três viaturas das forças policiais, chegamos a Limão Verde, nas proximidades de uma das escolas da reserva, onde já nos estavam esperando os integrantes da comunidade representada por Adolfinho, além de algumas lideranças das comunidades de Ka'ajari, Samakuã

86 Expressão utilizada pelos Guarani para se referir, perante aos "brancos", aos membros de seu grupo étnico ou outros indígenas.

e Mbarakay, terras tradicionais em reivindicação pelos indígenas, e um "capitão" recentemente deposto de seu cargo, procedente da T.I. Guasuty. A reunião se realizaria sob a sombra de uma árvore, sendo que para aí foram levadas cerca de vinte e quatro cadeiras, dispostas em círculo. Mauro e seus aliados chegaram em cortejo, e quando estavam já a uns 20 metros de distância, os dois grupos iniciaram a intercambiar insultos, alguns deles tentando ultrapassar a barreira formada pela polícia. O Delegado da PF, temendo perder o controle da situação, passou a ameaçar as partes, os policiais fazendo ostentação de todas as armas de fogo à disposição. Este clima de tensão acompanhou toda a reunião, as partes continuando a se insultar à distância.

A escolha de quem devia falar foi feita rapidamente. As partes na contenda formaram dois semicírculos cujas extremidades eram separadas pela presença, de um lado do Delegado da PF e William, enquanto do outro, pelo Dr. Charles e eu. Após uma breve introdução feita pelo Procurador, que tentou resumir os fatos decorrentes do conflito, a palavra foi dada aos indígenas, sendo que nenhum dos dois grupos queria se manifestar primeiro. Superado este impasse, a discussão começou a fluir melhor, os representantes manifestando-se um por um. Os partidários de Mauro afirmaram que nos últimos tempos vinham sofrendo constantes ameaças e violências cometidas pelos inimigos, pretendendo, então, que as eleições fossem refeitas, pelas razões anteriormente descritas. Do outro lado as acusações não eram distintas, acusando-se os adversários de possuir e utilizar armas de fogo, o que seria ilegal. O tom das acusações foi progressivamente aumentando e, frente à pergunta formulada pelo Procurador de qual seria, no entender de cada parte, a solução possível para pôr fim ao conflito, as respostas convergiam unanimemente: expulsar da reserva o grupo adversário. Os aliados de Mauro tentavam justificar tal reivindicação afirmando que eram os originários de Limão Verde, enquanto que a maioria dos aliados de Adolfinho procederiam de Ka'ajari e outras áreas hoje reivindicadas pelos indígenas. Do outro lado se argu-

mentava que Adolfinho havia ganhado as eleições e que os adversários teriam sido apoiados e, até, incentivados por William, para dar vida a uma "rebelião" interna, rebelião esta que teria como objetivo primordial neutralizar o poder do "capitão" dessa reserva, principal opositor do Administrador da AER.

Uma vez ouvidas as reclamações e reivindicações dos envolvidos, o Dr. Charles argumentou que não era possível se proceder à expulsão de ninguém, afirmando enfaticamente que o que ele estava presenciando de modo muito claro era a disputa entre dois grupos praticamente equivalentes do ponto de vista populacional. A própria declaração dos indígenas denotava uma clara divisão territorial da reserva, as comunidades em questão distribuindo-se simetricamente nos dois lados dessa T.I. As eleições que haviam sido então realizadas reforçavam ainda mais a convicção do Procurador, visto que a diferença de votos se reduzia a poucas unidades, sobre uma população total que supera as oitocentas pessoas. A contraproposta do Dr. Charles foi ainda uma vez a de se renunciar à representatividade única, formalizando a presença de duas comunidades legítimas em Limão Verde, cada uma com suas lideranças. Embora este tipo de colocação fosse dirigida principalmente aos indígenas, de fato colocava em jogo também a FUNAI, cujos funcionários estavam presentes em bom número no local da reunião.

Os indígenas não acolheram de bom grado as argumentações do Procurador. Os aliados de Adolfinho rejeitaram firmemente a possibilidade de ver reconhecidas duas comunidades em Limão Verde, continuando a insistir sobre a expulsão do grupo rival. No caso dos representantes da comunidade liderada por Mauro, a desconfiança era grande, perguntando sobre como a FUNAI iria se comportar frente a uma situação como aquela descrita pelo Procurador. Alguns dos representantes desta comunidade chegaram a aceitar a possibilidade de se formalizar duas lideranças na reserva, mas pediam garantias de que o Órgão tutelar iria respeitar o acordo. Frente a tal colocação, o

Administrador da AER de Amambai mais uma vez não se manifestou claramente, mas demonstrou, ao menos formalmente, a vontade de respeitar o acordo que sairia desta reunião. Finalmente, Mauro junto com seus aliados aceitaram a proposta do Dr. Charles, o que deixou os adversários profundamente irados, reafirmando que Adolfinho havia ganhado as eleições e, portanto, era ele o único legítimo representante de Limão Verde.

A reunião voltava novamente a um impasse. De minha parte eu tentava convencer os aliados do "capitão" de que o que estava sendo proposto era a única alternativa possível, uma vez que existia um evidente equilíbrio entre os grupos em conflito. Meus, esforços, porém, foram em vão, uma vez que Adolfinho e seus aliados consideravam o acordo como uma derrota frente às duas lutas: a de manter o controle total sobre a reserva e a de afastar o Administrador da FUNAI de seu cargo.

Já se aproximavam as seis horas da tarde não existindo ainda uma mínima esperança de se chegar a um acordo, quando o Dr. Charles, unilateralmente, exercendo todo o poder que sua função lhe outorga, declarou que a partir daquele momento, independentemente do que a própria FUNAI opinasse, o MPF receberia tanto Mauro como Adolfinho como representantes daquelas que ele considerava como sendo duas comunidades distintas e legítimas. A reunião foi então dissolvida, a FUNAI fugindo literalmente do local, seus funcionários temendo serem detidos pelos aliados de Adolfinho, enquanto que a comunidade encabeçada por Mauro voltava para seus espaços novamente em cortejo, gritando e aclamando, como se tivessem alcançado uma grande vitória.

***

Este caso detalhado apresentado sobre os conflitos na reserva de Limão Verde coloca em evidência as recentes transformações nas

ações indigenistas perpetradas pelo Estado brasileiro, através de suas instituições. Entrando em detalhes na descrição pretendi evidenciar as dinâmicas que decorrem dessas ações e como os indígenas reagem às circunstâncias vividas em cada contexto local, pondo em circulação uma série de informações, fruto dessas experiências pontuais, que lhes permite fazer ajustamentos importantes na definição de alianças e lutas entre comunidades políticas antagônicas. Foi possível ver também que, embora exista uma clara autonomia na determinação das políticas locais, os conflitos que se desenvolvem internamente a uma determinada reserva ou área indígena não podem ser considerados isoladamente, alimentando-se de alianças que transcendem as configurações do local em exame. Como vimos, a interferência da FUNAI nessas relações políticas regionais até não muito tempo eram centrais e decisivas na configuração de poderios, e o exemplo aqui detalhado deixa entender as consequências que o poder desse órgão federal tem produzido na solidificação de cargos centralizados como o de "capitão". Há que se observar, porém, que nestes últimos tempos a ação do MPF, cada vez mais capilar na região, vem claramente minando a relação privilegiada que a FUNAI mantinha com as supostas comunidades indígenas, com os Guarani de MS procurando cada vez mais diversificar as fontes de legitimação de suas ações perante o Estado[87].

87 A diversificação não deve ser vista tão somente como operada por grupos e facções, podendo os indivíduos mover ações perante o Estado, a Constituição de 1988 permitindo que os indígenas possam contratar, como indivíduos, assessoria jurídica, passando progressivamente a se emancipar do poder tutelar exercido pela FUNAI. Em Dourados, recentemente uma indígena Ñandéva moveu uma ação judicial contra o Chefe do Núcleo de Dourados, por este tê-la ofendido durante uma reunião pública, tendo o juiz condenado o funcionário da FUNAI.

## 7.5 As Aty Guasu

Como já foi afirmado repetidamente, os Guarani discutem seus problemas em reuniões denominadas *Aty Guasu*. Geralmente estes encontros dizem respeito às necessidades de formalização das tomadas de decisão das famílias que compõem a unidade política do *tekoha*; em casos mais raros, referem-se a reuniões de aliados de diferentes comunidades locais, internas a um determinado *tekoha guasu*. Não temos, assim, até o final da década de 1970, um encontro generalizado envolvendo os Kaiowa e Ñandéva no Cone sul do estado de MS.

Devido à já insustentável situação de precário acesso à terra nos anos de 1970, temos uma mudança significativa no relacionamento entre a quase totalidade das comunidades locais destes dois grupos em pauta, originando-se um processo de articulação política mais "macro", que envolve estruturalmente as relações interétnicas. A origem deste novo fenômeno está na atuação de algumas famílias da atual área de Paraguasu, em uma reunião promovida pela ONG "Projeto Kaiowa-Ñandeva" (PKÑ) em 1978[88]. Tal reunião foi realizada na reserva de Pirajuy para discutir o andamento dos grupos de trabalho agrícola financiados por essa ONG (v. Thomaz de Almeida, 2001). Pancho Romero, que liderava essas famílias, na ocasião denunciou as perseguições perpetuadas por um grupo de fazendeiros que com insistência queriam expulsá-los dos lugares onde residiam e desenvolviam suas atividades produtivas (agricultura) e aquisitivas (caça, pesca e coleta). O fato teve repercussão ampla entre esses indígenas, de tal modo que a partir daquele momento eles passaram periodicamente a promover *Aty Guasu* para discutir os problemas de terras que afetavam várias comunidades da região.

As discussões e os problemas que emergiram durante essas reuni-

88 Sobre as atividades tecnoeconômicas do PKÑ ver mais adiante, no item 16.3.

ões levaram à identificação, no espaço de poucos anos, de três *tekoha* kaiowa, respectivamente os de Paraguasu (Yvykuarusu/Takuaraty), Jaguapire e Pirakua. De fato, a luta pela terra conduzida por essas comunidades teve o apoio de muitos líderes procedentes de diversos lugares, relacionando Ñandéva e Kaiowa, ambos grupos extremamente sensíveis ao problema fundiário – por razões longamente explicitadas no decurso deste trabalho. Para se ter uma ideia da abrangência das relações que as *Aty Guasu* sintetizavam, personagens como Otávio Pires, de grande importância na luta para recuperar os espaços de Potrero Guasu nos anos 90, participaram ativamente e fisicamente na defesa da comunidade de Pirakua, que na década anterior teve que enfrentar um poderoso e violento fazendeiro que pretendia despejá-la. Potrero Guasu e Pirakua encontram-se a mais de 300 quilômetros de distância um do outro, sendo o primeiro um *tekoha* em pleno território ñandéva, que se situa ao sul dos espaços tradicionalmente ocupados pelos Kaiowa, enquanto que o segundo demarca o limite norte dos territórios deste último grupo guarani.

Como pode se notar, as *Aty Guasu*, em escala regional, em fins dos anos 1970 e na década de 1980, se configuraram a partir da necessidade de enfrentar a situação cada vez mais negativa de acesso ao território, devida à ação dominadora dos "brancos". O problema da terra, como não podia deixar de ser, mobilizou também líderes religiosos, fazendo das *Aty Guasu* ocasiões para promover *jeroky guasu*, danças sagradas intimamente vinculadas à manutenção do equilíbrio cósmico. Nesse sentido, até final dos anos 1980 a *Aty Guasu* manteve as características de qualquer reunião guarani, limitando-se à função de fórum de discussão e de redistribuição de conhecimentos em escala regional, legitimada e sublimada por atividades religiosas. Assim, plenamente em linha com as necessidades de organização social e territorial desses indígenas, as famílias que constituíam as comunidades locais mantinham o poder e a autonomia nas decisões que lhes dizia respeito, até mesmo quando as próprias políticas transcendiam o ní-

vel local, alcançando instâncias públicas estaduais e federais.

As *Aty Guasu*, porém, no final dos anos 1980 e início dos de 1990, sofreram tentativas de transformação de sua estrutura no sentido da burocratização desta instância de discussão nativa, tornando-a mais próxima dos modos ocidentais de entender a representatividade e as tomadas de decisão. Este tipo de processo foi encaminhado a partir das relações institucionais entre algumas lideranças kaiowa e ñandéva com agentes indigenistas tanto do CIMI quanto da FUNAI.

O primeiro destes dois organismos pretendia com suas ações que os indígenas formassem associações ou organizações, em analogia com o que acontecia com outros grupos étnicos no Brasil e em outras nações limítrofes[89]. O CIMI partia do pressuposto de que os Guarani não eram capazes de se organizar de modo eficaz para se relacionar com organismos públicos e assim reivindicar a terra e outros direitos. Outro fator que caracterizava esse órgão missionário, bem como toda a corrente católica ligada à Teologia da Libertação, à qual o CIMI aferia, era o fato de considerar os indígenas como "pobres", associando-os com os segmentos de mais baixo status da sociedade brasileira. De orientação marxista, o princípio era o de conscientizar as massas, incluindo nelas os indígenas, assim negando *a priori* características étnicas distintivas de organização política e social. Por outro lado, alguns Guarani, geralmente jovens alfabetizados, tentando aproveitar os recursos que esses missionários disponibilizavam, procuraram experimentar essas formas de associacionismo e passaram a articular

89 Em num primeiro momento, os agentes do PKÑ compartilhavam esta opinião. Pensavam que através da criação de organizações formalizadas, como pessoa jurídica, os indígenas podiam melhor defender seus interesses. Contudo, já a partir dos primeiros anos de atuação, os antropólogos dessa instituição perceberam que as modalidades guarani de gerenciamento das assembleias e de tomada de decisão eram incompatíveis com os moldes de organização política reconhecidos pelo Estado brasileiro. Neste sentido, o PKÑ desistiu rapidamente de querer formalizar as reuniões, preferindo assessorar e dar suporte às *Aty Guasu* organizadas segundo a tradição indígena.

políticas no seio das *Aty Guasu*.

A composição muito mais diversificada dos participantes dessas reuniões fez dessas políticas dos homens "ligados" ao CIMI uma corrente que nunca chegou a ser preponderante. Contudo, esse organismo missionário continuou fazendo pressões para que a *Aty Guasu* alcançasse o máximo possível de formalismo político, típico do associacionismo ocidental (presidente, secretário, tesoureiro, comissões etc.). Este tipo de política, embora boicotada continuamente pela tendência dos Guarani de conduzir as reuniões de modo acéfalo, teve uma significativa repercussão, a ponto de os indígenas incorporarem compulsoriamente algumas dessas regras organizativas que lhes eram alheias.

A partir da segunda metade da década de 1990, aqueles que passaram a ocupar o cargo de Chefes de Posto participavam das *Aty Guasu* como representantes, ao mesmo tempo, tanto das políticas dos seus grupos macrofamiliares e seus aliados, quanto do órgão indigenista ao qual estavam afiliados no momento. O resultado dessas políticas teve como eixo central uma disputa entre facções, que levou à eleição de um indígena para o cargo de administrador da FUNAI, acarretando mudanças de poder significativas em algumas áreas de Posto Indígena. O jogo político entre "capitães", chefes de Posto indígenas e outros agentes "brancos" da FUNAI afinados com a administração de Amambai[90], encontrou por um período sua expressão formal nas reuniões do *Aty Guasu*. Estes sujeitos, ao desviar a atenção do problema fundiário para outros temas ligados a questões administrativas que diziam respeito às aldeias já estruturadas (como agricultura, trabalho nas usinas, educação, saúde etc.), intentavam beneficiar os grupos que constituíam as facções, burocratizando a reunião geral dos Guarani, e assim monopolizando sua organização. A *Aty Guasu* chegou então

90 O Núcleo da FUNAI de Dourados foi instituído posteriormente.

a estruturar-se em comissões, ligadas aos vários assuntos discutidos, elegendo-se também um presidente e uma série de assessores[91].

O processo de burocratização da *Aty Guasu*, porém, não teve muito êxito. A maioria dos Guarani comportaram-se como geralmente se comportam frente a tentativas de induzir suas políticas a formas hierárquicas de organização: esvaziando esse fórum de discussão, tanto em participação quanto em conteúdo. Os primeiros a renunciar foram os xamãs, retirando apoio religioso às reuniões. Logo após foi a vez dos líderes de famílias que insistentemente lutavam para recuperar suas terras, e alguns *mburuvicha* de facções opostas àquelas estabelecidas. Isto levou por breve período a uma estagnação das *Aty Guasu* e à procura, por parte de várias lideranças, de formas alternativas de se reunir, que fossem, por um lado, mais adequadas às exigências da organização política guarani e, por outro, que permitissem reconstruir alianças com o objetivo de reintroduzir critérios de reciprocidade nesse tipo de discussão intercomunitária. A prioritária necessidade sentida por parte da maioria dos indígenas de discutir a problemática da terra e a intolerância destes para com personagens que se arrogavam o direito de decidir e articular com organismos públicos a partir da lógica ocidental da "procuração", levou progressivamente à destituição do presidente da *Aty Guasu* e à definitiva eliminação deste cargo. A seguir, este mesmo movimento conseguiu que fosse demitido o administrador da FUNAI de Amambai, indígena comprometido com esta lógica burocrática.

Atualmente a *Aty Guasu* voltou a constituir-se em fórum de discussão e de redistribuição de informações, mantendo porém as comissões, a fim de diversificar os assuntos tratados conforme os interesses dos participantes. A comissão "Áreas em Conflito" passou a desenvolver apenas o papel de articuladora da discussão sobre o

91 A transversalidade da política faccional articulada pelos Guarani levou também a integrar-se nessa estrutura burocrática indivíduos que anteriormente orbitavam em torno ao CIMI.

problema fundiário, deixando total autonomia às comunidades locais sobre modalidades, tempos e características da luta desenvolvida por cada uma delas, em sintonia com as exigências da organização política e territorial dos Guarani de MS. Fora destes encontros, os membros da comissão, na qualidade de especialistas, passaram a assessorar as famílias em movimento de reivindicação fundiária, acompanhando os andamentos jurídicos e administrativos, oferecendo informações procedentes de contatos com organismos federais e estaduais, e funcionando como ponto de referência para a articulação de indígenas dispostos a apoiar fisicamente processos de "entrada" (*aike*) nas terras de antiga ocupação, solidificando assim a luta das famílias locais.

Concluindo este item, pode-se dizer que o papel da *Aty Guasu* é fundamental no desenvolvimento da luta pela terra dos Guarani de Mato Grosso do Sul. Deve-se observar, porém, que esta instância de relações intercomunitárias não passa de simplesmente um fórum de discussão e de redistribuição dos conhecimentos; neste sentido, não representa de maneira alguma uma síntese completa da situação política e fundiária das comunidades desses indígenas. Como foi possível ver no breve histórico apresentado sobre esta instituição, existem muitas almas que se manifestam neste fórum, muitas vezes não só indígenas e, dependendo da situação e do período, podem ser prevalentes umas ou outras. Cabe salientar que atualmente o forte fermento nas demandas por terra permite que a *Aty Guasu* alcance maior participação com relação a alguns anos atrás, as danças religiosas (*jeroky guasu*) voltando a se manifestar no seu bojo. A falta de participação de alguns líderes não deve ser vista como pouco interesse de sua parte, mas como impossibilidade de obtenção de recursos para montar uma rede estrutural que assegure a todos a afluência a esse importante fórum. Isto coloca uma vez mais em destaque o risco de se produzir no seio das reuniões desigualdades, devido ao fato de que personagens ligados à FUNAI e ao CIMI sempre possuem condições de participação, enquanto os outros estão sujeitos a transportes e caronas ocasionais.



**Foto IV –** Aty Guasu intercomunitária na reserva de Takuapiry. Falas das ñandesy (xamãs) Ordúlia (com o microfone) e Inácia, respectivamente de Guaiviry (área de antiga ocupação) e da T.I.Guasuty. Maio de 2005.

# Capítulo VIII

## Dinâmica territorial e processos políticos na T.I. Jaguapire

Nas próximas linhas me ocuparei do processo de reivindicação e reocupação de parte dos espaços de Jaguapire, apresentando-o como um caso detalhado, procurando descrever relações políticas e de parentesco que se articulam a partir da noção de procedência antiga dos locais reivindicados. Reputo importante entrar nos detalhes deste processo visto que ele permite ilustrar, com o auxílio de expedientes gráficos (como mapas, diagramas e croquis), estratégias e lógicas socioculturais de apropriação do espaço e de construção da territorialidade indígena. Ainda mais importante – como ficará claro na descrição dos eventos –, com este caso detalhado se quer oferecer informações sobre os níveis de articulação das comunidades políticas que se configuram em torno das demandas fundiárias. Mostrar-se-á também que muitas vezes essas articulações encontram sua base em configurações anteriores – como é o caso da comunidade de Karaguatay, que passou a ser articulada a partir de alianças com as famílias de Jaguapire já aí (na TI. Jaguapire) estabelecidas.

## 8.1 Jaguapire e o *tekoha guasu* de referência[92]

A T.I. kaiowa de Jaguapire (município de Tacuru) foi demarcada com uma superfície de 2349 ha, em 1992, no interior do espaço desenhado pelos afluentes da margem direita do rio Iguatemi, alcançando a cabeceira do rio Mbarakay. Segundo dados procedentes de minhas pesquisas e do levantamento preliminar realizado por Barbosa da Silva (2005) sob os auspícios da FUNAI, essa ampla região foi palco de intensas relações e de circulação de famílias kaiowa, configurando os *tekoha* de Mbarakay, Puelito Kue, Mboi Vevê, Karaguatay, Jukeri, Botelha, Kamakuã, Ka'ajari, Karaja Yvy, Kurusu Amba, Arroyo Kora, Yvykuarusu/Takuaraty, Takuapyry e Limão Verde, somando mais de 400.000 ha de superfície (v. mapa VI). Como visto (no cap. IV), a reserva de Sassoró, instituída pelo SPI em 1928, não era pelos indígenas considerada como constituindo na época um *tekoha*, mas havia ali uma concentração de indígenas devida ao trabalho nos ervais e no Porto Sassoró – lugar de embarque da erva.

Há que se considerar que esse grande território não hospedava uma unidade político-territorial unitária, formando-se circuitos diferenciados de aliança e, portanto, grupos entre eles antagônicos. Estes circuitos se apoiavam muitas vezes em figuras de relevo, como os *tekoaruvicha*, pontos de apoio para as articulações político-religiosas. No caso específico de Jaguapire, no passado, as famílias originárias desse local e seus aliados viviam sob a influência de um importante *tekoaruvicha*, conhecido como Metério Vargas (v. diagrama II, nº 1). Ainda hoje, é de se observar, muitos continuam determinando

92 A descrição histórica que se segue está baseada, além de em dados de minha pesquisa de campo, naqueles procedentes de Thomaz de Almeida 1985, Pauletti et alii 2001, Mura 2000 e Barbosa da Silva 2005.

suas políticas a partir da relação de ascendência de parentesco com esta importante figura, as famílias disputando a primazia em relação a Metério, dada a importância que ele assumiu para o reconhecimento e a legitimidade em relação aos espaços de Jaguapire.

A profundidade genealógica dos levantamentos feitos remete Metério Vargas a princípio do século XX, numa situação já de intenso contato interétnico com os "brancos". Não dispomos, até o momento, de suficientes dados para saber de todas as razões que levaram à dissolução da unidade político-religiosa-territorial liderada por Metério. Seguindo as informações relativas a esse período histórico, essas mudanças na organização e distribuição das famílias no território se atribuem especialmente a acusações de feitiçarias entre líderes indígenas, as quais teriam levado a perseguições e mortes por vingança. Entre os acusados de feitiçaria estaria também o próprio Metério, obrigado a fugir por um período de Jaguapire. Este tipo de situação, unida às sucessivas atividades dos indígenas nos ervais da região e a um elevado número de mortes por epidemias ocorridas nos anos de 1940 e 1950, teria modificado sensivelmente o ordenamento e os equilíbrios políticos da região.

Embora não seja possível reconstruir em detalhes as relações da época, bem como a área de influência de Metério nas várias etapas de sua atuação nesses lugares, sabe-se que numerosas famílias residentes na reserva de Sassoró e na T.I. Jaguapire (juntamente com outras residentes hoje em Amambai e Limão Verde, por consequência de despejos e traslados efetuados pelo SPI e a pela FUNAI) são fortemente relacionadas entre si, todas reconhecendo a grande importância desse *tekoaruvicha*.

## 8.2 Processo de reivindicação e reocupação da terra de Jaguapire

Não é possível hoje saber da totalidade dos filhos de Metério Vargas e, por consequência, de todas as linhas de descendência que dele derivaram. Sabemos apenas da existência de dois filhos desse importante líder, que dão vida aos dois ramos através dos quais as famílias de Jaguapire disputam a legitimidade em relação aos lugares ocupados. Eram esses Francisco Vargas e Catulino Romero Vargas (v. diagrama II, nº 48 e 2). Os deslocamentos destes dois líderes de famílias extensas foram, por longo tempo, diferentes. Por um lado, Francisco Vargas parece ter sempre permanecido nos arredores da atual A.I. de Jaguapire, enquanto que Catulino e sua família ter-se-iam dirigido para locais distantes, para fugir das ameaças de morte, ao ser ele, como seu pai, acusado de feitiçaria. Uma vez aplacada a ira de seus acusadores, Catulino tornou às proximidades de Jaguapire, assentando-se na reserva de Sassoró, onde faleceu nos anos de 1980. Sobre a morte de Francisco Vargas não dispomos de informações. De qualquer modo, tudo indica que ele não foi consideravelmente afetado por conflitos com fazendeiros, como aconteceu com seus descendentes diretos, nos princípios da década de 1980 – pois que foi justamente nesse período que emergiram com certa força as demandas por terra por parte desses indígenas.

Em 1983, o marido de uma filha de Francisco Vargas, Genuário Ximenes (v. diagrama II e figura V, nº 49)[93], *tamõi guasu* de considerável importância, denunciou ao chefe do Posto de Sassoró as continuadas violências então perpetradas pelos fazendeiros que ocupavam Jaguapire, os quais repetidamente teriam destruído e queimado residên-

93 Todos os números a seguir dizem respeito a, além do diagrama considerado, também ao figura V a ele associado, indicando-se o local de residência.

cias. De fato, ocorria que em 1981 teriam sido vendidas as fazendas Redenção e Modelo ao Sr. José Fuentes Romero, o qual, através de seu administrador, teria exercido pressões violentas sobre os indígenas para que se afastassem do lugar. Deve-se levar em conta que essas relações tensas foram, até os primeiros meses de 1984, intercaladas por épocas de relativa calma, durante as quais os próprios indígenas eram utilizados como mão de obra na fazenda. As relações se deterioram quando Sr. Fuentes arrendou parte de "suas" terras para terceiros, acirrando-se o conflito com os indígenas, que acabaram por ser, em março de 1985, despejados e levados para as proximidades da sede da Missão Evangélica Caiuá, perto da reserva de Sassoró.

Esses acontecimentos amplificaram a mobilização política entre os que reivindicavam as terras de Jaguapire. Às vinte e sete pessoas que compunham o *te'yi* de Genuário juntaram-se mais quarenta e sete, ligadas por parentesco com sua esposa, Tomásia Vargas (v. diagrama II, nº 49a), todas intencionadas a regressar ao *tekoha* que consideravam de origem. No período durante o qual se realizou o trabalho de identificação (1985), em Jaguapire estavam presentes 105 pessoas. Esse posterior aumento populacional deveu-se ao translado, de Sassoró, de outro conjunto de famílias, vinculadas estas a José Benitez (v. diagrama II, nº 28), importante líder indígena, casado com Emília Romero (v. diagrama II, nº 28a), filha de Catulino.

A população em Jaguapire foi, assim, aumentando tanto que já existiam 178 pessoas no local quando deu-se um posterior despejo – ocorrido em setembro de 1989. Desta feita, as famílias aliadas a Genuário foram levadas pela FUNAI para a mais distante reserva de Porto Lindo, em pleno território ñandeva, enquanto que a facção de José Benites voltou para Sassoró. O exílio durou quase três anos. Desta vez, impulsionadas pela forte pressão exercida pelas mulheres, as famílias tornaram novamente a Jaguapire, uma vez realizada a demarcação, sem que, contudo, houvesse a autorização da Justiça Federal. Assentaram-se nesse local aproximadamente 200 pessoas, os indí-

genas tomando posse de boa parte da área demarcada. Contudo, um espaço considerável, parte de um ainda maior, denominado Jaguapire Memby, ficou, por um tempo, sob interdição judicial, com as famílias não podendo aí se assentar.

Em 1993 a população de Jaguapire já superava as 200 pessoas e as pressões para ocupar Jaguapire Memby se faziam cada vez mais insistentes, até que em agosto de 1996, uma vez mais sem aguardar ordem judicial, as famílias decidiram entrar (*aike*) nesse local, hoje densamente povoado.

Em outubro de 2000, oito anos após a identificação, em Jaguapire já existiam mais de 400 habitantes, tendo duplicado seu contingente demográfico. Boa parte do aumento populacional foi devido ao crescimento vegetativo, mas há também que se destacar a presença de grande número de famílias que se integraram em Jaguapire através de específicas dinâmicas políticas e de parentesco internas à então recém-criada T.I. enquanto unidade administrativa do Estado federal. Estas dinâmicas são relevantes para se compreender a construção da legitimidade de acesso à terra por parte dos indígenas e serão objeto de atenção do próximo item.

## 8.3 Dinâmica territorial e de parentela em Jaguapire[94]

Desde que houve a demarcação de Jaguapire, as pessoas não se viram mais obrigadas a sair da terra. Cabe observar, porém, que nem todos os ali localizados participaram do movimento que levou à reocu-

94 Os processos e as elaborações relatados neste item, como também as que se seguem, estão baseados tanto em informações procedentes de minha pesquisa de campo, quanto em dados presentes em Thomaz de Almeida 1985, Brand 1997, Pereira 1999 e Mura 2000.

pação do espaço. De fato, deve-se levar em conta ajustes nas relações de parentesco entre as famílias "originárias" do lugar e outras, que, por relações de afinidade, foram se agregando àquelas. Para melhor entender este tipo de fenômeno, parece-me relevante descrever tais ajustes de parentesco em função de duas variáveis: a distribuição espacial e a luta política pelo controle do espaço territorial recuperado.

Uma vez tornados do "exílio" de Porto Lindo e Sassoró, os indígenas se distribuíram seguindo uma específica relação com o território, especificidade esta devida às distintas experiências passadas nessa região, bem como ao antagonismo entre os dois grupos e, ainda, à relação comum por ascendência com o *tekoaruvicha* Metério Vargas. Por um lado, o ramo relacionado à Tomásia e Genuário se assentou num local central da região considerada como sendo Jaguapire em senso estrito (v. figura V), lugar este de onde foram expulsos na última vez. Se tomarmos em consideração a figura IV, será possível constatar que os deslocamentos dos Vargas-Ximenes foram realizados internamente a uma superfície, de modo circular, passando-se repetidamente pelo lugar onde atualmente estão assentados. Os integrantes dessas famílias apresentam relatos heroicos sobre esses deslocamentos, manifestando fortes sentimentos de autoctonia.

Analisando o figura V, podemos constatar que em outubro de 1999, em Jaguapire propriamente dito, estavam distribuídos exclusivamente os descendentes consanguíneos dos dois casamentos de Tomásia Vargas e seus respectivos aliados por laços de afinidade. Assim, a parte central dessa região da área demarcada se constitui como um eixo de articulação político-religioso-territorial dessa parentela. Num primeiro momento (1992-93), Tomásia Vargas e Genuário Ximenes construíram sua residência em proximidade com o local onde atualmente vive Celestino Vargas (nº 53) – filho mais velho de Tomásia, gerado em casamento anterior –, lugar este que tinha sido habitado pelo casal décadas antes. Uma vez falecida Tomásia, Genuário mudou-

-se para um lugar mais central, onde construiu uma *ogapysy*[95] (nº 53), remarcando assim sua jurisdição sobre o espaço ocupado por sua comunidade política.

Pelo descrito até aqui, fica evidente a importância política atribuída aos Vargas-Ximenes no processo de assentamento das famílias em Jaguapire, logo após a demarcação. Isto teve reflexo também na atribuição do cargo de "capitão", logo no início, a Rosalino Ximenes (v. diagrama II, nº 55), filho de Genuário.

Neste ponto, me ocuparei de outro ramo de descendência de Metério Vargas, isto é, os Romero-Benites. Como foi já argumentado, quando Jaguapire foi demarcada, o local denominado Jaguapire Memby (v. figura V) ficou interditado por ordem judicial. Tanto os Romero quanto os Benites passaram então a reivindicar com insistência esse espaço, assentando-se nas proximidades da área interditada e afastando-se, assim, dos lugares ocupados pelos membros da família rival, da qual questionavam a autoridade e a legitimidade de Rosalino como líder do *tekoha*.

Em 1996, como visto, sem esperar uma ordem judicial, os Romero-Benites e seus aliados decidiram entrar em Jaguapire Memby, onde ainda hoje estão assentados. Tal ação, que ampliou de fato o espaço habitável, contou com os deslocamentos para esse lugar de outros três irmãos de Emília Romero, com seus respectivos *te'yi*: Feliciano, Arsênio e Nuco (v. diagrama II, respectivamente nºs 8, 10 e 11). Nuco, especificamente escolheu um local afastado no interior de Jaguapire

95 Construção de tipo teto beira-chão, feita com técnicas tradicionais, considerada pelos indígenas como o espaço mais adequado para abrigar e cuidar os instrumentos rituais. No caso específico de Jaguapire, sua função está vinculada também, e de modo preponderante, ao poder dos conjuntos de famílias extensas relacionadas com a terra. Foram aí construídas duas *ogapysy*, localizadas nos conjuntos habitacionais de Genuário Ximenes e José Benitez (ver figura V, nº 49 e nº 28), este último líder de família oposta à dos Vargas, como veremos mais adiante. A respeito deste tipo específico de construção, ver o cap. XIII, item 13.2.

Memby, devido a uma forte hostilidade manifestada com relação a seu cunhado José, hostilidade esta que se estendia a toda a aliança política estabelecida entre os Romero e os Benites[96].

A hostilidade alcançou elevados níveis de intolerância, Emília e José chegando a ser acusados de feitiçaria, fato que os obrigou a se afastar momentaneamente de Jaguapire, para que se acalmassem os ânimos. Francisco Benites, filho de José e Emília (v. diagrama II, nº 32), por longo período "capitão" de Jaguapire, também sofreu violência, sobretudo exercida pelo filho mais velho de Nuco, Alcide Romero (v. diagrama II, nº 22). Estes conflitos levaram à progressiva formação de uma aliança transversal entre os integrantes da família extensa de Nuco Romero e os Vargas-Ximenes, exercendo todos eles um exacerbado obstrucionismo à "autoridade" de Francisco como "capitão" e a seus aliados. Deve-se levar em conta que, não obstante o perdurar dessa situação de conflito, os integrantes do *te'yi* de Nuco mantêm-se estabelecidos nos espaços de origem, não pensando em mudar de lugar.

Isto até aqui descrito coloca em destaque a importância da autoctonia e da memória sobre os lugares como fatores de suma importância na procura de um espaço social e simbolicamente consoante com as exigências do grupo macrofamiliar ao qual se pertence. Tanto Nuco Romero e sua família quanto os Romero-Benites reivindicavam um espaço em comum, embora naquele período não existisse nenhuma relação política estabelecida entre eles e, pior ainda, estando em constante conflito uns com os outros. Se tomarmos em consideração a figura IV, se poderá observar que o espaço de Jaguapire Memby encontra-se no itinerário de deslocamento tanto dos Romero quanto dos Benites. A amplitude deste espaço, como fica claro, vai bem além da

96 Para se ter uma ideia gráfica da amplitude dessas alianças, ver no figura V as residências circunscritas pela linha bicolor vermelho/azul, excluindo-se, obviamente, o *te'yi* liderado por Nuco Romero, representado com um círculo vermelho.

superfície restrita da T.I. demarcada em 1992, sob a denominação de Jaguapire. A extensão inclui também a região indicada como sendo o *tekoha* de Jukeri, da qual seria originária boa parte dos Benites, enquanto que os Romero procederiam justamente de Jaguapire Memby. Reconstruindo, a partir da memória, a região onde seus parentes têm residido, trabalhado e lutado, os Benites deixam hoje transparecer a amplitude dos seus espaços de origem. Porém, as condições sociais e políticas em Jaguapire até o momento não deram ensejo a uma mobilização suficientemente organizada para tentar recuperar esses lugares de antiga ocupação. Como foi já argumentado, durante muito tempo, grande parte do controle sobre Jaguapire esteve nas mãos dos Romero-Benites – o cargo de "capitão" sendo ocupado por Francisco desde 1998. Há que se levar em conta, porém, que a instabilidade política em Jaguapire é um fator constante. Por tal razão, os Benites não renunciam a seus direitos sobre o espaço por eles ocupado, adquirido através das relações de afinidade com os Romero, deixando momentaneamente de lado a possibilidade de entrar em Jukeri e usando a imagem de e a memória sobre este lugar simplesmente como elementos ordenadores de uma realidade territorial de referência bem mais ampla, a qual lhes confere maior legitimidade de autoctonia na região.

Mas se no caso de Jukeri não há, pelo menos momentaneamente, nenhum movimento organizado para sua recuperação, não podemos afirmar o mesmo com relação às dinâmicas políticas e familiares que configuram a demanda por outro lugar de antiga ocupação indígena: Karaguatay. Em Jaguapire, nos últimos anos, foram se agregando famílias originárias justamente destas duas áreas, participando direta ou indiretamente da situação política local. Delas me ocuparei no próximo tópico.

## 8.4 A luta política em Jaguapire e a reivindicação de Karaguatay

Deve-se observar que houve a passagem do cargo de "capitão" das mãos dos Vargas-Ximenes para a família rival, na pessoa de Francisco Benites. Tal fato deveu-se a um complicado processo de construção de alianças, durante o qual esse cargo passou pelas mãos de Rosalino Ximenes (o citado filho de Tomásia Vargas) e depois pelas de um sobrinho seu, Dorival Fernandes (v. diagrama II e III, nº 65) – filho de Marculino Fernandes e Micaela Vargas (v. diagrama II e III, nº 52 e52a). Em decorrência da bilateralidade do parentesco kaiowa, que atribui aos descendentes de ambos os lados o direito originário sobre a terra, Dorival pode se considerar como pertencendo, por via materna, a Jaguapire, sendo que por via paterna pode se inscrever entre os descendentes das famílias de Karaguatay, visto que seu pai, Marculino, procede desse antigo *tekoha*.

A importância política de Dorival em Jaguapire não se deve simplesmente a relações de ascendência com os Vargas. De alguma forma, também seu pai, enquanto agregado desta prestigiosa família, tinha lutado muito para reconquistar Jaguapire, ganhando um lugar de destaque na arena política comunitária. As relações de Marculino com seu cunhado Rosalino foram sempre muito boas e, até a alguns anos, juntos mantinham uma forte hostilidade para com os Romero-Benites. A partir de 1996, com a chegada do *te'yi* de seu irmão, Arturo Fernandes (v. diagrama III, nº 51) – *te'yi* este que foi o último a sair de Karaguatay –, e em decorrência de algumas alianças estipuladas com famílias ñandéva assentadas em Jaguapire, Marculino conseguiu potencializar a posição de sua família extensa, seu filho Dorival justamente assumindo o cargo de "capitão".

Tal cargo não durou muito na posse desse jovem. Ocorreu que Dorival havia participado de um curso de tratorista e a FUNAI, durante

seu mandato como "líder" da "comunidade" de Jaguapire, entregou em suas mãos um trator, instrumento este que permitiu o desenvolver-se de uma série de negociações, que culminaram em um acerto entre o próprio Dorival e os Benites. O acordo previa que o cargo de "capitão" passaria para Francisco, sendo que Dorival permaneceria como tratorista de Jaguapire, cargo este que conta com um salário periódico do órgão tutelar. A mudança de liderança não foi bem aceita por Rosalino, mas este não teve condições para reverter de imediato a situação, visto que o acerto não era devido a uma simples troca de favores entre esses dois indivíduos, envolvendo, de fato, novos ajustamentos nas alianças familiares em Jaguapire.

Como dito, as polarizações políticas em Jaguapire são um fato constante. Embora oficialmente a FUNAI não o reconheça, substancialmente o *tekoha* está dividido politicamente em duas regiões claramente distintas, e é a partir desta situação básica que as famílias originárias de outros lugares articulam seus grupos específicos. Neste sentido, voltando às figuras de Marculino e Dorival Fernandes, tentarei agora vê-las a partir de outra óptica, isto é, em função da construção da comunidade política que hoje está reivindicando Karaguatay.

A organização política e social da comunidade que demanda Karaguatay tem seu eixo em alguns personagens chaves. Por um lado, temos a posição já bem afirmada de Marculino Fernandes em Jaguapire, enquanto que, por outro, temos a figura central de seu irmão, Arturo, o último a ter saído de Karaguatay e o articulador político da luta para a recuperação deste *tekoha*.

O *te'yi* de Arturo passou por diversas vicissitudes. Sua família inteira deixou sua terra (v. mapa VI) na metade da década de 1980, trasladando-se para Jaguapire pouco antes que as famílias deste último lugar fossem despejadas. Junto com estas, a família de Arturo foi obrigada a residir na reserva de Porto Lindo.

A primeira saída obrigatória de Karaguatay ocorreu pelo fato de que a fazenda, na qual a família de Arturo vivia e trabalhava, foi ven-

dida, acontecendo algo parecido com o exposto para Jaguapire. Mas, diferentemente do destino das famílias pertencentes a esta última área, o *te'yi* de Arturo, saindo de Porto Lindo, conseguiu voltar a trabalhar em Karaguatay, onde permaneceu até 1994, quando então foi expulso definitivamente. Obrigados novamente a voltar a Jaguapire, Arturo e sua família, não conformes com essa situação compulsória, passaram a articular as famílias originárias de Karaguatay, muitas delas presentes em Jaguapire.

Observando o figura V e o diagrama III, podemos notar a localização e a relação existente entre os indivíduos que reivindicam esse *tekoha*. Fica evidente que algumas dessas pessoas situam-se também na comunidade de Jaguapire, Dorival Fernandes representando um exemplo sobressalente, como já assinalado. Já desde sua fase como "capitão", fazia ele parte de um circuito de colaboração econômica cujo principal eixo era seu tio Arturo, envolvendo grande parte das famílias que demandavam Karaguatay. O que se ia formando era uma comunidade política interna às redes de relações de Jaguapire, justificada em grande medida pelo sentimento de origem em um espaço em comum, sentindo-se, nessa fase histórica, "desterritorializada". A luta para reconquistar esses espaços de origem criou, assim, os pressupostos básicos para que se constituísse uma liderança própria, identificada na figura de Arturo Fernandes. Em decorrência desta luta, esse líder decidiu convidar um xamã, procedente da reserva de Sassoró, para residir nas proximidades de sua unidade habitacional e para quem construiu uma casa. Sua intenção era poder dar vida a rituais propiciatórios para alcançar os propósitos da luta. Esta mudança, no entanto, por razões desconhecidas, não foi efetivada. De qualquer forma, a construção não foi desperdiçada, o próprio Dorival mudando-se para esse local (de 65 para 65x, na figura V), consolidando a relação de colaboração com seu tio paterno. Esta colaboração perdurou até 2001, demonstrando a tendência dos Fernandes a compactar-se nas atividades desenvolvidas no interior de Jaguapire, em certa har-

monia com os Benites.

É importante ressaltar que em seguida os eventos políticos voltaram a reconfigurar a arena política local, Dorival restabelecendo relações cordiais com seu tio materno Rosalino, ao lado do qual estabeleceu uma derradeira residência. Levou consigo o trator, após entrar em forte conflito com Francisco Benites, utilizando este meio técnico para beneficiar apenas seus parentes e "novos" aliados, em troca de bebidas alcoólicas, uma vez que a FUNAI não o contratou mais como tratorista. A colaboração com seu tio paterno sofreu uma provisória estagnação, colaboração esta que voltou a se efetivar em decorrência da chegada progressiva, a partir de 2002, de outros *te'yi* de Karaguatay, anteriormente assentados na reserva de Limão Verde. Estes novos acontecimentos levaram também a uma posterior mudança na representatividade política formal frente à FUNAI, sendo que em 2004, Vanildo Martins Rocha (liderança de um desses *te'yi* egressos de Limão Verde) assumiu o cargo de "capitão", em aliança com os Vargas-Ximenes.

O número de integrantes da comunidade de Karaguatay foi, assim, aumentando em Jaguapire. Contudo, o fermento anteriormente manifestado para retomar o antigo *tekoha* já não era o mesmo. Arturo e sua família perdiam de fato o primado na condução da luta, uma vez que Vanildo, como "capitão", chegava a ofuscar sua figura. O enfraquecimento do papel central ocupado pelo *te'yi* de Arturo deve-se também ao fato de que uma de suas filhas, altamente empenhada no processo de luta, havia se afastado de Jaguapire, em decorrência de um divórcio, reduzindo assim as potencialidades políticas do grupo doméstico que integrava. Todos estes fatores momentaneamente têm diminuído as manifestações de demanda por Karaguatay, sem com isso indicar que houve uma desistência. Com efeito, a qualquer momento – dependendo da situação política local e dos circuitos de cooperação em Jaguapire, e levando-se em conta o significativo aumento, nesse lugar, de membros do *tekoha* pleiteado –, a demanda

por Karaguatay pode se manifestar com mais firmeza, com relação aos dias de hoje.

## 8.4 Algumas considerações gerais

O caso detalhado aqui apresentado nos permite fazer alguns comentários de ordem geral. Em primeiro lugar, deve-se ressaltar que as demandas apresentadas pelos indígenas não podem ser vistas como compartimentos estanques, isto é, não se pode pensar quantitativamente numa soma aritmética de comunidades independentes entre si, às quais correspondem determinados espaços de origem. Os dados e os processos apresentados para o caso de Jaguapire mostram que as famílias constroem e reconstroem as comunidades segundo as condições políticas de acessibilidade aos espaços onde algumas delas residiram num determinado período histórico. Isto coloca em destaque o fato de que membros pertencentes a uma determinada comunidade num período "x" poderão participar legitimamente da construção de, ou integrar-se em, outra comunidade, no período "y".

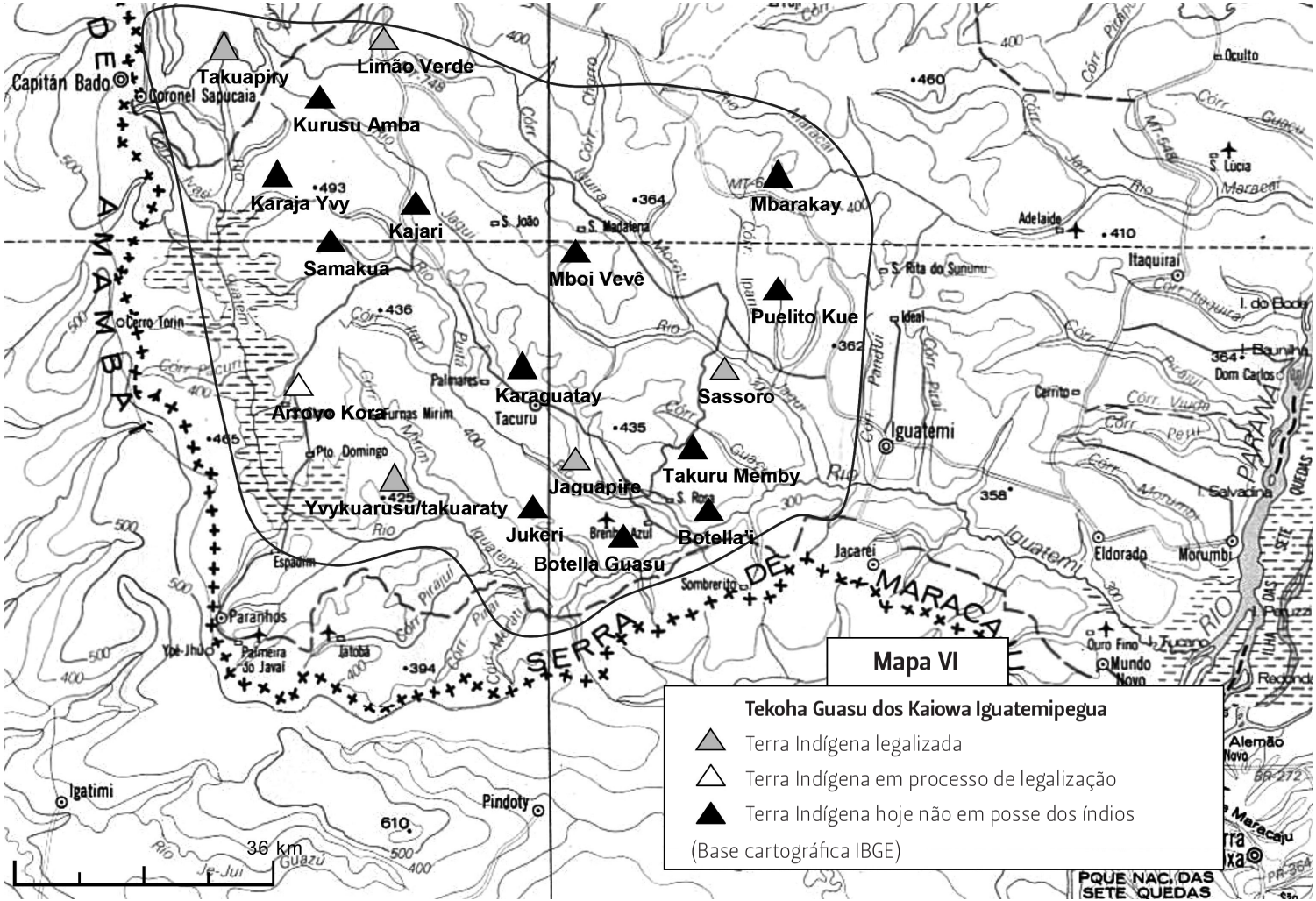
As descrições feitas deixam claro que alguns sujeitos que participaram intensamente da luta para recuperar Jaguapire, num segundo momento participaram da reivindicação de Karaguatay, usando como ponto de referência outra configuração comunitária. Por outro lado, numa fase ainda incipiente de um processo de luta, se podem detectar indivíduos e famílias que, dependendo de seus interesses, alianças e/ou condições do conflito fundiário, se reconhecerão originários de um ou outro lugar, ou de ambos. Tal situação se concretiza, por exemplo, nos indivíduos que por bilateralidade se remetem tanto a Karaguatay quanto a Jaguapire. Neste sentido, parece-me oportuno considerar as famílias indígenas em rede, isto é, relacionadas umas às outras. Para construir relações comunitárias a partir do recorte dessa rede, os indígenas determinam critérios de inscrição e exclusão através do vínculo que as famílias possuem com os lugares de origem. O binômio

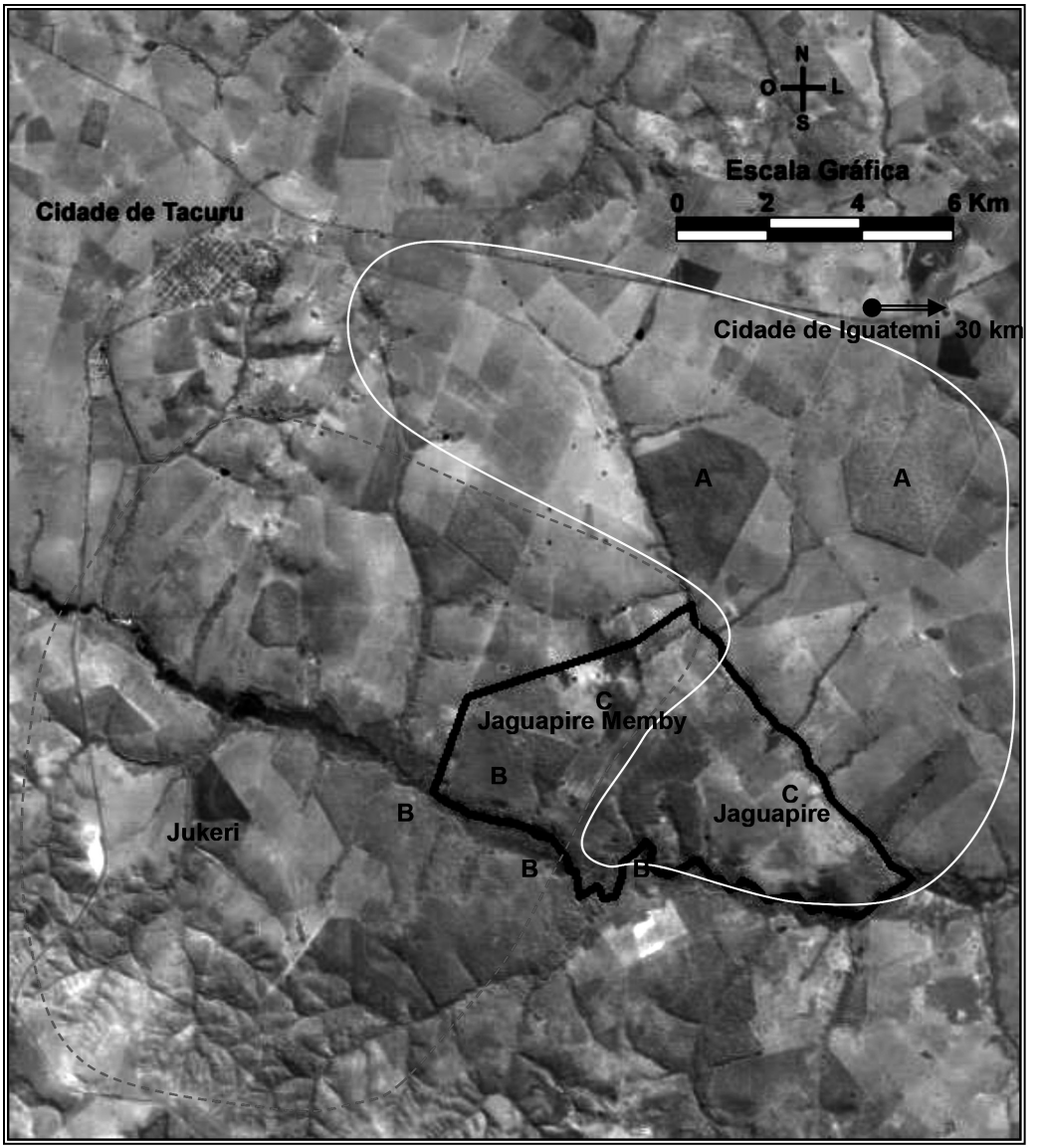
famílias-espaço passa a ser, assim, um fator discriminante, que limita a extensão da rede – o que deixa pensar que exista um número bem definido de indivíduos que podem aspirar aos espaços de um determinado *tekoha guasu*. No caso específico apresentado, pode-se dizer que, conforme se configuram situações políticas específicas, a rede de relações à qual a maioria dos moradores dessa região faz referência permite que sejam reivindicados Mbarakay, Puelito Kue, Mboi Vevê, Karaguatay, Jukeri, Botelha, Samakuã, Ka'ajari, Karaja Yvy, Kurusu Amba, e outros espaços eventuais, que ainda não foram formulados pelos indígenas pelo fato de que representariam formas inéditas de imaginar e configurar relações comunitárias. Estas considerações levam à seguinte conclusão: a demanda de espaços internos a um determinado *tekoha guasu* pode ser potencialmente infinita, no sentido de que, em algum momento desses últimos cem anos de história houve seguramente alguma família que usou ou morou num determinando lugar dessa região mais ampla. O fato de que os indígenas configuram suas comunidades no presente dando ênfase a algumas delas não exclui a possibilidade de que num futuro boa parte dos membros dessa mesma comunidade crie outra configuração comunitária, que remete a outro lugar e a outras famílias de origem. Por outro lado, pode-se constatar que, dado o fato de que existe um número finito de indivíduos, demarcando-se áreas que relacionam, de modo aceitável, família conjugal/espaço, a possibilidade de haver essas enormes variações de configuração comunitárias diminuiria drasticamente, e com elas a demanda por terra.

Em segundo lugar, o caso detalhado pretende mostrar que a luta pela terra depende também das condições internas às áreas indígenas atuais. Não se pode desconsiderar as variáveis ligadas ao poder que as famílias possuem dentro destas e os conflitos que nelas podem ser gerados. Isto afeta as escolhas na definição de prioridades sobre quando acelerar o processo de recuperação de um determinado *tekoha*. Neste sentido, os casos apresentados representam duas fases distintas da luta

pela terra: aquela em estado avançado, da comunidade de Jaguapire, que chegou a desafiar várias vezes os fazendeiros e recuperar definitivamente parte importante do *tekoha*, e a de Karaguatay, cuja demanda ainda está em fase embrionária. Em Jaguapire, a situação interna até o momento permite uma certa autonomia, as famílias que não se consideram do lugar tendo espaço político e acesso à terra – o que não configura uma situação dramática, como nos casos das famílias que vivem nas reservas densamente povoadas. Isto pode, de algum modo, pesar nas tímidas manifestações das famílias de Karaguatay em querer entrar em suas terras, com toda a instabilidade que isto implica.

Em terceiro e último lugar, gostaria de colocar uma variável fundamental para compreender os níveis de fermento no processo de luta: os rituais. No caso de Jaguapire, no período de sua reconquista, a presença na comunidade do já citado xamã Atanás Teixeira (v. diagrama II, nº 54), então cunhado de Rosalino Ximenes, exercia a importante função de intermediar as relações das famílias indígenas com as divindades, propiciando a reocupação da área pleiteada. No que diz respeito à comunidade de Karaguatay, lembramos a tentativa de Arturo levar um xamã ao local de sua jurisdição em Jaguapire, justamente para desenvolver essa importante função cosmológica. A tentativa não foi bem sucedida, colocando uma vez mais em evidência a natureza embrionária da luta para a recuperação do antigo *tekoha*.


Takuapiry
Limão Verde
Kurusu Amba
Karaja Yvy
Kajari
Samakua
Mboi Vevê
Mbarakay
Puelito Kue
Karaguatay
Tacuru
Sassoro
Arroyo Kora
Takuru Memby
Jaguapire
Yvykuarusu/takuaraty
Jukeri
Botella'i
Botella Guasu
Capitán Bado
Coronel Sapucaia
Cerro Torin
Pto. Domingo
Espadim
Paranhos
Palmeira do Javaí
Iatobã
Igatimi
Pindoty
Iguatemi
Jacarei
Sombrerito
Eldorado
Morumbi
Ouro Fino
Mundo Novo
Oculto
Adelaide
Itaquiraí
Dom Carlos
Cerrito
I. Salvadina
Ideal
S. Lúcia
S. João
S. Madalena
S. Rita do Sunumu
Palmares
Furnas Mirim
Brenda Azul
Alemão Novo
PQUE NAC. DAS SETE QUEDAS
DEPARTAMENTO AMAMBA
SERRA DE MARACAJU
RIO PARANÁ
RIO IVINHEMA
RIO DAS SETE QUEDAS
Mapa VI
Tekoha Guasu dos Kaiowa Iguatemipegua
Terra Indígena legalizada
Terra Indígena em processo de legalização
Terra Indígena hoje não em posse dos índios
(Base cartográfica IBGE)
36 km




## Figura IV
**Espaço de circulação dos te'yi**

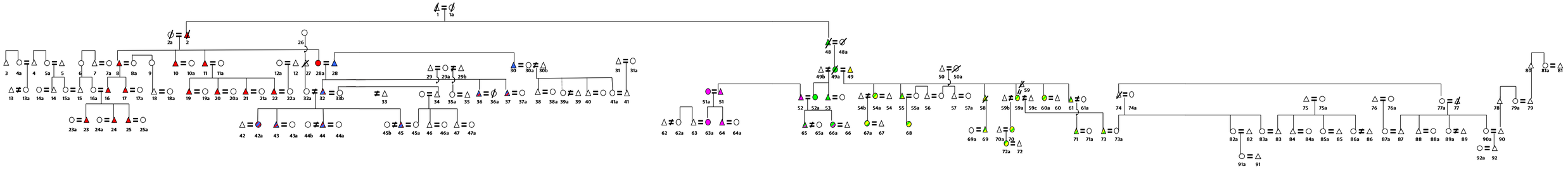
Área de maior ocupação dos Romero–Benites

Área de maior ocupação dos Vargas–Ximenes

**A** Área de caça e coleta

**B** Área de caça, pesca e coleta.

**C** Área de caça e coleta



1- Metério Vargas
1a- Romisia Romero
2a- Nenê Richerme
2- Catulino Romero
3- Francisco Garsete
4a-Paulina Garsete
4- Lourenço Cardoso
5a- Andressa Cardoso
5- André Portilho
6- ?
7- Herpídio Fernandes
7a- Maria Benites
8- Feliciano Romero
8a- Junísia Escobar
9- ?
10- Arsênio Romero
10a- Irma Duarte
11- Nuco Romero

11a- Alcida Martins
12a- Clementina Vilhalba
12- Rogério Escobar
13- ?
13a- Vitoriana Cardoso
14a-Rose Morales
14-Fábio Portilho
15a- Ana Lúcia Portilho
15- Margarino Ortiz
16a- Lurdes Ortiz
16- Roque Romero
17- Aristeu Romero
17a- Yolanda Martins
18- Paulo Gonçalves
18a- Luzia Lopes
19- Vanderlei Romero
19a- Juliana Vasques
20- Adão Romero

20a- Luciana Rocha
21- Renato Romero
21a- Alice Oliveira
22- Alcides Romero
22a-Lídia Escobar
23a- Floriana Gomes
23- Valdomiro Romero
24a- Leonísia Cardoso
24- Juca Romero
25- Valdecir Romero
25a- Nivalda Vargas
26- ?
27- ?
28a-Emília Romero
28- José Benites
29- ?
29a- ?
29b-?

30- Augusto Souza
30a- Elza Manduca
30b- ?
31- Avelino Félix Fernandes
31a- Margarida Ximenes
32a-Nilda Ferreira Vargas
32- Francisco Benites
33b- Maria Sita Agábito Martins
33- ?
34a- Adelina Bairros
34- Luis Velário Bourbão
35a- Selencia Martins
35- Agripino Bairros
36- Silvio Benites
36a- ?
37- Vilto Benites Romero
37a- Daniela Flores
38- Pedro Oliveira

38a- Ramona Lescano
39a- Claudinéia
39- ?
40- Eliseu Oliveira
40a- Clarice Pedro
41a- Simone Oliveira
41- Jorge Fernandes
42- Ademir Gomes Martins
42a-Vanessa Ferreira Benites
43- Adão Benites
43a- Maria Bourbon Ortiz
44b- ?
44-Odair Benites
44a- Ana Clara Devalo Goularte
45b- ?
45- Tonico Benites
45a- Delmira Velário Bourbão
46- Onides Velário Bourbão

46a- Rosana Martins
47- Joabe Velário Borvão
47a- Elza Samúrio
48- Francisco Vargas
48a-Lorença Garay
49b- ?
49a- Tomásia Vargas
49- Genuário Ximenes
50- Silvano Rosati
50a- ?
51a- Avelina sara
51- Arturo Fernandes
52- Marculino Fernandes
52a-Micaela Vargas
53- Celestino Vargas
53a-Eleonora
54b- ?
54a- Roberta Vargas Ximenes

54- Atanásio Teixeira
55- Rosalino Ximenes
55a-Vitória Haras
56- Lídio Haras
56a-Silvina Rosati
57- Valdomiro Rosati
57a-Lucila Souza
58- ?
59b-
59a- Cristiana Vargas Ximenes
59c- ?
59- Elói Benites
60a- Cleonícia Ximenes
60- Hipólito Lopes
61- Albino Vargas
61a- Salustiana Queiroz
62-?
62a- Petrona Vilhalba

63- João Martins Sousa
63a- Asunciona Fernandes
64- Vilson Fernandes
64a- Solange Sevedo
65- Dorival Fernandes
65a- Gelaia Garcia
66a- Virgínia Fernandes
66-Zeferino Araújo Mendes
67a- Ramona Benites
67- João Sanches
68- Fátima Ximenes
69a- Manciana Martins
69- Luis Vargas
70- João Garay
70a- Crescéncia Vargas
71- Livrado Vargas
71a- Orlanda Tapari
72a-Angélica Garay Martins

72- Adair Nunes
73- Felipe Barbosa
73a- Juca Gonçalves
74- Roberto Gonçalves
74a- Vergílina
75- Celestino Aguero
75a- Alexandra Cavallero
76- Aristide Melo
76a- Verônica da Silva
77a-?
77- ?
78-?
79a- Teodora Quinhone
79-Cristino Garcete
80-?
81a-Ramona Cardoso
81-Maurício Aquino
82a- Deila Gonçalves

82- Valdomiro Benites
83a- Mariana Gonçalves
83- Delmo Aguero
84- João Aguero
84a-Maria Moreira
85a- Isabel Aguero
85- Velmiro Fernandes
86a-Nilda Aguero
86-?
87a-Elza Melo
87- Dário Sanches
88- Paulo Sanches
88a-Teresa Gonçalves
89a- ?
89- Inácio
90a- Fábia Sanches
90- Gregório Quinhone
91a-Roxane Gonçalves

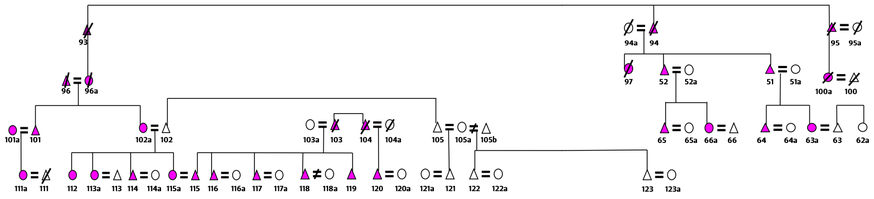
91- Lúcio Barbosa
92a-?
92- Roberto Quinhone

## Diagrama II

**Legenda Diagramas II, III e Figura V**

- Romero
- Benites
- Romero-Benites
- Vargas
- Ximenes
- Vargas-Ximenes
- Descendentes de Karaguatay
- Descendentes de Karaguatay e Jaguapire
- Homem- Homem defunto
- Mulher- Mulher defunta
- Casamento-divórcio

Os indivíduos listados, com seus respectivos cônjuges, representam unidades habitacionais. Por motivos de exposição gráfica foram omitidos os filhos não casados. Nestes termos, para se ter uma idéia aproximativa da população total representada pelos diagramas, multiplique-se por 5 o número de residências.



93– Lúcio Fernandes
94a– Arica Lopes
94– Pedro Fernandes
95– Luiz Fernandes
95a– ?
96– Mamerto Samúrio
96a– Felícia Fernandes
97– Cida Fernandes
52– Marculino Fernandes
52a– Micaela Vargas
51– Arturo Fernandes
51a– Avelina Sárate
100a– Neninha Fernandes
100– ?
101a– Maria Benites
101– Reginaldo Martins
102a– Guilherma Samúrio
102– Crementino Silva
103a– Micaela Fernandes
103– Aldo Benites
104– ?
104a– ?
105– Gervácio Silva
105a– Teodora Leguí
105b– ?
65– Dorival Fernandes
65a– Gelaia Garcia
66a– Virginia Fernandes
66– Zeferino Araújo Mendes
64– Vilson Fernandes
64a– Solange Sevedo
63a– Asunciona Fernandes
63– João Martins Sousa
62a– Petrona Vilhalba
111a– Elza Samúrio
111– Joabe Velario Borvão
112– Sueli ?
113a– Lourença da Silva
113– Elias Martins
114– Walter da Silva
114a– Édina Carlo
115a– Adora da Silva
115– Lauriano Benites
116– Lao Benites
116a– Joana Ximenes
117– Lauro Benites
117a– Marcita Domingues
118–Eduardo Benites
118a– ?
119– Creto Benites
120– Alcindo Benites
120a– ?
121a–Márcia Gomes
121– Geraldo Silva
122– Adriano Martins
122a– Elida Gonçalves
123– Duarte Martins
123a– Ilda Rivera

**Diagrama III**

# JAGUAPIRE

Superfície: 2.349 h
Localização: Tacuru

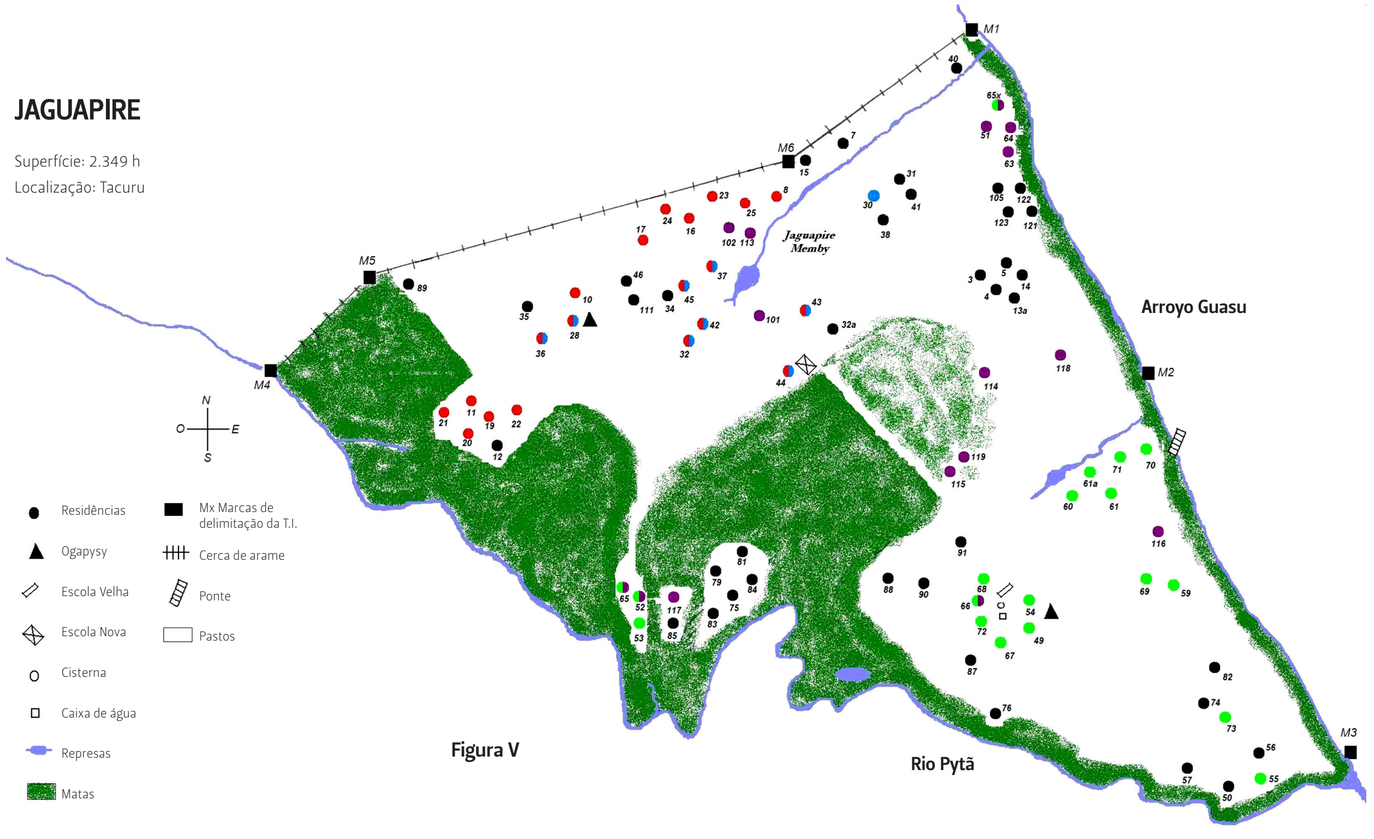



**Figura V**

# Parte III

## Tradição de conhecimento

Há mais de 50 anos Schaden escrevia:

> "Um fato que dificulta não pouco a descrição exata da religião Guarani dos grupos hoje existentes no Brasil, quer no tocante à doutrina, quer ao ritual, é a extraordinária variabilidade observada de aldeia em aldeia, de um sacerdote a outro, ou ainda entre os representantes de um mesmo grupo. A sistematização dos elementos daria por si só margem para extensa monografia. As divergências e contradições, mesmo no interior deste ou aquele subgrupo, desta ou daquela aldeia, são tão numerosas e de tal modo acentuadas que se torna praticamente impossível apresentar a religião tribal em formulações "dogmáticas" ou peremptórias." (1974: 106).

As angústias apresentadas pelo autor refletem em grande medida as preocupações da maior parte dos estudiosos que pesquisaram os Guarani, tanto em campo quanto nas fontes. É surpreendente, como bem observa Viveiros de Castro (1986), a grande dedicação existente na literatura sobre os Guarani à formulação de compilações e exegeses. Neste sentido, transcrições de cantos e mitos e elaborações de vocabulários ocuparam grande espaço na monumental produção sobre este povo. Por outro lado, é interessante colocar em destaque o fato de que a sistematização do material coletado quase sempre visa a construir ou reconstruir um *corpus* doutrinário enquanto sistema normativo. Assim sendo, é deixado de lado ou é dada pouca relevância aos mecanismos sociais que permitem a geração dos conceitos formulados nas narrações, cantos e/ou representações rituais, assim como as modalidades de distribuição dos saberes, dependendo do papel de cada sujeito e de seu contexto. A tendência na literatura a se querer interpretar a vida social, política, religiosa e prática dos indígenas unicamente a partir desse *corpus* de doutrinas acaba inevitavelmente por produzir uma imagem da vida incongruente com os comportamentos que podemos cotidianamente observar entre os Kaiowa.

Assim, em vez de procurar reconstruir uma uniformidade do pen-

samento cosmológico destes indígenas para concluir depois que isto é impossível, visto a grande diversidade de opiniões e versões apresentadas pelos informantes – como no caso de Schaden –, prefiro dirigir minha atenção para dois fatores que reputo centrais na construção da tradição de conhecimento dos Kaiowa. Por um lado, as especificidades dos princípios e lógicas contidas nas narrações e seu uso moral, procurando entender os mecanismos através dos quais os indígenas produzem, incorporam e/ou interpretam conhecimentos e, dependendo das características destes conhecimentos, quem possui legitimidade para tal propósito; por outro lado, é importante procurar entender qual o grau de correspondência entre os postulados das normas e observações morais e os comportamentos práticos manifestados pelos indivíduos. Neste segundo caso, não procuro observar, como normalmente ocorre na literatura sobre os Guarani, se as práticas dos indígenas se desviam ou não daquelas pretendidas pelas normas e os preceitos morais e éticos do grupo, para chegar à conclusão de que estes são mais ou menos kaiowa. Os estudos neste sentido tendem sempre a reproduzir, em um plano analítico, as considerações nativas de que antigamente tudo era melhor e que hoje as pessoas não se comportam mais segundo o *teko porã*, o correto modo de ser.

Minha visão neste sentido já foi manifestada, quando me referi ao grande número de divórcios entre os indígenas, apontando-se claramente que as afirmações nativas não correspondem às práticas efetivas. Isto não se restringe apenas à lógica de parentesco e de organização política, sendo possível encontrar "incongruências" deste tipo em vários aspectos da vida indígena. Minha insistência sobre este ponto poderá parecer um posicionamento ingênuo, uma vez que Malinowski, na introdução a "Argonautas do Pacífico Ocidental" (1978 [1922]), já assinalava a diferença existente entre as declarações dos nativos e suas práticas efetivas, argumento este reforçado por Firth (1964), quando propõe a distinção entre estrutura social, expressa através das normas, e organização social, resultante da efetiva ação

dos indivíduos. Entretanto, a literatura antropológica tem sempre dado maior relevância ao "dizer", aos discursos, e menos ao "fazer", objeto privilegiado da observação. Assim sendo, as normas ocupam um lugar especial, sendo que os comportamentos são comumente vistos como adesão ou desvios com relação ao quadro normativo. Eu, ao contrário, considero que não podemos entender as normas fora do contexto sócio-ecológico-territorial onde vigoram e, se no caso específico dos Kaiowa, numerosas práticas apresentam-se "incongruentes" com as observações morais, não podemos absolutamente concluir que se está passando por um processo de mudança, uma vez que este tipo de comportamento reitera-se há pelo menos seis décadas. Nesses termos, considero importante dirigir o olhar não simplesmente para as normas ou para as ações, mas para a específica relação estabelecida entre as primeiras e as segundas[97].

Portanto, minha tarefa, aqui não será a de avaliar se as pessoas fazem o que dizem, mas a de procurar entender que papéis revestem as normas e as advertências morais na vida cotidiana, relevando graus de idealização e encantamento deste cotidiano. Um objetivo é também o de verificar processos de mudanças no comportamento das famílias indígenas e como estas são interpretadas. Em meu entender, submetidos a uma dominação neocolonial para se defender de formas di-

97 Como aponta justamente Bourdieu, "la reducción brutalmente materialista que describe los valores como intereses colectivamente no-reconocidos[*méconnus*], reconocidos por tanto, y que recuerda con Weber que la regla oficial no determina la practica excepto cuando el interés por obedecerla predomina sobre el interés por desobedecerla, ejerce siempre un saludable efecto de desmitificación; pero no debe hacer olvidar, sin embargo, que la definición oficial de lo real forma parte de una definición completa de la realidad social y que esta antropología imaginaria tiene efectos muy reales: se le puede negar a la *regla* la eficacia que le concede el juridismo sin ignorar por elle que existe un interés por estar en regla que puede estar en el origen de las estrategias encaminadas a *ponerse en regla*, a poner , como se dice, el Derecho de su parte, a atrapar, por así decirlo, al grupo en el juego de uno mismo presentando los intereses bajo la apariencia desfigurada de valores reconocidos por el grupo" (1991: 184).

versas de compreender a realidade, conceituadas como pertencentes ao *karai reko* (modo de ser dos "brancos"), os Kaiowa utilizam mecanismos que exaltam e idealizam um conjunto de comportamentos, servindo este como ponto de referência; uma espécie de tipo ideal, baseado na lógica da perfeição e plenitude (*aguyje*) que, como se verá, são elementos centrais na construção das relações cosmológicas destes indígenas. Ademais, a construção e o uso constante da dicotomia "modo de ser antigo" (*teko aymã*) versus "novo modo de ser" (*teko pyahu*) não é devida a uma degeneração da vida social e cultural indígena como resultado do contato aculturador com os "brancos". Existe, sim, uma clara correspondência entre esta contraposição e a distinção que as pessoas fazem entre um espaço-tempo das origens (*Áry Ypy*), onde tudo era equilibrado, e o espaço-tempo atual (*Áry Ypyrã*), dominado pelas iniquidades e diferenças hierárquicas entre os seres que povoam o cosmo. Além disso, a dicotomia moral entre corretos e incorretos modos de agir dos humanos é um dispositivo moral voltado a se evitar posteriores degenerações destes seres com relação à humanidade originária. Estes dois fatores levam a pensar que este modo de interpretar a vida passada é peculiar, cabendo aqui se fazer os devidos aprofundamentos.

Há ainda um outro fator que me parece importante destacar na literatura sobre os Guarani. O fato de a maioria dos autores ter dedicado amplo espaço às normas e representações nativas não teve simplesmente como efeito o de confundir as formulações ideais com as condutas manifestadas pelos indígenas. Este tipo de abordagem acaba também por ofuscar práticas que, no entanto, são extremamente significativas para compreender tanto o papel central revestido pelo xamã, quanto as relações entre diferentes famílias extensas. Neste sentido, a feitiçaria, que permeia a vida social dos Kaiowa e dos Ñandéva de MS, foi quase totalmente desconsiderada pela literatura, de modo que, quando mencionada, é interpretada simplesmente como uma técnica exclusivamente mágica, desvinculada dos fatos consi-

derados como religiosos; seguindo-se, portanto, a distinção feita por Mauss entre magia e religião[98].

É importante se considerar que parte significativa dos autores mais conceituados que se dedicaram a analisar os Guarani são cristãos praticantes, militantes e/ou sacerdotes, na maioria católicos, as instituições às quais estão ou estiveram ligados, também sendo quase todas eclesiásticas[99]. Isto em parte poderia explicar o porquê de tanta dedicação aos fenômenos religiosos. A procura constante de uma quimérica originalidade dos princípios nativos, baseados no amor e na equidade, vistos como concretizados nas condutas, perpassa toda a obra de Cadogan, Melià e de Chamorro, por exemplo. A ideia de encontrar uma via indígena que conduza a Deus[100], baseada em experiências que colocariam em prática princípios homólogos aos cristãos, parece ser relevante para essas abordagens, visto que marcariam a diferença com o Ocidente, que não chega a concretizar o que predica.

---

98 "... la religion tend vers la métaphysique et s'absorbe dans la création d'images idéales, la magie sort, par mille fissures, de la vie mystique oú elle puise ses forces, pour se mêler à la vie laïque et y servir. Elle tend au concret, comme la religion tend à l' abstrait. Elle travaille dans le sens où travaillent nos techniques, industries, medicine, chimie, mécanique, etc. La magie est essentiellement un art de faire et les magiciens ont utilisé avec soin leur savoir-faire, leur tour de main, leur habileté manuelle. Elle est le domaine de la production pure, *ex nihilo*; elle fait avec des mots et des gestes ce que les techniques font avec du travail" (Mauss 1993: 134).

99 Cadogan e os cônjuges Grünberg, católicos praticantes; Melià, jesuíta e "discípulo" de Cadogan; Brand, ex-coordenador regional do CIMI e atual coordenador do programa Kaiowa/Guarani da Universidade Dom Bosco, em Campo Grande; Chamorro, teóloga luterana, e L. Pereira, ex-missionário metodista.

100 Uma coletânea em que escreve também Melià intitula-se justamente "O rosto índio de Deus" (1989), algo que manifesta claramente os postulados do Conselho Vaticano II, os quais reformulam a prática missionária católica, não sendo mais considerada como um levar a palavra de Cristo às populações da Terra (como reza o Evangelho segundo Lucas: Cap. 24, vers. 46 e 47), mas como "inculturação"; isto é, uma experiência através da qual o missionário conseguiria se enriquecer da religiosidade indígena.

As experiências indígenas tornam-se, assim, fontes de comparação no debate teológico contemporâneo, como fica evidente nos trabalhos de Chamorro (1995 e 1998) e Melià (1989). Conclui-se, deste modo, que para todos estes enfoques, aprofundar temas como feitiçaria, vingança e conflitos em geral como sendo intimamente entrelaçados com o modo dos Guarani se organizarem e se relacionar implicaria certamente na produção e manifestação de inúmeros elementos de contradição com a visão idealística dos indígenas tão exaltada pela literatura produzida pelo que poderíamos definir de filão cristão nos estudos sobre os Guarani.

Aqui, ao contrário, mostrarei como o poder do xamã (devido ao domínio de seus conhecimentos), a noção de pessoa, as lógicas de vingança e as práticas de cura se entrelaçam entre si, dando vida a complexos processos que fortalecem as relações entre parentes, contribuindo assim para circunscreverem-se grupos sociais. Focalizarei também as tensões e ambiguidades existentes entre paradigmas normativos e prática social, procurando localizar os diferentes papeis ocupados pelos indígenas durante seus diferentes estágios de suas vidas, assim como a partir das diferenças estabelecidas segundo sexo e idade. No complexo, me interessa verificar quais as características da tradição de conhecimento à qual aferem os Kaiowa, quais seus principais promotores, e como ideias, conceitos, conjunto de normas são produzidos, adquiridos, modificados e/ou abandonados, e quais são as figuras mais apropriadas para julgar e promover valores. O xamã sem dúvida ocupa um papel de destaque como maior interprete e interventor na ordem do cosmo e, portanto, receberá uma atenção especial. Contudo, diferentemente de como foi geralmente abordado o xamanismo guarani, não estou aqui interessado tanto no conteúdo de sua produção intelectual e de seus rituais. Assim como Barth (1984, 1987, 1993 e 2000), Hannerz (1998) e T. Schwartz (1978), preocupo-me com a natureza distributiva da cultura e a organização social dos significados e formas significantes. Barth, especificamente, busca

representar a cultura como um fluxo, uma correnteza de conceitos, valores, ideias, imagens etc., que se projetam temporal e espacialmente no cosmo (1984). Apoiando-se nas argumentações de Theodore Schwartz (1978) [101], o autor norueguês busca entender como esses fatores se distribuem entre os indivíduos, sendo estes sujeitos os que, concretamente, com o auxílio de técnicas e meios à disposição, transportam e comunicam para outros o conteúdo e os esquemas culturais em sua posse, fazendo do fluxo cultural algo não abstrato. Tais conteúdos e esquemas, embora comunicados e adquiridos no processo de interação social, não são, contudo, distribuídos de modo homogêneo ou aleatório, mas organizados em tradições de conhecimento. Essas tradições, por sua vez, são articuladas através de indivíduos especialistas autorizados a avaliar e valorizar os saberes e os meios comunicativos adotados para armazená-los, modificá-los e/ou transmiti-los (Barth 1987, 1993, 2000a, 2000b, 2000c, 2002).

Do ponto de vista do método, optei nesta parte do trabalho por restringir meu diálogo apenas aos autores que se ocuparam dos Paĩ-Tavyterã/Kaiowa, evitando assim enveredar para a descrição de um Guarani genérico. Nestes termos, trabalhos significativos sobre cos-

101 A este propósito, a seguinte passagem de Schwartz resulta ser significativa: "If culture is not to be defined as a shared or common set of constructs held by all members of a society, how should it be delimited? We may begin by defining the 'personality' of each individual as the total set of implicit constructs derived from his experience in all the events making up his life history, as well as from new formations based on manipulation, combination, or transformation of such constructs. His personality is the individual's version or, more precisely, his "portion" of his culture. The personalities of the individuals of a society constitute the individualized texture of a culture, its distributive locus, and its social units. Between the extremes of total homogeneity and total heterogeneity we may speak of a "structure of commonality", which consists of all the intersects among personalities" (1978:218).

mologia e xamanismo entre os Ñandéva[102] e os Mbya[103] ficaram propositalmente excluídos. Serão utilizadas particularmente as obras que me permitam reconduzir os dados a contextos e, em alguns casos, até a indivíduos específicos. Assim, considero, por exemplo, Chamorro (1995), que teve como informante privilegiado o já referido Paulito Aquino, de Panambizinho, discípulo de Pa'i Chiquinho, este último importante xamã que na década de 1950 contribuiu para a pesquisa de Schaden (1974[1954]). Galvão (1996 [1943]) e Schaden (op. cit.), por sua vez, o primeiro pesquisando na reserva de Takuapiry e o segundo principalmente em Amambai, citam informações fornecidas por José Borbon, avô e mestre do xamã Luís, um de meus mais preciosos informantes. Finalmente, L. Pereira (1999, 2004) entre seus locais de pesquisa teve Jaguapire e Pirakua, onde também pesquisei, tendo com este autor muitos informantes em comum.

Como eu afirmava, significativa parte deste trabalho constitui-se de trechos de entrevistas realizadas com Atanás, cujo raciocínio constituirá a trilha por mim seguida na descrição do cosmo e das regras morais. Nestes termos, não pretendo aqui apresentar "a versão" canônica da cosmologia kaiowa – até mesmo porque cada xamã manifesta versões bastante originais. O meu escopo é o de compreender os mecanismos que permitem justamente a geração dessas variações, e acredito que isto seja possível evitando-se a generalização e a padronização de conteúdos culturais.

---

102 Como a clássica obra sobre os Apapocuva-Guarani de Nimuendaju (1986[1914]), Bartolomé (1977), Perasso e Vera (1987), Cadogan (1959), entre outros.

103 Sobre cosmologia e atividades xamanísticas ver principalmente Cadogan (1948, 1949, 1950, 1951 e 1959), Gorosito (1987), Ladeira (1992) e Pissolato (2006).

# Capítulo IX

## Arquitetura e dinâmica do cosmo

## 9.1 O *Áry Ypy* (o espaço-tempo das origens) e suas transformações

Transcrevo neste item uma longa narrativa de Atanás, registrada em 06 de agosto de 2000, no acampamento constituído no *tekoha* Ñande Ru Marangatu, município de Antônio João (MS), na época identificado, mas ainda não demarcado como Terra Indígena. Observe-se que foi feita uma revisão, eliminando-se pequenas sentenças e palavras que se repetiam, fato típico da oralidade, mas que tornavam a leitura bem menos fluida. Foram também unificadas algumas denominações de personagens. Neste sentido, o deus supremo *Ñane Ramõi Vusu Papa* (Nosso Grande Avô Eterno) aparecerá com sua forma abreviada *Ñane Ramõi*, muito mais frequente na narrativa. O mesmo pode-se dizer do filho deste personagem, *Ñande Ru Pavê* (Nosso Pai de Todos), que será transcrito simplesmente como *Ñande Ru*, divindade esta que às vezes pode ser denominada *Ñande Ru Vusu* (Nosso Grande Pai), *Ñande Ru Áry Kurusu* (Nosso Pai do Espaço-Tempo da Cruz) ou *Ñande Ru Marangatu* (Nosso Pai Sagrado). Não deve ser confundido com *ñanderu*, grafado em minúsculo, que, embora literalmente possua também o significado de "nosso pai", designa simplesmente o xamã.

Como fica evidente, os Kaiowa (assim como todos os outros Guarani) classificam as divindades a partir da terminologia de parentesco. Deste modo, excetuando-se os personagens anteriormente citados, todos os outros são *Ñande Rykey*, "[Nossos] irmãos mais velhos" com relação aos *Ava* Kaiowa, que seriam, relativamente a esses deuses, *tyvyry*, isto é, "irmãos mais novos". Na classificação guarani não existe o termo genérico de "irmãos" e "irmãs", as relações entre os filhos de um determinado casal sendo hierarquicamente orientadas segundo a posição ocupada pelo indivíduo, à qual são sempre associadas especificidades comportamentais e níveis experienciais. Neste sentido, devido à posição por eles ocupada, os Kaiowa são cosmologicamente subordinados aos deuses, não como ontologicamente diferentes, mas como partes diferenciadas de uma única parentela. As divindades podem ser também denominadas genericamente de *Tupã*, mas o uso deste termo é menos frequente.

É de se observar também que, com exceção das já citadas, as divindades femininas são muito raras, razão pela qual os indígenas, quando se referem aos deuses no plural, adotam sempre o termo *Ñande Rykey*. Assim, pois, ao longo deste trabalho será utilizada esta denominação, alternada com sua tradução, "Nossos Irmãos", que tem que ser lida sempre como sendo "nossos irmãos mais velhos".

A narrativa de Atanás, como se verá, concentra sua atenção sobre os eventos que marcaram fortemente, através de uma série de transformações originárias, a vida atual de todos os seres do cosmo. Por ocasião da entrevista aqui transcrita, o xamã não dedicou espaço a outros eventos do *Áry Ypy*, como a teogonia e a criação da primeira Terra (*Yvy Ypy*) e sua primeira expansão, momentos que, de fato, tiveram menos relevância na determinação das regras, hierarquias e divisões do cosmo atual, especialmente no tocante às relações entre as humanidades e outros seres que o povoam. De qualquer forma, a título informativo, farei algumas breves descrições sobre estes eventos.

Segundo os Kaiowa, o processo de criação do mundo teve início

com *Ñane Ramõi*, que constituiu a si próprio a partir da *Jasuka*, uma substância originária, vital e com qualidades criadoras e geradoras. Do centro de seu *jeguaka* (cocar) ele fez surgir *Ñande Jari* (Nossa Avó) e, a seguir, criou os primeiros deuses, junto com os quais criou os espaços do cosmo. Viveu sobre a primeira Terra (*Yvy Ypy*) por pouco tempo. Devido a um desentendimento com a esposa, subiu, sem morrer, para a sua morada atual, no patamar (*yváy*) mais elevado do Universo. Tomado de profunda raiva e ressentimento causado por ciúmes, aborreceu-se (*ñemyrõ*) e quase chegou a destruir a primeira Terra, sendo impedido por *Ñande Jari*, com a entoação do primeiro canto sagrado (*mborahei*) realizado sobre esta parte do cosmo, tendo como acompanhamento o *takuapu* – bastão de ritmo, feito de taquara, de uso feminino (Thomaz de Almeida & Mura 2003)[104]. Deste casal nasceu *Ñande Ru* (Nosso Pai), que se casou com *Ñande Sy* (Nossa Mãe), casal que teve uma sorte similar ao anterior, como será descrito mais adiante na narrativa.

Como fica evidente, os eventos citados ocorrem sobre a primeira Terra que, segundo Atanás, teria sido criada pelos deuses Verandyju e Yvakaju. Em um primeiro momento, esta Terra era um pequeno disco, disco este que se constituiria no seu futuro centro (*Yvy Pyruã*). De fato, estas divindades, tomando o disco como centro geográfico de partida, procederam à sua ampliação, através de *ñengáry* (orações com elevado poder xamanístico). Nesses termos, a primeira Terra foi criada pelo próprio poder da palavra, expresso através desses cantos mágicos. Uma vez ampliado este patamar do Universo, *Ñane Ramõi* completou a obra, criando o mato, as águas e as montanhas. O centro da primeira Terra, assim como daquela atual (*Yvyrã*[105]), encontra-se

104 Para mais detalhes sobre esta fase do cosmo, ver Cadogan 1962, Melià et. al. 1976, Chamorro 1995.

105 O sufixo "-rã" indica o futuro. Nestes termos, seria a futura Terra, contabilizando-se o tempo a partir das Origens.

no Paraguai, na localidade de Cerro Guasu, e está protegido pela substância *Jasuka*, que nele fez sua morada (*Jasuka renda*).

Pois bem, feita esta breve premissa sobre a teogonia e a criação da primeira Terra, deixemos a palavra a Atanás. O xamã começou sua longa narração respondendo à minha seguinte pergunta: "Como viviam os antepassados, o que aconteceu?"

> *Na época viviam nessa Terra Chiru Yryvera, Chiru Guyra Pepoti. O Ñande Ru mandou crescer ou subir a água para destruir a Terra. Naquela época todos os pássaros ou aves de hoje eram humanos como nós; no princípio eram pessoas humanas. Essas pessoas eram xamãs também. Naquele momento essas pessoas não acreditavam que a terra já estava sendo destruída pelo Ñande Ru. Enquanto muitas famílias se preparavam para não se afogar, preparando canoas, outras pessoas, como Aka'e Kapi, falavam: "Não vai acontecer isso!", duvidavam das decisões do Ñande Ru.*
>
> *O Juperu e o Aka'e não acreditavam nas informações do Ñande Ru. Logo depois foi enviado o dilúvio para que eles acreditassem que as informações não eram mentiras. Além disso, eles falavam brincando: "Se por acaso isso realmente acontecer, o y'vu, eu posso transformar palhas de milho em canoa." Depois dessas conversas com Nosso Irmão Yrapare, começou a chover, e Yrapare já tinha feito a canoa para subir junto com as enchentes. Quando começou a chuva, Yrapare recomendou imediatamente a sua mãe e irmã, ao seu grupo, trazer para dentro da grande canoa os vários tipos de alimento, como batata, amendoim, banana, mandioca, milho seco, para subir juntos.*
>
> *Enquanto as famílias estavam em apuros, corriam carregando as comidas para a canoa. Sua irmã menor passou mal; era a sua primeira menstruação. A mãe jogou em cima dela uma grande bacia para protegê-la dos males, que podem se encarnar em moças nesse momento e poderiam causar muitos males. Naquele instante, Aka'ê Kapi, Juperu e suas famílias, que não acreditavam no dilúvio, ficaram preocupados e começaram a perguntar seriamente ao Yryvera, que dia começaria.*

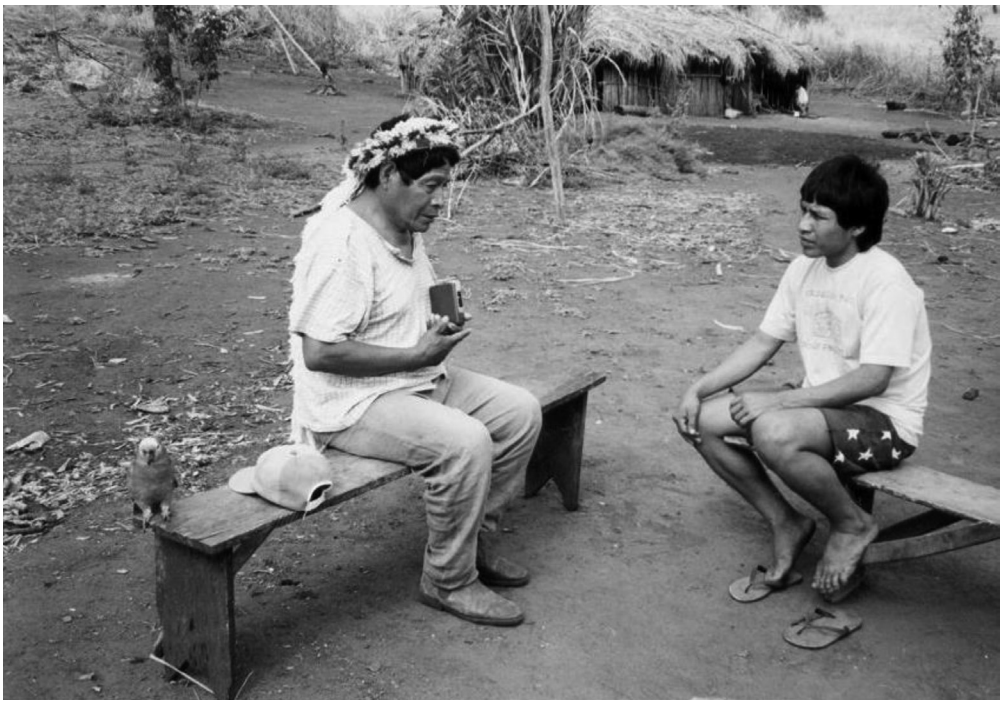


**Foto V –** O xamã Atanás Teixeira gravando narrativa sobre cosmologia, na companhia do jovem Mariano Vilhalba. T.I. Ñande Ru Marangatu. Agosto de 2000.

*Então Yryvera começou a explicar-lhes que já tinha começado e que ia chover direto. A água iria subir até lá em cima, e apareceriam relâmpagos de todos os lados, sem parar. Explicou aos que duvidavam, dizendo que ele já tinha sua ñengáry (oração) especial para não ser destruído pelo dilúvio: Che ru Yryvera katu marã hereko nde kurusu va piraguái remo pu'ã ojekua a mani che jeupe (Meu pai, que é o brilho da água e ilumina a água, apoiado em sua cruz sagrada, que está levando para eu ver e me abençoar e proteger.) Assim começou a explicar, através desse ñembo'e (reza), e já começou a se comunicar com o dono do dilúvio. O som desse ñembo'e atravessou o mundo inteiro e chegou até onde está o Ñande Ru, lá no céu. Enquanto isso, começou a chover por quase um mês inteiro.*

*Quando começou a enchente, a canoa subiu. O Chiru Pepoti foi pousar nas folhas do coqueiro, porque o coqueiro se erguia e ele não afundava. Foi transformado em ave, por isso voava ao redor do coqueiro. Assim foi o coqueiro acompanhando o dilúvio e a canoa do Yryvera. Muitos dias depois, Pepoti, que já era ave, começou a soltar os coquinhos para baixo, para ver se a água continuava levantando ou se já secara. A canoa já se encostava no céu, por isso Chiru Avaete abriu a porta da canoa para olhar. O Guyra Pepoti, continuando a jogar pedrinhas e coquinhos para baixo, finalmente estas não caíram mais na água, mas na terra. Enquanto isso, a canoa se encostou na montanha mais alta e parou lá. Essa história os crentes contam diferente, não contam onde está a canoa, onde parou.*

*Essa canoa está lá agora; está cheia de água. Ficou lá para ser uma mina de chuva grande. Se acaso o dono (járy) a virar para baixo, podem ocorrer o dilúvio e as chuvas descontroláveis. Todos os Ñande Rykey, Jakairajapaire Vusu, Mba'eja Vusu, Karavire Vusu etc., chegaram todos lá onde está Jakaira e Mba'ejary Pyahu. Cada um começou a brilhar, ou seja, se comunicar através de seu brilho, na forma de relâmpago, para todos os lados.*

*Apareceram relâmpagos iluminando o mundo inteiro. Dessa forma*

*se cumprimentam e se comunicam o tio e o irmão. Ficaram longe um do outro. Depois disso, se reuniram para conversar, discutir sobre o mundo e transformar o restante dos seres e contar aos outros suas origens, de que surgiram. Alguns surgiram da água da cruz. Quase todos surgiram da água da cruz, porque Nossos Irmãos surgiram da cruz. Naquele momento eles ainda conversavam aqui na terra e já começaram a subir para o céu, pra seu lugar sagrado. Nesse momento de conversa e decisão, o Ñande Ru chegou também. Todos ficaram em silêncio. Começaram a recebê-lo com jerosy*[106]*. Então ele convidou todos para ir a sua casa tomar kaguî*[107] *e festejar. Todos disseram que iriam, mas no fundo ficaram com medo, e bravos também, com o Ñande Ru. Foram o Guyra Pepoti e Chiru Yryvera; se prepararam, bem enfeitados e levaram o mimby (apito). Quando tinha bastante chicha, começaram a tomar e conversar sobre assuntos de seus interesses com o Ñande Ru.*

*Quando a conversa foi sobre o dilúvio anterior, começou o desentendimento entre os Ñande Rykey, porque cada um queria rebaixar o outro. Por isso, o Ñande Ru interferiu para acalmar a discussão. O poder do Ñande Ru brilhou mais forte no meio e enfraqueceu os brilhos dos Ñande Rykey e ele lhes disse que eram parentes entre si, que precisavam se reconhecer, se considerar, e não discutir, pois todo o nosso princípio é a cruz. Precisamos respeitar os poderes de um e de outros, aconselharmos uns aos outros. Depois dessa longa conversa e aconselhamentos, ele tomou muito kaguî e foi pousar na beira da estrada. Isso deixou um exemplo para nós que hoje muitas vezes após desentendimentos dormimos na estrada.*

*No outro dia, o Yryvera foi interrogado pelos outros. Ele afirmou que tinha discutido muito com Ñande Ru e quase brigaram. Comparando com as crianças, Ñande Ru falou mitã reko (um jeito próprio das*

106 Ritual de consagração do milho e outras plantas novas.

107 Bebida fermentada de milho e/ou batata doce e cana-de-açúcar, também chamada de *chicha*.

*crianças). Depois disso, cada um escolheu o seu lugar para estar ou morar eternamente. Um falou: "eu vou lá", "eu vou aqui perto", e assim aconteceu. Depois combinaram apagar os rastros deles para não serem vistos por ninguém. O xamã procurou o caminho e rastros dos Ñande Rykey para saber onde foram morar.*

*Para o crente, o nome do Chiru Yryvera é Pa'i Noé. O Jesus Cristo vem muito tempo depois. Nosso Pai, Ñande Ru, e Nossos Irmãos, Ñande Rykey, são princípios que surgiram primeiro.*

*Os Ñande Rykey subiram primeiro e Ñande Ru ainda continuava morando aqui. Ele tinha algumas filhas moças. Uma delas casou-se com Pa'i Tambeju, que sabia muitos ñembo'e para casamento. Quando, na época, a terra queimou, o Pa'i Tambeju ergueu a sua casa e foi morar lá no céu.*

*Depois disso, muitos anos depois, apagou-se totalmente o sol. Houve a destruição total de novo, ou seja, o mundo acabou novamente, só que desta vez o sol apagou-se. Depois desta destruição nós acabamos ou fomos destruídos e o sol ficou apagado. Quando o sol começou a iluminar novamente, as duas moças apareceram na estrada das roças com mynaku (cesto). Elas se escondiam atrás de madeiras, deitadas. Todos os homens queriam se casar com elas. Já que estavam cercadas pelos seus futuros esposos, elas se protegeram de males, pois poderiam ser enlouquecidas pelos guaruje[108] e mbopi guasu[109]. Foram então protegidas. Naquele momento, o sol ficou escuro novamente, mas isto foi muito rápido. Quando ele voltou a iluminar, as duas ficaram só com os dois homens; só os quatro ficaram naquele momento.*

*A irmã menor não queria aceitar o seu esposo. Por isso, sua irmã maior conversou com ela, explicando, e finalmente a convenceu a se casar*

108 Monstro voador.

109 Outro monstro voador, representado como um morcego gigantesco.

*com ele. Essas eram as origens, ou seja, para originar a nós, depois das destruições do mundo. Por fim, eles se juntaram, casaram. O homem se tornou ñanderu e a mulher ñandesy e tiveram filhos.*

*Depois disso, um dia chegou uma tempestade forte, que era para limpar o mundo, e esses ventos fortes levaram tudo para cima. A Terra então ficou vazia, só tinha areia e céu. Logo depois foram autorizados os seres, que desceram aos poucos pra cá de novo. Todos os seres mandaram descer um casal de cada qualidade. O casal ñanderu e ñandesy, em vez de descer, só foi subindo mais, para outro espaço mais longe. Durante essa ida, um dos filhos casou com uma filha de Pa'i Tani. Este homem era chamado San José, e a filha (de Pa'i Tani) era Tupã Sy Ka'acupe. Esse casal era o princípio do branco ou não-Ava*[110]*. Ele é nosso parente realmente; os seus filhos, os não-índios, são nossos parentes de longe, secundários, ou sobrinhos. São abençoados pelo Ñande Ru, apesar de sermos diferentes hoje. O Jakaira ficou bêbado e casou com outra filha de Pa'i Tani.*

*Uma vez todos se reuniam para conversar com Pa'i Tani. O princípio do branco, que era o cunhado, não queria vir, só mandou suas mensagens através de relâmpagos, raios. Por isso foi nomeado o Ñu mbaire para trazê-lo à força. Ñu mbaire foi bem enfeitado e equipado de brilho e força; não fez barulho para não ser ouvido. Quando chegou brilhando, soltando raios em cima dele e de sua casa, pegou-o de surpresa. Naquele momento só aconteceu brilho e relâmpago para todos os lados; só os poderes deles ficaram iluminando o mundo; cada um queria ser melhor que o outro. O poder do seu cunhado enfim foi enfraquecido, mas este não queria vir para se misturar ou ficar com seus cunhados; ficara separado. O princípio do não-índio, desde esse tempo não se entendeu com os Ava.*

110 O termo "Ava" tem o significado genérico de "Homem", mas hoje nas relações interéticas ele designa a condição específica de indígena, excluindo-se outras humanidades (brancos, paraguaios, japoneses, etc.).

*Depois o Pa'i Tani começou a andar e transformar os seres em outros seres. Durante esta visita, muitos destes seres (animais e plantas[111]) estranhavam e falavam e se comportavam mal diante dele. A maioria considerava que ele seria um monstro ou assombração, por isso tratavam-no mal. Assim sendo, foram sendo transformados durante o seu contato. Alguns homens foram transformados em seres atuais (árvores e animais), também conforme a fala de cada um.*

*Pa'i Tani chegou para conversar com seus netos para subirem. Durante essas conversas, ele lembrou que seu genro (San José) tinha morrido durante a troca de raios; tinha se queimado e morreu. Mas ele (o Pa'i Tani) garantiu que iria ajudar a filha a revivescê-lo. Por isso, quando San José reviveu das cinzas já era branco. Porém, Nossa Irmã não estranhou. Acontece que só o homem era branco; a esposa tem a pele igual à nossa. Eles tiveram filhos, mas nasceram meninos brancos. Esse ava branco começou a juntar todos os tipos de objetos, diferentes materiais etc.; começou a ser diferente.*

*O Jesus Cristo é filho desse casal. Quando nasceu, foi procurado pelo añáy (demônio), ameaçado por ele. Ao nascer, foi coberto pela lã de ovelha e o demônio se transformou em raposa pequena e deitou-se em cima da lã. Ele começou a perseguir o bebê, porque Pa'i Tani já tinha dado vários tipos de poderes e conhecimento sagrado ao Cristo, para servir ao branco; ele foi enviado para cuidar deste. Mas ele é específico do branco. Foi enviado pelo nosso avô Pa'i Tani por ser diferente da pele, só que fica em baixo do poder de Pa'i Tani; sua inteligência e poder são controlados por ele. E ele depende muito de Ñane Ramõi também para controlar o poder dos males da terra. Todos que seguem o Cristo estão com ele, mas o Cristo não vai passar o poder dele. Ele [a*

111 Não existe na língua guarani uma categoria genérica que possa ser traduzida como "animais" ou "plantas" como veremos mais adiante. Quando utilizadas na narrativa, elas procedem das línguas castelhana e/ou portuguesa. A contraposição feita pelos Kaiowa é entre seres originários (todos equivalentes) e aqueles que, por transformação, tornaram-se os atuais (fortemente diversificados), como ficará claro no próximo item.

*pessoa] surge do poder do Cristo, ou seja, não precisa passar além dele porque ele está pertinho e é fácil surgir dele. Mas, também os outros Ñande Rykey estão dotados de poder; eles estão muito longe. Eles têm poder de transformar os animais, plantas e homem em outros seres, e isso o Cristo não tem.*

*Após essas transformações, todos os animais transformados – macacos, quati etc. – queriam rezar de novo, mas a reza não saiu mais como antes. No entanto, eles ainda rezam. Esses animais transformados foram orientados sobre como seria o seu jeito, como eles serviriam ao homem (e aos outros "animais"), o lugar de cada um. Os princípios também subiram, foram lá para cima; aqui ficaram só seus seres. A origem está lá em cima; aqui estão seus parentes.*

*No princípio, a seriema era auxiliar do Ñande Ru vivia e andava juntamente com ele. Ele foi transformado em seriema porque cometeu um erro grave: ele se apaixonou pela sua cunhada e desobedeceu ao mandamento ou regimento. Isso que não podia ou nunca tinha acontecido antes. Porém, depois disso já vem acontecendo. Então ele foi transformado e expulso de auxiliar pelo Ñande Ru. Ele queria se apaixonar pelas mulheres com facilidade, e isso não era permitido ao auxiliar do Ñande Ru. Ele não contava para ninguém, mas o Ñande Ru já sabia todo o comportamento, o sentimento do kongoe ypy (a perdiz do princípio). Ele fazia guahu para que alguém se apaixonasse por ele. Cantava assim: Kunami rembipota teî che jeguaka... (bis). O kongoe vestia o cocar do Ñande Ru desses pintados, e brincava e cantava esse guahu. Por isso, o fogo foi chamado pelo Ñande Ru e isso fez o kongoe correr na direção da água, e ele derrubou o jeguaka do Ñande Ru na água. Ñande Ru ficou nervoso e o chamou de ave do mal. Toda vez que ele cantava, estava noticiando males. Ele foi transformado para noticiar os males, doenças; só cantava para chamar males.*

*Depois de transformar todas as coisas, Ñande Ru casou com duas mulheres; conseguiu ter duas esposas também pela primeira vez, deixando um exemplo ou modo de ser para nós Ava. Por isso existem alguns*

*homens que imitam o exemplo dele aqui na terra.*

*Uma das esposas era a mãe dos gêmeos Pa'i Kuara e Jasy, que se encontrava grávida, enquanto ele continuava viajando. Essa Nossa Mãe no princípio decidiu ir atrás do Ñande Ru, pois estava grávida. Um dos filhos [dentro da barriga] falava para sua mãe que sabia o caminho por onde o pai dele passou; era só seguir o rastro que ele indicava a sua mãe. Durante a viagem, Pa'i Kuara e Jasy pediam todos os tipos de flores. Cansada de colher as flores, a mãe falou nervosa que isso ele poderia pedir só depois de nascer, não naquele momento. Ao ouvir isso da mãe eles ficaram tristes e nervosos, e não indicaram mais o caminho por onde seu pai fora. Porém, indicou o caminho da onça, do cão que come a pessoa. Um caminho por onde ninguém deveria ir, porque era perigoso.*

*A mãe grávida chegou na casa das onças e naquele momento só estava a avó delas. Quando a viu, a onça velha ficou alegre; colocou-a escondida debaixo de uma grande bacia. Muitas horas depois chegaram os outros, que estavam na caçada. Quando chegaram, já sentiram o cheiro e pensaram que havia alguém ali. Perguntaram à avó, mas esta negou.*

*À noite, chegaram muitos companheiros da onça e cães carnívoros, como jagua rovy, jaguarõ, jaguarete, entre outros, já percebendo o cheiro de carne ou caçada dentro do quarto da avó. Cheirando, encontraram-na e a mataram para comer a carne. Encontraram dois filhotes bebezinhos, que eram Jasy e Pa'i Kuara. Como era de costume, quem comia os filhotes das barrigas era a avó, a mais velha. Naquele momento o Pa'i Kuara inventou a reza (ñembo'e) para esfriar o fogo e escapar do perigo, ou até da morte. Utilizou-a pela primeira vez.*

*A avó da onça queria comê-los assados, mas o fogo se apagou; queria colocá-los no espeto, mas a ponta do espeto se quebrou; queria comer cozido, mas a água se esfriava. Assim, a avó decidiu deixá-los crescer para serem os seus animais de estimação, ou para criar como se fossem seus filhos, pois o poder de Pa'i Kuara surgiu daquele momento em*

*diante, isto é, todos os tipos de ñembo'e para se escapar e esfriar um momento difícil.*

*Quando cresceram, pela primeira vez eles fizeram a flecha e o arco para se proteger e para matar os pássaros. Eles começaram a fazer caçadas perto da casa da onça; matavam muitas aves. Um dia a avó, que era dona desses dois meninos, falou para eles: "Vocês podem caçar nesta região", e foi indicado que para o outro lado não se poderia ir, nem chegar perto. Era local perigoso, sendo proibido caçar lá. Ouvindo isso, o Pa'i Kuara pensou: "O que é que tem nesse lugar proibido?" Um dia decidiu e eles foram até o lugar. Quando chegaram lá, viram diversos tipos de aves. Estavam o jaku e outras aves, que contam a história da região; eles eram uma fonte de informações. Jasy ficou louco ao ver aves tão bonitas e que falavam. Ele ia atirando. Já tinha matado bastantes pássaros quando se aproximou do jaku; atirou em sua direção e quase o acertou. Quando ia atirar novamente, o jaku começou a falar com eles. Então, Pa'i e Jasy ficaram ouvindo e perguntando; foi longa a conversa. Eles foram bem informados da história da região e da história da sua mãe, e deles mesmos. Depois disso, os dois ficaram tristes e aborrecidos. Jasy até chorou com medo, mas seu irmão sempre o consolou e lhe garantiu que não iria ocorrer o pior com eles; precisavam de calma e paciência naquele momento. Falava: "Namarãi chene jaiko." ("Por pior e difícil que seja a vida, ela sempre se tornará melhor de novo.") Por isso não é preciso se preocupar muito com os problemas difíceis. Isso era muito falado pelo Pa'i Kuara.*

*O Pa'i Kuara e Jasy perguntaram ao jaku como eles poderiam fazer a melhor vingança e escapar da avó das onças. Eles foram orientados a procurar Ñane Ramõi, que era o avô deles. Primeiro era preciso apresentar-se a ele. "Depois, na volta, vocês fazem nascer guavíra*[112] *do outro lado do córrego. Esses são os primeiros passos", falou para eles o jaku.*

112 Uma fruta extremamente apreciada pelos Kaiowa.

*Pa'i Kuara e Jasy foram até Ñane Ramõi para perguntar e foram recebidos por ele. Ñane Ramõi não era o pai, era o avô. Afirmou que eles são seus netos-filhos*[113]*; que seria responsável por eles, garantiu. E o pai de verdade, negou-se a reconhecer seus filhos, falou que ele não tinha filhos.*

*Jasy e Pa'i Kuara seguiram os conselhos do jaku sobre o Ñane Ramõi e fizeram a guavira. Levaram um pouco na mochila para o grupo das onças. Quando chuparam as frutinhas da guavira, as onças gostaram e decidiram ir coletá-las no outro dia. A avó perguntou ao Pa'i Kuara se eles não tinham encontrado nenhuma ave que fala. Eles responderam que não, que não haviam encontrado. Na madrugada, todos levantaram cedo para ir coletar guavira. Pa'i e Jasy eram os únicos que sabiam onde estava a fruta. Quando chegaram na margem do rio, eles falaram para o grupo das onças que era do outro lado do rio e que era preciso passar através de uma pinguela, que eles já haviam feito. Essa pinguela eram as flechas de Pa'i e de Jasy. Os dois combinaram que assim que as onças estivessem todas bem no meio da pinguela, imediatamente interromperiam as flechas, para que não sobrasse nenhuma onça. A intenção deles era derrubar todas as onças no rio; essa era a vingança combinada. Então as onças foram passando. Uma delas estava gestante e, justamente, quando viu que a pinguela estava caindo, pulou e conseguiu escapar, correndo para o mato. Neste momento o Pa'i Kuara lhe falou que ela seria transformada em onça, e que todos os homens iriam persegui-la. Da mesma forma, ela perseguiria o homem, e não haveria quem gostasse dela; ela não teria amigos.*

*Todos os animais que caíram no rio se transformaram em outros bichos, inúteis, nocivos. Duas crianças que restavam em casa foram transformadas em cobra que come o morto embaixo da terra. A velha avó das onças foi enganada para cair no monde (armadilha). Pa'i e Jasy lhe falaram que o monde pegara uma presa e que só ela podia ir buscar.*

113 É muito comum entre os Kaiowa, após divórcios de filhos (as) e/ou outros parentes próximos, o *tamõi* e a *jari* ficarem com toda ou parte da prole destes.

*Assim acabaram as onças e ficaram só os dois. Então eles pensaram em ampliar a terra e criar diferentes tipos de solo. Assim fizeram, já com a ajuda do avô. Por exemplo, fizeram o solo igual do Paraguai, que é solo argiloso, queimado. Assim faziam, e o mundo era ampliado.*

*Depois os dois começaram a andar pelo mundo já ampliado. Chegavam na casa de todos os povos e grupos – que hoje estão transformados em animais. Eles eram sofridos e resistentes. Passaram fome e outros tipos de dificuldades. Jasy era menor, sabia pouco e não tinha muito poder. Porém, o Pa'i Kuara era maior, sabia de tudo e tinha o poder máximo, inclusive de transformar as coisas. Uma vez, eles estavam passando muita fome e viram o añáy (diabo) pescando no anzol grande com chipa[114]. Daí, Pa'i Kuara mergulhou na água e foi pegar a chipa do anzol do añáy. Trouxe-a para Jasy, que achou gostoso e falou que, da vez seguinte, ele iria buscar. Pa'i Kuara falou: "Não, você não vai, é perigoso. O añáy pode te pegar ou te pescar." Um dia ele teimou e foi, e realmente o añáy o pegou. Quando Pa'i Kuara o procurou, ele tinha sido comido pelo añáy; só sobraram os ossos. Então, dos ossos ele fez novamente Jasy. Juntou ossos e Jasy levantou como era antes: vivo.*

*Eles recomeçaram a viajar e foram ao jeroky (dança ritual) do añáy, na montanha. Os añáy rezavam na beira de um grande poço, que era muito fundo; quem caía lá não tinha volta. Pa'i Kuara pensou que entraria no meio deles, empurrando-os no poço durante a reza; deste modo iria acabar com eles. Um dia Jasy decidiu que iria derrubar todos os añáy e Pa'i Kuara falou para ele: "Cuidado! Cuidado, Jasy! Eles já te conhecem e podem te derrubar lá no poço fundo." Mas Jasy foi até lá e foi percebido. Então, foi jogado e morreu de novo. Dessa vez foi difícil para Pa'i Kuara achar os ossos do Jasy no fundo do poço. Mas ele não desistiu de procurar; conversou com todos os seres e se comprometeu a dar uma recompensa a quem trouxesse os ossos de Jasy. Todas as qualidades de formigas e marimbondos correram em busca dos ossos, mas era muito*

114 Massa preparada com farinha de milho.

*difícil, pois o poço era muito fundo. Alguns traziam e ficavam cansados, derrubando-os antes de sair fora. Finalmente o cupim foi chamado por Pa'i Kuara para fazer a busca. O cupim desceu pela parede, construindo estradas, e conseguiu trazer os ossos do Jasy. Então Pa'i Kuara falou para o cupim que todos os seus pedidos seriam atendidos. O cupim pediu uma casa de areia, com a proteção de que nessa casa não poderia entrar água. Pa'i Kuara garantiu isso ao cupim, dizendo-lhe que essa casa poderia ser construída nas árvores, no chão, onde ele quisesse, garantiu.*

*Logo depois os irmãos visitaram o guasu (veado). Este não aceitou que Pa'i Kuara e Jasy se esquentassem em seu fogo. "Aqui é lugar do meu pé, aqui é lugar da minha orelha", ele dizia, e não sobrava espaço para os irmãos. Mas os dois se esquentaram no fogo do guasu, e este saiu, correndo, para buscar as frutas da guavira. Aí Pa'i Kuara falou: "Assim você será para sempre: correndo; servirá de comida para a onça e não terá mais fogo, nem casa", e transformou o veado em animal. Em seguida, ele transformou o inambu kongoe[115]; ele tinha pegado o seu fogo e queria fugir deles. Mas foi transformado para voar de susto. Assim, irá continuar sempre esquecendo o fogo. Em seguida eles chegaram na casa do beija-flor, que lhes informou muitas coisas. Pa'i Kuara gostou dele e falou: "Você será mensageiro, será o pássaro mais veloz do mundo e terá comida especial. Você vai trazer as mensagens, notícia boa", garantiu. Então eles foram para a casa de urutau, para deixar Jasy e Pa'i Kuara continuar a viagem sozinhos. Eles [Jasy e Pa'i Kuara] estavam procurando a sua mãe, os rastros dela. Assim, foram sozinhos.*

*O urubu queria levar Pa'i Kuara para procurar sua mãe. Ele tinha medo porque urubu não voa reto, vai para cima e para baixo. Então recusou a ajuda do urubu e lhe deu uma recompensa: ele não seria perseguido pelo homem, não se tornaria comida. Pa'i Kuara encontrou o*

115 Espécie de galináceo.

*jacaré. Ele também se comprometeu a levar, mostrar o rastro da sua mãe, além de ajudar a atravessar o rio. Porém, o jacaré queria brincar com Pa'i Kuara, queria mergulhá-lo. Por isso, mergulhando, Pa'i Kuara o transformou em jacaré. "Você vai morar no rio", falou para ele. Depois disso, o encontro foi com o tuiuiú, que estava pescando. Pa'i Kuara perguntou-lhe se ele não sabia do rastro de sua mãe. O tuiuiú respondeu que sabia que a mãe poderia estar do outro lado do mar, longe dali. Ele disse: "Espere aí, vamos tomar kaguî e depois vou te acompanhar." Voando, ele deu carona ao Pa'i Kuara, até o outro lado, onde era a táva (vilarejo). Então Pa'i Kuara deu tudo para o tuiuiú e disse: "Você será o mensageiro de Ñane Ramõi, atravessará o mundo voando e levará a mensagem de Ñane Ramõi e minha. Por fim, ele foi buscar informações sobre sua mãe. Encontrou a coruja, que o levou até onde estava a sua mãe. A coruja começou a piar perto da casa dela. A mãe estava fumando cachimbo. Quando ouviu a coruja, falou sozinha: "Vai para lá, você veio aqui com canto feio", ficou brava com a coruja, e Pa'i Kuara, que estava junto, percebeu a voz de sua mãe. Combinaram fazer de novo, e Pa'i Kuara lhe diria que seu filho chegou. Ela diria que sente saudade dos filhos e os filhos sentem saudade dela, pensou sozinho, sentado. Quando a coruja fez de novo, Pa'i Kuara falou e a mãe reconheceu a voz do seu filho. Ele chegou até sua mãe e eles conversaram para subir da terra. Ela tinha como suas todas as qualidades de aves que falam (louro, periquito, arara etc.). Cada uma dessas aves iria ter sua morada especial, longe uma da outra, isso foi combinado com seu filho.*

*Pa'i Kuara falou: "Vou retornar para buscar meu irmão Jasy." Mas quando voltou, caiu na armadilha do añáy. Essa armadilha era de grudar, um tipo de cola. Jasy caiu primeiro e suas mãos ficaram presas. Pa'i Kuara foi ajudá-lo e também ficou com as mãos grudadas. Naquele momento o añáy estava vindo ver a sua armadilha e encontrou os dois lá presos. Ele ficou alegre. Já queria matá-los, mas Pa'i Kuara conversou com ele: "Espera aí, añáy. Eu vou te dar jeguaka (cocar) e qualquer outro objeto que você queira, para não nos matar". Ao ouvir a proposta de Pa'i Kuara o añáy concordou.*

*Pa'i Kuara ofereceu sua irmã ao añáy em troca da libertação. O añáy pode ser entendido como o diabo, que possui poder que se opõe ao poder do Ñande Ru e de Ñande Rykey, que são sagrados. O añáy vivia como qualquer Ava Kaiowa antes da destruição da terra. No princípio ele queria ser cunhado de Pa'i Kuara. Uma vez, quando se encontraram, ele chamou Pa'i Kuara de cunhado e perguntou-lhe: "Cadê a tua irmã, que será minha futura esposa?" Pa'i Kuara respondeu: "Sim, vou entregar minha irmã para você. Porém, vou te aconselhar como se comportar com ela, o que pode ser feito e o que não pode." Ficou acertado que no encontro seguinte ele entregaria sua irmã ao añáy. Pa'i Kuara ofereceu sua irmã para ele e o añáy aceitou imediatamente. Ficou louco pela mulher, pois o añáy gosta muito de mulher.*

*No dia seguinte Pa'i Kuara fez uma mulher de cera de abelha jate'i e levou para entregar ao añáy. Durante a entrega, recomendou que a irmã não podia cozinhar nada, nem ficar perto de fogo e do sol. Quando chegou a noite, o novo casal se preparou para dormir na rede. O añáy amou tanto a sua primeira esposa que não aceitou que ela passasse frio na rede, então carinhosamente juntou a brasa embaixo da sua rede para esquentá-la. Quando começou a esquentar, o corpo de sua esposa foi derretendo rapidamente. Ele ficou sem esposa. No outro dia, desesperadamente procurou Pa'i Kuara para contar o ocorrido. Pa'i Kuara falou para ele: "Vou te entregar outra irmã, espera." Essa outra mulher era feita de cinza. Ele recomendou que ela não podia se molhar. Porém, o añáy mandou buscar água da lagoa e ela se derreteu na água. O añáy retornou mais bravo; queria uma irmã que durasse para sempre com ele. Assim, Pa'i Kuara fez uma última, de pedaço de jeguaka (cocar), que existe até hoje. Assim, o Pa'i Kuara é considerado cunhado do añáy.*

*Existe o Chiru Kurupíry Avaete abaixo do Ñane Ramõi. Um dia, de feliz Pa'i Kuara ficou bêbado. Enquanto isso, foram feitos piraguái (armadilhas poderosas): tremor de terra, fogo soltando faísca, pedra quente; era a última prova. O pai de Pa'i Kuara disse: "Se são meus filhos, vão escapar dessa piraguái e vão chegar até aqui – onde já estavam a mãe*

*e o pai de Pa'i Kuara e Jasy. Esse pai estava com outra esposa (que não era a mãe de Pa'i Kuara e de Jasy), observando se os dois passariam na última prova. O Pa'i Kuara foi na frente e Jasy segurou na sua cintura. Eles conseguiram esfriar o fogo e controlar o tremor da terra e brilharam como o pai. Conseguiram passar essas piraguái difíceis e chegaram, primeiro, no lugar onde se enfeita o parente, Jeguahaty (lugar onde se pinta, se prepara etc.). Aí começaram a se comunicar com o seu pai e mãe utilizando mimby (apito). Neste momento se pronunciou o maracanã (ave que fala). O pai continuou falando: "Se são meus filhos, vão rezar, se comunicar, vão fazer certinho. Exigiu dos filhos tudo para confirmar que realmente eram filhos dele, para poder subir com ele. Começou a falar um guahu (tipo de canto) de despedida da Terra: "Añete po ko che nda che ara kua'ai. Añete po ko cheve che ru nda che kua'ai?" (É verdade que ninguém me conhece e nem conhece meu céu. Será que meu pai não me reconhece?"). O pai, que estava deitado na rede, velhinho, quando ouviu isso, ficou emocionado e convencido de que realmente eram seus filhos. Depois todos juntos subiram lá para o céu.*

*Logo depois se reuniram para provar quem poderia assumir o cargo da confiança do Ñane Ramõi. Para isso tinham que mostrar o seu brilho. Um se mostrava na sequência do outro. Um tinha o brilho fraco, outro tinha mais forte, e assim por diante. Este momento era o da escolha de guarayrã (que vão brilhar). Finalmente o Ñande Ru principal começou a rezar e brilhar, e foi atravessando o mundo. Era um brilho bonito o dele, e mais forte. Quando voltou, chamou os dois, Pa'i Kuara e Jasy: "Se são meus filhos, serão igual ou parecidos ao meu brilho, que ilumina o mundo." Nesse momento o Pa'i Kuara pegou seu jeguaka (cocar) e mbaraka (chocalho). Enquanto se preparavam, os dois irmãos não paravam de brilhar. Quando começaram realmente a mostrar seus brilhos, cobriram o mundo, eram os brilhos mais reluzentes de todos. Assim, conseguiram o encargo de iluminar o mundo: o irmão Jasy cuida da noite e Pa'i Kuara brilha de dia. Haverá o momento em que os três brilhos (de pai e filhos) se juntarão. É isso o que ocorre no mês de janeiro, que é muito quente.*

*Quando viu esse brilho do Pa'i Kuara, o pai dele, que duvidara, retornou à Terra para observar daqui, e ficou assustado, achando que a Terra ia ser queimada, o brilho era forte demais.*

*A lua (Jasy) morreu muitas vezes na Terra, por isso ela nasce, cresce e morre.*

A longa narrativa de Atanás aqui apresentada oferece uma grande quantidade de elementos que justificam a organização do cosmo atual. Utilizando o espaço-tempo das Origens como base de informações e como ponto de referência privilegiada, os xamãs descrevem as características da vida, do ordenamento e das possíveis futuras transformações do Universo. No próximo item, me dedicarei justamente a estes temas, bem como ao quadro normativo e moral que é construído como resultado da interpretação do processo cosmológico.

## 9.2 O *Áry Ypyrã* (o espaço-tempo atual[116]) e o *Ararapyre* (o fim do tempo do bom viver)

Os eventos transformadores das origens delinearam progressivamente uma nova estrutura do cosmo. Os seres que possuíam as mesmas propriedades e condições de existência e ação, uns com relação aos outros, e que compartilhavam os mesmos espaços passaram a ser hierárquica e espacialmente distribuídos.

Em primeiro lugar, há que se destacar que os Kaiowa distinguem entre dois diferentes tipos de lugares: por um lado, a Terra (*Yvy*) e, por outro, os *yváy*, patamares distribuídos tanto vertical quanto horizon-

116 O sufixo "-rã" indica o futuro. Neste caso seria o futuro com relação ao tempo-espaço das Origens, portanto, a realidade atual.

talmente, seguindo os pontos cardeais[117].

A Terra – superfície plana e circular – é o espaço e a dimensão onde os seres mortais, incluindo os homens, se percebem e se relacionam durante o período em que se encontram nessa condição transitória, isto é, durante a vida na Terra. Neste lugar, estes seres podem perceber tão somente o que definiríamos como mundo sensível, isto é, percebido através das sensações dos cinco dispositivos sensoriais (visão, audição, tato, paladar e olfato). Aí eles tomam conhecimento e interagem com paisagens, campos, mato, caminhos, montanhas, pedras, água etc, que são exclusivamente da Terra.

Outro tipo de dimensão é aquela que define os *yváy*. Nestes lugares vivem os seres imortais, como as divindades, as almas, os espíritos-donos e guardiães das almas, bem como os espíritos maléficos. Essas duas dimensões estão intimamente ligadas entre si de modo hierárquico, tendo sido isto determinado nas origens.

Como foi possível observar nos fatos ocorridos durante o *Áry Ypy*, primordialmente existia uma unidade entre alma e corpo, ambos os elementos sendo imortais. Todos os indivíduos possuíam as qualidades dos xamãs, o que lhes permitia perceber e se relacionar diretamente com a totalidade dos seres do cosmo. Portanto, no *Áry Ypy*, embora existisse uma distinção entre os diferentes tipos de lugares do Universo, havia continuidade e bi-direcionalidade comunicativa

117 No momento em que descrevem esta distribuição, os indígenas o fazem de modo antropocêntrico, tomando como ponto de referência a superfície do universo onde os homens vivem, isto é, a Terra (*Yvy*), disco apoiado sobre uma cruz (*kurusu*), cujas extremidades representam os quatro pontos cardeais. A maioria dos eventos cosmológicos como atos transformadores dizem respeito a contextos desta parte do Universo, a partir do qual se tem a subida de divindades para suas moradas celestes. Neste sentido, a descrição é ordenada de baixo para cima, até se alcançar o limite do cosmo, representado pelo firmamento. Deve-se observar, porém, que, no momento em que se referem às ações atuais e futuras das divindades, os indígenas colocam maior ênfase numa descrição oposta, centrada nos *yváy* celestes, sendo a partir destes que elementos são retirados da Terra e levados para cima – fato que veremos em detalhes mais adiante neste item.

entre estes, não se podendo falar ainda da existência de duas dimensões do cosmo. O processo de transformação dos seres originários em outros seres levou muitos deles a decair da condição privilegiada que ocupavam, perdendo a imortalidade do corpo e as qualidades xamanísticas. Além disso, ocorreu a ocultação das redes de caminhos (*tape po'i*) que permitiam a comunicação entre a superfície da Terra e os diferentes *yváy*, assim determinando a separação em duas dimensões, ocultação esta que poderia ser desvendada justamente através de refinadas e poderosas técnicas de comunicação e viagens xamanísticas. Este ato, porém, não era efetivado unanimemente por todos os seres do Universo, sendo o resultado da ação unilateral daqueles que, partindo da Terra, conseguiram alcançar os diferentes *yváy*, preservando essas técnicas que eram negadas aos seres que se tornaram mortais. De fato, os seres imortais são aqueles que possuem o dom de transitar pelas duas dimensões, mas que, através daquele ato primordial, negaram aos seres mortais esta possibilidade.

Estes fatos, porém, mais de que instituir uma separação definitiva entre duas dimensões do Universo, introduzem elementos hierárquicos e assimétricos na determinação da comunicação, em uma perspectiva dinâmica que visa alcançar, no futuro, posteriores transformações que permitam a restauração de uma relação bidirecional entre as duas dimensões criadas – ao menos no que diz respeito àquela estabelecida entre os seres humanos e as divindades. Com efeito, a Terra está destinada a ser, no futuro, povoada por seres imortais e perfeitos, o que excluiria, portanto, as humanidades com as qualidades que as tornam peculiares atualmente. Esta perspectiva dinâmica no relacionamento cosmológico atribui um espaço relevante à intencionalidade dos sujeitos. Dependerá então das intenções e do modo de agir dos indivíduos o refinamento de formas de comunicação e ação que lhes permita adquirir essas qualidades xamanísticas perdidas durante o *Áry Ypy*. Isto ocorre de modo similar aos eventos protago-

nizados pelos heróis civilizadores, *Pa'i Kuara* e *Jasy*, cujo reconhecimento e reunião com o próprio pai foram determinados através de provas e avaliações de condutas. A recuperação dos dotes de xamã não representa apenas a possibilidade de transitar pelos diferentes espaços do cosmo; esta permite também estabelecer o papel de mediador entre esses mundos e os indivíduos que, pertencendo ao próprio grupo, não conseguiram adquirir essas qualidades. Deve-se destacar que os Kaiowa, embora atribuam a todos a potencialidade de conseguir as propriedades xamanísticas, poucos possuem, por características de sua alma espiritual (*ayvu*), as condições e as capacidades de se tornar um *ñanderu* (ou *ñandesy*). Deste modo, cria-se uma distinção muito relevante para a vida sociocósmica destes indígenas, que coloca os saberes, as técnicas e as práticas xamanísticas em uma posição privilegiada, produzindo-se uma significativa assimetria na distribuição dos conhecimentos no seio do grupo social.

Como foi dito, o cosmo está em constante movimento, as ações e práticas realizadas pelos seres tendo efeitos sobre a sua arquitetura, ao ponto de poder desencadear significativas mudanças. As relações cosmológicas, portanto, devem ser consideradas como dinâmicas de transformação, visto que também na atualidade existem micro mudanças, anunciadas pelos deuses aos grandes xamãs. O *tekorã*, por exemplo, é o conjunto de normas, comunicado periodicamente aos *ñanderu*, e cujas peculiaridades passam a ser discutidas durante os encontros como as *jeroky guasu* (grandes danças rituais) e as *Aty Guasu*[118].

O papel dos *Ava* no presente é, assim, procurar fazer com que o movimento do Universo seja direcionado em vantagem própria, buscando restabelecer as condições originárias dessa humanidade (os próprios *Ava*). Para tal propósito, os Kaiowa devem manter uma conduta exigida pelos deuses, cujas características apresentam-se hoje opostas

118 Adiante me deterei mais sobre o *tekorã* e suas consequências.

àquelas que caracterizavam as próprias divindades durante o *Áry Ypy*.

*Ñande Ru*, *Ñane Ramõi* e os *Ñande Rykey* exigem que estes indígenas hoje mantenham um bom comportamento (o *teko porã*); ou seja, eles devem espelhar-se no modo de viver dos deuses na atualidade: se amam, não brigam nem se desentendem, não desmancham casamentos, cooperam entre si, não gritam, utilizam certos tipos de enfeites, dançam continuamente, se comunicam exclusivamente cantando etc. Alcançando plenamente todas estas virtudes, os Kaiowa poderão atingir a perfeição e pureza, entrando em um estado definido como *aguyje*, conceito que poderia ser traduzido como "plenitude" e "perfeição". Atingido este tipo de estado, o corpo torna-se leve, livre de impurezas, podendo ascender, juntamente com sua alma espiritual, aos *yváy* de onde esta última procede, nas proximidades da morada dos deuses. O estado de *aguyje* permite, pois, a um homem tornar-se imortal, um *kandire*[119].

Entre os Guarani do período colonial existiram várias tentativas por parte de xamãs de reunir um séquito de indígenas, conclamando-os a dançar e cantar incessantemente, com o objetivo de se juntar, em vida, às divindades (v. Melià 1986, Susnik 1979-80). Há casos relatados nos anos 1970 entre os Paĩ-Tavyterã do Paraguai, de comunidades que começaram a dançar, com este mesmo objetivo (Wicker 1996), suas esperanças sendo frustradas, ou melhor, suas perspectivas sendo redirecionadas. No Mato Grosso do Sul, o reconhecido xamã Pa'i Chiquinho, da área de Panambizinho, encabeçou um movimento similar, que durou mais de duas décadas, entre os anos 1950 e 1970, segundo informam hoje os indígenas[120]. No caso de eventos futuros, como vimos na declaração do importante xamã Paulito (cf. Parte II), sucessor de Chiquinho, existe a expectativa de que um dia se chegue

119 Ver Cadogan (1962: 71) e Melià et al. (1976: 234).

120 Pa'i Chiquinho foi um dos principais informantes de Schaden.

ao fim deste ordenamento do mundo, com a ascensão coletiva dos Kaiowa para o *karoapy*, *yváy* situado próximo às moradas dos deuses.

Tal coisa seria possível através da revelação do *tape aguyje*, a trilha perfeita, que comunica as duas dimensões[121]. Entretanto, a história do cosmo demonstra claramente aos Kaiowa que não é ainda possível reunir o grupo como um todo com as divindades, mas ao mesmo tempo relata o sucesso de grandes xamãs que se tornaram *kandire*[122]. O *aguyje* é, de fato, um estado que se alcança individualmente, embora no caso de não se ser um xamã, requeira um guia espiritual. As técnicas de comunicação cosmológica que permitem entender, interpretar, e às vezes condicionar, os desejos das divindades são excelentes instrumentos nas mãos dos *ñanderu*, podendo estes xamã julgar as condições para saber se é possível ou não alcançar o estado de *aguyje* em uma determinada situação histórica do cosmo.

Pelo argumentado até agora, é possível deduzir que para os Kaiowa a distinção entre a vida na Terra e nos *yváy* não é ontológica, mas

---

121 Interpreto aqui o *karoapy* como um *yváy*, entendido como sendo localizado numa dimensão diferente da vida na Terra. Considero que no momento em que Paulito o define como um lugar perto do *yváy* (Paulito, em Chamorro 1995: 65), intentava estabelecer uma hierarquia entre os lugares ocupados pelos deuses e aqueles de onde procedem as almas e os *kandire*. Chamorro (idem: 180–83) interpreta este lugar como sendo localizado na Terra, e não no Céu, onde viveriam os deuses. A autora faz esta observação para comparar o pensamento kaiowa com o cristão, este último distinguindo entre Céu e Terra e localizando o paraíso no primeiro. Neste sentido, a autora argumenta que para os Kaiowa, ao contrário, o paraíso seria um lugar na Terra, um lugar perfeito, o *yvyaraguyje*, isto é, a "terra do espaço-tempo perfeito". Não cabe dúvida de que para os Kaiowa o destino em si está ligado à Terra, até mesmo porque foi este o espaço que lhes foi destinado por *Ñande Ru*, nas origens. O que não me parece pertinente é atribuir à noção de *yváy* o significado de "Céu", nem pensar que os indígenas conceituem um paraíso, nos termos cristãos. O que eles procuram é distinguir entre espaços impuros e imperfeitos daqueles puros e perfeitos, almejando alcançar este segundo tipo de lugar, onde os indivíduos são libertados do trabalho pesado, corpo e alma sendo imortais e podendo desenvolver intensa vida social.

122 Os indígenas relataram a Cadogan (1962:71) casos de xamãs que se tornaram *kandire*, como Chiru Vusu, Kunumi Guasu, Kuña Ru'i e Ñemoû.



**Foto VI –** O xamã Paulito Aquino (com a cruz de chiru) junto com os neófitos e demais participantes, na dança de encerramento do ritual de iniciação masculina (kunumi pepy). T.I. Panambizinho. Abril de 1993.

hierárquica. Os seres que moram na Terra hoje não têm as qualidades necessárias para encontrar os caminhos que lhes permitiriam deslocar-se para os outros patamares do cosmo. Isto determina a existência de duas dimensões no Universo. Os indígenas constatam que, enquanto a alma é destinada a voltar para o *yváy* de onde procede, após a experiência na Terra, o corpo está destinado a perecer. A imortalidade deste permitiria reconstruir o primordial monismo que caracterizava os *Ava Ypy*, os homens das origens.

A necessidade ou desejo de manter unidos alma e corpo parece ser uma das preocupações mais relevantes para os kaiowa, e isto não somente para a vida extraterrena. Com efeito, a interpretação das doenças e as técnicas de cura estão ligadas a esta concepção, assim como os efeitos da feitiçaria, e serão objeto de atenção nos próximos itens. Interessa-me aqui colocar em destaque o fato de que, para os indígenas, o que importa é viver bem, e isto significa ter a própria alma espiritual solidamente assentada no corpo e não perturbada, quer esta esteja na Terra ou no *yváy* de origem, na condição de *kandire*. Para que isto aconteça, há que se evitar que determinados espíritos interfiram na vida dos Kaiowa na Terra. Mas que espíritos seriam estes? Para responder a esta questão deve ser introduzida uma outra distinção feita pelos indígenas na organização do cosmo.

Os Kaiowa consideram que os *yváy* presentes no Universo são organizados tanto verticalmente, como patamares sobrepostos, quanto horizontalmente, em volta da linha do horizonte, orientados pelas quatro pontas da cruz sobre a qual está assentada a Terra (os pontos cardeais)[123]. O primeiro destes tipos de organização tem mais peso, vista a lógica hierárquica que orienta as relações cosmológicas atuais. Sobre a quantidade destes patamares, os indígenas oferecem muitas

123 Ver Melià et al. (1976: 234) Chamorro (1995) e L. Pereira (2004: 238 e 241-43). Este último autor identifica, além da Terra e os patamares do céu, também uma dimensão subterrânea habitada por seres imperfeitos.

versões. Por exemplo, Chamorro (1995: 68) argumenta que os habitantes de Panambizinho consideram que as divindades que interferem na vida terrena habitam os primeiros vinte e quatro patamares do Céu. Os vinte e quatro que se seguem seriam habitados por deuses mais sábios, porém, devido à maior distância, mais ociosos. Na área de Jaguapire, o xamã Luís Borvão fala de nove *yváy*. Independentemente do número, deve ser observado que, em ambos os casos, os indígenas estão se referindo aos patamares onde vivem as divindades relacionadas por parentesco com os próprios Kaiowa; excluem-se deste raciocínio os lugares onde vivem seres imperfeitos, malvados e/ou impuros. Neste sentido, o número dos *yváy* varia enormemente, o prestigioso xamã Atanás afirmando que no total, os patamares que se interpõem entre a superfície da Terra e o firmamento seriam mais de trezentos[124]. O ordenamento dos *yváy*, como foi já repetidamente afirmado, é hierárquico na linha vertical; mas não é simplesmente progressivo. Ocorre que existe uma linha de fronteira que delimita aqueles *yváy* habitados pelos deuses e outros seres perfeitos, puros e sábios daqueles onde moram, ou de onde procedem, os seres imperfeitos, impuros, maléficos e/ou potencialmente maléficos. Esta linha é representada pela *Yvy Rendy* – a sombra brilhosa da Terra[125]. É a partir desta marca que os Kaiowa separam o cosmo em duas partes, verticalmente posicionadas: aquela que agrupa os patamares localizados aquém da *Yvy Rendy* e aquela que reúne os que estão além desta linha de fronteira. Por sua vez, cada uma destas partes hospedará várias categorias de seres (correspondendo à totalidade de *yváy* ali presentes), seres guiados, protegidos e dominados pelos respectivos *járy*: os espíritos-donos.

Cada uma daquelas que classificaríamos como espécies de animais

124 Durante uma longa entrevista em sua atual residência, na reserva de Limão Verde, (município de Amambai) Atanás descrevia (em 30/05/2004) a sobreposição dos patamares a partir do chão, subindo, em forma de espiral, em direção ao Céu.

125 Sombra visível apenas pelos xamãs.

constitui uma categoria em si. Assim, existem tantos *yváy* quantos são estas categorias – de onde procedem as almas destes "animais" –, e a cada uma delas estará associado um espírito-dono. Existe, porém, uma exceção que define uma categoria, cuja classificação diverge da lógica Lineana (de Lineu), constituída por aqueles seres que nas origens foram destinados a serem comidos pelos *Ava*; estes são reunidos em um único grupo, cujo dono é *so'o járy* – literalmente, o dono da carne de caça. Existe também uma categoria geral para indicar todos os "animais": *mymba*. Mas ocorre que ela não permite que estes seres sejam agrupados entre si, como no caso da nossa classificação em um "reino animal". De fato, *mymba* (ou *timba*) significa simplesmente "'animais' de alguém", isto é, que esses seres pertencem a seu *járy*, de modo que não é possível referir-se a eles de modo abstrato como "**os** *mymba*".

Há que se colocar em destaque o fato de que do ponto de vista da tradição de conhecimento indígena, não é possível imaginar a existência de lugares, caminhos, seres vivos e inanimados, como sendo neutros, autônomos, sem proprietários. No cosmo atual todos os elementos que o compõem possuem donos, constituindo domínios e respondendo a uma lógica extremamente significativa no processo de hierarquização do Universo. Neste sentido, dependendo do ser ou elemento e de onde estes procedem, terão associados *járy*, cujos poderes podem variar muito, seguindo a escala hierárquica e a posição com relação à *Yvy Rendy*. Isto não se refere tão somente aos espíritos guardiães, mas também às próprias humanidades, cujos membros possuem objetos e espaços de jurisdição hierarquicamente organizados, segundo os princípios de organização social e política – como foi possível ver na segunda parte deste trabalho.

Voltando à constituição do Universo atual, os seres originários ou moradores de *yváy* localizados **aquém** da *Yvy Rendy* são os seguintes: todos os "animais" que constituem fonte de alimentação para as humanidades atuais (como anta, veado, cateto, paca etc.) e aqueles considerados como de mau augúrio, nocivos e repugnantes (como onça, lobo-guará, morcego, cobra, besouro, vermes etc.). Moram também nesta parte do

Universo diferentes tipos de *járy*, como os relativos às categorias anteriormente descritas: o *Kurupíry* (dono das pedras), o *Ka'aguyavaete*[126] (dono do mato), *Ava Sovy* (dono do arco-íris), *Sanja Járy* (dono das fossas e valas), *Tape Kue Járy* (dono dos caminhos abandonados), *Oy Kue Járy* (dono das casas ou construções abandonadas), e tantos outros donos de espaços "desumanizados". Ainda se localizam nesta parte do cosmo os *añáy* (demônios). Todos estes *járy* e *añáy* são considerados pelos Kaiowa como sendo *ma'etirõ*, termo que é utilizado frequentemente para designar seres – e também substâncias – maléficos [127]. Concluindo, temos aqui

126 Também conhecido como *Malavisión* ou *Pitajovái* (literalmente "os calcanhares para frente e para trás"), espírito que grita no meio da floresta e assusta e amedronta os caçadores.

127 Cadogan (1962: 73) registra outro significado para este termo, que é recuperado por Melià et al. (1976: 234) e traduzido como "almas penadas". O autor paraguaio transcrevia uma expressão de um Paĩ-Tavyterã que definia os *ma'etirõ* como sendo "almas de habitantes de la tierra como nosotros, que pecaron" (idem). Em lugar algum cheguei a registrar uma semelhante tradução. Em Limão Verde, Dourados, Sassoró e Jaguapire, onde pesquisei o assunto, consideram *ma'etirõ* como sendo um *quid malignum*. Zé Nunes, de Dourados, falou de *ma'etirõ rembiapo* (o trabalho, atuação do *ma'etirõ*), sendo, portanto, uma força maligna em ação, que viria no vento, causando doenças. Segundo Bastião Arce, da mesma reserva, *ma'etirõ* é um espírito que faz mal às pessoas. Da mesma opinião é Alda, que o tem como sinônimo de *añáy* (demônio); já Getúlio Juca, seu esposo, importante líder e aspirante a xamã, distingue entre *ma'etirõ* e *mba'etirõ*, o primeiro sendo um ser maligno e o segundo um objeto, uma coisa, maléfica. Os xamãs Atanás (em Limão verde) e Luís (em Jaguapire) confirmam todas estas versões em suas narrativas, muitas vezes fazendo uma combinação entre elas, isto é, o *ma'etirõ* sendo ao mesmo tempo o agente causador e o objeto causa de uma determinada doença. Cadogan considera que a a palavra em questão é composta pelo termo "tetirõ" (1962: 73), remetendo seu significado à tradução feita por Montoya (1876: 385) de "che reko tetirõ": "ando inquieto, no tengo asiento, soy incostante". Há que se considerar que o jesuíta, na abertura do verbete "tetirõ", como significado geral lhe atribui o sentido de "qualquiera cosa, comunicar, aun, hasta, em ninguna manera", mostrando a característica polissêmica deste termo. Cadogan, como muitos autores, buscam muitas vezes no dicionário redigido por Montoya no longínquo 1639, significados que depois são atribuídos aos contextos sociais e linguísticos atuais. Se a esta atitude acrescentamos as próprias ambiguidades de sentido que o autor do vocabulário aponta para o termo em questão, devemos considerar a afirmação de Cadogan, pelo menos como uma das possíveis interpretações do termo em exame. A meu ver, com base nas

também as *anguê*[128], isto é, as almas corporais dos seres humanos, que se desprendem do corpo após a morte do indivíduo – a qual, como se verá, não coincide com a *ayvu*, a alma espiritual. Estas, após vagarem por certo período em torno das residências dos correspondentes defuntos, dirigem-se para sua morada definitiva, no *Kururu'y*[129] (literalmente "água onde vivem os sapos"), *yváy* situado no Sudoeste, onde se inicia a escuridão. Podemos indicar para esta parte do Universo uma subdivisão que diz respeito ao comportamento dos seres que a povoam; refiro-me à contraposição entre o dia e a noite. Os indígenas atribuem ao período noturno o domínio dos seres maléficos, das almas dos animais noturnos e das *anguê*. Como afirma Atanás "a noite é o dia para esses *ma'etirõ*, não é como para nós, que tem outro significado".

Ocupemo-nos agora do **além** da *Yvy Rendy*. Esta parte do Universo começa com o *Okára Rendy* e se estende verticalmente até o último patamar (*Yváy Paha*), chamado *Kuara Rendy* (o *yváy* do sol). Segundo Atanás, neste último patamar se encontram tão somente as divindades supremas. Ele é fixo, tendo as estrelas a função de pregá-lo no céu. O xamã afirma que os *yváy* de além de *Yvy Rendy* estão bem ancorados, diferentemente daqueles de aquém desta linha, sempre em movimento e instáveis.

Povoam os patamares do além *Yvy Rendy* as diversas divindades, as almas dos diferentes "animais" considerados pelos deuses como seus mensageiros – como o beija-flor e o tuiuiú –, as dos peixes, as almas das plantas cultivadas, as almas de todos os seres humanos, cada

---

informações obtidas, é muito provável que "ma'e" seja uma contração de "mba'e" (objeto). Assim sendo, "mba'etî", poderia ser traduzido como "sustancia, cuerpo gaseoso, gás, vapor" (Guasch e Ortiz 2001: 646) e "yrõ" como "odiar, depreciar: odio, desprecio" (idem: 795), o que nos levaria a interpretar o lexema como sendo "sustância etérea maléfica", em convergência com as informações por mim obtidas de parte dos indígenas.

128 Também denominada *anguéry*. Para mais detalhes, ver adiante, no próximo item.

129 Cf. Cadogan (1962).

categoria ocupando um *yváy* específico, com exceção das almas dos Kaiowa que, segundo as informações mais comuns, procedem de diferentes patamares do além *Yvy Rendy*, geralmente os mais elevados e posicionados ao Leste[130]. Os espíritos-donos associados a essas categorias são os próprios deuses. Temos, entre outros, *Ñande Ru*, que é o *kaiowa járy* (dono dos Kaiowa), *Pa'i Kuara* que é o *kaiowa reko járy* (dono do modo de ser dos Kaiowa) e o *kuarahy rendy járy* (dono da luz do dia), *Jasy* sendo o *pyhare rendy járy* (dono da luz da noite), *Jesu Kristu*, instituído como *karai reko járy* (dono do modo de ser dos "brancos"), *Jakaira* como *temity járy* (dono das plantas cultivadas), *Kaja'a*[131], a *pira járy* (dona dos peixes e dos outros seres das águas). Temos também nesta parte do universo os donos dos elementos vitais e, ao mesmo tempo, destruidores e renovadores do cosmo, como Chiru Kurusu Ñe'engatu, que é instituído como *yvy járy* (dono da Terra), *Pa'i Tambeju*, que é o *tata járy* (dono do fogo), *Ke'y Mirî*[132] sendo o *marány járy* (dono do vento e das tempestades), *Verandyju*, que é o *áry vera járy* (dono do relâmpago), *Ñane Ramõi* representando o *hyapu guasu járy* (dono do trovão máximo), apenas para citar os

130 As almas dos Kaiowa podem ser enviadas à Terra por *Pa'i Kuara*, *Jasy*, *Ñande Ru*, *Ñane Ramõi*, *Pa'i Tambeju* etc. Portanto, dependendo de sua procedência, pertencerá ela ao *yváy* de um ou outro desses personagens. A título de exemplo, Atanás explica que as crianças que possuem manchas na pele foram enviadas por *Jasy*, personagem que cuida da Lua, astro que tem manchas em sua superfície.

131 Em *uma narrativa de Atanás este personagem aparece como sendo uma das filhas de Ñande Ru*. Ela teria se desentendido com o pai, entrando em estado de *ñemyrõ* (sentimento de ressentimento, aborrecimento e depressão), transformando-se na dona dos seres das águas e casando-se com *Mborevi ypy* (a origem da anta). Neste sentido, seria uma personagem feminina. É muito comum, porém, ouvir os indígenas se referirem a esta divindade como sendo masculina, assim como o registra Cadogan (1962: 70).

132 Esta divindade anda sempre em um cavalo voador (*kavaju vevê*), os indígenas afirmando que os "brancos" referem-se a ele com o nome de São Jorge. Cadogan (1962: 71) atribui a este personagem a função de "dono dos barreiros" (*tuju járy*) ou dos animais comestíveis (*so'o járy*).

mais relevantes[133].

Passarei agora a descrever uma terceira divisão cósmica, também instituída no espaço-tempo das origens: aquela étnica e de ética comportamental (*teko*). Como foi possível ver na narração de Atanás, apresentada no item anterior, é dada muita ênfase à separação que foi determinada entre os *Ava* (incluindo também os Ñandéva) e os "brancos". O mito de fundação estabelece uma distinção nítida entre os objetos e comportamentos que caracterizam cada uma destas humanidades.

Aos *Ava*, como vimos, cabe imitar o comportamento dos *Ñande Rykey*, divindades que limparam e purificaram os ouvidos dos Kaiowa e Ñandéva a fim de que eles possam ouvir e guardar (na cabeça e na alma) os conhecimentos recebidos. Ademais, estes indígenas devem produzir objetos e instrumentos a partir dos materiais que lhes foram concedidos nas origens – como madeira, pedras, fibras vegetais etc. Para se alimentar, também lhes foram destinados certos tipos de "animais", para serem caçados e pescados, através de técnicas específicas. No tocante às roupas e aos adornos, para serem reconhecidos pelos deuses como Kaiowa (e aqui se colocam elementos de diferenciação para com os Ñandéva), eles devem vestir-se com *ku'akuaha* (pano de algodão, adornado com pompons, que cobre a cintura), *já'asaha* (adorno do tórax, com penas de aves e/ou pompons), *jeguaka* (cocar com penas de aves e/ou pompons); nas mãos devem utilizar *mbaraka* (chocalho), *guyrapa* (arcos) e *chiru* (varas e cruzes), no caso dos homens, ou *takuapu* (bastão de ritmo em bambu), para as mulheres. Além disso, para serem plenamente reconhecidos como Kaiowa, os homens adultos devem ostentar o *tembeta* (adorno labial de resina

133 Não procederei aqui a desenvolver maior detalhamento na descrição das duas partes do Universo identificadas. Mas adiante, quando se falar na formação do xamã, serão oferecidas mais informações. Neste ponto interessa-me mais focar princípios organizativos, para ver depois que implicações estes têm na vida indígena.

vegetal, recebido após o ritual de iniciação masculina, denominado *Kunumi Pepy*).

Com relação aos "brancos", no *Áry Ypy* eles receberam roupas de metal, vidro e plástico, motivo pelo qual esta humanidade fabrica seus objetos de uso com estes tipos de materiais. *Jesu Kristu*, dono do comportamento destes homens, destinou-lhes "animais", como vacas, ovelhas, burros, porcos, cavalos, patos, galinhas, enfim, todos os "animais" por estes criados hoje para transporte, vestimenta e/ou alimentação. O comportamento dos "brancos" deve ser relacionado aos ditames de seu dono, sendo que o relacionamento com este dono será feito através das rezas cristãs, que são os *ñengáry* de uso exclusivo desta humanidade[134]. Com relação à aquisição e ao armazenamento de conhecimentos, os "brancos" foram contemplados com o papel (*kuatia*).

Tendo identificado divisões e clivagens na organização do cosmo, posso agora explicitar outro elemento central na determinação das relações em seu interior: a *Ararapyre*, "o fim do tempo do bom viver". Os indígenas afirmam que esta Era teria já começado, razão pela qual a descreverei neste item.

Há muitos fatores que indicam para os Kaiowa o fato de que o *Ararapyre* já teve início. Efetivamente, há uma progressiva diminuição dos elementos vitais que foram disponibilizados para os *Ava* nas origens, como o mato, os animais comestíveis, as plantas oficinais, assim como certos *ñembo'e* (rezas) e conhecimentos técnicos relacionados à construção de instrumentos e objetos, à prática da agricultura e às

134 Atanás foi enfático em afirmar que os indígenas crentes não conhecem o *ñengáry* de Jesu Kristu, visto que este não lhes foi concedido nas origens. Esclareceu também que as rezas dos "brancos" apenas permitem a comunicação com Jesu Kristu, sendo que este personagem, embora possuindo sabedoria (*arandu*), não recebeu nas origens o poder de transformar o mundo e os seres em outros seres. Neste sentido, em tendo acesso exclusivo aos Ñande Rykey, os xamãs kaiowa podem interferir sobre o andamento do cosmo e suas transformações, coisa que os sacerdotes e pastores cristãos não podem fazer.

atividades de caça e pesca. Segundo eles, estes elementos não teriam sido destruídos e/ou esquecidos, mas simplesmente levados pelos próprios deuses para seus *yváy*, através do ato de *pyte rupi*, ação que pode ser traduzida como "sugar para cima"[135]. Esta atitude das divindades estaria relacionada a uma avaliação do comportamento mantido pelos Kaiowa, sendo por elas julgado como heterogêneo: muitos já não observariam os ditames do *teko porã* (o correto modo de ser e viver), outros o obedeceriam parcialmente e poucos seriam os que o respeitam quase na íntegra. Há que se observar que o *teko porã* não é entendido pelos Kaiowa como sendo o resultado de uma opção, de um ato de livre arbítrio; este, se não é usado ou, melhor, praticado, é passível de ser levado progressivamente para a morada dos deuses, do mesmo modo que os outros elementos anteriormente descritos. Portanto, temos na Terra uma diminuição progressiva de *teko porã*, o que abre espaço para a manifestação de *teko reta* (muitos modos de ser), a maioria sendo interpretada como *teko vai* (maus comportamentos) e associados ao ato de imitar (*ahekora'ã*) o comportamento e as práticas dos "brancos". Outros elementos que são considerados consequência dessas mudanças comportamentais e de condutas tecnoeconômicas são as pragas que se difundem pela Terra – como poluição das águas e do solo, plantas gramíneas e insetos que atacam os cultivares etc. – e as mudanças climáticas, como secas e chuvas de granizo. Finalmente, há também as doenças, as epidemias de "suicídio" e a proliferação de mortes violentas.

Como se pode constatar, o *Ararapyre* é um fenômeno progressivo, indo os indígenas em direção a um futuro inexorável. Diz-se que o fim da vida na Terra será marcado por eventos cataclísmicos similares aos acorridos durante o *Áry Ypy*, como a chegada de tempestades de grande magnitude, enviadas e manobradas por *Ke'y Mirî*, produzindo-se

135 Partindo deste princípio, o desmatamento, com todas as suas consequências ecológicas, seriam mais que tudo sintomas e não causas da falta da floresta.

o dilúvio, a luz do dia sendo apagada por *Pa'i Kuara*, e *Pa'i Tambeju* procederá à queima do solo. Pouco antes da chegada deste momento, os Kaiowa que restarem serão também levados para os *yváy* de onde procedem suas almas. Isto acontecerá quando os deuses não enviarem mais almas para serem incorporadas nas crianças, estas as recebendo tão somente dos seres maléficos do aquém de *Yvy Rendy*. Nesse momento as crianças não serão mais verdadeiras, possuindo comportamentos impostos pelos *ma'etirõ*. Nascerão também deformes, sem braços ou outras partes do corpo. Antes que os seres humanos sejam levados, serão "sugados para cima" as plantações, os "animais" de caça e domésticos. Assim, as sementes não crescerão e os "animais" não se reproduzirão, não existindo mais alimentos disponíveis para os homens. Após a destruição da superfície da Terra, como ocorreu já várias vezes, esta será esfriada e repovoada; mas, como foi já dito, desta vez viverão nelas tão somente seres perfeitos e puros, eliminando-se grande parte das diferenças instituídas durante o *Áry Ypy*.

## 9.3 Relações cosmológicas: entre quadro normativo e prática social

A organização do cosmo atual, as condições de existência dos Kaiowa e as obrigações comportamentais deles exigidas pelos deuses apresentam aos indígenas um quadro normativo aparentemente muito rígido e esmagador. No entanto, deve-se observar que o *Áry Ypyrã* não teria significado pleno se não fosse continuamente cotejado, por um lado, com as condições e os comportamentos das origens e, por outro, com o destino imposto pelo *Ararapyre* ("o fim do tempo do bom viver"). Estaríamos enganados se pensássemos que este cotejamento conduz a um reforço desta rigidez, tornando ainda mais nefastas as expectativas dos Kaiowa frente a um panorama que os vê utilizar cada vez mais elementos materiais, objetos, técnicas e saberes

cosmologicamente atribuídos aos "brancos" – o que claramente dificulta a possibilidade de se tornar *kandire* (imortais), e/ou de ascender coletivamente aos *yváy* de origem. Pelo contrário, o que ocorre nestes casos é o reforço do papel do xamã, sendo que seu prestígio e eficácia perante seu público dependerá de sua interpretação flexível e dinâmica dos eventos cosmológicos passados, presentes e futuros, unidos a uma marcada demonstração de sua força e capacidade comunicativa e persuasiva para com as divindades. Vejamos os dois tipos de cotejamento em questão.

Através da primeira comparação os xamãs tendem a justificar os comportamentos e os estados emocionais dos indígenas atuais. Como foi possível ver, no *Áry Ypy* (as origens) a conduta dos deuses manifestava agressividade, sentimentos de vingança, aborrecimento, desejos de relacionamento sexual exagerado, curiosidade etc., características muito frequentes na vida social dos Kaiowa. Neste sentido, certas atitudes e comportamentos dos indígenas contemporâneos são interpretados como fraquezas, condutas contrárias às estabelecidas pelas normas atuais, mas que são resultantes de um processo de imitação e experimentação daquilo que os próprios *Ñande Rykey* fizeram no passado. Constata-se também o fato de que estas divindades não foram punidas e obrigadas a morar aquém do *Yvy Rendy*, como ocorreu com certos personagens pertencentes a outras humanidades originárias. Este tipo de condescendência para com os *Ñande Rykey* por parte de *Ñande Ru* nos permite identificar outro elemento importante nas relações cosmológicas do espaço-tempo das origens: o "aconselhamento" (*ñemoñe'e*)[136].

136 O ato de aconselhar unido à ação de imitar e praticar constitui o binômio fundamental do processo educativo entre os Kaiowa (v. Benites 2003). O xamã, enquanto operador ritual e administrador e avaliador da ética comportamental, relaciona-se sempre com seu séquito através do aconselhamento, assim como ele próprio recebe dos deuses os conselhos necessários à sua prática xamanística.

É através de continuados aconselhamentos – geralmente não seguidos – que o herói civilizador *Pa'i Kuara* se relacionava com seu irmão menor *Jasy* e, embora este último perseverasse em errar e desobedecer, o sentimento de amor e proteção fraternal fez com que o mais velho dos "gêmeos" voltasse numerosas vezes a revivescer seu irmão, após as mortes sofridas por obra de um *añáy*. Seguindo esta mesma lógica, os *Ñande Rykey* (enquanto irmãos mais velhos) se relacionam com seus irmãos menores, os Kaiowa, lhes permitindo errar e ajudando-os a se defender dos perigos representados pelos *ma'etirõ*.

Contudo, há que se dizer que obter esta proteção não é coisa fácil, visto que os Kaiowa precisam permanentemente ser reconhecidos pelos *Ñande Rykey* como seus parentes consanguíneos[137]. Esta atitude manifestada pelas divindades tem sua origem na conduta mantida por *Ñande Ru* para com seus próprios filhos, *Pa'i Kuara* e *Jasy*, no momento em que lhes exigia certos comportamentos, adornos e práticas rituais a fim de reconhecê-los como seus parentes[138] – reconhecimento este que tem que ser confirmado a cada instante para indivíduos e grupos. O reconhecimento é, portanto, outro fator importante nas relações cosmológicas atuais e de outrora. A utilização constante de *ñembo'e* e o uso do *mimby* (um tipo de apito) podem permitir aos Kaiowa serem percebidos pelos *Ñande Rykey*, mas isto não significa que frente a um descontentamento para com seus irmãos menores, estas divindades não procedam a retirar os elementos vitais para os

137 As relações de afinidade sendo excluídas, visto que o próprio demônio chegou a ser cunhado de Pa'i Kuara, o que demonstra a potencial hostilidade existente entre as famílias que são circunstancialmente aliadas.

138 Também neste caso temos a atitude condescendente de *Ñane Ramõi*, avô de *Pa'i Kuara* e *Jasy*, muito mais clemente com os "gêmeos", visto que os reconheceu como seus netos sem muita desconfiança. Isto ilustra sobre o comportamento normalmente mantido pelos avós, que tendem a absorver as crianças oriundas da dissolução dos casamentos de filhos ou sobrinhos, com as quais mantêm uma relação de proximidade, acolhendo-as e as educando.

Kaiowa, dando vida ao *Ararapyre*.

Ocupemo-nos agora justamente do cotejamento entre as regras que deveriam ser observadas no espaço-tempo atual e a dinâmica imposta pelo *Ararapyre*. Como vimos, existe uma tendência inexorável que leva à destruição da vida na Terra. Mas, diferentemente do Apocalipse bíblico, que é previsto para uma época já prefixada[139], sendo seus acontecimentos o resultado da batalha entre as forças demoníacas e aquelas celestes, o fim do tempo do bom viver para os Kaiowa não é uma data precisa, podendo ser continuamente modificada pelas divindades. Outra diferença relevante que nos permite entender a peculiaridade do pensamento kaiowa a respeito é o papel desempenhado pelos seres humanos na transformação do cosmo. No caso do cristianismo, nenhum homem (nem sacerdote ou pastor) possui capacidade para interferir nas decisões divinas, assim como não é dotado de poderes especiais para contrastar os malefícios demoníacos[140].

---

139 Isto independe do fato se os seres humanos estarem ou não informados sobre quando ocorrerá o Juízo Final. O importante para o cristão é saber que tal evento terá lugar.

140 São excluídos desta consideração os exorcistas, mas há que se observar que esta categoria de sacerdotes não goza de boa reputação no interior da Igreja Católica, a ponto de ter um papel pouco relevante nessa instituição. Diversa é a situação das igrejas pentecostais. Neste último caso, se pode, de fato, constatar que o papel do pastor ou dirigente coloca-se como um claro mediador entre o poder de Jesus Cristo e as pessoas, com o intuito de que Deus expulse eventuais demônios encarnados ou doenças, sua ação (de Deus) podendo ser caracterizada como um processo de cura. É indiscutível neste caso a similitude com a prática xamanística, mas persiste ainda uma clara diferença. O xamã kaiowa recebe dos *Ñande Rykey* poderes que passam a ser próprios, ao ponto tal de poder utilizá-los para contrastar as forças enviadas pelas próprias divindades. No tocante à ação dos espíritos maléficos, os *ñanderu* podem lançar mão de suas próprias forças para aniquilá-los, requerendo-se a intervenção divina apenas no momento em que este poder for considerado limitado. Os pentecostais, ao contrário, não possuem poder algum, o próprio papel do pastor sendo tão somente o de mediador. O poder do xamã é um poder mágico, enquanto que no caso das igrejas pentecostais, que se inscrevem na tradição cristã, a magia é filosoficamente excluída, tida como obra do diabo. Como justamente observa Sabbatucci (1987), incorporando as ópticas grega e romana, a tradição cristã negou já na sua origem a *mageia*, prática pro-

O cristão, a partir do livre arbítrio, poderá escolher unicamente como comportar-se, ciente de que sua opção terá como resultado final ou uma recompensa (o Paraíso) ou uma condenação eterna (o Inferno), o Juízo Final permitindo tão somente que as almas se reencontrem com seus respectivos corpos. Para os Kaiowa, ao contrário, a salvação da alma não está em questão, visto que esta é ontologicamente pura; uma vez que o corpo falece, ascende ela para o *yváy* de onde é originária, independentemente de sua opção. Se em alguns casos a ascensão não ocorrer de imediato, os indígenas atribuem o motivo a ações externas, contrárias à vontade da pessoa, sendo ela contaminada por espíritos malvados, que a tornam pesada, cheia de bichos e objetos maléficos, necessitando, pois, passar por um processo de purificação.

O problema para este povo é essencialmente como preservar o bom viver na Terra, o que, em condições ideais, seria garantido pelo *teko porã*. Contudo, reputando não existirem mais todas as características necessárias para que isto ocorra de modo pleno, os indivíduos procuram amenizar os efeitos do *teko vai* (o modo incorreto de se comportar), contrastar os males enviados pelos *ma'etirõ* e aplacar os eventuais eventos meteóricos produzidos pelos *Ñande Rykey*. Em algumas circunstâncias, se as condições dos contextos sócio-ecológico-territoriais se tornarem mais positivas, os indígenas podem também esperar uma recuperação de algumas características do bom viver atribuídas ao passado recente, enquanto que em outras, consideradas como muito negativas, podem intensificar as práticas rituais, procurando alcançar os *yváy* de origem na condição de *kandire* (imortal). Esta atitude assumida pelos indígenas perante os acontecimentos cósmicos parte do pressuposto de que o processo instaurado pelo *Arara*-

cedente do zoroastrismo, religião antagônica na época. De qualquer forma, o processo de cura instaurado pelas igrejas pentecostais merece atenção, visto o claro sucesso que vem tendo entre os Kaiowa e Ñandéva. Mais adiante, falando justamente das práticas de cura, voltarei a este argumento.

*pyre* pode ser acelerado ou desacelerado, dependendo das condições de vida; neste caso, quem avalia o modo de proceder e possuem poderosas forças mágicas para influir sobre o destino desta parte do cosmo são os xamãs.

Estas figuras precisam estar constantemente informadas sobre as intenções das divindades, assim como devem tentar convencê-las a aplacar sua ira ou, ao contrário, enviar à Terra todo tipo de eventos catastróficos. Se por acaso os *Ñande Rykey* enviarem tormentas e outras calamidades não esperadas, o xamã deve ter a capacidade de aplacá-las ou desviá-las, fazendo uso dos poderes que lhes foram entregues justamente por esses deuses. O xamã deve também saber criar um clima de expectativa e de segurança, algo que lhe permita angariar respeito, prestígio e, principalmente, legitimidade. Transcrevo a seguir um trecho de uma entrevista feita com Atanás[141], cujo conteúdo e forma expositiva nos oferece um claro exemplo da performance xamanística.

> *Ñaroñe pyru maranda ryapuite... âva ko Tupã Avaete Marandete poty ro je arae...(vamos começar nossos poderes e vozes, fazer brilhar e iluminar, pois isso é de deus).*
>
> *Tupã Avaete (deus) é Ava puro, legítimo. Chama-se Marandente porque brilha e ilumina. Os deuses quando brilham e iluminam, eles estão falando, contando de seu modo. Enquanto isso, nós daqui da Terra só dormimos, não fazemos como eles, por isso não vimos nada, só sabemos dormir. Se nós também fizéssemos como eles, teríamos esses saberes sagrados, tais como brilho e iluminação. Quando eles vêm, chegam por aqui, nós passamos depressa, sem saber por que estão vindo, para que. Não percebemos que eles estão passando por esta Terra de várias formas: de chuva, de vento forte, de relâmpago, de raio etc. Muitas ve-*

141 Trata-se de uma longa entrevista, já referida, realizada, em 30/05/2004, na reserva de Limão Verde.

*zes ficamos assustados e com medo quando eles chegam. Por outro lado, há alguém que faz contato. Por exemplo, eu fiz contato recente com eles. Vimos conversando sobre isto e outras coisas. Não faz muito tempo que amanheci conversando com eles. Quando fiz mitã mongarai (revelação do nome das crianças), repassei alguma coisa dessas conversas para todos [os Kaiowa presentes]. Falei que está previsto o vento forte, que a tempestade forte está vindo. Então me perguntaram: "Vai mesmo chegar?" Falei que sim. Por isso que não ocorreu a geada. Isto significa que a tempestade pode vir de forma de chuva de pedra ou chuva forte. No final dessa estação de frio, vai ocorrer um pouquinho de geada, depois podem se preparar e aguardar, mas ao mesmo tempo não devem ter medo, ajeitem suas casas.*

*Vieram três crianças; pareciam crianças, mas não eram, apenas se transformaram em crianças para me contar e conversar comigo, pedindo minha opinião sobre suas propostas. Primeiro me falaram, me ordenaram continuar orando para os chiru. Consideraram-me como chiru, me chamaram de chiru. Porque o vento forte está pronto para vir; os cavalos de vento estão em movimento, as asas dos cavalos já estão enfeitadas pelos ventos fortes. Mboi Jusu, a cobra principal, ou origem da cobra, também se encontra já em movimento inicial, em estado de preparação. Ouvindo isso, fiquei preocupado, então relembrei para eles que ainda existem todos os seres enviados e criados pelo Supremo! Então perguntei: "Por que vocês vão fazer isto? Existem ainda muitos filhos de Ñande Ru aqui na Terra, filhos de Mburuvicha, filhos de No'endusu, filhos de Karavire; ainda vivem aqui na Terra filhos de Jakaira, de Tanimbu Guasu, de Áry Ry Vusu, de Pa'i Kuara". Após terem me ouvido atentamente, me disseram: "Então você precisa pedir e explicar; não concordando com essas propostas, você pode conversar com eles (os cavalos de vento) para serem controlados." Então comecei a pedir: maranda ryapu ojepyte rupi, maranda ryapu ojepyte rupi... maranda ryapu ojepyte rupi, ehh, ehh, ehh. (O som da tempestade vai ser controlado e diminuído). Através deste ñengáry fui pedindo para que fossem diminuídos o som e o movimento do vento. Assim eles foram voltando a seu local sagrado; anunciando através do som de um trovão*

*e um relâmpago, foram sumindo. Quase todos viram esse relâmpago, que apareceu no céu. Muitos acharam que eram estrelas brilhando.*

*Um mês depois, depois do almoço, apareceu. Logo falei: "Aí está chegando!" Era o cavalo de asa com vento e a cobra. Acreditando em minhas palavras, esses Nossos Irmãos já tinham concordado para segurar essas tempestades fortes, para não liberar esse cavalo e essa cobra. Foi uma conversa só entre eles: "Nós não podemos ainda fazer isso, primeiro temos de ouvir a fala dos ñanderu, dos nossos irmãos da Terra. Se não tiver mais condições de sobrevivência desses ñanderu, a prática de reza, nós neste momento podemos tomar essa decisão." Esse foi o tema da discussão entre Nossos Irmãos supremos. Todos estavam presentes: Kurusu Ñe'engatu õi ave e Ñande Ru falaram pra eles: "Podem continuar rezando, não liguem. Embora muitas rezas sagradas estejam retornando a sua origem, vocês que estão vivos, continuem rezando". Eu também falei para eles que irei contar a todos e continuar rezando e conversando com todos da Terra. Há uma cruz de onde está saindo faíscas, quase pegando fogo: eles pediram para apagar, para evitar a queimada da terra, que pode acontecer ainda; podemos esperar durante anos. E pode ocorrer também um dilúvio, pois desde o princípio isso foi acertado entre Chiru Yryvera e Chiru Pepotî. Havia também Chiru Kurupiry, que pode gerar doenças através de suas rezas, males, que nós ñanderu não podemos controlar ainda. Se assim nós vivermos, sempre fazendo esse controle, iremos ter sempre tranquilidade e harmonia. Sempre controlando os males, superando essas fases de desafio e dificuldades de vida para garantir esta vida equilibrada, para não praticarmos males aos outros nem a nós próprios. Nossos Irmãos supremos vão mesmo nos levar um dia; não podemos ficar com pressa, com medo ou desesperados. Não podemos ficar preocupados antecipadamente. Eu falo pra vocês: "Estou feliz de ver os meus netos e netas com saúde." A estas pessoas desejo a mesma saúde e força para que ninguém enfraqueça. Vou ajudar, dar-lhe força para não enfraquecer as atividades. Fico magoado quando vejo alguém cujo trabalho bom enfraquece. Fico triste, minha alma fica dolorida. Vou imitar essa voz: vou falar um ñengáry para entrar em contato com os Irmãos que são responsáveis pelo*

*marány. Poderosos protetores sagrados dos Ava. Estou fazendo se movimentar e agirem as autoridades supremas:*

*Amo neiko chereyi ramyja rusu meme ... Che arovera, arovera marány ryapu ry eñesû ke cheryvy no'a mo'a mba'e megua va cheryvy ... E no'a mo'a mba'e megua va ... (Estou fazendo se mexer o poder de marány, a força da tempestade, do relâmpago, do raio e o som do trovão para controlar os males da Terra, para serem protegidos os meus irmãos menores da Terra. Gostaria que vocês rezassem, pedissem proteção, porque vejo muitas coisas ruins dominando na Terra, fazendo mal aos meus irmãos e irmãs). Ouvindo isso eu perguntei ao marány járy (o dono do marány), que nós chamamos de Ke'y Mirî, que sempre anda em um cavalo que tem asas e é o responsável pelo vento forte – o não-índio chama esse irmão de São Jorge – quando o vi, vindo com seus ajudantes, neste momento eu perguntei a ele sobre um ñembo'e para controlar o marány. Eles me perguntaram se eu não tinha aprendido, ouvido antes. Falei que já tinha ouvido alguma coisa, mas que queria ouvir mais. Eles me contaram tudo novamente, que tem muitos ñembo'e para controlar: tyapu avaete papaha, marány papaha e outros. Orientaram-me que quando começasse a ventar e cair relâmpago, eu devia usar todos esses ñembo'e para controlar, e eles iriam me reconhecer. Assim que o temporal começar, tem de iniciar o ñembo'e para controlar, todos os tipos de ñembo'e. Tem que imitar a fala dele, imitar tudo. Desse jeito ele me ensinou: "Tyapu Avaete kurusu nê' êngatu gui ombouva e hahã kuri ehahã" (O som sagrado que veio da cruz do Avaete que eu enviei imitando sua voz). Ele me falou: " hi che ru papa Karavire avaete nde pope gua rendy pype mo'ã chemohe ndyju chemohêndy ju ... Pende popegua pe añemohendy ne che ..." (O meu pai Karavire, que é Ava puro, tem em sua mão o poder que brilha e ilumina áureo... do qual estou me vestindo e começando a brilhar e iluminar...). (Limão Verde, 30/05/2004).*

Como se pode deduzir das palavras de Atanás, o risco de piora das condições de vida na Terra é constante, os *Ñande Rykey* estando sempre prontos a enviar tempestades e outras manifestações meteóricas, que podem acelerar o *Ararapyre*. Porém, fica claro também o fato de

que estas divindades não podem agir sem consenso entre si e sem o parecer dos xamãs, estes sendo consultados e muitas vezes solicitados para ajudar a restaurar as condições cósmicas necessárias para que a vida na Terra seja a melhor possível.

Sobre a benevolência dos *Ñande Rykey* para com seus irmãos menores e sobre a estabilidade das condições de vida na Terra, Atanás é ainda mais explícito, no final de outra entrevista realizada no acampamento de Ñande Ru Marangatu. Na ocasião, este importante xamã expressou-se do seguinte modo:

> *...sempre seremos irmãos dos Ñande Rykey. Apesar de hoje usarmos roupas diferentes e enfeites diferentes dos Ñande Rykey, eles vão nos reconhecer por meio de colar, voz, ñembo'e, jeguaka etc. Com estes enfeites, vão nos reconhecer. Mesmo nós tendo errado porque não nos comportamos mais como eles; mesmo que vivamos já diferentes deles, pois ficamos bêbados, violentos, brincamos muito; mesmo que nossas roupas, alimentos, atitudes, modo de ser, sejam diferentes de Nossos Irmãos; mesmo que queiramos ser diferentes deles, isto é impossível porque eles são Nossos Irmãos legítimos, são nosso princípio, sempre gostam de nós! Eles aceitam, não estão nos excluindo por causa de nossos novos comportamentos. Eles têm a missão e a obrigação de cuidar dos seus irmãos menores em qualquer situação. Eles também têm medo de Pa'i Kuara, o irmão maior e supremo e que cuida da luz do mundo. Se Nossos Irmãos não cuidarem bem de nós, ele (Pa'i Kuara) pode apagar a luz. Isso será difícil, não só para nós, mas para todos no mundo, isto é, para todos os seres vivos da Terra e dos yváy. Por isso que o fim do mundo está nas mãos de Pa'i Kuara. Mas este tem afirmado definitivamente que não apagará a luz, não neste tempo, visto que nem nós ñanderu na Terra nem os Ñande Rykey concordam com que ocorra o fim do mundo. Punições aos povos de diversas formas, isso sim! Os crentes anunciam que vai acabar o mundo, mas é mentira; às vezes alguns ñanderu também falam a mesma coisa, mas não é verdade. O único que sabe é Pa'i Kuara (Ñande Ru Marangatu, 06 de agosto de 2000).*

Os dois cotejamentos operados pelos xamãs na temporalidade cósmica permitem-nos entender que o quadro ideal constituído de normas morais e éticas comportamentais aparentemente rígidas desempenha mais que tudo a função de um dispositivo, que é ativado circunstancialmente para chamar a atenção sobre os acontecimentos do mundo, cabendo aos *ñanderu* fazer sínteses, avaliações e oferecer sugestões sob a forma de aconselhamentos. O *corpus* de conhecimentos sobre a ordem e os processos transformadores do universo permite ao xamã tornar o quadro normativo um dispositivo regulador, dispositivo este que acaba não por proibir determinados comportamentos ou a utilização de determinadas técnicas, materiais e objetos não atribuídos nas origens aos Kaiowa, mas por limitar ou condicionar o afluxo destes, sujeitando-os às regras do *ñande reko* (o modo de ser indígena), isto é, à própria tradição de conhecimento. Visto que a maioria destes elementos considerados pelos indígenas como externos procede do relacionamento interétnico com o mundo dos "brancos", boa parte das considerações morais e éticas feitas por xamãs, assim como por *tamõi* e *jari*, visam justificar o fracasso de determinadas tentativas kaiowa de imitar o *karai reko* (o modo de ser e de viver do branco), chegando-se à conclusão de que assumir esse comportamento não é apenas negativo, mas também impossível, visto que de fato não conduzem a uma melhora das condições de vida, na medida em que não contribuem para a ética do "bom viver" dos Kaiowa, nem tampouco melhoram a própria infraestrutura material. Fazendo os xamãs referência a determinadas atividades tecnoeconômicas consequentes do relacionamento com os "brancos" – como é o caso da criação de animais domésticos para a alimentação (sendo porcos, galinhas e patos os mais comuns), assim como a pecuária –, colocam eles em evidência os limites dos indígenas em conseguir que esses animais, que não lhes foram atribuídos no *Áry Ypy*, possam se reproduzir em grande número. Neste sentido, não se nega a possibilidade de apropriação dessas práticas, mas se constata o fato de que não podem ser alcança-

das transformações no estilo de vida indígena a partir de sua aplicação, devendo, portanto, serem elas regulamentadas. O mesmo pode ser dito sobre a agricultura e sua mecanização, bem como sobre os outros elementos da vida material com que hoje se deparam os Kaiowa, visto que as técnicas de produção de objetos foram quase completamente por eles abandonadas, hoje se fazendo uso de ferramentas e utilidades adquiridas do mundo dos "brancos", através da intensificação e refinamento de determinadas técnicas de aquisição.

Até este ponto me ocupei das relações cosmológicas a partir das normas e de seu uso e interpretação por parte de indivíduos especializados, como são os xamãs. Também a maioria dos *tamõi* e das *jari*, enquanto líderes de famílias extensas, lança mão deste mecanismo de pressão moral, especialmente para controlar e exercer poder sobre as novas gerações. Contudo, há que se observar que independentemente das observações morais e críticas enunciadas constantemente, todos, incluindo xamãs e idosos, incorrem em erros e, pelo menos no tocante aos bens materiais beneficiados pelo contato interétnico, ninguém realmente se exime de deles usufruir.

Neste sentido, pode-se observar que as afirmações feitas por Atanás a respeito das distinções entre os Kaiowa e os "brancos", instituída no espaço-tempo das origens, levam a demarcar áreas de atuação e competências específicas. Deste modo, fica evidente para os Kaiowa o porquê de eles não terem sido beneficiados, na origem, com os mesmos bens e objetos de que os "brancos" dispunham e dispõem em abundância. Ao mesmo tempo, há que se observar que, através de um uso flexível dos eventos do *Áry Ypy* (origens) e controlando o *Ararapyre* ("o fim dos tempos do bom viver"), o xamã não chega a negar a possibilidade de entrar em contato com estes objetos e utilizá-los; o que se procura é justificar e sublimar o fato de que estes não podem ser produzidos, reproduzidos e acumulados pelos indígenas, o que de fato caracterizaria o comportamento tecnoeconômico dos "brancos".

Outro fato que fica claro para os Kaiowa é o uso limitado que pode

ser feito das técnicas verbais representadas pelos *ñembo'e*. Para entender estes limites e suas consequências nas atividades tecnoeconômicas desenvolvidas por estes indígenas, urge o abandono de abordagens que estabelecem uma relação entre os "homens", no sentido genérico do termo, e uma "natureza", também genérica. Em seu lugar, devemos considerar que o cosmo, conforme entendido pelos Kaiowa, contempla a existência de seres, objetos e lugares organizados em domínios sob o controle de diversos *járy*. Assim, para estes indígenas, as atividades tecnoeconômicas, no momento em que visam constituir, modificar ou ampliar a bagagem material e de conhecimentos de indivíduos ou famílias indígenas, demandam necessariamente a subtração dos elementos necessários de outros domínios, sejam estes (os elementos) procedentes de outras humanidades, do mato, dos rios ou dos campos. Assim, por exemplo, a domesticação não seria para estes indígenas uma mudança da condição do "animal" de "natural" para "artificial" – entendendo este último conceito como produção humana –, mas simplesmente a subtração desse ser do domínio de um determinado *járy* (humano ou espiritual) para ser destinado àquele de quem está efetivando a ação; a rigor, seria a passagem de uma situação doméstica para outra, os seres em questão nunca deixando a condição de *mymba* ("animais" propriedade de alguém).

Existem, porém, marcantes diferenças sobre como conduzir ou obter a passagem entre domínios, isto dependendo do tipo de elemento que se pretende adquirir. Quando se trata de relacionar-se com *So'o járy* (o dono dos animais de caça) para obter a carne necessária para a sobrevivência, com *Kaja'a* (a dona das águas) para realizar uma boa pescaria, com *Ka'aguy Ava Ete* (o dono do mato) para não ser importunado quando se coleta frutos, ervas medicinais e materiais necessários para a construção de residências e utensílios, com *Jakaira* (o dono da agricultura) para ter uma boa colheita etc., os Kaiowa recorrem a diver-

sos *ñembo'e*[142], isto é, orações específicas para dirigir-se a esses *járy*, cuja eficácia, em situações favoráveis, é considerada infalível. Quando, porém, as ações são voltadas para um relacionamento interétnico, cuja intencionalidade é a de obter objetos procedentes do domínio dos "brancos" – ou dos donos (*járy*) relacionados a esta humanidade –, os Kaiowa encontram-se "desarmados"; não possuem eles *ñembo'e* para tal propósito.

A falta de *ñembo'e* para agir sobre alguns domínios do cosmo coloca ainda mais em evidência os efeitos devidos à clivagem étnica introduzida durante o *Áry Ypy*. Isto implica na determinação de duas esferas de relacionamento cosmológico privilegiadas: uma centrada nos *Ava* (Kaiowa e Ñandéva) e outra atribuída aos "brancos". Como vimos, segundo os indígenas, a clivagem étnica impõe às humanidades diferentes comportamentos morais, religiosos, políticos e tecnoeconômicos, fato que se reflete também nas esferas de relações cosmológicas.

Contudo, há que se constatar que, embora seja estabelecido que cada humanidade possua suas peculiaridades na determinação das atividades e dos comportamentos assumidos, existe sim uma forte homologia entre as relações que são estabelecidas através de *ñembo'e* e aquelas direcionada pelos Kaiowa ao mundo dos "brancos" e seus bens. De fato, em ambos os casos se objetiva conseguir a passagem de determinados elementos do cosmo de um domínio para um outro. No segundo caso, num relacionamento interétnico, o que aparenta haver a mais é a necessidade de que os elementos, para passar de uma esfera de relacionamento cosmológico para outra, sejam necessariamente submetidos às regras da tradição de conhecimento kaiowa. No entanto, em certa medida isto ocorre também quando se subtrai um elemento do domínio dos próprios *járy* – visto que o *Ka'aguy Ava Ete*, por exemplo, segue as normas comportamentais vinculadas ao *ka'aguy reko*, isto é, o modo

142 Ver Schaden 1974, Melià et al. 1976, Chamorro 1995 e L. Pereira 2004.

de ser do mato, **e não dos Kaiowa**. Portanto, mover os elementos de um domínio para outro implica sempre em uma mudança organizativa no uso desses elementos. Assim, **o que efetivamente caracteriza o relacionamento entre os elementos das duas esferas cosmológicas é uma limitação prevalentemente técnica, e não uma diferença em termos meramente comportamentais**. Neste sentido, justifica-se o fato de que assumir o comportamento do "branco" não só é negativo, mas também ineficaz. Assim, para os Kaiowa resta apenas tentar contornar a barreira encontrada, enfrentando a esfera que não lhe compete, a partir de seu próprio modo de agir, assumindo o fato de, neste sentido, encontrar-se numa posição cosmologicamente desvantajosa.

Deve ser levado em conta que a produção cultural indígena a respeito procura responder aos impasses devidos ao relacionamento interétnico em uma clara posição assimétrica, que vê os Kaiowa submetidos à dominação colonial por parte dos Estados brasileiro e paraguaio. Neste sentido, ao passo que os indígenas procuram reproduzir e potencializar uma específica tradição de conhecimento, produzindo conceitualmente clivagens entre esferas separadas de relacionamento cosmológico, há um outro movimento, que projeta as ações dos indígenas preponderantemente em direção aos objetos e aos conhecimentos que procedem de um mundo por eles até não muito tempo desconhecido – seguramente distante daquelas que eram as suas necessidades cotidianas. Estes objetos e conhecimentos exercem grande fascínio, despertando certa curiosidade. Tal projeção ocorre a partir de crescentes experiências desenvolvidas pelos indígenas, as quais permitiram constatar a maior eficácia técnica e o melhor desempenho dos materiais de boa parte dos objetos e instrumentos introduzidos em seus territórios pelos "brancos", com relação àqueles por eles produzidos. A diferenciação feita pelos Kaiowa entre técnicas de *ñembo'e* e outras formas verbais de relacionamento entre domínios diferentes nos informa, em certa medida, sobre o quanto o acesso a esses elementos é um fato novo – de difícil manipulação e controle para eles –, mas que, ao mesmo tempo, não é algo impossível.

Embora não utilizem *ñembo'e* para tal, é a partir da própria tradição de conhecimento e das experiências historicamente acumuladas que os indígenas dirigem-se aos "brancos", com o intento de obter vantagens de alguma ordem. Assim, ao abordá-los, o fazem demonstrando temor, suspeita, procuram não contradizê-los e magoá-los, enfim utilizam os mesmos cuidados que costumam utilizar com os *járy* com quem lidam nas matas, campos e rios presentes em seus territórios.

Enfim, com *ñembo'e* ou não, os Kaiowa servem-se de formas verbalizadas para relacionar-se com o mundo, fruto de sua tradição de conhecimento, a qual coloca a oratória num patamar elevado. É principalmente a partir desta que estes indígenas constroem estratégias, determinam alianças e executam ações que permitem o aprovisionamento de bens de toda ordem, bens estes sempre sob o domínio de alguém (*járy*). Nestes termos, como já afirmado, para os indígenas não existem lugares, objetos ou seres neutros, que possam ser acessados, coletados, capturados através de técnicas de aquisição fruto de uma simples relação entre os indígenas e esses elementos; isto é, não é possível atribuir a este povo uma concepção marxiana, que considera o homem como "transformador da natureza"[143], relação esta entendida como ontologicamente diferente daquela estabelecida entre os homens[144]. Para os

143 Ver entre outros Godelier (1978 e 1985), Cresswell (1976 e 1996) e Ingold (1986).

144 Referindo-se aos ameríndios em geral, Descola afirma que estes impõem uma continuidade entre o social e o natural, continuidade esta por ele definida como sistema anímico (1992: 114). Tal sistema seria a inversão simétrica do totemismo, uma vez que este último seria uma classificação do mundo social a partir de especificidades naturais, enquanto que o primeiro seria a classificação do mundo natural a partir de atributos sociais. Como é fácil se deduzir deste jogo de inversões simétricas, Descola rejeita estender a oposição natureza/sociedade a ontologias não ocidentais, mas, inscrevendo-se em uma corrente de Antropologia simbólica, de cunho estruturalista, pretende mantê-la como "an anaytical device in order to make sense of myths, rituals, systems of classification, food and body symbolism, and many other aspects of social" (Descola & Pálsson 1996: 2). Assim sendo, este autor acaba por optar por uma visão de sistema externo aos contextos sócio-ecológico-territoriais onde se dão as relações e interações sociais, apresentando-nos, de

Kaiowa, toda ação técnica destinada a adquirir objetos, seres e conhecimentos está subordinada a técnicas complementares, verbais, cujos

fato, sistemas cognitivos e/ou simbólicos a serem "objetivados", em um segundo momento, na realidade material. Sempre internamente a uma perspectiva estruturalista, temos outra posição, expressa por Viveiros de Castro (1996), com relação ao entendimento das teorias ameríndias sobre a organização do cosmo. Segundo este autor, os indígenas também operariam a oposição natureza/cultura, mas de modo inverso com relação ao modo como é operado no Ocidente: se nas ontologias ocidentais se teria uma única natureza e uma pluralidade de culturas, os ameríndios entenderiam que o universo é formado por um único campo sociocósmico, as diferenças em seu interior sendo determinadas por uma pluralidade de naturezas. Tanto Viveiros de Castro quanto Descola descrevem as relações entre os vários seres que povoam o cosmo como sendo simétricas e intercambiáveis, o que lhes permite operar através de dicotomias paralelas e inversões lógicas. Uma das oposições simétricas utilizadas pelos autores é aquela entre humanidade e animalidade. Na cosmologia kaiowa, no entanto, o Universo não se encontra organizado de tal forma; como vimos, no tempo das origens, todos os seres eram humanos e divinos: possuíam o dom da imortalidade, poderes xamanísticos e capacidade de falar. Foram determinados eventos os que levaram as divindades a fazer decaírem certas humanidades, estas perdendo todas ou algumas destas propriedades e/ou adquirindo outras, consideradas negativas. A distinção entre animal e humano, isto é, entre natural e cultural (ou social) é, portanto, imprópria para descrever a dinâmica do cosmo segundo os Kaiowa. A distinção, instituída nas origens, é de fato um processo de hierarquização entre conjuntos de seres, assim como destes com relação aos seus espíritos-donos (*járy*). Assim, as distinções entre os diferentes grupos de seres podem ser consideradas entre estes indígenas como sendo de grau, como observado também por Descola (1998), e não de natureza, como pretenderia Viveiros de Castro. A condição de ser kaiowa outorga a estes sujeitos um certo número de propriedades, configurando-se assim um grupo específico, e definindo-se seu lugar no cosmo – no sentido também relacional, isto é, sua capacidade de estabelecer comunicação e interação de um certo tipo, seja entre seus membros, seja com os deuses, assim como com aqueles pertencentes a outras humanidades atuais ou àquelas que decaíram ainda mais com relação a seu status nas origens. Nesses termos, podemos dizer que em um contínuo de propriedades existentes no cosmo, os recortes feitos, através do agrupamento de algumas destas, faz dos deuses os deuses, dos *járy* os *járy*, dos Kaiowa os Kaiowa, dos "brancos" os "brancos", das onças as onças, e assim por diante. Há que se salientar o fato de que, também nos dias de hoje, cada sujeito pode adquirir propriedades ou perdê-las, sejam estas positivas (como os poderes xamanísticos), ou negativas (como a feitiçaria), podendo, assim, se elevar de sua posição sociocósmica ou, ao contrário, decair mais na escala relacional entre os seres do cosmo.

efeitos são preponderantemente políticos. As relações cosmológicas são, consequentemente, determinadas através de técnicas políticas, técnicas estas sem as quais não haveria integração material, social e de conhecimento.

# Capítulo X

## O modo de ser e viver kaiowa (ñande reko) e a integração social do indivíduo

### 10.1 Construção da pessoa

Segundo os Kaiowa, em condições consideradas normais, o corpo (*tetê*) dos indivíduos adultos possui dois distintos tipos de alma: a corporal e a espiritual. Existe também, assentado no ombro do indivíduo, o *tupichúa* (espírito familiar identificado com um "animal") (cf. Cadogan 1962: 81).

A primeira das referidas almas começa a se formar quando o ser humano alcança a maioridade, se expressando através da sombra (*ã*). Com o passar dos anos, esta alma se reforça, sendo que, como vimos, uma vez falecido o corpo, ela dele se desprende, tornando-se *anguê*. A picardia e agressividade da *anguê* dependerá de sua "idade", tornando-se, assim, mais ou menos perigosa para os vivos.

No tocante ao espírito "animal", este acompanha o corpo durante toda a vida, sua característica variando muito de indivíduo para indivíduo. Já o *tupichúa* pode ser agressivo, quando é identificado com a onça, o gavião etc., ou irreverente, quando seria um macaco, ou ainda fugaz e medroso, quando é interpretado como sendo uma ave não de rapina e não predadora. Ao tipo de "animal" que caracterizaria o

*tupichúa* é também atribuído o apetite do corpo do indivíduo, determinando o gosto e a avidez alimentar, assim como seu desejo sexual. Portanto, pode-se dizer que o espírito "animal" condiciona o comportamento do corpo do indivíduo, conformando o que, numa linguagem ocidental, poderia ser interpretado como o temperamento e o instinto do corpo dos Kaiowa. Há que se colocar em destaque, porém, como fica evidente, que estes fatores são considerados por estes indígenas como afetando a vida do corpo, não podendo ser definida como sendo parte da personalidade do indivíduo.

Os Kaiowa não se identificam absolutamente nem com o *tupichúa* nem com a *anguê*, mesmo quando esta alma ainda se encontra no corpo em que se formou e desenvolveu. Como foi possível apreender até aqui, a identidade destes indígenas está associada à alma espiritual, cujos atributos são em certa medida expressados através dos diferentes nomes que a ela são atribuídos: *ayvu* e *ñe'ê*, cujo significado é "palavra" e "linguagem" (cf. Melià et al. 1976: 248), e *guyra*, que significa "pássaro". No primeiro caso, é destacada a importância da pessoa como parte de uma rede mais ampla de relações, determinadas através do ato comunicativo (verbal e do canto); no segundo caso, a identificação metafórica e metonímica da alma espiritual com uma ou mais aves, coloca em evidência sua propriedade de voar, de se desprender de seu assento (*apyka*), localizado no interior do corpo[145], bem como a sua instabilidade, estando ela sempre sujeita a ser espantada, afastando-se de sua sede corporal. Seja no caso em que o *ayvu* é descrito como uma ave apenas, seja quando é interpretada como composta de muitos pássaros[146], temos um único princípio, que unifica as diferen-

145 Na encruzilhada dos braços com o tórax, como afirma Lauro em Panambizinho, ou na altura da garganta, segundo outra versão (v. Melià 1976: 248).

146 Em uma entrevista realizada em julho de 2004 pelo psiquiatra Antonio de Carvalho Silva (por mim coorientado em sua pesquisa de mestrado), o *ñanderu* Lauro, de Panambizinho, comentava que o Kaiowa possui 12 pássaros, distribuídos em diferentes partes do corpo:

tes versões: o entendimento de que o afastamento da alma espiritual do corpo é um ato progressivo. Este entendimento se conceitua, na primeira acepção, através da medição da distância física da alma do seu suporte corporal, o enfraquecimento dos laços com este último aumentando ao passo que o *ayvu* se afasta dele; na segunda acepção, a debilitação ocorre através da diminuição no corpo da quantidade de pássaros que a compõem.

Existe também uma diversidade de interpretações sobre como a *ayvu* vem a se assentar no corpo. Alguns xamãs atribuem ao ato de concepção a chegada da alma espiritual no corpo do futuro nascituro; outros consideram que o corpo nasce possuindo uma alma provisória (*ohero*), o *ayvu* se incorporando num segundo momento. Em ambos os casos o momento mais importante é representado pela cerimônia do *mitã mongarai* durante o qual, na primeira versão, o xamã procede a descobrir o nome (entendido como sendo a própria *ayvu*), enquanto que na segunda versão, o *ñanderu* estaria a favorecer a sua incorporação. No primeiro desses casos, a postura dos parentes é a de cuidar para que a alma espiritual em questão permaneça no corpo onde se encontra, aceitando ou, melhor, reconhecendo os parentes que a estão acolhendo na Terra; no outro caso, temos um comportamento similar, a família reunida durante o ritual aguardando que o espírito decida se encarnar, manifestando assim que aceita seu novo lar. Pode-se notar que nas duas versões o princípio organizador mais importante é o mesmo, associando-se a estabilidade corporal da *ayvu* aos níveis de cuidados e manifestações afetivas de seus familiares presentes na Terra.

As *ayvu* são preexistentes à constituição dos corpos nos quais se incorporam, configurando um número finito e invariável de Kaiowa

---

nos ombros, no peito, na região do apêndice xifóide, atrás da nuca (não chegam a tocar o corpo), nos braços e outros locais. No caso de todos voarem, o corpo falece.

existentes no cosmo (considerando-se os residentes na Terra e aqueles presentes nos diversos *yváy*). A necessidade dos parentes estarem unidos e de apoiarem uns aos outros (*mbojeko*), faz com que a família que se constitui na Terra queira manter juntos as *ayvu*, razão pela qual se procura constantemente reter o máximo possível as almas espirituais em seus respectivos corpos. É especialmente neste caso que a noção de *jekoha* (suporte) se faz relevante, visto que uma família bem assentada em seu espaço territorial e bem apoiada em seus chefes (*tamõi* e *jari*) permite uma maior estabilidade das relações familiares, favorecendo assim a determinação de um *teko mbojeko porã*, isto é, um modo de ser "apoiado" em boas relações mútuas. Por sua vez, o determinar-se destes comportamentos mútuos é sintomático da manifestação do tão procurado "bom viver" (*tekove porã*).

Garantir a estabilidade espiritual do indivíduo no seio da família extensa é, portanto, garantia de estabilidade para todos os membros dessa unidade sociológica. De fato, a alma espiritual permanecerá no corpo em função dos cuidados e do carinho que os integrantes da família demonstrem no dia-a-dia, representando um desafio cotidiano, constante para o modo de viver dos Kaiowa.

Na vida do sujeito, o período mais instável é representado pelas várias fases da infância, especialmente até os sete anos de idade. Durante esta etapa, o risco da alma espiritual se assustar e desprender-se do corpo é muito grande. Por tal razão as crianças não podem ser maltratadas, não se pode falar-lhes levantando a voz, sendo necessária muita cautela no processo educativo. Geralmente se lhes concede quase tudo o que desejam, as obrigações de reciprocidade sendo introduzidas aos poucos, através de técnicas educativas que incutem sentimentos neste sentido, isto não por meio de coerção, mas pela valoração do dar e a reprovação da acumulação[147].

147 Para mais detalhes sobre este argumento, ver adiante a quarta parte deste trabalho.

Após os aproximadamente seis ou sete anos de idade é que começa a divisão do trabalho por sexo, mas se continua permitindo aos sujeitos a manutenção de uma vida lúdica em comum, visto que ainda não são considerados como adultos. Contudo, o controle social sobre o indivíduo passa a ser intenso. Isto ocorre porque as pessoas nessa faixa etária começam a desenvolver atividades tecnoeconômicas fora do espaço doméstico, correndo o risco de encontrar sujeitos indesejáveis, não pertencentes à própria família extensa, portadores de formas diferenciadas de *teko*. Neste sentido, as crianças passam a ser controladas por adultos pertencentes ao seu circuito educativo, que procuram acompanhá-las em todos os seus deslocamentos quando elas transcendem os espaços de jurisdição da comunidade política na qual estão inscritas.

O controle social sobre a pessoa durante esta etapa de sua vida aumenta progressivamente, tornando-se ainda mais intenso quando ela passa a manifestar marcas biológicas consideradas como sendo indicadoras da passagem para a vida adulta: a primeira menstruação (*ñemondy'a*), no caso do sujeito ser mulher, e a mudança de voz (*kariay*), quando este é do sexo masculino[148]. Ambos os casos são considerados pelos indígenas como sendo um estado quente (*teko aku*), tornando-se necessário que a pessoa nessa condição siga dietas e manifeste comportamentos adequados, ao passo que, concomitantemente, seus familiares mais próximos têm a obrigação de reservar-lhes mais cuidados (*jeko aku*)[149].

---

148 A iniciação masculina (*kunumi pepy*), sendo hoje pouco praticada, é, como diria Bourdieu (1996: 97), mais que um ritual de passagem, um rito de instituição, cuja função, neste caso, por um lado remarca a diferença entre aqueles que passam pela cerimônia, consagrando-se Kaiowa "autênticos", e aqueles que não, enquanto que, por outro lado, é remarcada a diferença entre os sexos. Neste sentido, este evento não constitui variável significativa no ciclo de vida contemporâneo destes indígenas, excetuando-se para um pequeno grupo de neófitos, pertencentes a algumas famílias do *tekoha guasu* do rio Brilhate-Ivinheima.

149 Para entrar em detalhes sobre as práticas de *jeko aku* no caso das mulheres, depois da

Uma vez alcançada a maioridade, no caso de a pessoa ser do sexo feminino, a intensidade do controle social não diminui, sendo ela legada quase exclusivamente à vida doméstica, em virtude de sua preparação para futuramente contrair matrimônio. Durante este período, existindo possibilidades concretas do sujeito manter contato com o outro sexo ou precisamente com parceiros que já passaram por experiências sexuais, obviamente pertencentes a outras famílias, a vigilância familiar é a mais alta possível. Isto ocorre porque, do ponto de vista moral, é taxativamente proibido que conhecimentos decorrentes de experiências relativas à vida de casado venham a ser comunicados aos que nunca estiveram nesta situação. Deve ser destacado o fato de que a fase delicada representada pelo primeiro casamento não esgota os momentos de crise, o *teko aku* sendo atribuído também aos períodos de gestação e parto, igualmente sujeitos a restrições alimentares e comportamentais (*jeko aku*).

No caso do indivíduo ser homem, tem-se uma situação em certa medida diversa, não pelo fato de seus familiares diminuírem o controle a seu respeito, mas por ser este controle de difícil efetivação. De fato, uma vez alcançada a vida adulta, o jovem kaiowa começa a projetar-se espacialmente para fora do espaço de jurisdição de sua família, dando vida a um itinerário experiencial que será percorrido durante toda a sua existência terrena. Além de dedicar-se ao desenvolvimento de atividades de caça, pesca e coleta, o indivíduo dedicar-se-á a trabalhos periódicos em fazendas e usinas de álcool (*changa*), com o intuito de conseguir uma relativa independência econômica, a qual lhe permita construir, no futuro imediato, um núcleo familiar.

A exigência de contrair casamento, almejando-se estabelecer relações com uma mulher cuja reputação seja respeitada, leva grande

primeira menstruação e dos partos, assim como do controle social exercido pelas famílias, veja-se Melià et al. (1976: 253-54), além de Schaden (1974: 85-88). Sobre o *jeko aku* como fase da iniciação masculina, ver Melià et al. (op.cit.: 236-38).

parte dos jovens kaiowa a ter que mudar de residência, em decorrência da já referida regra que prescreve a matrilocalidade para o primeiro matrimônio da mulher. Neste sentido, sendo ego o candidato ao casamento, deverá ele demonstrar ao sogro – com o qual residirá durante alguns meses, antes de construir sua própria residência, nas proximidades desta mesma casa – possuir as qualidades necessárias para ser integrado no novo grupo local: saber cultivar, caçar e pescar, e ser suficientemente hábil na captação de recursos procedentes do mundo dos "brancos", seja através de políticas interétnicas (atraindo projetos e obras assistenciais), seja por meio de *changa*. Nos primeiros meses, ego deverá trabalhar na roça do sogro, estando sempre à disposição deste para outras tarefas tecnoeconômicas, pagando assim o preço da noiva. Contudo, há que se observar que esta relação de dependência estabelecida para com o sogro não cessa após a fase em que o novo casal reside na mesma unidade habitacional dos pais da mulher; toda uma série de obrigações de reciprocidade e de respeito lhe é exigida durante o período em que permanecer vivendo no espaço de jurisdição da família extensa na qual foi incorporado[150]. Em não havendo divórcio, e se a família do sogro mantiver seu espaço de jurisdição no tempo, ego adquirirá certa autonomia apenas quando ele próprio se tornar sogro, alcançando a seguir o status de *tamõi*, isto é, ao nascerem seus primeiros netos. Nesse momento começa a se formar outra família extensa, o sogro de ego tornando-se, por sua vez, *tamõi guasu*.

Concluindo este item sobre a construção da pessoa e seu itinerário de vida, parece-me importante ressaltar o fato de que para os Kaiowa, o acúmulo de experiência permite ao indivíduo alcançar níveis de sabedoria cada vez mais elevados, sendo que a posição de um jovem, por mais que já tenha ele contraído matrimônio, não será nunca compa-

150 Aprofundarei este argumento na quarta parte do presente trabalho, onde reflito sobre a organização doméstica.

rada à de uma pessoa idosa. Neste sentido, num processo educativo e de exercício moral e político, o papel de mãe ou pai, quando o sujeito é jovem, será sempre subordinado àquele dos próprios pais e/ou avós ou dos sogros; especialmente no tocante à educação das crianças e à determinação dos cuidados necessários para o seu bem-estar espiritual. Isto se deve principalmente ao desejo de manter sempre unidas pelo menos três gerações, a neolocalidade sendo excluída nas opções residenciais destes indígenas. Assim, é possível dizer que a pessoa kaiowa procurará sempre se amparar no circuito privilegiado da família extensa, circuito emocional-afetivo por excelência que lhe garante uma estabilidade do ponto de vista social, econômico e espiritual.

Contudo, há que se observar que as variações experienciais, quando abruptas ou determinadas em contextos sócio-ecológico-territoriais que encontram os indígenas sob constante pressão colonial, podem produzir ou favorecer distintos modos de interpretar o que seria um comportamento adequando, permitindo a manifestação de conflitos inter e intrageracionais, configurando o já referido *teko reta*: os múltiplos modos de ser kaiowa.

## 10.2 O *TEKO PORÃ* PERANTE O *TEKO RETA* E AS CONSEQUÊNCIAS PARA A FAMÍLIA EXTENSA

Como foi aqui afirmado na primeira parte, a vida contemporânea implica a integração de atividades que progressivamente adquiriram relevância econômica para os Kaiowa. Existem hoje indígenas ocupando cargos como professores, agentes de saúde, chefe de posto, merendeiras etc., além de receberem cestas básicas, aposentadoria por idade, bolsa maternidade e bolsa escola. Estes tipos de atividades e benefícios têm provocado transformações na organização da família extensa, no que tange à escolha das atividades consideradas como fundamentais para manter unido o grupo macrofamiliar. Atualmente

quase todos os *te'yi* procuram ter entre seus integrantes o maior número possível de pessoas ocupando esses cargos e recebendo benefícios, visto que isto garante uma determinada estabilidade econômica, além de, muitas vezes, propiciar a construção ou consolidação do prestígio perante outras famílias extensas.

Se por um lado o processo adaptativo das famílias extensas kaiowa tem propiciado sua flexibilização, sendo incorporadas novas atividades e cargos, observa-se que na maioria dos casos este processo representa um desafio para a prática do *teko porã*. Pode-se dizer que as variações experienciais produzidas pela vida contemporânea (assim como a falta de condições ecológicas e espaciais apropriadas para aplicação de seus modelos tecnoeconômicos tradicionais) obrigam os indígenas a realizar rápidas reflexões sobre a vida. Para tal propósito, como vimos, os *xamãs* de grande prestígio em escala territorial procedem periodicamente a anunciar o *tekorã* – isto é, o conjunto de normas que irá vigorar no futuro imediato –, que lhes é comunicado pelas divindades. Este fato é denotativo de uma grande flexibilidade e adaptabilidade da tradição de conhecimento kaiowa, mas, ainda assim, as famílias extensas encontram hoje dificuldades para enfrentar problemas pelos quais passam seus integrantes – em grande medida devido às muitas variáveis apresentadas pelos múltiplos modos de ser kaiowa.

A vida contemporânea propicia uma grande quantidade e variedade de experiências aos indivíduos que integram as famílias extensas. Um kaiowa pode, no correr de sua vida, passar por experiências de *changa* nas fazendas e/ou nas usinas de álcool, trabalhar nas missões protestantes, "virar" crente, e logo depois trabalhar como professor indígena e/ou como agente de saúde, voltar à usina, ser ajudante de um xamã e, uma vez alcançada a maturidade, eventualmente "surgir" (*ojehu*) como *ñanderu* (xamã). Cabe relembrar que o desenvolvimento dessas atividades dependerá muito do sexo e, especialmente, da idade da pessoa.

A família extensa integra, portanto, indivíduos que se encontram em estágios experienciais diferentes, desenhando um leque muito amplo de posturas morais e de conhecimentos muitas vezes considerados incompatíveis entre si pelos líderes dessa unidade sociológica. Assim sendo, o *teko reta* acaba acentuando ou promovendo conflitos intergeracionais, as famílias buscando sempre modalidades para superar os impasses por ele produzidos, bem como tentando processar os novos conhecimentos e modalidades de comportamento adquiridos por seus membros, adaptando-os e hierarquizando-os para que se tornem coerentes com a tradição de conhecimento, cujo motor são os próprios *te'yi*. Entretanto, estando todos os indivíduos em uma relação de interdependência no interior da família – embora mantendo diferentes pesos na hierarquia social –, seria reducionismo atribuir apenas à autoridade do *tamõi* e da *jari* e ao xamã de referência a determinação do modo de agir e de se comportar. Por tal razão, fica evidente que frente a uma crescente diversificação das experiências e dos conhecimentos disponíveis para os Kaiowa, multiplicam-se os entendimentos de quais seriam os comportamentos mais adequados e/ou eficazes para se alcançar o tão buscado "bom viver".

A título de exemplo, entre os fatores mais relevantes que concorrem atualmente para os atritos entre gerações estão as experiências decorrentes da frequência à escola. As lógicas de socialização que essa instituição do Estado impõe – vigorando em lugares fisicamente distantes daqueles sob jurisdição de uma determinada família extensa –, apresentam-se aos olhos da tradição indígena como potencialmente negativas, na medida em que impedem ou dificultam a determinação do referido controle social, fato que veremos em detalhes no capítulo XV. As experiências nas usinas de álcool, nas fazendas e nas cidades são outros elementos importantes a serem contemplados, visto que podem ter também como consequência a manifestação de conflitos intrageracionais.

O *teko reta* representa para a tradição de conhecimento kaiowa

um desafio que, embora controlado eficientemente por xamãs, não deixa de produzir desentendimentos entre os diferentes integrantes dos *te'yi*. Por sua vez, o enfraquecimento ou ruptura de laços familiares pode produzir nos indivíduos uma sensação entre a ofensa e o ressentimento, com um consequente fechamento em si mesmo, estado este denominado de *ñemyrõ*, condição emocional/afetiva que, como visto, é muito comum nos episódios do *Áry Ypy* (o tempo-espaço das origens). O *ñemyrõ* é conceituado como sintomático de perturbação ou afastamento da alma espiritual (*ayvu*), o que deixa transparecer a compreensão de que os indivíduos que se encontram nessa situação assim estão pelo fato de serem eles o produto social da comunidade educativa indígena. Nestes termos, é possível constatar o fato de que, embora o intensificar-se de conflitos intrafamiliares seja, em certa medida, devido à manifestação de comportamentos decorrentes de experiências inéditas, os estados emocionais por estes provocados procedem da mais íntima e central concepção da pessoa entre os Kaiowa. Caberá, portanto, a cada *te'yi* buscar os mecanismos mais apropriados para superar esses momentos de crise, regulamentando as relações a serem estabelecidas entre "velhos" e "novos" comportamentos e valores, assim contribuindo para uma contínua adaptação da tradição de conhecimento indígena.

Os elementos culturais e sua organização no seio das famílias extensas são extremamente significativos para a compreensão destes fenômenos, levando-se em conta também o fato de que, do ponto de vista educativo, os fatores em jogo deveriam ser vistos de modo relacional e não dicotômico. Efetivamente, não podemos considerar os comportamentos decorrentes do *teko reta* como produto de influências culturais ocidentais, que seriam contrapostas aos valores e preceitos morais perorados pela tradição indígena. O problema principal não é de ordem cultural, mas de organização social dos elementos culturais disponibilizados aos indígenas. Tomado deste ponto de vista, o

*teko reta* – embora considerado negativo por *tamõi*, *jari* e xamãs[151] – faz parte da tradição kaiowa contemporânea, visto que permite uma constante adaptação das famílias extensas aos contextos históricos e, consequentemente, formulações mais flexíveis de *teko porã*.

## 10.3 Doenças e práticas de cura

Como espero que tenha ficado claro, o *teko reta* é o resultado das múltiplas experiências que caracterizam a vida contemporânea dos indivíduos kaiowa. Os comportamentos diversificados podem gerar divergências entre os sujeitos pertencentes a um grupo e/ou aqueles de outros agrupamentos, provocando assim significativos conflitos. Não cabe dúvida, porém, que todos os membros da família kaiowa buscam constantemente alcançar formas consideradas satisfatórias de "bom viver". Um dos fatores mais preocupantes, que ameaça a cada instante o estabelecimento deste padrão de vida, é o estado de doença, sempre interpretado pelos indígenas como denotativo de anomias sociais e cósmicas, transcendendo-se assim a dimensão puramente individual.

A noção de pessoa que anteriormente foi descrita permite entender que para os Kaiowa existe uma clara diferença entre o corpo e os diferentes espíritos que neste podem se assentar ou desenvolver. A saúde do indivíduo é para estes indígenas relacionada com a estabilidade da *ayvu* (a alma espiritual) em seu suporte corporal, mas como foi já amplamente tratado, esta estabilidade não é algo fácil de se garantir. Com efeito, para obtê-la é necessário que a *ayvu* consiga manter o controle sobre o corpo, impedindo que outros espíritos produzam nele indesejadas afecções. O comportamento moralmente

151 A queixa de que as condições do presente apresentam-se como negativas, visto que não se respeitam mais os ditames da tradição não é fato novo entre os Guarani de MS. Galvão (1996) relata que, na década de 1940, os moradores da reserva de Takuapiry reclamavam sobre a carência de xamãs e/ou da atuação destes, com relação às décadas anteriores.

aprovado, o respeito das restrições alimentares durante os momentos críticos de *teko aku* e uma sólida inclusão da pessoa no jogo relacional do *teko mbojeko porã* (modo de ser baseado em boas relações mútuas) podem permitir a supremacia da *ayvu* sobre o *tupichúa* (espírito "animal"), no que diz respeito ao controle do corpo, mantendo-se solidamente assentada. Ao mesmo tempo, a *ayvu* poderá impedir que outros espíritos maléficos e impurezas venham a se assentar no corpo do indivíduo, com o escopo de usurpar ou dominar a alma espiritual, isto é, a pessoa kaiowa. A saúde plena não deixa de ser, contudo, ideal, sempre existindo níveis de instabilidade devidos à condição humana atual, os Kaiowa sofrendo as consequências da própria decadência com relação ao *Ára Ypy*: a vida na Terra leva as pessoas a conviver com impurezas, diferentemente do que ocorre além da *Yvy Rendy*.

A noção de saúde entre os Kaiowa inverte o ditado latim *mens sana in copore sano* (mente saudável em corpo saudável), sendo tranquilamente possível dizer: "corpo saudável quando a mente é saudável" – onde por mente leia-se *ayvu*. Por exemplo, os indígenas descrevem as deformidades corporais como uma precária condição da alma no corpo (quando não está ela completamente ausente). Como foi possível ver ao falar-se do *Ararapyre*, quando as *ayvu* dos Kaiowa não se incorporarem mais, as crianças nascerão sem braços ou outras partes do corpo, não sendo mais seres humanos verdadeiros, os corpos sendo já controlados completamente pelos *ma'etirõ*.

Este tipo de concepção de saúde e doença leva os Kaiowa a estabelecer uma clara hierarquia entre a cura espiritual e os cuidados destinados ao corpo, hierarquia esta que se reflete no processo de cura, determinando itinerários terapêuticos específicos, com a distribuição de competências bem determinadas a distintos operadores médicos, sejam eles inscritos na tradição de conhecimento indígena[152], sejam

152 Para uma descrição de técnicas de cura e distintos tipos de operadores médicos tradicionais entre os Kaiowa, ver Melià et al. 1976: 49-51; Schaden 1974: 124-31; Muller 1989.

procedentes da tradição popular paraguaia e fronteiriça ou ainda da medicina ocidental. A lógica da estabilidade/instabilidade da alma é, por sua vez, vinculada ao binômio *ro'y*/*aku* (frio/quente), onde a prática de cura é interpretada como processo de esfriamento (*mboro'y*).

As doenças que manifestam sintomas como dor de barriga (inclusive diarreias), dores musculares e das articulações são geralmente tratadas pelos indígenas fazendo-se uso de plantas medicinais, bem como de diversos tipos de gorduras de animais de caça. Para tal propósito, os Kaiowa possuem uma ampla e detalhada farmacopeia. No caso de dor de cabeça e de dente, geralmente se costuma banhar a parte do indivíduo afetado, com água derivada da infusão de cortiça de cedro (*ygáry*), árvore esta considerada sagrada, seus galhos sendo utilizados na confecção de altares e o tronco para a construção da canoa monóxila onde se fermenta o *kaguî*, a bebida para uso ritual. Nestes casos, quando disponível, é também utilizado o *chiru* (de forma de vara ou cruz), cujo efeito é considerado extremamente poderoso: coloca-se o objeto ou resíduos seus na água, para o doente posteriormente banhar-se ou simplesmente o operador médico lhe salpicá-la na região da cabeça[153].

Para os primeiros tipos de doenças, quando elas são consideradas como leves e passageiras, pode-se omitir a prática coadjuvante da cura espiritual. Neste caso, o uso dos remédios (*poha*) pode ser prescrito no âmbito familiar por qualquer pessoa (mas geralmente com certa idade) que possua conhecimentos oficinais. Para as doenças relativas à região da cabeça, região superior, interpretada pelos indígenas como o lugar onde se manifesta a *ayvu*, o uso da cura espiritual é considerado o mais eficaz, embora, quando não se manifeste de modo crônico ou não produza significativas afecções no corpo do indivíduo (como manifestações de agressividade e bruscas mudanças compor-

153 Para mais detalhes sobre poderes e usos do *chiru*, ver mais adiante, o item 11.1.

tamentais), se possa também fazer recurso a fármacos procedentes do mundo dos "brancos" ou prescritos por curandeiros residentes nas cidades e vilas presentes nos territórios de ocupação dos Kaiowa.

Em todos estes casos, a *ayvu*, embora importunada, não chega a correr sérios perigos, o uso simultâneo ou alternativo de diferentes operadores e práticas médicas sendo algo comum. Há que se considerar que todas essas doenças leves podem se tornar recorrentes, interpretadas como graves pelos indígenas, os familiares e/ou a própria vítima passando a atribuir uma ordem distinta e hierárquica ao itinerário terapêutico. A *ayvu*, ora encontrando-se em perigo, passa a ser objeto de atenção absoluta, sendo nesta fase a cura espiritual considerada a única válida, tornando-se as outras práticas médicas, portanto, subordinadas, quando não inúteis ou perigosas. A grande frequência e persistência dos sintomas anteriormente descritos apresentam para os indígenas um quadro clínico alterado. O quadro é também diferente quando os Kaiowa se deparam com manifestações de comportamentos incoerentes, tidos como de doença mental (*teko tavy*). Tudo isto revela as condições (sociais, emocionais-afetivas e ambientais) nas quais se encontra o sujeito doente, assim como a causa e a origem da doença.

Entre as condições que levam a enfraquecer a *ayvu*, tornando-a vulnerável, tem-se, por um lado, os comportamentos mantidos pela própria vítima, como a transgressão de normas sociais – especialmente as relacionadas aos momentos críticos do *jeko aku* anteriormente descritos –, assim como daquelas práticas alimentares a elas associadas. Por outro lado, sempre devido a fatores sociais, tem-se as transgressões de parte dos parentes mais íntimos da vítima.

Com relação aos aspectos emocionais-afetivos, verifica-se situação análoga, a vulnerabilidade da pessoa podendo ser atribuída a um fechamento em si mesma por ter o indivíduo brigado (*oiko vai*) e/ou se desentendido (*ñe'e rei ja'o*) com um ou mais membros de sua família, ou, ao contrário, quando o isolamento é devido à própria ati-

tude de seus parentes em seu confronto; em ambos os casos, é gerado no sujeito um estado de tristeza (*ndovy'ai*) e, mais gravemente, de ressentimento/aborrecimento (*ñemyrõ*). Porém, o mais provável é que esta situação seja o produto de comportamentos multilaterais, mais que unilaterais, a família como um todo sendo afetada. Em uma perspectiva moral, quando a vítima é acusada de transgredir as referidas normas sociais, devido às experiências procedentes do *teko reta*, a tendência dos operadores terapéuticos tradicionais é a de atribuir a "culpa" à própria vítima; já quando o sujeito doente for tido como respeitador do *teko porã*, a "culpa" recairá sobre o comportamento de seus familiares ou, como veremos mais adiante, sobre ações desenvolvidas por inimigos, através de feitiçaria. No caso específico de a vítima ser criança, como vimos, a responsabilidade é geralmente tida como de seus parentes, seu isolamento e fragilidade emocional/afetiva sendo atribuída a estes últimos.

A instabilidade da *ayvu* pode ser também relacionada a condições ambientais, como é o caso em que o indivíduo e/ou seus parentes encontram-se em lugares hostis ou precários do ponto de vista do desenvolvimento satisfatório das atividades sociais, políticas e tecnoeconômicas; em outras palavras, não dispondo o *te'yi* de espaço suficiente onde se assentar, sendo ausentes características ecológicas apropriadas para a prática da agricultura, da caça, da pesca e da coleta, e não havendo autonomia política com relação a outras famílias, tidas como inimigas. Fatores ambientais negativos são também os referidos à presença de espíritos malignos, como os diversos *járy*, *anguê* e *añáy*, assim como os devidos aos períodos do ano considerados como em "estado quente", o próprio espaço-tempo (ar, lugares, objetos etc.) sendo impregnado e portador de doença (*áry rasy*).

Geralmente os Kaiowa atribuem às doenças da alma duas causas possíveis: o susto (*ñemondýi*) e a introdução de objetos e/ou de espíritos nefastos no corpo da pessoa.

Como vimos, ao ser a alma espiritual entendida como sendo um

(ou mais) pássaro(s), pode ela justamente voar, quando assustada. Em casos extremos, a *ayvu* não retorna, provocando a morte do corpo onde estava assentada, ou pode este último permanecer com vida, mas controlado por outro espírito. Em outras ocasiões, o xamã, através do ritual de *mongarai*, pode favorecer a incorporação de outra alma espiritual, o que leva o sujeito a adquirir uma nova personalidade; isto ocorre normalmente quando o comportamento manifestado pelo corpo é considerado como uma afecção deste, justamente devido ao controle por parte de espírito indesejado. Deve ser observado que o susto é a causa mais recorrente das doenças que afetam as crianças, mas pode ser comum também nos adultos.

A doença causada pelo susto pode dever-se a comportamentos agressivos de parentes e estranhos, mas geralmente é atribuída à presença da *anguê* de algum parente, que procura voltar ao lugar de sua antiga residência, assim como a ataques de *añáy*, ou pela manifestação de diversos *járy* presentes ou circulantes nas redondezas das residências, assumindo o aspecto corporal de animais perigosos (onças, lobos guará, tamanduás etc.). O susto pode ser provocado também por *ayvu* que se desprenderam do corpo após o "suicídio"[154].

A incorporação de objetos e/ou espíritos pode ser consequência

154 Neste caso coloco aspas na palavra "suicídio" porque, em uma perspectiva êmica, este não é um ato de autoagressão, como é geralmente considerado nos estudos especializados. Com efeito, não é a própria pessoa que provoca a morte do corpo onde ela está assentada, mas as afecções comportamentais produzidas nesse corpo pela agressão de espíritos e/ou feiticeiros. A rigor seria um homicídio e não um suicídio. A morte nestes casos é provocada por enforcamento (*ajejuvy*) ou, mais raramente, por envenenamento, ambos casos entendidos pelos indígenas como causando o fechamento do canal através do qual se expressa a *ayvu*. Neste caso, não havendo saída pela boca (orifício por onde sairia normalmente), a alma espiritual acaba por sair pelo ânus, permanecendo por vários meses na Terra antes de voltar para seu *yváy* de origem, isto devido à necessidade de se liberar das impurezas adquiridas ao passar por este canal de saída. Durante essa fase de transição, é comum ela importunar os parentes vivos, levando, por sua vez, muitos deles a cometerem enforcamento. Deste modo os Kaiowa dão explicação aos frequentes suicídios em cadeia.

de um susto, mas não necessariamente. Nestes casos, a *ayvu* passa a conviver com impurezas, que lhe produzem mal-estar, transtorno e, em muitos casos, dependência com relação aos espíritos maléficos. Em decorrência da persistência destes males, a alma espiritual pode chegar a se desprender temporária ou definitivamente do corpo, com consequências idênticas às anteriormente descritas para o caso do susto. As origens dos espíritos e objetos podem ser muitas. Entre as doenças mais frequentes que geram dependência para com um *járy* maléfico, têm-se as decorrentes do consumo de bebidas destiladas, podendo o sujeito perder o controle de si, os comportamentos manifestados passando a ser considerados como produto de sua manipulação por parte do *cáña járy* (o "dono da cachaça"). Neste caso, não se tem por consequência a morte do sujeito. Quando, porém, a incorporação de objetos malignos (*mba'e vai*) é obra de feiticeiros ou, como afirmado, quando a pressão dos espíritos malignos torna-se insuportável, pode-se chegar à morte, muitas vezes sendo o sujeito levado a enforcar-se ou se envenenar. A causa de doenças pode ser atribuída também aos *chiru* (varas e cruzes), quando estes são descuidados e/ou abandonados pelas pessoas das quais estão sob custódia[155].

Em todos estes casos, como afirmado, o itinerário terapêutico privilegia a cura espiritual, a qual pode ser praticada por xamãs e/ou curandeiros e dirigentes pentecostais indígenas.

No primeiro caso, como técnica verbal, utilizam-se *ñembo'e* específicos, cujo escopo é aquele de localizar, esfriar e, consequentemente, enfraquecer o poder de quem e/ou do que causa a doença. Do ponto de vista da ação física, o *ñembo'e* é coadjuvado pelo *peju*, o sopro, ato este que permite ao operador médico contribuir para o

155 No próximo item será aprofundado o tema relativo ao consumo de bebidas alcoólicas e à prática do suicídio entre os Guarani (não só os Kaiowa), sendo que no item seguinte me deterei amplamente sobre a feitiçaria. Com relação à ação dos *chiru*, o aprofundamento ocorrerá adiante, no item 11.1.

esfriamento do ponto doentio (geralmente a parte superior do tórax e a cabeça), e subtrair os objetos e/ou espíritos causadores da doença do corpo da vítima. Por sua vez, esta técnica é acompanhada de gestuais, denominados *jovasa*, realizados com as mãos, através dos quais, neste caso[156], se aferra e, sucessivamente, se afasta metonimicamente a causa do mal. Para completar a prática, é entoado outro tipo de *ñembo'e*, definido *tihã*, oração esta que objetiva defender o sujeito de eventuais outros ataques[157]. Quando o diagnóstico realizado denota o afastamento e não simplesmente o transtorno da *ayvu*, o xamã lança mão de seus *ñengáry*, *ñembo'e* estes que, como foi amplamente descrito, permitem estabelecer uma comunicação entre o *ñanderu* e seres que se encontram em outra dimensão – neste caso específico, a alma que se afastou.

Há que se observar que nem sempre é necessária a presença do xamã. Em um primeiro momento, quando se manifestam os primeiros sintomas, os familiares da vítima podem recorrer a alguém do próprio *te'yi* ou algum parente do enfermo ou de seu cônjuge. Quando, por exemplo, a causa é considerada o susto cuja origem é um *anguê*, os próprios parentes da vítima tentarão convencê-lo a deixar em paz os familiares vivos, em especial a vítima, isto através de *ñembo'e*. Se a ação não for eficaz, faz-se necessário recorrer a outros especialistas, xamãs ou curandeiros podendo ser contatados para tal propósito. No caso de a escolha recair sobre o *ñanderu* (ou *ñandesy*), este poderá fazer uso de *ñembo'e* mais eficazes. Contudo, se isto também não for

156 O *jovasa* é utilizado também para purificar o ambiente, liberando os lugares onde se desenvolvem as atividades sociais e/ou tecnoeconômicas dos males que os deixam ou poderiam deixá-los "quentes".

157 O uso de *tihã* é muito frequente quando as pessoas estão prestes a viajar ou a realizar atividades em lugares afastados das próprias residências, isto é, em localidades que são potencial ou reconhecidamente perigosas. A técnica é equiparada a uma técnica militar de defesa. Mais adiante, falando da feitiçaria, voltarei sobre este assunto.

suficiente, poder-se-á lançar mão de *ñengáry* para requerer a intervenção de algum *Ñande Rykey*, cuja ação é, sem dúvida, mais poderosa. De qualquer forma, quando o ambiente é considerado excessivamente doentio, a possibilidade de insucesso é elevada, é até mesmo quando um *anguê* é afastado, o risco deste e outros virem juntos a importunar os parentes vivos permanece constante, motivo pelo qual a prática comumente usada pelos Kaiowa como ação preventiva é a de queimar (ou desmontar) a residência onde faleceu o corpo que deu origem ao *anguê* em causa, a família nuclear mudando-se para outro local, geralmente nas proximidades.

O recurso a curandeiros para cura espiritual, localizados esses nas cidades ou vilas das redondezas, é também um fato frequente, muitos deles sendo indígenas incluídos em vastos circuitos de relações de aliança, várias vezes estabelecidas através de laços de parentesco. Os rituais terapêuticos utilizados nestes casos se servem de litanias, recitadas geralmente em espanhol, procedentes da tradição popular paraguaia e fronteiriça. Seu uso técnico no processo de cura é extremamente semelhante àquele do *ñembo'e*. No que concerne ao aspecto gestual, lança-se mão de imagens antropomorfas, como estatuetas de santos católicos, que são passados pelo corpo do paciente na parte afetada pela doença. O ritual de cura é geralmente efetuado na frente de um altar onde estas estatuetas são apoiadas, em prateleiras acompanhadas de velas e inúmeras iconografias representando também esses santos. Há que se constatar o fato de que estas práticas não são exclusivas dos curandeiros residentes nas regiões urbanas, sendo que mesmo xamãs respeitados fazem uso delas[158]. Neste último caso, os santos católicos são equiparados aos *Ñande Rykey*[159] (ver fotos VII

158 Sobre o uso mágico das imagens dos santos, ver Schaden 1974: 139-40.

159 Como foi possível ver em uma das narrações de Atanás, São Jorge é identificado com *Ke'y Mirî*, dono dos ventos e das tempestades. Luís Velário, outro xamã, residente em Jaguapire, atribui a Santo Antônio propriedades curativas excepcionais; adornando com *jeguaka*

e VIII). O uso de estatuetas por parte de xamãs não é, porém, restrito aos pacientes indígenas.

De fato, enquanto, por um lado indivíduos Kaiowa dirigem-se a curandeiros na cidade, por outro, há uma vasta procura ao *ñanderu* nas aldeias por parte de "brancos" residentes nas áreas urbanas e rurais das redondezas. Em ambos os casos, os serviços requisitados não se restringem às práticas de cura, sendo incluídas também atividades de magia positiva e negativa destinadas a outros escopos, algo que será tratado mais adiante.

Outro tipo de operador médico existente é o dirigente indígena que ministra cultos nas igrejas pentecostais presentes, nestes últimos anos, em várias áreas kaiowa (especialmente nas reservas). A proliferação destas igrejas é um fenômeno recente, cuja dinâmica deveria ser melhor estudada, vista a rápida penetração e acolhida por parte de muitas famílias indígenas. Contudo, com base nos meus dados, não cabe dúvida sobre o fato de que uma das razões de tanto sucesso deve-se à forte ênfase dada pelo pentecostalismo à prática da cura espiritual. Com efeito, boa parte dos cultos nas igrejas "indígenas" centra-se na tentativa de cura de doenças. Também neste caso, como nos anteriormente descritos, a causa das doenças da alma é interpretada como devida à incorporação de espíritos maléficos (neste caso, demônios), interpretados como *járy*, incorporação esta favorecida por condições ambientais e sociais negativas, que levam o indivíduo a manifestar maus comportamentos e atitudes. A feitiçaria também é tida como causadora de enfermidades espirituais e físicas que podem levar à morte da vítima. As técnicas utilizadas baseiam-se, também neste caso, na formulação de orações similares aos *ñengáry*, através do qual o dirigente procura comunicar-se com Jesus, por meio de um ritual

(cocar) a estatueta que o representa (ver foto a seguir), este *ñanderu* coloca o santo no panteão indígena, considerando-o justamente como um *Ñande Rykey*.



**Foto VII –** Imagens de santos na residência do xamã Luís Velário Borvão. T.I. Jaguapire. Outubro de 2004.



**Foto VIII**
Estatueta de Santo Antônio com jeguaka (cocar). Residência de Luís Borvão. T.I. Jaguapire. Outubro de 2004.

mais performático do que comunicativo[160]. Do ponto de vista gestual, é utilizada a imposição das mãos do dirigente na testa dos doentes, gesto este que, com o auxílio da oração, permitiria o afugentamento do demônio e/ou da doença.

A evidente similitude existente entre a prática de cura promovida pelos dirigentes pentecostais indígenas e aquelas até agora descri-

160 Como se pode constatar, a similitude com o ponto de vista perorado pela tradição de conhecimento kaiowa é flagrante, embora existam claras diferenças na organização e transmissão dos saberes. Com relação às técnicas utilizadas, nota-se que as orações proferidas pelos dirigentes e seus auxiliares no altar da igreja são quase exclusivamente em língua portuguesa, o guarani sendo utilizado tão somente para uma comunicação horizontal entre oficiantes e "fiéis". Nestes termos, a linguagem utilizada para estabelecer contato com Jesus, constituída de sentenças curtas e repetitivas, torna-se incompreensível em conteúdo para a plateia. O uso também da Bíblia por parte do dirigente é puramente simbólico e performático, a consulta ao texto não prevendo leitura de versículos, mas simplesmente sua abertura em vários pontos, durante o culto. Muitas vezes o próprio dirigente é analfabeto ou quase, sendo estabelecida a escolha da igreja sobre a sua pessoa como seu representante mormente por suas qualidades como orador e/ou pela sua posição sociopolítica nas áreas e reservas. O papel do dirigente não é, portanto, o de ser interprete das "sagradas escrituras" ou seu divulgador; tampouco é o de favorecer a salvação das almas dos indígenas, elementos de pouco interesse para os Kaiowa, mas sim de curar os indivíduos e de promover novos equilíbrios emocionais/afetivos para a vida familiar. Suas orações e seus preceitos tornam-se, assim, muito similares aos dos xamãs, embora em um forte antagonismo com estes. O interesse de *te'yi* específicos em "abraçar" a proposta de determinadas igrejas deve ser também analisado a partir do jogo de oposições faccionais que os Kaiowa constroem. Resulta ser claro o modo de os indígenas organizarem e multiplicarem as sedes físicas das igrejas, cada congregação e, às vezes, cada igrejinha, representando os interesses de uma família extensa ou de uma comunidade política. Há que se chamar também a atenção sobre o fato de que a adesão dos indígenas a essas igrejas pode ser muito efêmera, seu regimento sendo sempre um elemento de extrema pressão, algo que em muitos casos leva integrantes a desistirem com facilidade. Como foi argumentado até o momento, o conceito de conversão é desprovido de sentido para os Kaiowa – e provavelmente para a maioria dos indígenas sul-americanos. Como evidencia, de modo convincente, Viveiros de Castro (2002), para os antigos Tupinambá, a própria noção de alma dos indígenas lhes permitia se "converter" e se "desconverter" com extrema facilidade, suscitando nos missionários da época profunda indignação. Especificamente sobre os Guarani, como vimos com Montoya (1985: 237), os indígenas chegavam a realizar rituais de "desbatismo", o cristianismo sendo interpretado não como um credo mas como um poder mágico.

tas permite a boa parte dos Kaiowa recorrer a estes operadores médicos, especialmente nos casos em que o paciente (ou seus parentes próximos) considere estar dependente das bebidas alcoólicas e/ou manifeste comportamentos agressivos para com seus familiares. O regimento imposto por essas igrejas, entendido como extremamente rigoroso pelos indígenas, seria, em um primeiro momento, um dos motivos que conferiria a essa prática de cura (que é acompanhada de uma específica regra comportamental prescrita ao paciente e sua família) um elevado índice de eficácia. Há que se observar, porém, que, em um segundo momento, esse próprio rigor torna-se, na maioria dos casos, excessivo para o padrão de comportamento mantido geralmente pelos Kaiowa, ao ponto de muitos renunciarem ao estilo de vida imposto pela igreja, quando não chegam a contrapor-se a ele. Um dos elementos que caracterizam o pentecostalismo é a tendência ao fechamento no processo de socialização que o regimento imposto pelas igrejas provoca. Exige-se dos "fiéis", além da renúncia ao hábito de beber e fumar, também que se evite a frequentação a não "fiéis" e às suas práticas rituais e médicas, imposição esta que procede dos pastores não-indígenas aos quais formalmente os dirigentes estão subordinados. O controle das igrejas, como é tradição nas atividades missionárias protestantes entre os Kaiowa desde 1928, é exercido com ameaças, afirmando-se que se os indígenas não seguirem o rígido regimento por elas proposto, serão vítima de demônios e/ou feiticeiros.

O fenômeno pentecostalismo, embora permita experiências pontuais de acesso a suas práticas de cura a um número amplo de indígenas, acaba por circunscrever grupos limitados de "fiéis", os quais, diversamente ao que pretenderiam os pastores não-indígenas, acabam por ser grupos exclusivos de parentes, isto é, famílias extensas aliadas entre si. Nestes termos, os circuitos de socialização diferenciados que as igrejas determinam acabam por, pelo menos a nível normativo, limitar os itinerários terapêuticos à escolha exclusiva de dirigentes pentecostais indígenas, hostilizando até mesmo as atividades dos mé-

dicos da FUNASA[161].

A seguir, para que se tenha uma ideia mais precisa da dinâmica determinada por um processo de cura espiritual, relatarei um caso específico, ilustrando o itinerário terapêutico então seguido. Pela natureza dos fatos que serão descritos, existindo acusações de feitiçaria e desentendimentos entre vários atores que participaram do processo, utilizarei nomes fictícios de pessoas e lugares.

A área de Pindoty é uma das terras recuperadas pelos Kaiowa durante uma luta que durou mais de uma década. Em uma região desta área se estabeleceu um prestigioso *te'yi* que tinha aí sua origem, liderado pelo *tamõi guasu* Ildo Sárate. Esta família extensa, antes de poder voltar à sua terra de origem, residiu por décadas em uma das reservas instituídas pelo SPI, lugar este onde se travaram relações de parentesco com famílias procedentes de outros espaços internos ao mesmo *tekoha guasu* no qual se situa Pindoty (bem como a reserva), mas que, embora reivindicados, não foram ainda identificados pela FUNAI. O translado para Pindoty abrangeu boa parte dos membros da comunidade política que se havia configurado na reserva, dando vida a uma dinâmica interna que, em mais de dez anos, levou à consolidação do poder desta comunidade no novo local. Um dos filhos de Ildo, Otávio Sárate, vinha mantendo relações desde o tempo da vida na reserva com a família dos Gonçalves, especialmente com seu cunhado João, este também se tendo mudado para Pindoty. Por sua vez, Jorge – um dos filhos de Otávio, fruto de um casamento anterior – tendo se divorciado havia pouco, também se transferiu para Pindoty, reunindo-se com a maioria de seus parentes consanguíneos.

Durante a estadia no local de sua nova residência, Jorge, com 25

161 Um médico que presta serviço no Polo de Dourados comentava-me justamente que as famílias vinculadas ao "capitão" de Bororó – ligadas à igreja "Deus é amor" – oferecem muito mais resistência ao atendimento da FUNSA, com relação às outras, que procuram geralmente xamãs e/ou curandeiros.

anos de idade, voltou a casar-se, desta vez com uma das filhas adotivas de João, reforçando-se, assim, a aliança entre os Sárate e os Gonçalves. Edna, a nova esposa de Jorge, contava, na época, 15 anos, sendo este o seu primeiro casamento. A mãe adotiva, Angelina, embora se resignando – vistas as evidentes vantagens políticas do casamento e o claro entendimento entre os novos cônjuges –, não acolheu seu genro com entusiasmo, isto devido ao fato de Jorge ter passado por uma experiência conjugal então recente.

Edna teve três filhos em cinco anos. Aproximadamente cinco meses após a segunda gravidez, quando se encontrava ela à beira de uma mina d'água, avistou um sapo e levou um susto, permanecendo imóvel, em estado de choque, ao ponto de ter que ser socorrida e reconduzida à sua residência. A partir daí começou a manifestar comportamentos incomuns: estranhava o bebê, falava sozinha e tinha crises de riso incontido, além de não se alimentar regularmente. Nesse estado, não conseguindo se responsabilizar pela recém-nascida e tampouco acompanhar o desenvolvimento do filho mais velho, Angelina, a avó, resolveu, em um primeiro momento, assumir as crianças, sendo que posteriormente acolheu também a filha Edna em sua residência, Jorge (o marido) permanecendo sozinho por algumas semanas.

João, respeitado xamã em Pindoty, interpretou que os sintomas manifestados por sua filha denotavam um afastamento da *ayvu* causado pelo susto originado por espírito maléfico sob a forma de sapo. Edna ter-se-ia assustado com certa facilidade devido ao fato de sua *ayvu* ser constitutivamente frágil, sendo ela *jopara* (mestiça) – a mãe biológica é irmã uterina de Angelina e o pai, um não-indígena. De qualquer forma, João demonstrava otimismo, afirmando que o *ayvu* de Edna, embora já tivesse superado a *Yvy Rendy*, ainda não havia alcançado seu *yváy* de origem, sendo possível reconduzi-la a seu corpo. O xamã localizava o posicionamento da alma através de suas viagens oníricas e por meio dos *ñengáry* que entoava cotidianamente. Por sua vez, para tornar ainda mais eficaz o processo de cura e convencer a

*ayvu* a voltar, resolveu-se levar Edna para a cidade de Tatuí, situada a aproximadamente 35 quilômetros de Pindoty, onde morava Marta, uma curandeira, prima cruzada matrilateral de Angelina. Desenhando no chão, João me explicava que, enquanto ele cercava a *ayvu* pelo lado esquerdo, Marta, através de suas rezas, se conduzia pelo lado direito, a ação conjunta permitindo que a alma fosse firmemente segurada e trazida novamente para assentar-se no corpo. Jorge (o marido da doente) acompanhou-a na ida a Tatuí por três vezes, juntamente com sua sogra, sendo que após algumas semanas podiam-se constatar claros sinais de melhora. Meses mais tarde Edna já voltava à sua vida normal junto a seu marido e ao filho mais velho, a filha menor permanecendo, porém, sobretudo na companhia da avó.

Não obstante a evidente melhora, os problemas para Edna não findaram. Jorge ausentava-se periodicamente do *tekoha*, às vezes permanecendo semanas longe de casa, devido a seus empenhos fora de Pindoty. Devido a estas frequentes ausências, as pressões de familiares, através de fofocas, levavam Edna a alimentar um crescente ciúme. Angelina por sua vez, sempre desconfiada com relação a seu genro, incentivava a filha a romper relações com Jorge. É neste clima de instabilidade que Edna engravidou novamente, conduzindo sua gestação muitas vezes distante do marido. Ademais, o nascimento do terceiro filho coincidiu com uma perda grave para a família Gonçalves. Marcos, um filho de João, que estava ausente de Pindoty havia mais de um ano, havia perdido a vida em um acidente, justamente quando pensava em voltar a viver no espaço de jurisdição de seu pai, onde mantivera sua casa, sua esposa e filhos nela residindo.

Algumas semanas após esse trágico episódio, Edna começou novamente a manifestar os sintomas que se haviam seguido ao segundo parto, desta vez com maior frequência e gravidade. Um médico da FUNASA resolveu encaminhá-la para o hospital da vizinha cidade de Ibicuí, onde seria submetida a tratamento com psicofármacos. Obteve ela liberação no dia seguinte, em um estado aparentemente melhor.

Nesse período de instabilidade, Jorge decidiu ficar o mais próximo possível da esposa, levando-a consigo durante suas viagens. O estado de Edna, porém, permaneceu instável, sendo que após o manifestar-se de outras crises, o médico da FUNASA resolveu interná-la novamente. A família ficou alarmada e Jorge fez tudo o possível para que ela tivesse alta, voltando para sua residência, o que ocorreu alguns dias depois. Edna chegou em casa tratada com psicofármacos, tendo a indicação médica de continuar regularmente com esses tipo de remédio. Contudo, seus sintomas não só não diminuíram, como eram, desta vez, acompanhados de tremores pelo corpo, algo que alarmou Jorge, que imediatamente entrou em contato comigo por telefone. Ele sabia que eu orientava Antônio, um psiquiatra, que desenvolve pesquisas com os Kaiowa, e queria saber se o médico estaria disposto a fazer uma visita a Edna. O temor de Jorge era que no hospital tivessem prescrito fármacos equivocados e também que ocorresse uma nova tentativa da FUNASA de subtrair Edna de sua família, levando-a para um lugar asséptico como o hospital, algo que não seria tolerado, sobretudo por João, visto que interferiria sobremaneira na tentativa xamanística de trazer o *ayvu* para seu corpo, além de expor este a possíveis ataques de feiticeiros.

Antônio não teve disponibilidade imediata, mas se demonstrou muito interessado no caso, programando uma estada de alguns dias em Pindoty, para a semana seguinte ao telefonema de Jorge. Minha esposa Alexandra, também antropóloga, resolveu acompanhá-lo nessa viagem, visto que gozava de certa intimidade com Edna, algo que poderia contribuir para que Antônio tivesse acesso a informações mais detalhadas para a compreensão do fenômeno. A viagem se demonstrou muito profícua, os fatos deixando transparecer posteriores elementos no correr do processo. Edna, durante essa fase conturbada, teve uma sequência de sonhos protagonizados por Otávio, seu sogro, personagem que, no sonho, demonstrava grande agressividade para com ela e seus familiares. Estas manifestações oníricas ocorre-

ram após uma discussão acirrada, então recente entre Otávio e João (pai de Edna), algo que havia abalado as relações cordiais entre esses cunhados. As interpretações xamanísticas dos sonhos de Edna, unidas à situação crítica pela qual estava passando a aliança entre os Sárate e os Gonçalves, teve como desfecho a acusação de feitiçaria lançada por estes últimos com relação ao pai de Jorge, agravando posteriormente a já frágil relação entre Edna e seu marido. Por outro lado, os parentes consanguíneos de Jorge, acusaram a própria família Gonçalves de ser responsável pela doença sofrida por Edna, a avó paterna de Jorge afirmando que durante os últimos dois partos não se teria procedido tecnicamente de modo adequado, isto é, não teriam sido esfriadas as mãos da parteira e a vagina da parturiente, procedimento que esse evento e o momento (considerado de *teko aku*) exigem.

Com relação à ação do psiquiatra, pode-se dizer que, vista a experiência do segundo parto da mulher e o manifestar-se dos sintomas em tempos bastante tardios, Antônio descartou a hipótese de se tratar de depressão pós-parto, num primeiro momento pensando que pudesse ser uma forma incipiente de esquizofrenia. Porém, depois de ter participado das dinâmicas locais e observado mais detidamente o comportamento de Edna, concluiu, mas com muitas reservas, de que a doença mais provável era uma psicose maníaco-depressiva, cuja componente cultural poderia ser central, seja para sua manifestação seja para sua regressão; as práticas xamanísticas sendo, portanto, relevantes no processo de cura.

A família Gonçalves, embora tivesse aceitado de bom grado a contribuição psiquiátrica, já se havia encaminhado para um enfrentamento com os Sárate, as acusações recíprocas entre as duas famílias em litígio levando João e sua esposa a quererem isolar Edna. Do ponto de vista deles, o fechamento da família em torno à doente iria protegê-la de ameaças, diatribes ou outros fenômenos que poderiam causar posteriores perturbações em sua *ayvu*, agravando sua condição. Foi a partir desses fatores que a relação entre Edna e Jorge sofreu

uma rápida desafeição, este último sendo moralmente obrigado a sair do espaço de jurisdição de seu sogro, com a consequente dissolução das relações do casal.

Meses depois, Edna melhorou sensivelmente, como havia acontecido após os eventos que se seguiram ao segundo parto. As informações mais recentes são de que goza de ótimas condições, tendo voltado a se deslocar com seus familiares em visitas em outras áreas indígenas, onde parece ter estabelecido novas relações – as quais lhe podem permitir casar-se novamente. Por seu turno, imediatamente após o divórcio, Jorge foi vítima de um acidente de carro, sofrendo fraturas, seus parentes consanguíneos chegando desta feita a acusar João de ter enfeitiçado seu ex-genro. Os conflitos, porém não chegaram a abalar totalmente a aliança entre os Sárate e os Gonçalves, as relações tendo se normalizado com o passar do tempo.

## 10.4 O CONSUMO DE BEBIDAS ALCOÓLICAS E A PRÁTICA DO SUICÍDIO

Não é de meu conhecimento um estudo específico sobre o uso de substâncias psicoativas entre os Guarani de MS. É de se dizer que, sendo este povo milenarmente agricultor, dá ele uma grande relevância ao consumo de uma bebida alcoólica antes aqui referida, derivada da fermentação de plantas cultivadas (milho, mandioca, batata doce e/ou cana-de-açúcar), denominada *kaguî* (ou *chicha*). O uso desta substância sempre esteve associado a atividades coletivas, como rituais, festas profanas e mutirões. Segundo Grünberg (1991), com quem concordo, o consumo de bebidas alcoólicas permite aos Guarani superar estados de tristeza (*ndovy'ai*). Efetivamente, os indígenas apontam o estado de ebriedade como sendo de dois tipos: *ka'u porã* e *ka'u vai*, o primeiro positivo e o segundo negativo.

O primeiro estado é alcançado justamente com o consumo de *ka-*

*guî* e até mesmo de bebidas destiladas, como a cachaça, sempre que o indivíduo não apresente, durante o estado de embriaguez, atitudes agressivas. O segundo estado é alcançado quase exclusivamente por uma ingestão excessiva de álcool, seguida por comportamentos antissociais que expressam raiva, irritação e outras manifestações emotivas tidas como de *teko vai* (modo incorreto de ser, mau comportamento). Nestes casos, mais que atribuir a culpa ao indivíduo, os indígenas referem-se a uma condição de fraqueza da pessoa, que acaba por ser dominada, como vimos, por *caña járy* (o espírito dono da cachaça). Cabe observar, contudo, que nos casos de indivíduos que não manifestam agressividade durante a embriaguez, mas que se sentem dependentes da bebida, esta condição também pode ser atribuída a *caña járy*. Para resolver este tipo de problema, o sujeito "dominado" pode se dirigir ao xamã, que, através de *mongarai*, poderá fazer com que a cachaça consumida seja desvinculada da ação deste perigoso *járy*. Ocorre, porém, que nem sempre a ação xamanística tem o efeito desejado, podendo o indivíduo, então, procurar igrejas pentecostais para se "desintoxicar", sendo que, mais tarde poderia ele voltar a beber, como ocorre frequentemente.

É possível afirmar que o primeiro estado de ebriedade, sendo relacionado a uma regulação das emoções, pode contribuir para reforçar tanto os laços afetivos familiares quanto aqueles sociais mais amplos. Em termos comportamentais, os Guarani são contidos, sendo levados a uma não manifestação de descontentamentos, raivas, angústias e mágoas, ou seja, a manifestação de comportamentos extremados é vista como algo negativo. As bebidas alcoólicas, uma vez controladas individual e socialmente, representam um elemento central no estabelecimento de boas relações no interior das famílias extensas e seus aliados, permitindo aos indivíduos, justamente nesses momentos, desabafos emocionais e manifestações de hilaridade.

O segundo estado de embriaguez apresenta-se aos olhos dos indígenas como um descontrole social e é, portanto, veementemente

reprovado. O fácil acesso às bebidas destiladas, os conflitos entre famílias rivais e a alta densidade demográfica das reservas instituídas pelo SPI, são todos elementos que desenham contextos altamente explosivos, nos quais pode, com certa facilidade, ocorrer não meramente um desabafo emocional, mas a manifestação de ações de violência. Os conflitos intrafamiliares, anteriormente descritos, também podem gerar comportamentos altamente agressivos sob o efeito do *ka'u vai*.

Contrariamente àqueles relativos ao consumo de álcool, os estudos sobre o suicídio entre os Guarani de MS foram-se avolumando a partir do final da década de 1980. O trabalho de maior pretensão, que resultou na publicação de um livro, é de cunho psicanalítico (Levcovitz 1998). O autor realizou breve trabalho de campo e relacionou os resultados com uma bibliografia variada e pouco homogênea. Pode-se observar que embora leve em consideração o fato de que o fenômeno esteja vinculado a fatores culturais específicos do grupo focado, Levcovitz envereda para uma explicação abstrata, muito distante dos contextos reais onde se consumam os atos de "autoagressão". Para tal, postula como explicação uma noção de pessoa baseada num fantasmagórico complexo guerreiro-antropofágico, que seria comum aos povos tupi-guarani, em todos os lugares e épocas.

Cabe ressaltar que não é entre todos os Guarani que se registram casos frequentes de suicídio. Entre os Mbya e os próprios Ñandéva que não vivem no MS e no Paraguai Oriental, a prática de "autoagressão" é ausente ou rara. Neste sentido, a perspectiva que vê o fenômeno como produto de fatores puramente culturais, psicanaliticamente analisados, demonstra-se, quando menos insuficiente, e se, ademais, levamos em conta que entre os Guarani de MS existe uma crescente taxa de suicídio feminino, referir-se ao complexo "guerreiro-antropofágico" mostra-se inadequado, visto que diria isto respeito mais a uma realidade masculina.

Em seu trabalho, Levcovitz deixa transparecer seu pouco domínio etnográfico sobre o grupo abordado. Por outro lado, autores com

grande experiência neste sentido têm se limitado a redigir breves artigos e/ou relatórios sobre o suicídio entre os Guarani de MS e do Paraguai Oriental, levantando algumas hipóteses e apontando alguns caminhos para enfocar o problema.

Melià (1994b) considera a "autoagressão" entre esse povo como a negação da lógica de "boa morte", que permite a passagem da *ayvu* para o *yváy* de sua origem, de modo harmonioso. Neste sentido, como os próprios xamãs indicam, quando se comete suicídio, a alma espiritual sairia pelo ânus, e não pela boca, como seria o normal. Assim, seguindo as interpretações das autoridades religiosas nativas, o fenômeno teria um caráter negativo, associado a formas de anomia social, que levariam o indivíduo a assumir um comportamento antissocial. Esta tese enquadraria o suicídio entre os Guarani como sendo anômico – ou mesmo egoísta, em se tomando a classificação proposta por Durkheim (1982 [1897]). Neste sentido vão também os trabalhos de Azevedo (1987), Grünberg (1991), Morgado (1991), M. A. Pereira (1995), Wicker (1997) e Brand (1997).

Parece existir, portanto, certa unanimidade sobre o fato de que a alta taxa de suicídio registrada nas últimas décadas seja devida a perturbações na vida social desses indígenas. Melià (1994b e 1995), porém, justamente observa que existem registros do fenômeno em tempos antigos, nos séculos XVI e XVII, o que denotaria que não se trata de algo novo, mas, ao mesmo tempo, frente ao manifestar-se da grande quantidade de casos nos últimos tempos, aponta para a sua natureza enigmática. O antropólogo jesuíta, que trabalhou junto aos Paĩ-Tavyterã (Kaiowa) do Paraguai na década de 1970, nunca registrou casos de suicídio, o que leva a entender que o fenômeno esteja, então, ligado à incidência ou intensificação de fatores em tempos mais recentes.

Deve-se observar que, embora os autores citados convirjam em considerar o suicídio uma doença contagiosa na sociedade guarani, sobre as causas que levariam à sua realização, as hipóteses e expli-

cações são as mais diversas. Para Grünberg (1991) que, assim como Melià, também trabalhou durante anos com os Paĩ-Tavyterã no correr da década de 1970, as altas taxas de suicídio referentes a quatro áreas indígenas no Paraguai seriam devidas à interferência missionária, visto que em três delas estavam agindo igrejas protestantes, que provocariam conflito social entre os indígenas, levando ao rompimento da tradicional lógica de reciprocidade. O historiador A. Brand (1997), referindo-se ao MS, considera que o problema principal seria devido à desestruturação progressiva das famílias extensas, por conta do processo que denomina de "confinamento", o que, segundo o autor, impediria os Guarani de deslocar-se pelo seu amplo território histórico, sendo obrigados pelo Estado a permanecer nas minúsculas reservas. Já M. A. Pereira (1995) indica muitos fatores como sendo causais na determinação do fenômeno em foco, todos eles apontados pelos indígenas. Segundo a autora, os Guarani de Dourados teriam indicado como causa o feitiço, mas ela releva que as condições inapropriadas de vida colocam em crise os *tekoha*, crise devida em certa medida ao confinamento territorial – como o aponta Brand. Por sua vez, Wicker (op. cit.) – outro que também pesquisou os Paĩ-Tavyterã na década de 1970 – atribui a causa da recente epidemia de suicídio a uma progressiva diminuição da integração social do grupo étnico, negando que isto seja devido à falta de espaço, condições ecológicas e/ou outros fatores necessários para o desenvolvimento de uma vida tradicional, visto que os lugares no Paraguai onde se comete mais suicídio não são densamente povoados e depauperados como o são outros que não registraram significativos casos de "autoagressão". A visão preponderante deste autor é que o caminho em direção a uma integração à sociedade nacional é irreversível. De um parecer similar a este é Morgado (op. cit.), que considera o suicídio entre os Guarani de MS como um efeito do que define como "recuo impossível", isto é, a perda de condições culturais originais e a impossibilidade de recuperá-las.

É plausível concordar com estes dois últimos autores sobre o fato

de que os Guarani não podem voltar a conduzir uma vida como a do passado. Concordo também com o próprio Wicker (reforçado por Thomaz de Almeida [1996]), sobre o fato de que os elementos indicados pela maioria dos estudos como sendo causais do fenômeno suicídio são parciais, não explicando todos os casos. Discordo deles, porém, em um ponto central, isto é, sobre o fato de que os Guarani estariam passando por um processo de desorganização social. O próprio Wicker indica que na década de 1970, quando não ocorriam suicídios em escala ampla, os cerimoniais de iniciação masculina no Paraguai eram menos frequentes do que em períodos mais recentes. O autor aponta como uma forma de apatia a condição atual desses indígenas, que dispõem de terras legalizadas, enquanto que, nos anos de 1970, estando marginalizados e em processo de luta para manter ou recuperar o controle sobre parte de seus territórios, se apresentavam mais motivados e unidos, através de lógicas de cooperação. Se dirigirmos o olhar para a realidade no lado brasileiro, podemos constatar que esse processo de luta dos indígenas se desenvolveu posteriormente, existindo ainda hoje muitos acampamentos e comunidades indígenas mobilizadas neste sentido. Porém, em acampamentos, como o de Ñande Ru Marangatu, por exemplo, onde existe uma extraordinária compactação do grupo, a taxa de suicídio mostra-se ultimamente elevada[162].

Pode-se constatar, portanto, que também o trabalho de Wicker (e consequentemente o de Morgado) apresenta falhas consideráveis. A meu ver, isto se deve ao fato de que estes autores – da mesma forma que aqueles por eles criticados –, no momento em que procuram caracterizar o suicídio entre os Guarani como anomia, utilizam como ponto de referência para a comparação uma suposta vida social harmônica desses indígenas, que teria se desenvolvido no passado. Assim fazendo, todos enfatizam as interpretações êmicas do fenômeno

162 Em 2002, por exemplo, ocorreram 3 suicídios em Marangatu, alcançando-se uma taxa de 854,70 casos em 100.000 indivíduos (fonte: SIASI-FUNASA).

suicídio em particular, e das condições de vida social em geral, como sendo os indicadores de um afastamento da tradição. Em minha opinião, todos esses autores não levam em devida consideração o fato de que as argumentações dos indígenas são, como vimos, fortemente carregadas de moralismo, exaltando as formas normativas de conduta, o que os leva a idealizar o passado, considerando e exaltando unicamente seus aspectos positivos.

Portanto, o objetivo de uma pesquisa que pretenda entender o fenômeno do suicídio, bem como os efeitos das bebidas alcoólicas na vida social dos Guarani, é justamente observar como os indivíduos procuram dar solução a estes problemas cotidianamente, levando em conta todos os pontos de vista e contradições. Deve-se pensar, como foi aqui repetidamente dito, que a tradição expressa pelo *teko porã* não se alimenta apenas de normas e valores transmitidos do passado, mas também das "novidades" trazidas pelo *teko reta*[163]. É necessário levar em conta, em detalhes e concretamente, como se estabelecem as relações inter e intrageracionais, na situação histórica atual. Neste sentido, poderão ser relacionados pontos de vista diferentes frente tanto à noção de pessoa guarani, quanto a manifestações de feitiçaria, assim como a modalidades de resolução de conflitos de valores, o que pode nos permitir colher variações significativas nas condutas concretas dos indivíduos, dependendo do sexo, faixa etária e posição social, especialmente no interior das famílias extensas, condutas estas fortemente vinculadas às manifestações emocionais/afetivas dos indivíduos.

163 Nestes termos, nos encontramos em plena sintonia com a seguinte passagem do trabalho de Azevedo: "O suicídio quase sempre se dá em uma época em que está existindo uma mudança interna individual, mudança esta que é negada, o indivíduo quer ser reconhecido pelo que era, ou pelo que queria ser. A morte voluntária para os Kaiowa afirma valores, fundamenta o *teko*, muitas vezes pela sua antítese, é um apelo para os que ficam, faz refletir (o que ocorre realmente) sobre o *teko porã*, reafirmando-o e recriando-o" (1987: 10).

Desta perspectiva, fica evidente que os fenômenos estudados precisam ser reconduzidos a uma realidade cotidiana extremamente complexa do ponto de vista social e emocional/afetivo. Não me parece oportuno continuar a relacionar, de modo geral e genérico, uma cultura indígena idealizada (seja pelos indígenas, seja pelos pesquisadores) a um corpo de dados quantitativos derivantes de epidemiologias e outras estatísticas, sem nos remetermos à vida concreta das famílias extensas onde ocorrem atos de violência associados à ingestão de álcool e/ou ocorreram casos consumados e/ou tentativas de suicídios. Não podemos cometer o erro de homogeneizar a realidade guarani, pensando-se que todas as famílias façam referência a um modelo cultural único e estático, sendo um *te'yi* o decalque do outro. Cada família extensa guarani, justamente em decorrência de sua tradicional autonomia organizativa, possui suas especificidades, as quais não podem ser desconsideradas.

## 10.5 Feitiçaria e técnicas mágicas positivas

Em artigo dedicado à comparação entre o entendimento da morte para os Guarani e a importância dada a esta pelo mundo ocidental, Melià (1994a) coloca muita ênfase sobre o fato de os indígenas viverem esse momento como uma conquista de vida. Ele afirma que os Guarani morreriam para viver, algo que os convenceria a enfrentar a morte corporal com serenidade, sem temor, portanto, muito diferente do que ocorreria no Ocidente cristão. O autor apoia-se mais que tudo em um item da consagrada monografia sobre os Paĩ-Tavyterã, por ele publicada junto com os cônjuges Grünberg (1976:255-56). Nesta, se afirma que os indígenas rezam para que os parentes em fase avançada de doença e/ou velhice possam preparar-se para morrer, tentando convencê-los de que, uma vez deixado o corpo, poderão reencontrar-se com os familiares mortos. Fala-se também de que, muitas vezes, o próprio sujeito iria predizer a data de sua morte, deixando de se ali-

mentar para tornar o corpo mais leve, favorecendo, assim, a volta da *ayvu* para sua morada originária. O próprio Melià afirma que o relato etnográfico feito nessa monografia poderia suscitar em um

> ...oyente de nuestra civilización occidental la sospecha de idealización y por tanto falsa ideologización de hechos que nosotros ciertamente vivimos de modo muy diferente (1994a:31).

O autor, porém, aparenta fazer recurso a estas considerações mais que tudo como retórica para valorizar um discurso que tornaria os Guarani impressionantes e profundamente diferente de nós. Neste sentido, uma atitude que manifeste surpresa e suspeita frente à generalização de certos relatos etnográficos, pelo fato de proceder de membros da civilização ocidental, pode ser rapidamente taxada de escassa autoridade científica. Parece-me óbvio que, frente à possibilidade de deparar-nos com manifestações superficiais e moralísticas, calcadas no senso comum, procedentes de um mundo pouco familiarizado com a cotidianidade indígena, queira-se exaltar a diversidade cultural; mas que dizer quando a perplexidade e desconfiança procede dos próprios indígenas?

O Kaiowa Tonico Benites, morador da T.I. Jaguapire, foi meu orientando na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul no ano de 2003. Durante a discussão de textos teóricos de antropologia e monografias sobre os Guarani, foram consideradas justamente essas contribuições a que Melià faz referência. Naquela ocasião, Tonico manifestou perplexidade sobre a noção de "boa morte", justamente como posta pelos autores, mas o que mais o contrariou foi a afirmação de que indivíduos tentassem convencer um parente doente a morrer, e ainda por cima fazendo recurso a rezas específicas. Segundo Tonico, isto não poderia ser possível, pela simples razão de que o indivíduo que manifestasse interesse em acelerar ou favorecer a morte de outro seria, com muita probabilidade, acusado de feitiçaria.

A objeção de Tonico não desmente totalmente as afirmações de Melià, no sentido de existirem preparativos específicos para que a pessoa possa tornar o próprio corpo mais leve, favorecendo a saída da alma. Nestes termos, escolhas individuais para acelerar o processo de morte e traspasse parecem ser bastante difundidas[164], assim como idealmente é contemplada a morte por velhice, como conclusão de uma etapa na história de uma pessoa – etapa esta instituída durante o *Áry Ypy*. Embora em minha experiência de campo não me tenha deparado com casos deste tipo, pode ser também que, em algumas situações, ocorra que parentes manifestem uma atitude solidária com essas pessoas, contribuindo com *ñembo'e* para favorecer a ascensão. Pelo menos após o sétimo dia da morte de um indivíduo, utilizando-se de um calendário decorrente do cristianismo, os Kaiowa costumam, justamente, entoar *ñembo'e* e, em alguns casos, também litanias típicas do mundo religioso paraguaio e fronteiriço, com o claro escopo de tornar mais fácil o retorno do *ayvu* para seu *yváy* de origem. Este tipo de atitude torna-se obrigatória em casos em que a pessoa haja perecido por morte violenta, como homicídio ou suicídio (algo que, como vimos, é também interpretado como sendo um assassinato).

Contudo, há que se constatar que a objeção central de Tonico, partindo de uma experiência de vida e de uma reflexão científica, coloca em evidência o fato de que não podemos generalizar certos tipos de comportamentos, e muito menos afirmar que os Guarani enfrentam a morte como sendo algo totalmente positivo, assim como Melià e os cônjuges Grünberg declaram com ênfase. Com efeito, ao menos

164 Segundo Bastião Arce, de Dourados, os velhos que estão doentes, prestes a morrer, ficam rezando todo o tempo para "morrerem bem". Por exemplo a mãe de Ireno Isnard (*mburuvicha* e *tamõi* muito respeitado na reserva) ficou cantando, todas as madrugadas, por uma semana, para depois "cair tranquila, já falecida". Também o velho Basílio, avô de Getúlio Juca, rezou muito antes de morrer. Com relação ao fato das famílias auxiliarem a pessoa no processo que leva à morte, Bastião foi explícito, confirmando a posição de Tonico, isto é, "suas famílias não fazem isto; elas não rezam".

entre os Kaiowa das áreas onde pesquisei, geralmente, até que se prove o contrário, toda morte é considerada como produzida por fatores externos e não por causa "natural", na maioria dos casos sendo apontanda como sua origem a feitiçaria[165].

Acredito que existe um equívoco de fundo nesta questão – uma vez mais devido à projeção de aspectos idealísticos (normativos) sobre a realidade prática. Assim, não podemos confundir a origem e a causa da morte com a tentativa dos parentes de querer que, uma vez constatada a impossibilidade de curar o sujeito, pelo menos seja favorecido o traspasse da alma. Nestes termos, a segunda situação não teria como escopo a de considerar a morte como algo positivo, mas ao contrário, algo não mais evitável.

Há que se considerar que para os Kaiowa as relações sociais e políticas apresentam sempre certo grau de periculosidade. As alianças estabelecidas por afinidade são sempre instáveis[166], sendo possível que até cunhados, genros e sogros se tornem inimigos entre si, como vimos no exemplo relativo à área denominada ficticiamente de Pindoty. As fofocas permanentes, que preenchem grande parte dos tempos de socialização cotidiana, apresentam as relações sociais e políticas como um cenário de guerra. Isto corrobora a inversão do aforismo de Clausewitz realizada por Foucault (1992: 29), o qual coloca a política como sendo a guerra continuada com outros meios. Neste caso específico, pode-se ir além do teorizado pelo filosofo francês, afirmando que para os Kaiowa a política não é o único meio através do qual se dá continuidade à guerra, sendo os poderes mágicos elementos importantes no estabelecimento de verdadeiras batalhas entre indivíduos e grupos.

No capítulo 2 foi levantada a hipótese de que o canibalismo entre

165 Já Muller (1989: 105) relatava que todas as doenças e mortes repentinas são atribuídas pelos Guarani à feitiçaria, sendo provocadas lutas e violentas vinganças.

166 Sobre o argumento, ver também L. Pereira 1999.

os Guarani teria sido transposto para o plano da feitiçaria; agora parece-me oportuno completar esta suposição com outros aspectos mágicos, referentes a técnicas de guerra que utilizam armas "invisíveis", porém altamente fatais. Os Kaiowa reputam que há não muito tempo (algumas décadas) eram largamente utilizados por xamãs e guerreiros *ñembo'e* específicos (denominados *juru tata*: "boca de fogo")[167] para conduzir batalhas (*ñorairõ*) e determinar vinganças (*teko repy*). Geralmente proferida com vento a favor, este tipo de oração objetiva lançar flechas invisíveis contra os inimigos, com o escopo de matá-los. O vento, no caso, tem a função de transportar o projétil lançado até o alvo. Os *ñanderu* afirmam que hoje os deuses não lhes permitem mais usar estes *ñembo'e*, nem de ensiná-los aos mais jovens. Porém, eles também se referem aos *juru tata* indicando que as técnicas de feitiçaria (*paje vai*), em sendo o resultado das ações contrárias à vontade das divindades supremas, continuariam sendo ainda muito praticadas na Terra.

Nestes termos apontados, teríamos, portanto, que hoje a guerra estaria reduzida às relações de vingança e contravingança geradas pela prática e pela acusação de feitiçaria, e às disputas políticas. No primeiro caso, se faz uso exclusivo de técnicas mágicas negativas, sendo que, no segundo, além destas, é muito comum o recurso a sortilégios e amuletos (*pajei*, *týra*) considerados como de magia positiva (*paje porã*).

Os feiticeiros (*paje vai járy*) não se diferenciam formalmente dos demais xamãs: eles podem se comunicar com seres invisíveis através de *ñengáry* e proceder à cura de indivíduos. A rigor eles são *ñanderu* (ou *ñandesy*) como todos os outros, a diferença sendo determinada pela sua formação – que não é devida a divindades do além *Yvy Rendy*, mas a seres malignos, situados aquém dessa linha divisória. É

167 Outras denominações são *ñe'e tata* ("palavras de fogo"), *ñengarai* (forma contraída de *ñengáry vai*) e *teko papa* (cf. Schaden 1974: 126).

obvio que nenhuma pessoa admitirá manter comunicação com espíritos malvados, o que indica que a posição de feiticeiro é contextual e relacional, e não permanente[168]. De fato, um indivíduo pode ser considerado como prestigioso xamã, sempre havendo, no entanto, a suspeita dele poder vir a manter relações clandestinas com *ma'etirõ* – cuja utilidade se tornará evidente no momento em que ocorrer um determinado fato que, por sua vez, leve um seu rival ou inimigo a acusá-lo de feitiçaria.

Pode-se dizer que entre os Kaiowa o feiticeiro é aquele que faz um uso negativo dos poderes xamanísticos em sua posse, passando a utilizar técnicas específicas, predatórias, o que contrasta plenamente com as que atualmente se consideram ser as práticas lícitas dos *ñanderu*. Com efeito, os xamãs ganham prestígio e consideração em virtude de suas capacidades de conciliar pessoas e grupos, buscando caminhos para determinar alianças e alicerçar relações de reciprocidade, especialmente durante as *Aty Guasu* (reuniões), sejam comunitárias ou intercomunitárias. Eles não podem ser interpretados como sendo guerreiros, mas como moderadores e diplomatas. Porém, há que

168 Difere, portanto, do relatado por Evans-Pritchard (1976) para os Azande. Entre estes existiria uma distinção bem precisa entre "nobres" (Avongara) e "plebeus", os primeiros não podendo integrar feiticeiros. Deste modo, de maneira alguma o oráculo (um dos meios para detectar a origem de um feitiço) poderia apontar um nobre como agente desse tipo de mal. O autor indica também que o oráculo apresenta-se como "neutro", sua predição não podendo ser normativamente contestada, adquirindo um papel jurídico, como uma espécie de tribunal. A não contestação dos resultados é, em certa medida, garantida justamente através do deslocamento do controle sobre o oráculo para uma categoria de pessoas que não pode incluir feiticeiros, algo que permite aos Avongara exercer seu poder sobre o resto da população, contribuindo para a regulação dos conflitos. Para os Kaiowa, ao contrário, não existindo um ordenamento hierárquico entre as famílias extensas e todas elas podendo integrar xamãs e feiticeiros, a acusação de feitiçaria faz coincidir geralmente a facção acusadora com aquela julgadora do evento, a regulação do conflito sendo determinada através de uma relação de vingança (*teko repy*) e da manutenção de uma guerra continuada entre famílias inimigas, assim como através da produção de eventuais novas facções.

se observar que seus poderes, assim como os das divindades que eles evocam, podem ser requisitados em circunstâncias críticas, claramente marcadas por confrontos bélicos. Assim, é comum a participação dos xamãs durante a luta para a recuperação de terras, onde o enfrentamento com o colonizador se faz mais evidente. É voz corrente entre os indígenas o fato de que determinados fazendeiros que faleceram durante conflitos fundiários – e/ou que tiveram desgraças em família – sofreram as consequências das ações de determinados *ñanderu*, especificamente convocados para tal propósito. Os Kaiowa atribuem o sucesso obtido nesses casos à intervenção de divindades, cuja efetivação teria sido possível através dos *ñengáry* dos *ñanderu*, descartando-se, assim a possibilidade de que os xamãs tivessem utilizado *juru tata*, técnicas estas que, como vimos, teriam sido proibidas pelos deuses. Contudo, há que constatar que existe sempre certa ambiguidade nas afirmações dos indígenas, uma vez que a negação do uso de *juru tata* parece ser mais que tudo uma defesa da neutralidade axiológica do xamã, salvaguardando-se, assim, do ponto de vista normativo, seu papel singular frente aos outros indígenas, cujos comportamentos durante as batalhas podem claramente manifestar hostilidade e violência. É muito comum, durante o processo de luta, estes últimos afirmarem metaforicamente que vão "comer" os inimigos (*ja'u huguy*[169]), algo que permite traçar claramente um paralelo com os atos de canibalismo, outrora concretamente praticados por estes indígenas. Como um ato de antropofagia (isto é, de se **comer**) é também interpretada a morte perpetrada através de uma ação violenta (decorrente de brigas, por exemplo).

Fica, portanto, clara a existência de um comportamento ético apropriado para o *ñanderu*, ao qual não é licitamente (normativamente) permitido manter uma postura predatória. O feiticeiro, por

169 Literalmente "comer o sangue", entendendo-se com isto, comer até o sangue e não apenas esta substância.

outro lado, é, por definição, a sua antítese. Neste sentido, as técnicas utilizadas serão voltadas para agredir e eventualmente matar a vítima escolhida. Visto que a predação por excelência é o ato canibalesco, a prática da feitiçaria é interpretada como uma ação que objetiva matar e comer (*juka ha hembia*) – não metaforicamente, mas realmente – o indivíduo predestinado. Vejamos, então, algumas modalidades de execução, detecção e contraste do ato de feitiçaria e seus possíveis desfechos.

Galvão (1996 [1943]) é o autor que nos oferece mais informações sobre as técnicas de feitiçaria adotada entre os Kaiowa e Ñandéva de Mato Grosso do Sul. Em seu diário de campo relativo à sua estadia na reserva de Takuapiry, o autor relatava que

> "O *pohã rajara*, feiticeiro, quando quer fazer *pohã ray*, utiliza-se de qualquer resto de comida (mandioca, batata etc.), jogada fora ou deixada cair pela futura vítima. Um menino é que apanha os restos, de modo aos outros não perceberem. De posse de um pedaço de resto de comida, o feiticeiro vai para a mata, onde cava um buraco do tamanho do antebraço. O pedaço é envolto em qualquer *wirapire*, pano, e atravessado com pedaços de pau ou espinhos. Segundo versões diferentes, é enterrado ou posto para secar sobre o fogo, a maioria das vezes, ao que parece, é enterrado. Assim que começa a secar ao fogo, ou imediatamente após enterrado, conforme o caso, a pessoa começa a sentir os primeiros sintomas, ficando doente. A vítima treme muito, tem febre e sente pontadas, devido aos paus atravessados. O feitiço se aloja abaixo do último par de costelas, dos lados. Justino diz que esta parte se chama *hianga*. A vítima morre em pouco tempo, pois não consegue se alimentar, tudo que come, vomita. Vomita sempre e, então, acaba morrendo. No primeiro dia, sente-se muito mal, e "não enxerga nada". No segundo dia, está pior ainda, mas, "aí começa a enxergar". A vítima parece ver a aproximação do feiticeiro e o reconhece. O feiticeiro é visto pela vítima, saindo de casa, aproximando-se e, de repente, caindo de quatro patas e transformando-se num cachorro, que, então, salta em cima da vítima. Neste momento, a vítima fica morta, só melhorando quando o *pohã rajara* se afasta." (1996: 217-18).

Da mesma forma que Schaden, a quem os indígenas se negaram a contar técnicas sobre como fazer feitiços (Schaden 1974: 126), eu também não tive acesso a tal tipo de informação. Isto sobretudo porque evitei dirigir perguntas neste sentido, cuja resposta poderia imediatamente colocar os informantes sob a suspeita de serem feiticeiros (ou seus parentes). Com relação aos sintomas e às modalidades de diagnosticar sobre a origem do mal, assim como os modos de o feiticeiro se manifestar e as práticas utilizadas para contrastar sua obra, a atitude dos informantes muda significativamente.

No caso da referida área de nome (fictício) Pindoty e na reserva situada em suas proximidades, os indígenas[170] confirmaram o narrado por Galvão no trecho citado, sobre o fato de o agressor se apresentar na frente do enfeitiçado sob forma de um animal carnívoro. Neste caso não se trataria, porém, de um cachorro[171], mas de um monstro (*vicho vai*) de forma parecida com a de um lobo guará (*guara guasu*). Jorge Sárate comparou-o a um lobisomem, que pode andar tanto em duas como de quatro patas.

O xamã João Gonçalves, argumentando sobre o diagnóstico para verificar se realmente se trata de feitiço, diz que o tipo de doença contraída pela vítima pode ser útil na avaliação. As doenças repentinas, de ação lenta e dolorosa, são consideradas como de grande probabilidade de indício de ataques de feiticeiros – o mesmo sendo relatado por Schaden (1974: 126).

Com relação à identificação do responsável, na melhor das hipóteses, a vítima de feitiçaria localizaria o próprio agressor através de

170 Em se tratando de informantes das mesmas terras indígenas consideradas no exemplo utilizado para ilustrar um processo de cura, ao longo deste item recuperarei os nomes fictícios que foram já utilizados, acrescentando outros conforme a descrição de fatos que envolvem casos de feitiçaria e de embates e antagonismos entre grupos através do uso de poderes mágicos.

171 Melià et al. (1976: 249) também falam do feiticeiro como se transformando em um cão.

sonhos; em outras circunstâncias, alguém teria assistido diretamente a um evento que indicaria o culpado do ato maligno. Nestes casos, enquanto fase de identificação, a participação direta de um xamã não é necessária; ademais, se o feiticeiro for imediatamente obrigado a desmanchar seu feitiço (denominado *pohã vai* ou *mohã*), também o seu (do xamã) serviço como autor de contrafeitiço (*pohanõ*) pode ser dispensado. Em outras circunstâncias, porém, quando o enfeitiçado consegue apenas descrever objetos ou acontecimentos de difícil compreensão, a presença do xamã é necessária, visto que este é quem possui a plena legitimidade para interpretar os sonhos da vítima e de seus parentes próximos. Nestes casos, para que a o *paje vai járy* seja identificado, monta-se uma espécie de inquérito, baseado em um verdadeiro paradigma indiciário. Neste processo todos os parentes são envolvidos, requerendo-se deles esforços de memória para lembrar fatos que possam revelar conflitos entre a vítima (ou seu parente) e alguém, assim como eventos que possam reconduzir as imagens sonhadas a um contexto inteligível. Uma vez identificados possíveis suspeitos, o xamã pode tirar dúvidas aproximando-se dos acusados, buscando identificar neles uma atitude agressiva. Se em proximidade de alguns deles o *ñanderu*, por exemplo, sangrar pela boca, tudo indicaria que se trata do indivíduo procurado.

Há que se considerar que a maioria dos casos interpretados como feitiçaria diz respeito a doenças que acabaram por matar a vítima. Estas são as circunstâncias em que seus familiares manifestam-se com maior virulência com relação ao ocorrido, e se eles não conseguirem reconhecer imediatamente o feiticeiro, as atividades do xamã tornam-se fundamentais para dar vida à procurada vingança (*teko repy*)[172].

172 Muller já relatava que "muerte repentina se considera siempre como efecto de hechicería del mismo modo enfermedad repentina y grave. La comprobación de un tal efecto de hechicería tiene, por regla general como consecuencia peleas o bien venganza sangrienta" (1989: 105).

Após a morte da pessoa, é preciso agir rápido, antes que o feiticeiro consiga retirar do corpo da vítima o objeto introduzido através da feitiçaria – o que lhe permitia, à distância, comer o indivíduo atacado. Segundo me informaram, após a morte da pessoa agredida, nos três ou quatro dias seguintes, o feiticeiro está sob risco constante de ser localizado, visto que o corpo vitimado permanece em estado quente, necessitando ser esfriado – ação esta que desmancharia definitivamente o ato de feitiçaria. Neste caso, como também relata Schaden (1974: 126-27), o feiticeiro precisa desenterrar o corpo para levá-lo a um curso d'água, a fim de esfriá-lo. Referiram-me também que na ausência de um rio nas proximidades, em alternativa se deveria furar o túmulo, introduzindo-lhe água até atingir o corpo sepultado.

Falando agora sobre as práticas de contrafeitiço (*pohanõ*), me foi indicado que estas objetivam fazer com que o agressor se torne, por sua vez, vítima; não através de uma ação parecida a por ele produzida, mas fazendo com que a mesma prática do *paje vai járy* se torne perigosa para ele, chegando, em alguns casos, a matá-lo. Nestes termos, o *pohanõ* funcionaria como uma espécie de espelho, que reflete e devolve o feitiço para o remetente.

Seja em Pindoty, seja na vizinha reserva, falaram-me que uma vez falecida a vítima, coloca-se em seu corpo cacos de vidro, pregos, arame farpado e/ou qualquer outro objeto cortante, de modo que o feiticeiro, estando ainda comendo o enfeitiçado, chegue a se machucar ou até morrer pelas feridas causadas pelos elementos introduzidos no defunto pelos seus parentes. Se por acaso o feiticeiro não morrer, este ao menos poderá ser reconhecido com mais facilidade, identificando-se nele as marcas das feridas na boca, podendo-se assim condená-lo e puni-lo[173], muitas vezes com pena capital[174], sendo ele amarrado e

173 Sobre várias modalidades de punição de feiticeiros reconhecidos antes que sua vítima faleça, sendo estes obrigados a admitir e desfazer o feitiço, ver Galvão 1996: 220-22.

174 Cf. Melià et al. 1976: 249.

queimado. Se ainda assim não for possível reconhecer o *paje vai járy*, não resta senão aos parentes armados fazer tocaia durante a noite nas proximidades da tumba da vítima, buscando surpreender e matar o feiticeiro transformado no *vicho vai* buscando desterrar o corpo enfeitiçado. Neste caso, as pessoas devem ser muito rápidas em suas ações porque o feiticeiro, quando se manifesta com seus ataques, é muito veloz, podendo facilmente cumprir com seus propósitos, passando despercebido.

Dito isto, gostaria agora de narrar um episódio que me parece ilustrar bem o nível de mobilização desencadeado por uma acusação de feitiçaria, assim como seu desfecho. Chegando uma vez em Pindoty, tomei imediatamente conhecimento de que Ênio, um neto de Júlio Rosati, havia-se enforcado perto do córrego localizado nas proximidades de sua residência. Visto o estado de já avançada putrefação, estimava-se que o jovem, de cerca de 17 anos, tivesse falecido havia uns três dias. O suicídio foi imediatamente associado a um ataque de feitiçaria, cujo autor, neste caso específico, foi rapidamente identificado. Segundo Júlio e seus parentes, tratava-se de Ana, ex-sogra de Ênio, a qual, desconforme com o fato de sua filha ter sido abandonada por esse jovem para se juntar com outra mulher havia pouco mais de um mês, teria decidido matá-lo por meio de feitiço. Todos os mobilizados não mantinham dúvida alguma sobre o fato da suspeita ser realmente culpada, uma vez que um sobrinho de Júlio teria presenciado uma discussão em que Ana declarara que Ênio não iria ficar muito tempo com sua nova esposa. Ana também tinha uma reputação bastante negativa, tendo sido expulsa de uma reserva justamente sob acusação de feitiçaria.

Uma vez resolvido quem era o culpado, Enrico – genro de Mário, este último irmão de Júlio – resolveu encabeçar uma ação punitiva e, juntando quase todos os homens adultos dos dois *te'yi* (de Júlio e de Mário), dirigiu-se para a residência de Ana – que vivia apenas com sua filha e alguns netos – para expulsá-la de Pindoty. A acusada teve que deixar imediatamente o local de sua moradia e dirigir-se para

outro paradeiro.

Toda a dinâmica da expulsão ocorreu na ausência do "capitão" de Pindoty, que encontrava-se na cidade, onde acabou por deparar-se com Ana. Uma vez percebido o ocorrido, decidiu ele recorrer à Polícia Militar, visto que as pessoas revoltadas haviam-se armado para a ocasião, Júlio circulando por Pindoty armado de uma espingarda. O "capitão" confiava na ação repressora da polícia, a qual efetivamente acabou por apreender as armas e deter, por um dia, alguns dos revoltosos, algo que permitiu a Ana voltar para sua residência. No dia seguinte, porém, os ânimos não se aplacaram, as famílias de Júlio e de seu irmão Mário decidindo atacar novamente a casa de Ana, desta vez para destruí-la e com isto ameaçar sua dona; ação esta que teve um imediato sucesso, visto que a presumida feiticeira decidiu se mudar definitivamente para longe de Pindoty.

O "capitão" de Pindoty manifestou-se em um primeiro momento a favor de Ana, visto que também ele havia sido expulso junto com todo seu *te'yi* da mesma reserva de onde procedia a acusada. Há que se considerar, porém, que, em um segundo momento, frente ao ímpeto dos que se sentiram agredidos pelo que consideravam como ataques de feitiçaria, o "capitão" recuou na tentativa de manter a acusada no local. Verifica-se, também que Ana possuía uma posição política frágil em Pindoty, não fazendo parte de nenhuma das principais comunidades residentes nessa Terra Indígena. Sua integração no local ocorria unicamente através de laços de afinidade estabelecido por meio do casamento de sua filha com o neto de Júlio. Nestes termos, o divórcio deste casal de jovens, acarretou imediatamente a dissolução das relações com os Rosati e, inexistindo outros seus parentes no local, Ana não teve respaldo político suficiente para enfrentar os ataques. Frente aos acontecimentos, o julgamento da maioria das pessoas em Pindoty a indicava como sendo efetivamente uma feiticeira, sua expulsão sendo algo necessário. No caso do "capitão", que aliás também não é originário de Pindoty, uma insistência na defesa da acusada poderia

levantar a suspeita de que ele estivesse envolvido nessas práticas nefastas, colocando em perigo o próprio cargo.

O caso narrado apresenta um contexto de luta bastante assimétrico, um dos lados não tendo as mínimas condições de fazer valer suas razões, que negavam as acusações que lhes eram feitas. Esta situação é, portanto, diferente do processo antes descrito para o caso da doença manifestada por Edna, que levou a uma troca de acusações de feitiçaria entre os Sárate e os Gonçalves, em uma situação mais equilibrada. Há que se considerar que, neste caso, seja Edna seja Jorge – alvos presumidos de feitiçaria – conseguiram com certa rapidez voltar a um estado de saúde satisfatório, não envolvendo episódios irreversíveis, como a morte de indivíduos. Ocorre, porém, que em muitos casos, mortes atribuídas à feitiçaria podem envolver grupos rivais bastante equilibrados no tocante ao número de integrantes, influência e mobilização de força militar. Nestas circunstâncias, como é relatado pelos indígenas para os períodos anteriores aos anos de 1960 (v. Brand 1997), a feitiçaria podia provocar batalhas entre famílias inimigas, consumando-se vinganças e contravinganças sangrentas. Recentemente, a mobilização de grupos inteiros em torno a episódios de feitiçaria são menos frequentes e dificilmente têm como desfecho o desencadear-se de enfrentamentos armados em grande escala[175]. Em

175 Em minha etnografia, não tive ocasião de presenciar o desencadear-se de um nível tão elevado de conflito armado. Contudo, em Pindoty, no ano de 1999, os fortes atritos estabelecidos entre membros dos dois grupos originários do lugar (os Sárate e os Perez) levaram à aglutinação de pessoas dos Perez a fim de mobilizar uma ação punitiva contra membros dos Sárate, estes acusados de terem matado, por meio de feitiçaria, uma filha de um *tamõi* da família rival. A mobilização levou a alguns episódios violentos com o uso de *yvyrapara* (bastão de guerra), acarretando porém apenas ferimentos sem maior gravidade nos agredidos. Com o correr de um ano, dada a morte do referido *tamõi*, os ânimos foram se aplacando, configurando-se assim outras relações em Pindoty. A nova situação levou também à reinterpretação da morte antes entendida como por feitiço, como uma equivocada atividade de cura do sujeito defunto por parte de seus próprios parentes, estes últimos acabando por se convencer desta versão dos fatos.

certa medida, a interferência dos organismos indigenistas e das forças policiais do Estado brasileiro nas disputas indígenas inibem (mas não erradicam) estas batalhas. Há que se considerar, porém, que por outro lado, como os próprios Kaiowa indicam, o número de casos de feitiçaria produzida por feiticeiros indígenas internos às terras indígenas teria diminuído muito nos últimos tempos, algo que justificaria a relativamente recente ordem dos deuses, de não se praticar e/ou ensinar *juru tata;* técnica esta que, como vimos, era antigamente utilizada nas relações de vingança.

A diminuição de feiticeiros indígenas nas áreas e reservas indígenas não significou uma diminuição da feitiçaria. Muito pelo contrário, este fenômeno tornou-se mais complexo, envolvendo relações interétnicas e a incorporação, nos circuitos de atividades mágicas, de cidades e vilarejos localizados nas proximidades dos assentamentos kaiowa. No caso específico de Pindoty e da reserva vizinha, a relação privilegiada é principalmente com curandeiros (indígenas e não) residentes na cidade de Tatuí, estes procurados tanto para práticas de cura (como vimos para o caso de Edna) quanto para realizar feitiços e sortilégios com o objetivo de prejudicar ou beneficiar alguém. Os indígenas nos *tekoha* temem particularmente a prática realizada por aqueles que denominam de *saravazeiros*, apavorando-se quando se deparam com o indício de uso de velas pretas ou escuras (elementos nefastos, indicadores de feitiços). Afirmam que, como ocorre no caso de feiticeiros internos às terras indígenas, o feitiço deve ser desmanchado pelo próprio autor, mas este, se encontrando em um local fora de alcance militar do grupo atingido, dificilmente poderia ser pressionado para retirar sua agressão. No caso em que este seja "paraguaio"[176], existiria também a agravante de os xamãs não terem condições de realizar contrafeitiços para induzi-lo a se manifestar e/

176 Termo utilizado para indicar indivíduos não-indígenas de fala guarani.

ou para que suas ações se lhe voltem contra[177]. Estas especificidades dos curandeiros urbanos levam à redefinição da organização do campo de batalha indígena, uma vez que hoje é possível deslocar para estas figuras – muitas delas local e politicamente "neutras" – a função de perpetrar feitiços e/ou proferir rituais mágicos cujos efeitos se manifestem nas terras indígenas. Nestes termos, em certas circunstâncias, alguns destes magos podem ser contratados indistintamente por um ou outro grupo indígena em conflito entre si.

A título de exemplo, segundo me informaram em Pindoty, nas últimas eleições municipais e para o cargo de "capitão", na vizinha reserva, grupos rivais lançaram mão de um único curandeiro de Tatuí, dando vida a uma batalha de feitiços e contrafeitiços. O grupo que pretendia evitar a reeleição do atual "capitão" teria feito um pedido para o referido curandeiro obstaculizar o candidato. Ocorreu, porém, que logo depois o próprio "capitão", recompensando esse mesmo curandeiro com uma soma mais conspícua, teria conseguido que fosse desmanchada a prática mágica que o prejudicaria, conseguindo se reeleger; além disso, fez ele um pedido para enfeitiçar um indivíduo do grupo rival, com o escopo de impedir sua eleição ao cargo de vereador, feitiço este entendido pelos indígenas como tendo sido eficaz, visto que o indígena em questão não conseguiu ser eleito para a Câmara Municipal.

No caso de Pindoty e arredores, não consegui informações sobre episódios de feitiçaria causados por não-indígenas que teriam provocado a morte de pessoas. Em outros lugares, as mortes de líderes como

177 A explicação desta impossibilidade técnica remete à clivagem étnica produzida pela divisão das que defini como sendo duas esferas de relacionamento cosmológico (v. item 9.3). Os indígenas afirmam que esta impossibilidade é recíproca, também os "brancos" não tendo a possibilidade de atingir os xamãs indígenas. Há que se constatar que paralelamente à procura indígena de curandeiros nas cidades, existe uma ampla demanda de operadores mágicos indígenas, residentes nos *tekoha*, estes recebendo visitas constantes para interferir em questões que dizem respeito ao mundo não-indígena.

Lázaro da área de. Pirakua, Dom Quitito, de Marangatu, e Paulito de Panambizinho, foram interpretadas por alguns como tendo sido causadas por ataques de feiticeiros "brancos".

Há que se salientar o fato de que, paralelamente ao uso dos poderes mágicos que agem diretamente sobre os indivíduos que se pretendem obstaculizar ou até matar, existem também práticas positivas voltadas a fortalecer ou produzir qualidades na pessoa que as está requisitando e/ou se defender de ataques de inimigos, espíritos malvados e feiticeiros. Seja procurando curandeiros urbanos, seja requisitando-se xamãs, podem-se obter amuletos – denominados *cachumbita*, *irû* (companheiro) e/ou *paje'i* –, colocados em saquinhos e pendurados no pescoço ou em outros lugares do corpo, ou ainda na residência ou em outras localidades que o beneficiário julgue útil para seu propósito[178]. Nestes termos, o indivíduo pode ter maior eficiência e velocidade nas atividades manuais (trabalho nos ervais, derrubada de mato, corte da cana nas usinas de álcool, atividades de caça e pesca, entre outras), mais eficácia nas lutas políticas, mais sucesso nas relações amorosas, maior resistência frente às agressões sofridas etc.

Gostaria de voltar agora a argumentar sobre a pouca importância dada, nos estudos sobre os Guarani, aos fenômenos mágicos, enquanto elementos que permitem a compactação de grupos em torno da necessidade de se defender, atacar ou contra-atacar. Eles contribuem para a manutenção de um estado constante de conflito, uma guerra combatida através de meios invisíveis, mas não menos efetivos. Como bem observava Simmel (1964), o conflito, ao invés de ser um elemento desagregador, desempenha papel contrário, permitindo justamen-

178 Escreve Muller que "el hechizo se mete en un trapo o en una bolsita de piel de animal, llevado como amuleto al cuello, o en un punta del vestido o en la bolsa de piel, o descubierto en una cuerda al cuello o llevado en la mano, o como sea, a la cercanía de aquel sobre el cual debe obrar; por ejemplo puesto bajo su yacija o escondido bajo el techo de la casa..." (1989: 105).

te que os seres humanos construam solidariedades de grupo. A meu ver, entre os Kaiowa as armas mágicas contribuem para determinar, renovar ou redefinir alianças entre famílias, reforçando lógicas de pertencimento a grupos específicos. Melià et al. (1976), ao contrário, consideram o manifestar-se do fenômeno da feitiçaria como sendo sintomático de anomia social. Os autores, como membros do Projeto Paĩ-Tavyterã, afirmavam que a única coisa que podiam fazer era

> "...prevenir y combatir las enfermedades supuestamente causadas por mohãy [...] y apoyar a los Paĩ que muestran dudas sobre la causa mágica de las enfermedades que afligen a miembros de su tekoha. Así podemos ayudar a los Paĩ responsables a disminuir los casos de paje vai reconocidos y dar más seguridad y estabilidad a las comunidades. **Cuanto mejor sea la salud de los Paĩ, tanto menos mohãy habrá** y con eso menos necesidad de aplicar medidas que en sus consecuencias sociales son totalmente negativas." (Melià et al. 1976: 249-50 – ênfase minha).

Mais uma vez me parece que os autores dão excessiva relevância aos aspectos normativos, que atribuem evidentemente um papel negativo à feitiçaria, entendida como elemento causador de doenças. Deve-se observar também que, como os próprios indígenas apontam, em períodos passados (antes dos anos de 1950), os casos de feitiçaria teriam sido mais numerosos, o que provocava batalhas sangrentas. Nestes termos, utilizando-se como parâmetro o manifestar-se da feitiçaria, seria bastante contraditório referir-se à situação dos anos de 1970 e às décadas que se seguem como sendo mais "anômica" com relação ao passado.

Combater a feitiçaria com a pretensão de desaraigá-la como fenômeno era (e é) uma das maiores tarefas das atividades missionárias. No caso específico dos Guarani de Mato Grosso do Sul, para tal propósito, sempre que possível os missionários têm se apoiado e estabelecido alianças com famílias indígenas, estas últimas procurando con-

trastar os feiticeiros identificados em integrantes dos grupos rivais[179]. Com relação ao período colonial, como observa Wilde,

> "...el hallazgo reciente de dos sumarias por "maleficios" en uno de los treinta pueblos de Misiones guaraníes [Loreto[180]], ambas posteriores a la expulsión de los jesuitas, pone en jaque varios de los supuestos asumidos hasta ahora sobre las características de la vida interna de las reducciones jesuíticas de esta parte de América. Uno de esos supuestos es que la "hechicería" había sido eliminada por los jesuitas en el siglo XVII. Nueva evidencia demuestra que, aunque con un nuevo sentido, una gran cantidad de estos conocimientos y prácticas se preservó en las reducciones. Los mismos no sólo circulaban con cierta fluidez por los pueblos sino que eran, en su mayor parte, guardadas en secreto por los mismos jesuitas." (2005: 1).

Os documentos encontrados trazem à tona aspectos importantes para a compreensão da natureza política das práticas de feitiçaria, visto que ambos os casos tratados dizem respeito a atos mágicos direcionados a atingir indígenas que ocupavam cargos de relevo na organização das *reduç*ões (Wilde 2004 e 2005). Permitem eles ainda entender que os jesuítas, por séculos, fizeram o possível para negar o fenômeno. Wilde destaca também nesses trabalhos a atitude das autoridades coloniais da época em legitimar uma certa medicina indígena, destinada exatamente a curar indivíduos e não a prejudicá-los. Em

---

179 Para um exemplo deste tipo de configuração política e de ação mágica, ver adiante (no item 12.2) o caso da intervenção da Missão Evangélica Caiuá na reserva de Sassoró, nos anos de 1970.

180 "Las sumarias se encuentran en un legajo del Archivo General de la Nación. La primera lleva por título 'Copia de la Sumaria que hizo Don Francisco Bruno de Zabala siendo Gobernador de los Pueblos de Misiones contra Don Cristobal Guray y Silverio Caté por maleficios'. La segunda 'Sumaria remitida por Don Francisco Piera contra Marías Mendoza, Don Cristobal Guiray y Silverio Caté del Pueblo de Loreto por maleficios'. Loreto, 1777–1781. AGN IX.32.1.6." (Wilde 2004: 1).

1770 o jesuíta Cardiel se expressava sobre estes operadores médicos do seguinte modo:

> "El cuidado en lo espiritual de los enfermos, y la caridad en lo temporal es grande. Para esto hay en el pueblo tres o cuatro indios, que como apunté llaman *curusuyá*, el de la cruz, porque siempre lleva como por váculo una cruz de dos varas en alto, y gruesa como el dedo pulgar. Estos desde pequeños aprenden a curar y hacer medicamentos o medicinas (...)." (Cardiel *apud* Wilde 2004: 14).

Desta forma, a partir da ideologia cristã, os jesuítas têm demarcado uma nítida distinção entre aspectos espirituais e curativos de certos indivíduos, por um lado, e aqueles demoníacos, por outro, estes últimos atribuídos formalmente sempre aos grupos não missionarizados[181]. Assim, a divisão realizada por estes religiosos entre religião e magia acabava também por reproduzir categorias diferenciadas de operadores destas duas formas de se agir sobre o cosmo. Seguindo-se esta lógica, seria de fato impossível se pensar que, dependendo da situação e dos pontos de vistas manifestados em um determinado contexto, uma pessoa possa ser considerada ora um *kurusuja*[182], ora um feiticeiro. As súmulas, indicando a natureza individual e o caráter oculto das práticas de feitiçaria, são, a meu ver, ilustrativas não

181 Montoya (1985[1639]), por exemplo, dedica amplo espaço para caracterizar os xamãs guarani não-reduzidos como feiticeiros a serviço do demônio.

182 De *kususu* (cruz) + já [*járy*] (dono) = "dono da cruz". Os Kaiowa, entre os Guarani contemporâneos, são os únicos que utilizam cruzes e varas insígnias, podendo se traçar certo paralelismo com os *kurusuja* do período jesuítico. Como se verá nos próximos dois capítulos, sejam as cruzes, sejam as varas insígnias, entre estes indígenas, são elas feitas com diferentes tipos de madeiras, o que lhes confere maior ou menor poder mágico. Dependendo do uso feito desses instrumentos, podem-se ter efeitos tanto positivos quanto negativos. A forma do objeto é também subordinada à substância; por exemplo, uma cruz de madeira *yvyra paje* (Myrocarpus frondosus) não possui os poderes de uma vara insígnia de *chiru* (Myroxilon peruiferum).

de uma distinção entre diferentes categorias de operadores (religiosos *versus* feiticeiros), mas de uma contraposição entre manifestações públicas, baseadas em um arcabouço normativo legitimado pelo poder vigente, e outras privadas, motivadas pelas disputas entre famílias rivais. Não podemos nos deixar guiar pelo roteiro criado pelas fontes, cujo norte é estabelecido, na maioria dos casos, pela ideologia missionária. Nestes termos, parece-me mais provável que os indígenas, na experiência reducional, frente a um interlocutor refratário à compreensão das ambivalências nos usos de práticas mágico-religiosas, tenham sido levados a ocultar certos aspectos, exaltando outros. As práticas predatórias, associadas ao canibalismo e às atividades bélicas, não poderiam não ser condenadas pelo poder dos jesuítas; as lógicas de mútuo apoio entre as pessoas, por outro lado, podem ter sido favorecidas pelos missionários e conceituadas através da tradução da noção cristã de "amor" pela palavra guarani "mborayhu".

Tentando uma comparação entre os Guarani e os Tupi da região amazônica, Fausto (2005) levanta a hipótese de que entre os primeiros

> "o contato com o cristianismo missionário e a experiência colonial conduziram a uma crescente negação do canibalismo como fundamento do poder xamânico e da reprodução social, processo ao qual podemos dar o nome de "desjaguarificação". Sugerirei, ainda, que esse esquecimento do canibalismo abriu espaço para uma outra ideia-chave, a do amor." (Fausto 2005: 387).

Concordo parcialmente com o autor sobre o fato de que – sempre de modo hipotético – mudanças nos contextos históricos[183] podem ter levado grupos guarani a desvalorizar, em termos normativos, o canibalismo. Discordo porém sobre o fato de que este eventual pro-

183 Mudanças estas nas relações de força presentes nas interações entre os diferentes grupos indígenas em um contexto colonial, bem como uma diminuição demográfica e o estabelecimento de um diálogo/confronto entre indígenas e os missionários; ver capítulo II.

cesso teria determinado a substituição de uma ótica relacional baseada na antropofagia por outra fundamentada na categoria do "amor" (ibidem: 398)[184]. Meu entender é que – como visto nas narrativas de Atanás, no capítulo IX – as divindades, assim como todos os seres do cosmo, são descritos como manifestando, dependendo do contexto, atitudes solidárias ou agressivas, isto de acordo com relações mágico-políticas estabelecidas entre os personagens protagonistas dos relatos. Por exemplo, os *Ñande Rykey* devem cuidar dos *Ava* Kaiowa, estes últimos sendo seus irmãos menores. Em outras circunstâncias, esses mesmos *Ñande Rykey* são descritos como *Avaete*, seres que chegam à Terra punindo, com eventos meteóricos, quem nela se encontra, sua ira sendo aplacada através da intermediação dos xamãs. San José, por sua vez, foi morto, fulminado, durante a troca de raios produzida pelos *Ñande Rykey*. *Pa'i Kuara* e *Jasy*, antes de descobrirem ter sido enganados pelos *jaguarete ypy* (as onças do princípio), mantinham com estas uma relação solidária, caçando e coletando frutas para os que pensavam serem seus familiares; uma vez percebido o engano, os irmãos descobrindo não serem de fato parentes das onças, enveredam para levar a termo a legítima vingança, tentando aniquilar os que ora demonstravam-se inimigos, responsáveis pela morte da mãe de Pa'i Kuara e Jasy.

Podemos constatar que os exemplos aqui expostos apontam para o delineamento de uma distinção entre os comportamentos mantidos com os aliados por parentesco e aqueles manifestados perante inimigos. Quando se trata de parentes, a solidariedade de grupo é idealizada e expressa através do conceito de *teko mbojeko porã* (o bom modo

184 Em meu entender, o autor foi conduzido a erro por ter se balizado por uma específica bibliografia de apoio. Suas conclusões resultam de reflexões a partir de uma literatura sobre os Guarani, a qual defini como produzida por um "filão cristão" De fato, este filão tende a enfatizar as conceituações religiosas dos indígenas associáveis à noção cristã de "amor", contribuindo, paralelamente, para a ocultação de outros elementos importantes na determinação das relações cosmológicas.

de ser fundamentado no apoio mútuo). Nestes termos, o "amor" pode ser considerado um elemento importante, não no sentido cristão de manifestação de um sentimento de carinho desinteressado, relacionado muitas vezes ao sacrifício individual, mas como elemento que permite o reconhecimento da pessoa como parente. Um dos papéis dos xamãs é justamente permitir que os *Ñande Rykey* reconheçam os Kaiowa como seus irmãos – e, portanto, não os cacem como inimigos. Este reconhecimento, observe-se, assim como as alianças entre grupos, não pode ser considerado como definitivo, tendo que ser continuadamente legitimado. Há que se considerar o fato de que a relação vertical estabelecida pelos xamãs com as divindades coloca em comunicação estas últimas com as famílias kaiowa às quais esses operadores rituais estão vinculados. Isto quer dizer que, embora idealisticamente a ação do *nanderu* seja a de favorecer todos os Kaiowa, na realidade ele estará agindo em benefício de seu grupo, o qual considera outras famílias como inimigas. Nestes termos, a comunidade em questão procederá a acusar os xamãs de seus inimigos de terem se "formado" através da relação vertical não com os *Ñande Rykey*, mas com os espíritos malvados, tornando-se, portanto, um feiticeiro – algo que ficará mais claro no próximo capítulo. Quando então são identificados feiticeiros e inimigos, as relações com estes não são determinadas através de uma lógica do amor mútuo, como entre parentes, mas manifestando conflito bélico. Assim, os integrantes do grupo podem se vingar das ofensas sofridas, utilizando meios militares, *juru tata* e/ou requisitando a intervenção dos deuses – neste último caso, advogando-se que os supostos inimigos estariam abraçando o *teko vai* (o modo negativo de ser e viver), o que insinua que eles não seriam mais identificáveis como irmãos pelas divindades supremas.

Pode-se concluir, portanto, que os Kaiowa combinam atividades xamanísticas centradas no reconhecimento de parentes e outras baseadas na oposição entre parentelas, as primeiras, de natureza não agressiva, as segundas eminentemente predatórias, podendo-se ne-

las incluir também ações mágicas canibais, como as perpetradas por feiticeiros. As batalhas, como vimos, preveem também ações que são entendidas pelos indígenas como sendo agressões antropófagas e hematófagas[185]. É portanto através da combinação de todas estas diferentes atitudes e não da substituição de uma pela outra que se deve, a meu ver, compreender a reprodução das relações e dos grupos sociais entre os Kaiowa.

185 Lembro que o espírito familiar (o *tupichúa*), que participa da determinação do temperamento do indivíduo, pode ser um predador, caracterizando a atitude bélica de um guerreiro. É interessante o fato de que Montoya (1876: 404) traduz o termo *tupichúa* tanto como espírito familiar, quanto como feiticeiro.

# Capítulo XI

## O xamã

Como tem sido possível apreender ao longo desta parte, o xamã tem um importante papel na interpretação das características do cosmo e suas mudanças, bem como na formação de uma moral e uma ética específicas (*teko porã*), e ainda na definição e estabilidade emocional-afetiva da pessoa kaiowa (por meio de *mongarai*, processos de cura e no diagnóstico e combate à feitiçaria). Tal atuação contribui para que as famílias extensas possam ter uma percepção do mundo atualizada, o que lhes garante a possibilidade de realizar atividades práticas e simbólicas consideradas eficazes. Não cabe dúvida, portanto, que os saberes possuídos pelo xamã, assim como sua organização e uso, são extremamente importantes para a tradição de conhecimento desses indígenas. A maior parte dos autores que se ocuparam dos Kaiowa, assim como de outros grupos guarani, privilegiaram analisar os conteúdos e as práticas derivantes desse conhecimento, não dando muita relevância aos mecanismos que permitem sua reprodução, diversificação e mudança. Schaden, porém, parece representar uma exceção neste sentido. Embora sumariamente, este autor tentou avançar algumas explicações sobre a existência de grandes variações nos depoimentos e manifestações rituais destes indígenas. Assim, para tal ele apresentou duas causas:

> "Primeiro, o caráter individual, ou melhor, individualista, da religião Guarani. Por destacada que seja a importância social das cerimônias religiosas e, vice-versa, o significado religioso das manifestações principais da existência comunitária, cumpre não menosprezar o extraordinário papel da vivência religiosa individual, pois em qualquer circunstância pode a pessoa entrar em contacto com o sobrenatural, recebendo consolação, conselhos e revelações das divindades ou dos espíritos protetores, isto é, cada qual tem as suas experiências religiosas próprias, de acordo com o caráter e os pendores místicos de sua personalidade. Assim, no decorrer dos anos, vai formando – sobre o fundo doutrinário comum, evidentemente – a sua própria concepção do mundo, o seu sistema interpretativo, com inovações ou "aberrações" mais ou menos "heterodoxas", de acordo com as suas tendências ou experiências pessoais. Segundo León Cadogan, que encontrou dificuldades semelhantes em suas pesquisas entre os Mbua do Paraguai, há fixidez e uniformidade notáveis no conjunto das doutrinas secretas, privativas dos sacerdotes, ao passo que as representações religiosas públicas estão sujeitas a grande variação.
>
> Em segundo lugar, a multiplicidade de idéias e crenças deve ser interpretada em termos de incongruências decorrentes de contactos com a religião cristã, de um lado, e da fusão das diferentes doutrinas subgrupais produzida pelas migrações, que levaram à formação de aldeias em que se reúnem, em uma mesma comunidade de vida e de culto, famílias de dois ou até mesmo dos três subgrupos." (1974: 106-107).

Aprofundando o argumentado até o momento, pretendo neste capítulo demonstrar que a segunda causa a que se refere o autor, no lugar de ser uma influência aculturativa, representa para os Kaiowa uma rica fonte de saberes procedentes de outras tradições de conhecimento, o que lhes permite realizar comparações e reflexões sobre a dinâmica do cosmo em uma situação histórica que os vê dominados pelos Estados-Nação brasileiro e paraguaio. Neste sentido, o que Schaden interpretava como incongruências, são respostas contextuais oferecidas por informantes, politicamente posicionados perante o

pesquisador, dando sentido à realidade por eles vivenciada no momento. O conteúdo, portanto, pode variar muito, a lógica da narrativa indígena organizando os saberes à sua disposição seguindo as pressuposições morais, éticas e políticas do grupo nas circunstâncias em que ele se encontra.

Fica, porém, aberta a questão de se os Guarani são individualistas na prática de sua religião, como aponta o autor, cada indivíduo podendo manter uma relação privilegiada com as divindades, formando uma opinião própria sobre o ordenamento do mundo. Uma vez mais, embora parcialmente, devo discordar de Schaden.

É verdade que todos os Kaiowa podem ter experiências de relacionamento cosmológico com seres como os *járy* (para desenvolver atividades práticas, como caça, pesca, coleta e agricultura), os *Ñande Rykey* (para obter proteção durante as viagens e outros afazeres), e os *chiru* (também para obter proteção, além de garantir prosperidade e saúde). Ocorre, no entanto, que para poder discutir assuntos que dizem respeito ao modo de ser (*teko*), sua interpretação e suas mudanças, bem como para interferir sobre a realidade ao ponto de poder modificá-la, o relacionamento com as divindades deve ser mediado e administrado exclusivamente por xamãs, únicos sujeitos que, como vimos, podem viajar por todas as dimensões e partes do cosmo, dialogando e interagindo com os seres que as povoam. O xamã é, portanto, figura central na tradição de conhecimento indígena, sendo ele quem tem a legitimidade para avaliar moral e eticamente os saberes que circulam e estão à disposição dos indígenas. Os Kaiowa distinguem claramente entre vários tipos de *ñanderu*, distinção que pode ser hierárquica (isto é, o xamã alcançando vários níveis de relacionamento com as divindades) ou dicotômica (entre os neófitos que se formam mantendo relação com os deuses e aqueles outros que obtêm conhecimentos e técnicas de cura através do contato com seres malignos, tornando-se feiticeiros). É óbvio que, como visto, esta última condição será sempre atribuída a um inimigo, nenhum *ñanderu* acei-

tando este rótulo. Deve-se ressaltar, todavia, que os critérios através dos quais se operam as distinções remetem diretamente a uma avaliação do comportamento mantido pelos neófitos durante sua formação e trajetória de vida, assim como à eficácia que resultará da aplicação dos conhecimentos e técnicas de cura adquiridas pelo novo *ñanderu*.

## 11.1 A FORMAÇÃO

A formação do xamã não é algo que diz respeito tão somente à aprendizagem de conhecimentos e técnicas por parte do neófito. Este processo coloca em jogo toda uma gama de fatores emocionais e de natureza onírica, a relação entre mestre e aprendiz apresentando características psicológicas peculiares. Para evitar perder a carga emotiva que este processo manifesta, em lugar de descrever "friamente" suas fases, prefiro uma vez mais dar a voz a Atanás, ele próprio nos oferecendo um vivo testemunho de sua formação, unido este a importantes comentários sobre sua relevância e sobre os perigos enfrentados durante essa experiência. Na sequência, aportarei outras informações, procedendo também a tecer algumas observações analíticas.

> *"Desde criança a minha família me preparou para ser ñanderu, me acompanhou em todas as fases de preparação e purificação do meu teko, o meu ser, tomando-o, assim, como teko marangatu, o modo de ser sagrado. Foi feita para mim uma pequena cruz de yvyra paje, que não é chiru*[186]*.*
>
> *Durante essa fase já comecei a ver os invisíveis, isto é, o que não pode ser visto pelo homem comum, ou seja, sem os olhos purificados.*

186 Ambas seriam madeiras procedentes de árvores leguminosas, que emanam uma perfumada fragrância. A primeira, Myrocarpus frondosus, é conhecida com o nome vulgar de cabreúva; a segunda, Myroxilon peruiferum, é denominada popularmente de cabreúva vermelha.

*No início me dava muito medo ver e ouvir os seres invisíveis, os seus movimentos, vozes entre eles. Vi os seres invisíveis que andavam à noite, que andavam debaixo das folhas caídas do mato, gritando maledicências. Ao ver e ouvir esses seres, eu ficava muito assustado, mas os meus mestres*[187] *que me acompanhavam nesse processo de formação sempre me encorajavam, me ajudavam de todas as formas. Conforme a orientação, eu não podia contar e descrever os seres que estava vendo e ouvindo, pois chegaria o momento em que eu iria ser interrogado sobre isso. Antes eu não podia contar a ninguém.*

*Um dia me ensinaram um ñembo´e que serve para plantar sementes de milho. Fui de manhã plantar sementes. Foi-me orientado que eu tinha que cantar esse ñembo´e durante a plantação. Eu não sabia para que era esse ñembo´e, por isso, apenas cumpri. Fui, plantei e voltei para casa logo. Logo depois me falaram para eu voltar para a roça e ver a semente de milho plantada. Quando cheguei na roça, o milho já tinha crescido, já estava pronto pra colheita.*

*Durante essa fase eu não podia comer carne dos bichos ou animais que são preguiçosos como tatu poju, tamanduá, karaja etc. Era proibido até tocar o dedo nesses animais preguiçosos e lentos, que dão preguiça. Eu comia peixe, paca, cutia, macaco etc., os animais que são leves, rápidos, velozes, que não são preguiçosos e lentos. A carne desses animais era a minha alimentação. Mandioca e batata-doce eram excluídas da minha comida, porque as raízes estão embaixo da terra, como tatu, que mora embaixo da terra. Depois de cumprir tudo junto, comecei a rezar sozinho, mais ou menos, já tinha onze anos de idade.*

*Quando entrava no mato sozinho, ouvia a voz dos ma´êtirõ. Se encontravam entre eles, o dono da cobra, o dono da lagarta, donos de todos os males. Esses ma´etiro também rezavam. Eu ouvia também, só que já entendia que se tratava do ma´êtirõ, do añáy (diabo). Para quem*

187 Atanás refere-se a seus parentes, pais e avós.

*não sabe, parece ñengáry de verdade. Se o formando da atenção a esses donos ou ma´etiro, pode se formar deles, e paralisar a formação de verdade, dos Nãnde Rykey. É possível ser enganado pelo poder dos ma´etiro durante essa fase, porque os seus ñengáry são parecidos com os dos ñanderu da Terra.*

*Naquele momento o meu pai falou que eu já podia contar no ouvido dele e no da avó e do avô o que é que eu estava vendo e ouvindo; quer dizer, só murmurando no ouvido deles. Se contasse para todo mundo ou se todos ouvissem a explicação de quem está se formando, poderia atrapalhar toda a formação, até mesmo poderia ser reprovado, fazendo cair todas as asas. Se contasse a todos, ficaria sem asas, sem poder ver e ouvir os invisíveis.*

*Depois de formado, depois de trinta ou quarenta anos de idade, já podia contar a todos o necessário, ou conforme a necessidade. Antes só os acompanhantes podiam comentar entre eles os seus saberes alcançados ou fazer avaliação do futuro ñanderu.*

*Uma vez eu fui enganado pelo Kurupiry, dono da pedra. Ele me chamou para me contar o ñembo'e para purificar o tempo, esfriar o fogo, as doenças, e vestiu em mim a linha branca e a fumaça dele. Quando voltei, já comecei a passar mal, fiquei doente. Naquele momento descobri que fui enganado, que ele não era um Ñande Rykey de verdade, era Kurupiry (um ma'etirõ). Fiquei doente por causa desse contato. O poder dos ma'etirõ pode causar doença mental: a pessoa cai de repente e fica gemendo, tremendo por algum tempo. Os ma'etirõ podem atacar dessa forma se tiver o nome do Kuatiára*[188]*. Por isso, que os ma'etirõ não podem saber o nome da pessoa do Kuatiára, nem podemos contar para ele, para não atacar; se ele souber, ele domina. Se acontecer isso, precisa pegar ou buscar o nome da pessoa de volta, ou pegar da*

188 Lista em posse das divindades e de conhecimento dos *ñanderu* onde constam os nomes das *ayvu* das pessoas.

*mão dos ma'etirõ. Que nem o branco tem lista de pessoas conhecidas, ele conhece cada um; o m a'êtirõ é igual, pode ter o nome através do Kuatiara, pode perseguir, atacar e maltratar as pessoas e sua alma do Kuatiara.*

*Se a pessoa contar que já ouviu a voz do Ñande Rykey logo no começo, isso pode atrapalhar; ele pode ter ouvido ma'etirõ. Pode até mesmo se formar definitivamente de algum ma'etirõ, que não é um Ñande Rykey. O lugar do ma'etirõ é bem pertinho da terra; o poder dele é mais ou menos meio metro de altura da terra (Atanás faz o gesto, mostrando e medindo com a altura das pernas, comparando). Porém, para ser realmente ñanderu, precisa ultrapassar rapidamente esse local, nem pode adorar esse poder do ma'etirõ, que parece um poder bom, mas não é. O lugar de verdade do ñanderu fica muito longe, precisa passar por vários lugares. A sombra da terra que brilha (Yvy Rendy) fica depois. Yvy Rendy é depois do lugar do ma'etirõ (ma'etirõyváy). O ñanderu passa por diferentes kurusu (lugar ou aquilo que segura, suporta este lugar). Depois de passar dos kurusu já ver o brilho dos poderes, raios e relâmpagos, mas ainda está longe. Esses lugares são iluminados pelos brilhos dos relâmpagos, que são poderes de verdade dos Ñande Rykey.*

*Quando está próximo, um dos Ñande Rykey vem te receber com seu brilho. De longe ele brilha em tua direção e pode te purificar, isto é, ele te dá um banho de relâmpago; neste momento você fica livre de ma'etirõ. O poder do Ñande Rykey já está em você, mas esse momento é apenas o primeiro contato. Antes de passar por esse processo de purificação ainda não se tem o poder dos Ñande Rykey, só dos ma'etirõ. Durante e antes disso os ma'etirõ sempre vão estar te perseguindo, através do sonho.*

*Abaixo da Yvy Rendy existe o lugar (yváy) dos outros seres, como cobra, besouros. Os donos desses animais cuidam destes yváy. Esses lugares do mundo também recebem luz igual à do Sol. Além desses lugares há ainda outro yváy, que pertence também a um ma'etirõ. Logo depois desse lugar já se encontra o yváy da onça. O dono é invisível,*

*só quem está em processo de preparação, após ter os olhos purificados pode vê-lo. Para quem o vê pela primeira vez esse dono pode aparecer como Teko Járy (dono do teko), pois é muito parecido com ele. Os donos das cobras têm mais ou menos cinco anos. Um é chamado Pa'i kunhambia, da aratimbo; o dono da cascavel é Arartimbo Guasu Makangua; Kyryryu, de outra cobra, da mboiju,. O dono da cobra mais temida é o Makangua Guasu, isto é, o dono da Guyrõ. O dono da onça é chamado Pa'i Jurutipyu, de outro yváy. Hoje o nome do dono da onça foi substituído; era Pa'i Jurutipyu, hoje é Tyvyasa. Os donos das cobras também são tupã (deuses) desses lugares pertencentes aos grupos dos ma'etirõ, eles são muito bravos, têm facilidade de ficar nervosos, por qualquer coisa já atacam o homem com seus poderes maléficos. Por isso, quem se forma desses donos também são agressivos, praticam males iguais ao sarava, faz feitiçaria; só faz esse tipo de trabalho que não vai a lugar nenhum, fica por aqui, preso na mão dos ma´êtirõ. Os Ñande Rykey estão muito distantes desses lugares dos ma´êtirõ, por isso, a pessoa que se forma do poder dos Ñande Rykey é muito diferente; é perfeito e puro. Os Ñande Rykey não aceitam os trabalhos dos ma´êtirõ e os ñanderu que têm formação dos Ñande Rykey não gostam de fazer feitiçaria, não colaboram com ma´êtirõ. A fala ou o som da voz dos ma´êtirõ é muito quente, deixa o lugar em estado quente. Quando atinge o homem, deixa-o mal, doente e desequilibrado. Já a palavra, o som do relâmpago dos Ñande Rykey esfria o tempo quente, purifica, deixa o lugar livre dos males. É muito difícil alcançar os yváy dos Ñande Rykey. Precisa, antes de mais nada, passar esses yváy dos ma´êtirõ, por isso poucas pessoas conseguem alcançá-los.*

*O sapo também tem seu yváy, de onde vem a água da chuva. O yváy de pássaros como o urutáu se localiza na divisa com Yvy Rendy. O dono deste é añáy. O dono do urutáu é perigoso também. Ele mora na moita do mato. Quando alguém mata suas aves ele castiga, por isso não é permitido matar urutáu. Para não serem perseguidas, as almas dos seres animais moram no próprio yváy; cada yváy é diferente.*

*Em cima de todos esses yváy começa outro, onde os Ñande Rykey che-*

*gam e andam; esse yváy chama-se Okara Guyje, começo do Oka (pátio) dos Ñande Rykey. Quanto mais você for, mais vai entrar nos vários Oka; é preciso atravessar vários, existem o Oka Vera, Oka Rendy (pátio iluminado, onde mora o Tekojary (dono do teko dos seres humanos). Os outros yváy, onde os donos são ma´êtirõ, ficam embaixo desses lugares. No yváy do Jaguarete e de outros animais maléficos, a noite ou escuridão é tempo para andar, perambular, trabalhar, pois é assim para eles. Para nós humanos, a noite significa outra coisa.*

*Depois de Oka Rendy já tem outro lugar: o Itaju, lugar de pedra brilhosa, áurea. Nesse lugar já tem comida, como banana e outras coisas, e banquinhos para sentar. Os Ñande Rykey sempre vêm visitar; eles vêm de Okara Guyje. O ñanderu que conversa realmente com os Ñande Rykey, recebe visita e mensagens deles aqui (no Itaju), por isso, o ñanderu não podem estar ocupado em outras atividades ou não pode se envolver com trabalhos que possam atrapalhar tais contatos.*

*Os Ñande Rykey ou suas mensagens não visitam qualquer pessoa. Todas as vezes que eles chegam, conversam sobre o teko ou tekorã, sobre outras coisas que ocorrem ou que estão previstas. Muitas vezes eles visitam após reunião deles, para repassar ao ñanderu da Terra os resultados dessa reunião. Isso acontece frequentemente. Eles discutem em aty a situação da Terra, das plantações, o modo de ser e de viver etc. Cada Ñande Rykey também toma nova posição após essa reunião. Estas posições e decisões é que eles vêm informar ao ñanderu, para este estar ciente e também para que possa tomar posição e decisão precisas diante das informações que lhe foram transmitidas. Os Ñande Rykey Rusu Mba'eja também enviam os auxiliares que são responsáveis pelo trovão. Eles são enviados para observar a situação da Terra; têm missão de controlar os males, esfriar o tempo quente e manter contato com os ñanderu. Também purificam os lugares e as pessoas. Quando voltam da Terra, comentam as mudanças por eles provocadas.*

*Em Okarayvoty (pátio de flores) é onde os Ñande Rykey conversam sobre as mulheres, os filhos delas, o futuro desses filhos delas, como*

*elas devem se comportar e agir para cuidar deles; estes são os temas das conversas que os Ñande Rykey mantêm no Okarayvoty. Em cada yváy eles vão estar conversando, tendo reunião, planejando as atividades deles.*

*Quem manda no teko marãney é Ñande Rykey Pa'i Kuara Rendy. Ele é quem cuida do modo de ser sem mal; ele é quem envia os auxiliares para purificar e esfriar os lugares. Quando eles passam por aqui, vêm com chuva, relâmpagos e trovões, indo na casa do Ñane Ramõi, que é Hyapu Rusua, quer dizer, o trovão máximo. A voz do Ñane Ramõi é o poder de trovão máximo.*

*Eu consegui alcançar o yváy do Ñane Ramõi após quarenta e nove anos de idade. Comecei a fazer jeroky (dança ritual) desde criança. Comecei a ouvir a voz dos Ñande Rykey com mais ou menos dezessete anos de idade; só ouvi. Antes ouvi só os ma´êtirõ e outros seres da terra, isso quando tinha onze anos. Só que não liguei. De noite fazia fogo e continuava fazendo jeroky; meus mestres não me deixavam dormir, sentavam na beira do fogo e continuavam dançando e orando. Dessa forma aconteceu para não falhar; se falhasse, teria dificuldade de repor o tempo perdido. Os meus mestres me ensinaram alguns ñengáry só para os Ñande Rykey me ouvirem; mostraram para mim o caminho. Então os ñengáry eram somente para fazer valer a minha reivindicação, que estava pedindo o poder dos Ñande Rykey e novos ñengáry: Eropyru chupe agujje, mostrar para mim o caminho, só isso. Eu repetia, antes de ouvir, um ñengáry durante mais de dois meses, depois trocava por outro, que pedia a estrada iluminada (tape vera). Fui trocando de ñengáry cada dois meses. Meus mestres diziam para eu colocar posicionar meus ouvidos em diversas direções para o céu. Eu ficava um longo tempo com o ouvido posicionado para todos os lados, para ver se havia alguma mensagem. Muitas vezes meu pescoço chegava até a doer de tanto querer ouvir algo. Nesse momento, os acompanhantes ou mestres e outros não podem fazer nenhum barulho; precisava estar em silêncio total. Alguns só podiam falar no ouvido do outro, murmurando. Depois de algum tempo continuava-se o jeroky.*

*Só meus mestres perguntavam se já ouvi. Se tivesse ouvido, contava para eles, isto é, a fala que ouvi do além, dos Ñande Rykey; só podia contar para eles. Lembro quando cheguei pela primeira vez, quando fiz o primeiro contato, fui recebido pelo relâmpago, que me iluminou, me purificou. Fiquei completamente brilhante e transparente, fiquei igual a uma garrafa de vidro. Depois desse processo de purificação, ele vestiu em mim a roupa de ñengáry, isto é, a raiz do ñengáry, de onde iria segurar o meu ñengáry. Nesse momento fui enfeitado de jeguaka, jeasaha, mbaraka, ku'akuaha, kurusu. Depois disso eles me pediram para fazer jeroky, para eles poder-me observar. Só que não precisou perguntar do ñengáry para eles; já comecei jeroky logo que eles pediram. Podia cantar utilizando diversos ñengáry meus próprios; isso para eles me avaliarem.*

*Meu pai, minha mãe, meu avô e minha avó me acompanharam durante a primeira fase da minha formação.*

*Em Okaraju (Oka com brilho amarelado) também precisava chegar para conhecer onde os Ñande Rykey parecem não pisar diretamente no chão. E eu também parecia estar saindo do chão para voar. Lá também tem uma fase de purificação. Se a pessoa tiver no corpo os objetos ou algo do ma´êtirõ, nesse Okaraju eles tiram tudo do corpo, fazem uma limpeza geral no corpo. Muitas vezes pode, no corpo ou na tua cabeça, ter onças, marimbondos, formigas ou cobras, que te deixam nervoso, bravo, violento, mau, ruim. Por isso, neste momento, no Okaraju, os Ñande Rykey limpam tudo, te deixam puro e perfeito.*

*Os Ñande Rykey te assopram som, com ar da boca deles, e já limpam tudo, tiram tudo que você tem vestido de mal no corpo e na cabeça, quer dizer, o que é da Terra. Nós temos no corpo uma borboleta que dá sono. Quando essa borboleta dorme, nós também dormimos. Essa borboleta pode ser tirada e, quando se tira, a pessoa dificilmente terá sono.*

*Através do sono podemos ver muitas coisas ruins e coisas boas. Os ma´êtirõ podem aparecer nos sonhos, logo após dormir, mas geral-*

*mente eles aparecem nos sonhos de madrugada. Antes do sol nascer ou brilhar, os ma´êtirõ podem aparecer, até mesmo quando você anda pela estrada bem cedo é possível eles estarem por ali. Por isso, antes de andar de madrugada ou cedo, antes do sol aparecer, precisa fazer motihã (ñembo'e de proteção) nos pés e na estrada, para que seus pés possam espantar os ma'etirõ, através do jeovasa (gesto de movimentar os braços, balançando-os, para limpar).*

*O ñanderu recebe as informações a qualquer momento, através dos sonhos ou não. Não tem horário certo para receber a comunicação dos Ñande Rykey. Os ma´êtirõ também aparecem nos sonhos do ñanderu. Depois de sonhar com os ma´êtirõ, você pode se sentir mal, com dor de cabeça, pois estes querem maltratar o ñanderu, por isso aparecem nos sonhos dele e no dia seguinte o deixa mal. No jeroky os Ñande Rykey traziam sempre um novo ñengáry e recomendavam usá-lo na sequência do anterior. Dependendo da situação, eles podem trazer três a quatro ñengáry em cada jeroky. Só serão repetidos conforme a orientação dos Ñande Rykey que trouxeram os ñengáry. (Limão Verde, 30/05/2004).*

Por ocasião de outra entrevista[189], Atanás comentava-me que o processo de formação de *ñanderu* requer a passagem por cinco estágios, por ele denominados de *aguyje*, isto é cinco fases que atingem cada uma delas um determinado grau de perfeição, purificação e plenitude[190]. Durante esse processo, a pessoa pode adquirir níveis diferentes de relacionamento com os seres invisíveis. Em um primeiro momento, do ponto de vista sensorial, a formação permite tão somente ouvir (*ahendu*) esses seres, o aprendiz tendo que chegar a distinguir, tão somente a partir das vozes, se se trata de espíritos bons ou maus.

189 Em 21/11/2002, na TI. Jataivary.

190 Relembro que o termo *"aguyje"* significa literalmente "maduro", as fases sendo, portanto, estágios de maturação do indivíduo.

A passagem para além de *Yvy Rendy* permite já ao neófito alcançar um nível de pureza suficiente para que não só os ouvidos, mas também a vista seja liberada das impurezas que lhe impedem de enxergar (*aheicha*). Neste caso, já temos uma pessoa formada como xamã, podendo ela desenvolver uma certa gama de atividades rituais. Contudo, há que se observar que, embora ela possua a faculdade de ouvir e ver seres que são para a maioria invisíveis e cujas vozes são incompreensíveis, ainda não possui conhecimentos e nível de aperfeiçoamento suficientes para se deslocar durante suas viagens xamanísticas até os *yváy* mais elevados, onde residem as figuras divinas mais poderosas; isto é, não pode ser ainda considerado como um *oheichakáry*: "aquele que tudo vê".

Outra observação a ser feita, é que também na fase em que o aprendiz consegue apenas ouvir – embora com os devidos cuidados e ressalvas[191] – pode ser considerado pelos parentes como um possível *ñanderu* (ou *ñandesy*), especialmente se se apóia na autoridade de xamãs já consagrados e/ou, ainda melhor, nos mestres que o estão formando em sua família. Nestes termos, podemos constatar que o xamã constrói o seu status aos poucos, sendo possível dizer que sua formação é progressiva, contudo, não necessariamente continuada no tempo.

Esta última especificação (isto é, a da formação não ser continuada no tempo) me parece ter uma relevância fundamental na compreensão da especificidade do processo de formação do xamã e de sua relação com a comunidade educativa onde este, em um primeiro momento, ocorre. É a partir deste fenômeno que reputo ser possível apreender as características centrais da organização e distribuição dos conhecimentos sagrados entre os Kaiowa e, portanto, ele demanda uma argumentação mais detalhada.

191 Como o próprio Atanás deixa claro em seu relato, nas primeiras fases da formação, o risco de o aprendiz ser orientado por espíritos malvados é muito grande.

## 11.2 Xamanismo e tradição de conhecimento

Como ficou claro no relato de Atanás, enquanto o neófito não supera *Yvy Rendy*, obtendo pela primeira vez os próprios *ñengáry*, ele depende exclusivamente daqueles que lhe são fornecidos por seus mestres. Nessa primeira fase, também a interpretação da qualidade das relações estabelecidas com os seres invisíveis permanece com os mestres terrenos, o aprendiz não podendo avaliar suas experiências autonomamente. Este também não poderá comunicar as próprias sensações, audições e visões para ninguém, fora do circuito limitado de seus mestres, sob pena de uma interrupção abrupta e repentina de toda a sua formação, representada metaforicamente como um "corte das asas" do formando. Nestes termos, a circulação de imagens e saberes necessários à formação, assim como as emoções por esta geradas, permanecem num espaço de interação social extremamente circunscrito. Durante este estágio, o futuro xamã poderá participar de cerimônias públicas, mas sempre na condição de *yvyrai'ja* (assistente) de seus mestres.

Tudo muda substancialmente no momento em que o neófito passa a receber os próprios *ñengáry*. Desde esse momento, os mestres passam a ser os *Ñande Rykey*, determinando-se uma relação privilegiada e vertical entre o novo xamã e as divindades.

Alcançado o nível de *Okaraju*, segundo Atanás, o xamã já possui um *corpus* de conhecimento e um nível de perfeição muito significativo, sendo que, na sua interpretação, é esse o patamar mais elevado até onde atualmente chega a maioria dos *ñanderu* – com certeza o último possível de ser atingido por aqueles que não passaram, quando na puberdade, pelo ritual de iniciação masculina: o *kunumi pepy*[192].

192 Sendo hoje este cerimonial muito raro em Mato Grosso do Sul, o número de xamãs que atingiriam o *Yváy Paha* (o patamar mais elevado do universo) seria hoje, segundo a lógica de Atanás, muito reduzido. Voltarei a este tema mais adiante. Neste momento, o que pre-

Durante uma conversa, Atanás foi muito explícito e incisivo, afirmando que os *ñengáry* são rezas pessoais e que não podem ser transmitidas e ensinadas pelo xamã, que as leva consigo após a morte. Elas podem ser imitadas, mas, fora do processo de formação descrito e do contexto ritual dirigido pelos mestres, isto seria inútil, quando não perigoso, visto que as divindades não reconheceriam o orador, este correndo também o risco de ser seduzido pelos diversos *ma'etirõ*. O prestigioso xamã afirmou também, remarcando a diferença, que os *ñembo'e tiha* (orações que, como vimos, objetivam defender e defender-se de males) podem ser ensinados a todos. Também o *mborahei puku* (canto longo), a reza central do importante ritual de consagração do milho e das plantas novas (*avatikyry*), assim como as técnicas e rezas relacionadas ao *kunumi pepy* (que também integra o *mborahei puku*), podem ser ensinados; porém, para serem reproduzidos, é necessário que os aprendizes tenham alcançado o status de xamã, isto é, possuir *ñengáry* próprios.

Podemos constatar que a maioria dos conhecimentos adquiridos pelos aprendizes, assim como por pessoas que participam das atividades religiosas coletivas, ocorrem principalmente durante o período entre a puberdade e o momento em que se contrai matrimônio[193], a

---

tendo é colocar em evidência o fato de que o elemento determinante para a obtenção da autonomia do *ñanderu* para com seus mestres na Terra é a aquisição de *ñengáry* próprios.

193 A maior parte dos xamãs e pessoas idosas afirma enfaticamente que, antigamente, quem se encaminhava para uma formação religiosa, adiava seu casamento, lhe sendo também exigidos longos períodos de abstinência sexual. Afirma-se que hoje, casando-se cedo, os jovens estariam inaptos ou teriam sérias dificuldades para se tornar *ñanderu* (ou *ñandesy*). Ocorre, contudo, do mesmo modo como se dá com as declarações a respeito da estabilidade conjugal, que as coisas não eram exatamente como hoje são relatadas. Em seu diário de campo sobre sua viagem entre os Kaiowa da reserva Takuapiry, no começo da década de 1940, Galvão (1996) relata queixas muito parecidas com as atuais. Também na época afirmava-se que os jovens não gostavam mais de *jeroky*, a dança ritual (p.223). Nesses termos, não podemos atribuir à situação atual uma condição de excepcionalidade. Tudo indica que a formação xamanística requer certo empenho pessoal e uma evidente aspira-

atenção sendo dedicada depois mais que tudo à formação do núcleo familiar, os homens começando longos períodos exploratórios do território à procura de recursos materiais, adquirindo também conhecimentos (técnicos e intelectuais) procedentes das relações com os "brancos" e determinando relações e alianças políticas.

A fase exploratória dura por quase toda a vida, mas é particularmente intensa no período compreendido entre os 15/17 e 40/45 anos, quando os homens se dedicam periodicamente às atividades de *changa*, caça, pesca e coleta. Também quem teve formação xamanística não está eximido de buscar os recursos necessários para formar seu núcleo familiar. Nestes termos, as atividades ritualísticas e a vida retirada que caracterizavam sua formação inicial como xamã, passam a ser redimensionadas e adaptadas às novas circunstâncias. Durante todos esses anos, pode mesmo ocorrer que a pessoa não pratique assiduamente as atividades ritualísticas ou venha a estabelecer relações vantajosas com missionários, tornando-se "crente". É, porém, após superar os 40/50 anos, o indivíduo tornando-se *tamõi* e, assim, adquirindo outra posição social, que poderá voltar a cultivar com mais assiduidade as relações com os *Ñande Rykey*. Também em virtude de sua condição de homem maduro, poderá gozar de maior respeito entre seus próprios aliados. Durante este último período de sua vida, o *ñanderu* procurará alcançar níveis cada vez mais altos do Universo. O próprio Atanás afirma que alcançou o patamar mais elevado do cosmo na idade de aproximadamente 49 anos.

Outro elemento importante que caracteriza a formação xamanística é o sonho. A maior parte da inspiração de um *ñanderu* (ou *ñandesy*[194]) é obtida durante as viagens oníricas. Através dos sonhos o

ção, estas sim condições excepcionais.

194 Em minha etnografia, os dados relativos à formação feminina foram muito reduzidos e obtidos por via indireta. A literatura específica é ela também bastante avara na descrição do mundo feminino. A dissertação de Montardo (2002) constitui uma feliz exceção, visto que

xamã obtém as informações necessárias para dar continuidade à sua formação e aperfeiçoamento.

Pelo até agora descrito, pode-se facilmente deduzir que na formação xamanística existem três períodos que expressam modalidades diferentes de aquisição, valorização e sistematização de conhecimentos: a puberdade-juventude, a vida adulta e a maturidade. A primeira é caracterizada pela preponderância de aquisição de informações transmitidas verbalmente por mestres, familiares e/ou obtidas em contextos rituais. Durante este período, os conhecimentos derivados das viagens oníricas são reduzidos e são sistematizados exclusivamente por seus formadores. Na segunda fase, a exploração do território permite o acesso a conhecimentos e ideias disponibilizados pelas diferentes igrejas protestantes presentes na região e pelos adeptos da religiosidade rural fronteiriça, o sujeito podendo também observar os comportamentos assumidos pelos "brancos" (*karai reko*) e compará-los com os mantidos pelos Kaiowa (*ñande reko*). A terceira fase é caracterizada pelo domínio da dimensão vertical de relacionamento cosmológico com as divindades, o fator onírico sendo central na transação de saberes. Nesta última fase a aquisição de conhecimentos através de uma relação horizontal com outros seres humanos acaba

---

foca sua atenção sobre uma reconhecida *ñandesy* kaiowa, dona Odúlia, do antigo *tekoha* de Guaivyry, hoje residente na reserva de Amambai. A descrição realizada pela autora do processo de aprendizagem dessa *ñandesy* permite confirmar, justamente, o claro paralelismo existente com as técnicas, aspectos pedagógicos e os valores morais e éticos que caracterizam a formação dos *ñanderu*. Refiro-me aqui às modalidades de estabelecimento de relações entre aprendiz e mestres e ao uso das técnicas consideradas necessárias para adquirir e transmitir conhecimentos; é evidente que do ponto de vista das atividades rituais a serem presididas, existe uma clara diferença, marcada pela oposição de gênero. As mulheres não podem fazer *mitã mongarai*, oficiar os *avatikyry* e tampouco presenciar a parte mais delicada da iniciação masculina (a perfuração do lábio inferior dos neófitos). Por outro lado, no tocante às atividades de cura e à intermediação com os deuses, o poder das *ñandesy* não tem nada a invejar aos possuídos pelos *ñanderu*, algumas delas, a esse respeito, sendo mesmo mais conceituadas do que muitos homens.

por ser mais modesta.

Cabe agora localizar, durante o percurso de vida do xamã, o momento em que ocorrem os cinco *aguyje* de que nos fala Atanás. Os *ñanderu* e *ñandesy* afirmam que, geralmente, o surgimento (*ojehu*) como xamã se dá ainda durante a juventude, isto é, quando o neófito encontra-se direta e intensamente sob a custódia e controle de seus mestres terrenos. Ocorre, porém, que do ponto de vista da vida pública, podemos constatar que dificilmente um jovem (ou uma jovem) poderá ser considerado(a) como um(a) líder religioso(a), sendo o sujeito ainda imaturo do ponto de vista social. A manifestação de seus poderes mágicos em um raio de ação superior ao do espaço social de sua família – onde recebeu sua formação – poderá despertar a suspeita de este ser um feiticeiro ou, na melhor das hipóteses, um charlatão. Portanto, embora o sujeito tenha alcançado cedo o primeiro *aguyje*, ele não poderá socializar os conhecimentos adquiridos fora do seu circuito de socialização primária, sendo também as possibilidades de contribuir para uma interpretação e moldagem pessoal dos mesmos reduzidas na época, os seus mestres prevalecendo neste sentido.

Durante a segunda fase, aquele que na juventude alcançar seu primeiro *aguyje* poderá dar continuidade à sua formação, no âmbito privado, os seus mestres terrenos continuando a avaliar os resultados, mas já desempenhando um papel secundário. Está em jogo neste momento a necessidade de tornar públicas as suas faculdades, e para tanto deve ele alcançar níveis mais elevados de preparação, demonstrando a todos sua postura moral e eficácia prática. O fato de ter que trabalhar e formar família interfere no processo, mas as experiências procedentes de suas viagens, assim como os contatos mantidos com xamãs já consagrados, são elementos que lhe permitem refinar seus conhecimentos. Durante este período, o sujeito pode atingir um status mais elevado, chegando ao segundo e, talvez, ao terceiro *aguyje*, surgindo publicamente como novo xamã. Neste caso, o raio de ação deste novo *ñanderu* se ampliará, podendo agora presidir os rituais de

*mita mongarai* (revelação do nome das crianças). Sua reputação será ainda maior se no correr de sua formação tiver adquirido as técnicas e conhecimentos necessários para oficiar a cerimônia do *avatykyry* (consagração do milho e das plantas novas), algo hoje considerado muito raro e precioso[195].

Há que se observar, porém, que os casos em que os indivíduos tornam-se xamãs reconhecidos durante a segunda fase de seu percurso de vida são bastante raros. É muito mais comum que isto ocorra no terceiro período de sua existência. Deve ser considerado também que a maioria dos indivíduos, embora tenham recebido durante a infância e juventude os ensinamentos necessários para desenvolver uma vida religiosa, não conseguiram alcançar um grau de relacionamento vertical com as divindades ao ponto tal de conseguir seus próprios *ñengáry*. Nestes casos, sendo a fase seguinte dedicada de modo preponderante a outras atividades sociais e tecnoeconômicas, as pessoas poderão não reputar necessário continuar com a formação xamanística, desistindo ou simplesmente não considerando necessário se tornar *ñanderu*. Assim, os conhecimentos e técnicas adquiridos passarão a constituir um estoque cujo uso poderá limitar-se aos contextos rituais onde os indivíduos periodicamente estarão inscritos, acompanhando as atividades de outros xamãs, ou como integrantes dos grupos de dança ou, em um nível mais intenso de entrosamento, como *yvyrai'ja* (auxiliar)

---

195 De fato, o *mborahei puku* (o canto longo), elemento fundamental do *avatikyry*, é constituído de uma sequência ampla de orações que não se repetem e devem ser recitadas, de modo ordenado, desde o pôr-do-sol até o amanhecer ininterruptamente. Isto exige do xamã a aquisição, com a prática, de uma técnica de ordenamento mnemônico fora do comum, sendo que atualmente poucos deles são considerados aptos a presidir este tipo de ritual. A raridade de oficiantes deve-se, em certa medida, à falta de condições para a realização do ritual, hoje as plantações de *avati morotî* (milho branco), fundamentais para dar vida à cerimônia, tendo-se tornado esporádicas. Assim, a possibilidade de haver uma continuidade de atuação xamanística nestes contextos é muito pequena, a reprodução das técnicas necessárias sendo restritas a circuitos mais reduzidos de comunicação de saberes.

destes operadores cerimoniais.

Os *avatikyry*, unidos aos *mita mongarai* e *jeroky*, realizados periodicamente nas diversas áreas indígenas, assim como os *jeroky guasu*, que geralmente acompanham as *Aty Guasu*, e os mais restritos e raros rituais de iniciação masculina, além de se constituírem como contextos onde os jovens xamãs podem tornar público seus poderes, permitem também que indivíduos que durante a segunda fase ainda não alcançaram seu primeiro *aguyje*, possam entrar em estado de reflexão[196] e empreender um caminho por eles abandonado ou, melhor, interrompido décadas antes[197].

A terceira fase da existência do indivíduo é sem dúvida a que permite as melhores condições para dar continuidade e aprofundar as relações verticais com os *Ñande Rykey*. O indivíduo gozando do de-

196 Como indica Turner (1974) ao descrever o "drama social", os contextos rituais – considerados pelo autor como "comunitas" ou "antiestruturas" – permitem aos indivíduos se afastarem momentaneamente dos conflitos cotidianos, tornando-se momentos de reflexão individual e coletiva. Deste modo, uma vez que volta a atuar nas arenas políticas, participando novamente de disputas e negociações, o sujeito poderá dar continuidade à determinação processual da estrutura social, aportando novos pontos de vista ou ponderações resultantes do exercício reflexivo realizado durante a experiência ritualística.

197 É assim que devido à premente necessidade dos Kaiowa lutarem para recuperar o controle de parte significativa de seus territórios e/ou enfrentar as negatividades decorrentes da aceleração do *Ararapyre* (o fim dos tempos do bom viver), e ainda, para contrastar os malefícios interpretados como decorrentes da imposição de regras comportamentais alheias (como o *karai reko*), vários indígenas que não haviam pensado em se dedicar às atividades xamanísticas decidiram se preparar para alcançar um contato duradouro com as divindades . As passagens periódicas de grandes xamãs pelas diferentes áreas kaiowa para efetuar os referidos rituais, ou a confluência de indivíduos e famílias aos locais onde estes são praticados, leva, muitas vezes, jovens e adultos e mesmo pessoas que já alcançaram a terceira fase da própria existência, a empreender ou a dar continuidade ao aprendizado xamanístico. No próximo capítulo, ao se falar sobre as formas contemporâneas de cuidar dos *chiru* (as varas insígnias), ofereceremei alguns exemplos da influência que as cerimônias religiosas exercem sobre os Kaiowa, e como acontecimentos históricos de diferentes naturezas permitiram o manifestar-se de formas diferenciadas de distribuição de tarefas e incumbências na tentativa de manter o cosmo em equilíbrio.

vido prestígio atribuído às pessoas que se encontram na condição de "ser maduro", e liberado de grande parte das incumbências relativas à manutenção econômica da família onde está inscrito, pode dedicar tempos mais longos ao exercício ritualístico. É durante este período que os xamãs mais prestigiosos conseguem alcançar os últimos *aguyje* e receber das divindades o *tekorã* (o conjunto de normas que vai vigorar) para ser comunicado aos Kaiowa. Embora não seja formalmente estabelecido, é também durante esta fase que se chega ao prestígio suficiente para presidir o ritual de iniciação masculina (*kunumi pepy*). De fato, o xamã que tenha adquirido os conhecimentos e técnicas necessários para oficiar este tipo de cerimonial e detenha as condições morais para promovê-lo e efetivar, é sem dúvida considerado como estando entre os *tekoaruvicha* (líder do *teko*) mais respeitados. Neste caso, o xamã deverá ter obrigatoriamente passado, durante a puberdade, por esse ritual, sendo muito poucos os que hoje possuem este requisito[198].

Analisando estes processos, pode-se dizer que a primeira fase do percurso de vida de um indivíduo – seja ele ou não intencionado a

198 Há que se observar, porém, que atualmente o *kunumi pepy* é destinado a um público muito reduzido de crianças, estas devendo ser filhas de pessoas que foram por sua vez iniciadas quando na puberdade. Quase a totalidade das famílias que possuem este pré-requisito no Mato Grosso do Sul encontra-se em um único território (*tekoha* guasu), situado na margem esquerda dos rios Brilhante e Ivinheima. Figuras muito importantes como o Pa'i Chiquinho e, seu sucessor, Paulito, da área indígena Panambizinho, sempre promoveram o *kunumi pepy*, ritual que geralmente é realizado com uma periodicidade de 4 ou 5 anos. Contudo, desde 1993 não se dá vida à iniciação masculina nessa região. Ademais, Paulito, já em idade muito avançada, faleceu em 2000. Jairo, o seu sucessor "oficial", cuja idade aparenta ser, hoje, entre os 45 e 50 anos, embora esteja se dedicando intensamente a oficiar *avatikyry* em diversas áreas vizinhas, ainda não se manifestou sobre a necessidade de realizar um outro *kunumi pepy*. Esta sua posição não pode ser interpretada como uma falta de interesse ou de capacidade; com efeito, deveria-se averiguar o efetivo interesse das famílias em submeter seus filhos a este cerimonial, levando-se em conta o fato de que, ainda relativamente jovem, Jairo pode não ser considerado suficientemente maduro para ser incumbido de semelhante tarefa.

tornar-se um xamã – é caracterizada por uma formação religiosa dominada por transações de conhecimento "para cima" – onde a aquisição de saberes e técnicas se dá quase exclusivamente a partir de um relacionamento vertical com os mestres terrenos[199]. A esfera privada também prevalece. Nessa fase, a natureza reservada da circulação e reprodução desses conhecimentos faz com que possam existir formas e versões diferentes de sistematização de saberes. Isto se torna possível também porque, não existindo controle e avaliação moral e política procedente de um público mais amplo, é possível que diversos xamãs, antagônicos entre si, possam manter coesas e livres de críticas as pessoas sobre as quais eles exercem forte influência. Nesta fase, os neófitos acessam as primeiras noções sobre a gênese, estrutura e dinâmica do cosmo e recebem e podem colocar em prática técnicas verbais como *ñembo'e tiha* (orações para proteger e para se proteger) e outros *ñembo'e* propiciatórios (como os destinados às atividades tecnoeconômicas: caça, pesca, coleta, agricultura, *changa* etc.), definidos como *mongeta*[200]. Estes *ñembo'e* permitem aos jovens familiarizar-se com o mundo dos *járy*: temê-los, defender-se deles e, eventualmente, aliciá-los e enganá-los. Através destas orações pretende-se obter também a proteção dos diversos *Ñande Rykey*. O salto qualitativo de poder vir a se relacionar com as divindades é, como visto, condicionado à obtenção de *ñengáry* próprios, algo que exige muito treinamento, o respeito rigoroso às evitações sexuais e alimentares e, sobretudo, a capacidade de empreender viagens oníricas. Por tal razão, poucos se dedicam a este propósito, dando vida à primeira diversificação hierárquica na administração das relações cosmológicas.

A segunda fase, a mais longa, é, por outro lado, caracterizada pelo

199 A terminologia aqui utilizada para analisar o processo de transmissão e distribuição de conhecimentos foi por mim cooptada de um estimulante artigo de Barth (2000b), artigo este que será largamente comentado ao final do presente item.

200 Para uma classificação dos tipos de *ñembo'e* ver também Melià et al. 1976, p. 244-46.

domínio da esfera pública e pela aquisição de saberes e técnicas procedentes de lugares e grupos sociais e étnicos distintos, assim como de diversas tradições de conhecimento. Neste caso, temos quatro distintos tipos de comunicação e interação: um, horizontal (não hierarquizado), que permite a circulação de saberes e técnicas entre atores e contextos heterogêneos, de forma bastante fluida e livre; outro, vertical, que diz respeito à transação de conhecimento "para cima" com os xamãs já reconhecidos e afirmados – os quais permitem, especialmente durante os rituais, que os indivíduos possam ter acesso a paradigmas que objetivam distribuir, sistematizar e avaliar os conhecimentos adquiridos; um outro ainda, "para cima", com as divindades, referido aos poucos neófitos que estão à procura de *aguyje*, e, finalmente, um "para baixo", os novos xamãs passando a transmitir os conhecimentos adquiridos, especialmente no interior do espaço familiar. Não cabe dúvida de que os dois primeiros tipos de comunicação e interação são os que preponderam no tocante à massa de informações mobilizada.

A terceira fase é dominada por duas formas de comunicação e interação: por um lado, a estabelecida "para cima" com as divindades, seja através de cultos privados, seja por meio de rituais públicos e, especialmente, através das viagens oníricas; por outro lado, as "para baixo", no processo formativo de discípulos, no âmbito doméstico e no contexto ritual, com a comunicação de normas morais, avaliações do *teko* atual e a transmissão do *tekorã*. Nesta terceira fase da vida do xamã, as transações horizontais se fazem desprezíveis, o *ñanderu* continuando sua formação quase exclusivamente através da relação com os deuses. No que diz respeito às transações "para cima" com mestres terrenos, estas são praticamente inexistentes.

Pelo exposto até o momento é possível se constatar que o xamã aumenta consideravelmente seu prestígio no momento em que passa a ganhar o reconhecimento público. Isto ocorre especialmente quando é atingida a terceira fase de sua existência. Outra consideração impor-

tante, é que para conseguir esse prestígio e mudar de status, ele deve progressivamente se liberar das relações "para cima" com mestres terrenos, e daquelas horizontais, adquirindo uma crescente autonomia. Isto quer dizer que as transações "para cima" com as divindades devem ser incrementadas, o que lhe permite transacionar conhecimento "para baixo", capturando a atenção do público. Verifica-se que seus seguidores atribuirão mais credibilidade ao xamã quanto este demonstrar – através de suas práticas, performances e discursos – ter eficácia nos processos de cura, na obtenção de abundância (na agricultura, na caça, na pesca, na coleta e nas outras atividades de captação de recursos) e nas lutas para a recuperação da terra; enfim, o *ñanderu* (ou a *ñandesy*) deve saber administrar apropriadamente as relações cosmológicas, transacionando conhecimento "para baixo", com os discípulos, e "para cima", com as divindades, através de atos sumamente contextualizados. Nestes termos, fica evidente o fato de que não será o conteúdo transmitido durante suas atividades que lhe elevará o status, mas justamente a eficácia de sua prática. Por sua vez, sua eficiência neste sentido dependerá do número de *ñengáry* por ele obtidos, permitindo-lhe comunicar (refinando sua capacidade de interlocução e persuasão) com o maior número possível de divindades.

Em termos de conteúdo, as informações repassadas pelos xamãs passam a constituir um *corpus* de conhecimento bastante fluido e heterogêneo. A heterogeneidade deve-se especialmente à natureza doméstica, circunscrita, da aquisição de saberes durante a primeira fase da vida de um indivíduo, onde o espaço de domínio de determinados xamãs permite uma moldagem original dos conhecimentos valorizados nesse circuito social restrito. Assim sendo, existem versões e entendimentos sobre a arquitetura do Universo, sobre a noção de pessoa, as práticas ritualísticas, o modo de ser kaiowa etc., que podem ser distintos de grupo para grupo. Quando, porém, passa-se do âmbito doméstico para uma vida pública mais ampla, os conhecimentos adquiridos pelos indivíduos, assim como os paradigmas de referên-

cia através dos quais organizá-los, valorizá-los e hierarquizá-los, são colocados em confronto, horizontalmente, especialmente durante a segunda fase da vida da pessoa. Neste caso, embora a massa de informações disponíveis para os indivíduos aumente consideravelmente, serão os xamãs considerados publicamente como prestigiosos os que procederão, durante os rituais, à moldagem do *corpus* geral dos saberes contemplados. Segundo relatam os indígenas, os grandes xamãs (*tekoaruvicha*) no começo da século XX conseguiam moldar as informações gerenciadas por integrantes de famílias pertencentes a um determinado *tekoha guasu* (v. segunda parte)[201]. Hoje, através dos *jeroky guasu* (realizados especialmente durante as *Aty Guasu*) e em decorrência da efervescência produzida pelo conflito fundiário, xamãs prestigiosos conseguiram ampliar em muito o próprio raio de ação. Atanás, por exemplo, vista a sua fama de conseguir relacionar-se brilhantemente com *Yvy Járy* (o dono da Terra), é requisitado por muitas comunidades localizadas em diferentes *tekoha guasu*, especialmente em ocasião dos embates com os produtores rurais. Durante essas viagens, o conceituado xamã não se limita a oficiar rituais propiciatórios para a obtenção da terra e o esfriamento dos "brancos", diminuindo, assim, a conflituosidade, considerada doentia; ele também realiza *mitã mongarai*, esfriamento de *chiru* (as varas insígnias), dá instruções sobre como conservar estes importantes instrumentos sagrados (v. o próximo capítulo), pratica curas de indivíduos, conversa sobre o *teko* e dá vida a outros rituais que forem considerados necessários. Todas estas atividades permitem, dinamicamente, moldar saberes, conceitos e valores, assim como ensinar técnicas segundo o ponto de

201 O *tekoha guasu* da margem esquerda dos rios Brilhante e Ivinheima é um bom exemplo para ilustrar tal procedimento e sua profundidade histórica. Pa'i Chiquiño, amplamente citado por Schadem, foi por longo tempo o *tekoaruvicha* dessa região, sucedido então por Paulito. Hoje, como visto, Jairo ocupa esta posição, realizando os rituais mais importantes nas localidades internas a este referido território.

vista e a trajetória deste importante xamã.

O que foi até aqui descrito ilustra a existência entre os Kaiowa de modalidades bem específicas de transmissão, distribuição e organização dos saberes, algo que permite realizar comparações com outras tradições de conhecimentos, situando essas modalidades em um quadro analítico mais amplo. Em um relevante artigo (2000b), sob uma perspectiva justamente comparativa, Barth busca remarcar as diferenças entre dois tipos diversos de tradições de conhecimento (as do sudeste da Ásia e as da Melanésia), não a partir da descrição destas enquanto totalidades, nem em decorrência do material utilizado, nem ainda de princípios de associação de ideias que as caracterizariam[202]. O autor centra sua atenção sobre as modalidades de organizar, valorizar e transmitir o conhecimento, por um lado pelos gurus, e por outro pelos iniciadores. O seu escopo é "trazer à tona as *fontes* de duas economias informacionais basicamente distintas, através da identificação das pressões que direcionam os esforços intelectuais daqueles que assumem dois papéis muito diferentes" (idem: 146). Em Bali, para garantir a manutenção ou a ascensão de status, os gurus precisam adquirir conhecimentos em continuação, para transmiti-los verbalmente a seus discípulos, evitando que alguns destes possam alcançar e até superar seu nível de sabedoria – o que os rebaixaria na hierarquia de sujeitos autorizados na avaliação do comportamento moral dos indivíduos que aferem à tradição de conhecimento fomentada por esses tipos de oficiantes. Para tal propósito, além de incorporar saberes através da leitura, os gurus viajam, buscando adquirir conhecimentos inéditos, sendo que aqueles que são muçulmanos procuram fazê-lo em Meca. Por outro lado, em Nova Guiné, os iniciadores transacionam conhecimentos com os ancestrais, iniciando os neófitos através de performances que objetivam criar uma atmosfera de mistério e se-

202 Muitos destes princípios e ideias, diz Barth (2000b), encontram-se em ambas as tradições cotejadas.

gredo, através da manipulação de "símbolos concretos" (sangue, ossos, taro etc.) (v. Barth 1987). Com relação aos conhecimentos que os oficiantes possuem, estes são transacionados com os ancestrais, não sendo transmitidos aos iniciandos.

Cotejando as duas economias informacionais, Barth considera que o status do guru se dá através da transação "para baixo" de conhecimentos verbalizados, armazenáveis em suportes externos à memória de indivíduos. Com relação ao iniciador melanésio, afirma que o status é obtido em certa medida de modo contrário ao do guru, se negando a comunicação verbal para baixo dos saberes possuídos, o status lhe sendo atribuído pela eficácia de sua performance, a qual demonstraria a posse dos conhecimentos transmitidos pelos ancestrais. Desta forma, pode-se arguir, afirma o autor, que a tradição centrada na figura do guru é rica em massa de informações, os conhecimentos sendo fortemente descontextualizados e facilmente transportáveis por um número significativo de oficiantes e neófitos, o que permite uma significativa propagação dos mesmos no tempo e no espaço. Contrariamente, a forma de conhecimento centrada na figura do iniciador, "ainda que possa ser forte no que diz respeito a 'significado', é fraca quanto à abstração e transportabilidade, bem como relativamente limitada em termos de massa" (2000b: 160). A partir desta argumentação, Barth conclui que os gurus e os iniciadores, por meio de

> "...inúmeras atividades, tendem a moldar as expressões culturais, respectivamente nas formas características do sudeste asiático e da Melanéia, não importando de onde vieram originalmente as imagens e as idéias particulares que empregam e desenvolvem. Com isso, o contraste entre a Ásia e a Melanésia é reproduzido, mesmo que haja passagem de itens culturais através desse divisor. As áreas culturais não são, portanto, apenas um produto da história passada: em um sentido bastante palpável, elas são produzidas *agora*, pelos esforços de diferentes intelectuais, que elaboram diferentes tipos de conhecimento. Por isso, nossa tarefa de comparar áreas culturais não pode mais se limitar à construção de

> um quadro sinóptico do conjunto diversificado de formas particulares existentes em cada área. Em vez disso, a tarefa principal é a identificação das dinâmicas contrastantes que geram características convergentes em cada área ou região." (2000b:161).

O argumentado por Barth permite constatar que no caso dos xamãs Kaiowa ocorre algo análogo ao descrito para os iniciadores melanésios. De fato, embora entre estes indígenas a palavra seja sumamente valorizada, aquelas que procedem dos deuses são adquiridas por oficiantes que possuem *ñengáry*, meio de locomoção e de comunicação na posse de poucos eleitos. Os conhecimentos mais importantes – através dos quais se forma o quadro moral e normativo que serve como parâmetro para os indivíduos kaiowa na terra – são transacionados "para cima", exclusivamente por operadores autorizados, como os xamãs. Por outro lado, em se tratando de uma área geográfica onde se cotejam indivíduos que aferem a tradições de conhecimento contrastantes – no tocante às formas de organização, valorização e transmissão dos saberes –, foi possível ver como a aquisição de imagens, conceitos e até mesmo valores, procedentes de fluxos culturais originados em lugares muito distantes, permite aos intelectuais kaiowa elaborar ideias baseadas em comparações de ontologias e visões de mundo diferentes. Nestes termos, os xamãs avaliam as propostas cristãs de interpretação dos eventos cósmicos e a eficácia que os sacerdotes "brancos" têm com relação às necessidades práticas e simbólicas da vida cotidiana. É a partir deste tipo de cotejamento e da incorporação de conhecimentos antes não possuídos que os xamãs elaboram as clivagens étnicas no tocante às competências atribuídas aos Kaiowa e aos "brancos" a respeito do comportamento moralmente aceito pelos deuses, formando um quadro moral normatizado.

Há que considerar que os conhecimentos adquiridos não se limitam aos manipulados pelos xamãs, estes sujeitos tendo mais o papel de administrar as relações cosmológicas, dando vida a processos de

cura de indivíduos e do próprio ambiente. O indivíduo comum pode, portanto, se beneficiar de inúmeras experiências que o contexto sócio-ecológico-territorial lhe permite desenvolver, cada um formando bagagens de saberes, técnicas e objetos materiais sensivelmente diferentes umas com relação às outras. Neste sentido, a tradição de conhecimento não determina os saberes específicos e a forma que estes assumem na bagagem de cada sujeito que a ela aferem. A liberdade individual de avaliar conhecimentos, técnicas e objetos que não colocam em risco a reprodução da tradição de conhecimento é, de fato, muito grande.

Há ainda que se considerar que o que caracteriza a tradição de conhecimento à qual aferem os Kaiowa é o xamanismo, mais que a específica ação do xamã. Nestes termos, as atividades de figuras como dirigentes pentecostais e curandeiros são avaliadas pelas famílias indígenas a partir justamente de sua similitude com a prática do *ñanderu*, sendo inscritas em uma visão de mundo muito peculiar. Assim, não me parece oportuno afirmar que os Kaiowa, até mesmo os que se consideram circunstancialmente "crentes", estejam ligados a diferentes tradições de conhecimento. Não me parece que as terras kaiowa e ñandeva de Mato Grosso do Sul possam ser comparadas com alguns vilarejos do norte de Bali, descritos por Barth (1993), cujos habitantes aferem a tradições de conhecimento distintas, como a islâmica e a hindu. Neste último caso, fica evidente que as distintas visões do mundo são construídas pelos gurus de ambas tradições a partir de regras, trajetórias espirituais e um imaginário claramente diversos. Por outro lado, me parece apropriado comparar o *corpus* de conhecimentos adquiridos pelos Kaiowa nas transações com os "brancos", com aquele obtido pelos balineses do que Barth define para Bali como "setor moderno". O autor norueguês afirma que os balineses vão às escolas, desenvolvem comércios e se relacionam com os objetos e saberes de procedência ocidental a partir de suas específicas tradições de conhecimento. No caso específico dos Kaiowa, pode-se acrescen-

tar a estes saberes e objetos também aqueles devidos ao cotejamento com o cristianismo – cristianismo este que se apresenta aos olhos indígenas sob múltiplos aspectos.

# Capítulo XII

## A trajetória histórica dos chiru

Os Kaiowa não demonstram, pelo menos na atualidade, um grande interesse em cuidar dos objetos materiais com que se deparam na vida cotidiana. As habitações, por exemplo, são construídas seguindo, indiferentemente, vários padrões formais e consorciando diversos materiais, como os de origem vegetal – coletados nas matas e campos da região – e aqueles de origem industrial (Mura 2000). Uma vez construídas, estas habitações podem ser continuamente modificadas, sempre sem que seja dado grande cuidado à sua conservação, sendo abandonadas a um inexorável desgaste. Os objetos que estão contidos nessas habitações não fogem a esta lógica, sendo geralmente deixados à mercê de crianças e animais, necessitando, portanto, de contínuos reparos até que suas condições não permitam mais sua utilização funcional.

Com relação à construção, organização e conservação da maioria dos instrumentos e adornos rituais a situação é diferente. Os *mbaraka* (chocalhos) e os *takuapu* (bastão de ritmo, feito de taquara) recebem com certeza maiores cuidados. Ocorre, porém, que estes sofrem desgastes e são periodicamente substituídos. Por outro lado, lança-se mão dos mais diversos materiais – papelão, penas de galinha, algodão pintado, plástico etc. – para a confecção de *jeguaka* (cocar), *ja'asaha* (adorno do tórax) e *ku'akuaha* (adornos da cintura). Os padrões for-

mais, por seu turno, também passaram a ser dos mais variados, havendo, por exemplo, cocares adornados com pequenas penas de tucano – ou com bolas de algodão – e outros adornados com as muito compridas penas de ema, tingidas.

A relação entre a esfera espiritual e a infraestrutura material pareceria ser, entre os Kaiowa, extremamente tênue e fluida. Os objetos em posse de indivíduos que falecem, geralmente acompanham o defunto, sendo colocados sobre a sepultura – o que é indicador de uma ausência de um critério formal e bem definido de transmissão de herança.

Entretanto, existe uma categoria de objetos que apresentam características diametralmente opostas às descritas. Estes são os *chiru*, varas insígnias e cruzes, derivadas de um tipo específico de madeira (*yvyra marangatu*[203]), cuja característica é de ser invariável na forma e no material, no espaço e no tempo, sendo transmitidos e conservados por gerações (v. fotos IX e X).

## 12.1 Características do *chiru*

Os Kaiowa entendem que os *chiru* são objetos muito poderosos, cuja manipulação requer um certo cuidado. Neste sentido, nem todos podem lidar com eles e muito menos podem eles ser construídos por pessoas desprovidas de conhecimentos específicos. Com relação à sua procedência, o xamã Atanás afirma que Ñande Ru teria construído muitos desses objetos[204], tanto em forma de cruz (*chiru kurusu)* quanto de varas (*chiru yvyra'i*). Antes de subir para o *yváy* onde hoje

203 "Myroxylon peruiferum", árvore leguminosa de diversas variedades, conhecida no Brasil também com o nome vulgar de "pau de bálsamo".

204 O *ñanderu* Luís, neto do xamã José Borbon – que foi um dos principais informantes de Schaden (1974) –, narra outra versão. Pa'i Tani, no tempo-espaço das origens (*Áry Ypy*), teria rachado com um raio uma árvore sagrada (*yvyra marangatu*), produzindo mais de 500 pedaços, distribuindo dois ou três deles para cada *tamõi* (chefe da família extensa).

reside, Ñande Ru distribuiu uma parte para os Ñande Rykey, enquanto que outra foi deixada no local de subida, denominado Ñeypyru (hoje conhecido como Colônia Indígena nº 1, localizada no Paraguai), com a intenção de que posteriormente fossem distribuídos aos *kaiowa ypy*; por fim, uma terceira parte foi levada consigo para sua nova morada. Os *kaiowa ypy*, para poder tomar posse desses *chiru*, deveriam dançar e orar por um período de pelo menos um mês, sendo que cada *ñanderu* e/ou *tamõi* podia receber tão somente uma unidade.

Esta narrada teria sido a primeira vez a terem sido construídos e distribuídos esses instrumentos sagrados. Levando-se em conta que, enquanto povo predileto, esses indígenas foram destinados pelas divindades a cuidar da Terra (*Yvy*), a doação desses instrumentos representa um grande auxílio para o desempenho de tal incumbência. Porém, o poder dos *chiru* não se transformaria automaticamente numa fonte de bem, podendo estes objetos, ao serem mal utilizados ou se descuidados, representar o oposto: uma progressiva e crescente manifestação de males, chegando-se, como extrema consequência, à destruição da Terra, significando o fracasso do povo Kaiowa para com suas obrigações cósmicas.

Após este feito instaurador, os Kaiowa puderam construir outros exemplares de *chiru*, de modo estritamente necessário e respeitando-se rigorosamente as regras introduzidas por Ñande Ru nos tempos das origens, isto é procedendo, através de orações (*ñembo'e*), ao "esfriamento" (*mboro'y*) da madeira coletada, o que permite o controle do poder do *chiru* recém "surgido" (*ojehu*).

Deste modo, há muitos destes objetos extremamente antigos e em perfeito estado de conservação, que permanecem ainda na posse dos Kaiowa e que são atribuídos à obra de Ñande Ru; outros são considerados como produzidos por poderosos xamãs do passado. Existem ainda os que são construídos no presente, diretamente por ou sob a guia desses líderes religiosos (v. fotos XI). Nos dois primeiros casos, é difícil discernir entre uns e outros no acervo, assim como estabelecer

uma linha de fronteira entre esses xamãs como personagens históricos ou como figuras meta-históricas – como foi anteriormente colocado em evidência. O importante neste ponto é registrar que para os Kaiowa todos os *chiru* se apresentam como o resultado de processos ocorridos no interior de uma ordem cósmica, que visam transformar um determinado objeto, o *yvyra marangatu*, em outro objeto, o próprio *chiru*, mudando o estado inicial – através do "surgimento" (*ojehu*) de seu poder – mas não sua substância. A mudança, além de estabelecer uma relação de ordem diferente entre os seres humanos e essa substância, implica, no correr do processo (corte da madeira, refinamento do objeto e sua colocação no altar, também denominado de *yvyra marangatu*), a produção de um "estado quente" (*teko aku*), estado este muito delicado, associado a uma condição de desordem, que permite a afirmação de vários tipos de males, colocando-se assim em risco a própria organização da parte do Universo onde vivem os Kaiowa. Fator importante, então, a ser considerado, é o papel desempenhado pelo operador dessa transformação, que deve agir contrabalançando essa condição negativa, "esfriando" através de *ñembo'e* o objeto produzido.

O esfriamento deve ser entendido como um processo e não como uma ação instantânea. De fato, antes mesmo de se iniciar a atividade técnica de corte e elaboração do *chiru*, há que se proceder ao esfriamento das ferramentas utilizadas, das mãos do operador do corte, bem como das próprias árvores.

Com relação à construção do *apyka* (suporte) onde será apoiado o instrumento produzido, pode-se afirmar o mesmo. O material, neste caso também tem de ser específico, podendo ser de *ygáry* (cedro) ou, em sua ausência, *takuara* (bambu). Um exemplo pode esclarecer melhor a importância dada pelos Kaiowa a este delicado processo. No acampamento de Ñande Ru Marangatu presenciei, em agosto de 2000, a construção de um altar onde seriam depositados vários *chiru* em forma de cruz, que haviam sido feitos recentemente. Adelo Villalba, na

época com 19 anos, era o responsável por essa construção, sob a supervisão de Atanás – que na época vivia neste mesmo lugar. Na mesma noite Adelo, acompanhado de sua mãe e de uma de suas esposas, realizou *jeroky* que durou até uma hora da manhã, em frente aos *chiru* já assentados no altar. No dia seguinte, o próprio Atanás participou da dança, na qual estavam envolvidos muitos integrantes da família Villalba. Uma semana depois, foi vez de outro kaiowa, Salvador Reinoso, requisitar a presença desse importante xamã para participar da dança em frente aos *chiru yvyra'i* por ele (Salvador) construído havia pouco. Ocorre, no entanto, que anos depois, no final de 2004, Adelo se envolveu em uma briga, vindo posteriormente a matar, a sangre frio, o seu rival, apunhalando-o com uma faca. Além disso, pouco antes ele havia também esfaqueado uma de suas mulheres, encontrando-se hoje preso. Em um de meus últimos encontros com Atanás, na reserva de Limão Verde, onde reside atualmente, falando-se justamente sobre os *chiru* e os cuidados que lhes devem ser endereçados, foi lembrado o exemplo de Adelo, afirmando Atanás que, contrariamente ao caso de Salvador, homem experiente, aquele então rapaz não conhecia os *ñembo'e* necessários para se construir os importantes instrumentos rituais. O xamã afirmou, então, que havia prevenido Adelo sobre as consequências de se aventurar em seu intento sem os devidos conhecimentos, mas o jovem teria igualmente procedido em sua empresa. Segundo o *ñanderu*, Adelo também teria sido rejeitado pelos *Ñande Rykey*, não podendo mais ser seu (de Atanás) *yvyra'ija*, como o era em um primeiro momento. O seu comportamento, portanto, teria acabado por sofrer mudanças, seu *teko* sendo entregue pelos próprios *chiru* aos *ma'etirõ*, manifestando ele, assim, agressividade e rejeição às regras morais – note-se que ele possuía três mulheres, e não duas, como até poderia ter sido admitido, tornando-se um sujeito muito mal visto.

O ato de esfriar, fazendo-se uso do conhecimento de técnicas verbais adequadas, representa, assim, uma ação que visa a reequilibrar uma situação cuja alteração foi produzida pelo próprio operador, isto

é, a uma ação, se contrapõe uma contra-ação, intentando-se restabelecer a ordem constituída.

Contudo, uma vez produzidos e guardados os *chiru*, não se pode afirmar que o equilíbrio cósmico tenha se restabelecido. Inaugura-se, de fato, uma delicada relação entre o destinatário da conservação desses objetos e os próprios objetos, que passam, a partir desse momento, a manifestar a exigência da construção de um diálogo quase cotidiano com eles. O diálogo passa a ser realizado também com os "donos" dessas árvores sagradas (os *yvyra marangatu járy*), que anteriormente cuidavam desses fragmentos que hoje estão sob a custódia dos homens. Estes "donos" têm suas moradas em diferentes patamares do cosmo e exigem dos humanos o máximo cuidado para com os *chiru*. Nas narrativas indígenas, as suas vontades e exigências muitas vezes confundem-se com as dos próprios *chiru*, estes últimos possuindo características psicológicas similares aos dos seres humanos (sofrer de solidão, sentimento de abandono, de raiva etc.). Com efeito, para não ocorrerem problemas, a interrupção do diálogo não pode atingir períodos superiores a 4 ou 5 dias, sob pena de se ver os *chiru* irritarem-se, voltando então ao estado "quente". Conforme o tempo do abandono do diálogo, os *chiru* podem matar animais domésticos, atrair pragas para as roças, favorecer as atividades dos espíritos maléficos que vagam pela terra (*ma'etirõ*), produzindo enfermidades nas pessoas (como no caso de Adelo), ou mesmo sua morte etc. A negatividade aumenta ainda mais quando um ou mais *chiru* são guardados de modo inadequado, jogados ou mesmo tocando o chão – isto é, fora do "assento" (*apyka*) específico construído no altar – ou pior ainda, quando queimados. Nestes casos, gera-se um estado generalizado (e não ocasional) de males na Terra, podendo-se chegar, em última instância (isto é, se não se buscar reequilibrar as relações de força), ao fim da vida neste patamar do Universo, provocada por eventos meteóricos catastróficos, enviados pelas divindades descontentes com a ação dos Kaiowa.

Tratando agora dos aspectos positivos, como afirmado, os *chiru*

não foram destinados aos Kaiowa para prejudicá-los, mas para reforçar sua ação na Terra no desenvolvimento de suas atividades práticas e religiosas. Neste sentido, os *chiru* podem ser usados como remédios para todo tipo de doença, utilizando-se a água onde foram imersos para ingerir ou lavar partes doentes do corpo, ou acompanhando os rituais religiosos nas mãos dos que deles estão cuidando ou dos xamãs que deles se servem para melhor estabelecer diálogos com as divindades distantes, nos vários patamares (*yváy*) do cosmo.

Como dito anteriormente, os *chiru*, uma vez construídos, mudaram de estado mas não de substância. De fato, dependendo do solo de origem da árvore de onde foi extraída a madeira, esse objeto adquirirá uma característica específica. Teremos, assim, entre outros:

*Chiru itakui* – a origem é um solo constituído de pedra triturada,
*Chiru itavera* – originário de lugar onde há pedras brilhantes,
*Chiru itahu* – que vem das pedras escuras/pretas,
*Chiru pirary* – cuja árvore de origem cresceu dentro das águas de um rio,

Dependendo dessas características originárias, serão necessários cantos específicos, cantos estes que devem ser entoados ou pelos que estão cuidando dos *chiru*, ou por aqueles que deles se servem. Esses cantos podem ser realizados na presença dos *chiru* ou à distância, através de *ñengáry*, que como vimos são orações que visam comunicar de longe, muito utilizadas nas viagens xamânicas. A comunicação com os *chiru* tem que levar em conta essas diferenças, sendo que eles têm e assumem comportamentos diferentes. Os *itakui*, por exemplo, são os mais bravos e precisam de maior cuidado, enquanto que outros exigem cantos mais longos – caso dos *itahu*[205].

205 Por suas características e modalidades de uso ritual, os *chiru* poderiam ser considerados como "símbolos concretos". Ao analisar os rituais de iniciação entre os habitantes das ter-

## 12.2 *Chiru* e a dominação colonial

Para poder melhor focalizar o papel que tem o *chiru* na vida contemporânea dos Kaiowa, é oportuno dedicarmos nossa atenção à história recente deste povo. O objetivo é compreender como o grupo étnico reagiu e organizou sua tradição de conhecimento perante a relação compulsória com a frente neocolonial, definindo estratégias de adaptação às novas circunstâncias encontradas. Sobre as características gerais das últimas duas situações históricas vividas pelos indígenas, tenho amplamente falado aqui, ao longo das duas primeiras partes. Entrando mais em detalhes, quero relatar dois casos específicos, tentando reconstruir a trajetória da maior parte dos *chiru* hoje presentes nas reservas de Dourados e Sassoro.

A reserva de Dourados situa-se no município homônimo e foi instituída em 1917, com uma superfície de 3474 ha. O local encontra-se no interior da bacia do rio Brilhante-Ivinheima, densamente povoada pelos Kaiowa. Em 1923, um ex-funcionário do SPI deslocou de Buriti para Dourados algumas famílias terena, que rapidamente entraram em conflito com os Kaiowa do local (Mura & Thomaz de Almeida 2003). Após essa primeira migração terena, houve outras, o SPI considerando vantajoso trazer esses indígenas para "educar" os Kaiowa a cultivar mais eficientemente a terra, visto que os primeiros apresentavam-se aos olhos dos "brancos" como "mais civilizados". No final de 1950, Cardoso de Oliveira (1976: 86-87) relatou a existência, em Dourados, de quatro comunidades, três delas lideradas por Kaiowa e uma por Te-

ras altas da Nova Guiné, Barth (1987) define como "símbolos concretos" elementos como sangue, taro, ossos, caveiras etc, que permitem a realização de performances com um conteúdo informacional analógico baseado na própria natureza desses objetos, os quais possuem propriedades específicas (indicando fertilidade, força, pureza, impureza etc.). Os chiru, por sua vez, também possuem características distintivas e são veículos de informações e poderes bem definidos.

rena, sendo os espaços ocupados pelos primeiros então preponderantes, cada grupo mantendo certa autonomia. A família mais influente e numerosa da área era a dos Fernandes, seguida por aquela dos Isnard, ambas kaiowa.

Nos anos de 1970 o equilíbrio interno de Dourados mudou, a família Fernandes perdendo espaço territorial com a avançada dos Terena, sob a liderança de Ramão Machado. Com a divisão formal da reserva em duas aldeias, Jaguapiru e Bororó, Ramão passou a ser "capitão" da primeira, deixando a segunda sob a orientação do influente kaiowa Ireno Isnard.

O surgimento de Ramão como liderança deveu-se principalmente ao apoio obtido da Igreja Metodista (que lhe entregou um trator), da Missão Evangélica Caiuá e do chefe do Posto da época, instituições estas reputando que este apoio contribuiria para o "desenvolvimento" da reserva. Na época, em plena sintonia com as atividades regionais, a própria FUNAI contribuiu para desmatar a área, abrindo espaço para a mecanização da agricultura. A partir daquele momento, segundo informam os kaiowa, o líder terena, com a ajuda de sua "polícia indígena", teria sido autor de inúmeras violências e expulsões de líderes políticos e religiosos, chegando a ter, após a morte de Ireno Isnard (ocorrida no fim dos anos 1980), o pleno controle da reserva.

O sucessor de Ireno, Carlito Oliveira, assumiu o poder por poucos anos. Durante esse período, juntou muitos *chiru*, entre os quais vários que estavam em poder do líder falecido. No começo dos anos 90, no pátio de Carlito foi construída uma *oygusu* – as construções antigamente utilizadas pelos Kaiowa como residência, hoje denominadas *ogapysy* (de *oga ypy sy*, "casa mãe das origens"), destinadas a uso ritual e como símbolo de diferenciação étnica. Embora não seja obrigatório, os indígenas indicam essas construções como o lugar mais apropriado para se conservar os *chiru*.

No final dessa década, a situação mudou e algumas famílias kaiowa passaram a denunciar às autoridades externas (MPF e PF) as vio-

lências sofridas. Algumas lideranças, fazendo um uso político da tradição religiosa kaiowa, passaram a se definir, especialmente perante os "brancos", como "caciques", termo que entre os Guarani de Mato Grosso do Sul é utilizado como sinônimo de "rezador". Embora não sejam considerados como indivíduos que tenham alcançado o status de xamã (*ñanderu*), estes podem ser *yvyra'ija*, apoiando-se na figura dos mestres ou num conjunto destes que oficiam as cerimônias principais desenvolvidas na reserva. Hoje em Dourados não existem xamãs, devendo ser estes periodicamente convidados de outros lugares. Deste modo, os "caciques" passaram a reivindicar a própria diferença, implementando a tradição. Entre estes encontra-se Adimiro Arce, que hoje construiu uma *ogapysy*, no interior da qual conserva a maioria (vinte) dos *chiru* da reserva, incluídos os que Carlito havia juntado. Com o consenso dos mais importantes xamãs da região, Adimiro cuida desses importantes objetos, que são periodicamente visitados e utilizados pelos *ñanderu* durante os rituais organizados por este "cacique".

Passando agora a considerar a reserva de Sassoró, ela se localiza no município de Tacuru, compreendida na bacia do Rio Iguatemi. Sua instituição data do ano de 1928, delimitada com uma superfície de 1932 ha, nas proximidades do porto homônimo, no rio Hovy, porto este que era utilizado pela Cia. Matte Larangeira para transporte da erva coletada na região. Sassoró encontra-se no interior de um *tekoha guasu* antigamente densa e homogeneamente ocupado pelos Kaiowa, cada comunidade política tendo seu lugar de origem (*tekoha*) em diversos locais desse grande espaço territorial. Nos anos de 1940 e 1950, essa região foi atingida por epidemias (malária, sarampo, catapora e tuberculose) (Brand 1997), provocando intensos conflitos entre famílias rivais, que atribuíam, umas às outras, práticas de feitiçaria, indicadas como causa principal dessas doenças. Até final dos anos 60, porém, a maior parte da população desse território residia fora da reserva em questão, as famílias mantendo relações com aquelas resi-

dentes no espaço reservado pelo Estado. Foi entre final dos anos 1960 e a primeira metade dos anos 1970 que, atraído pela Missão Evangélica Caiuá (MEC) – que prestava atendimento médico – e/ou expulso pelos fazendeiros, um significativo contingente de famílias passou a residir em Sassoró.

Em meados dos anos 60, a MEC havia construído uma sede adjacente à reserva. Fornecendo, além de assistência médica, roupas e outras utilidades, conseguiu aproximar dessa sede boa parte das famílias do local, chegando a se formar uma estrutura de vila, organização espacial totalmente alheia aos Kaiowa. As demais famílias, rivais das primeiras, permaneciam nos "fundos" da reserva, longe das práticas missionárias e do chefe do posto que, durante os anos 1970, apoiava a política da Missão.

Segundo relatos dos indígenas, a violência perpetrada pelo pastor Benedito Troquez chegava a atos extremamente ofensivos para os Kaiowa. Emblemático é o caso do *ñanderu* Quincas que, no final dos anos 1970, procedendo do *tekoha* de Mbarakay, teve seu *mbaraka* (chocalho) queimado em público por esse pastor, que acusou o xamã de praticar obras do diabo (cf. Thomaz de Almeida 1991). Após ter sofrido esta ação, Quincas voltou a trabalhar nas fazendas das vizinhanças do seu *tekoha* de origem, voltando para Sassoró apenas na metade dos anos 1980.

Neste clima de terror instaurado na reserva, as famílias dos "fundos" podiam praticar suas rezas apenas de modo clandestino, e é justamente neste clima de clandestinidade e de medo que ocorria a transmissão dos *chiru*, com nefastas implicações para boa parte dos Kaiowa.

Hoje, na residência de Juarez Borvão encontram-se 17 *chiru*, em perfeito estado de conservação e sendo bem cuidados. Mas nem sempre foi assim, uma vez que Juarez teve a obrigação de cuidar desses objetos a partir de 1987, quando lhe foram entregues. Antes, por mais de uma década o destino desses *chiru* foi marcado pelo abandono e a

total falta de cuidados. Vejamos suas trajetórias.

Os 17 *chiru* foram reunidos nas mãos de Estanislau até a metade dos anos 1970. Estes procediam de vários líderes religiosos e de famílias extensas, de distintos lugares no interior do *tekoha guasu* onde se encontra Sassoró. Uma parte eram de Mbopi, importante xamã do *tekoha* de Pueblito Kue, que faleceu nos anos 60, outros eram de Galino, relevante xamã do passado, de Sassoró; havia ainda os *chiru* de Antonino, neto de Galino e também *ñanderu*, alguns outros de Catulino, e um de Cassimiro, xamã do *tekoha* de Kamakuã. A concentração ocorreu através dos parentes destas importantes figuras, que, impossibilitados de cuidar desses objetos sagrados, resolveram entregá-los a Estanislau, que assumiu esse compromisso. Contudo, Estanislau desatendeu a esse pedido quando pressionado pelo pastor da MEC: "converteu-se" ele, formalmente, ao cristianismo. Em seguida, abandonou os *chiru* recebidos, deixando-os relegados ao chão de sua residência.

O abandono dos *chiru* foi interpretado por várias famílias kaiowa como a causa de muitas doenças e da instauração de um clima de hostilidade e violência dentro da reserva, elementos tidos como contrários ao correto modo de viver (*teko porã*). O próprio Estanislau passou a sofrer de alucinações, ouvindo continuamente vozes, tanto de dia como durante o sono, doença esta interpretada pelos Kaiowa como efeito dos males trazidos pelos *chiru*, já há muito em estado quente (*aku*).

A mudança política na reserva, ocorrida na metade dos anos 1980, criou novas condições para que os Kaiowa pudessem oficiar à "luz do sol" suas cerimônias religiosas, o novo "capitão" passando a apoiá-las e o novo chefe de posto não opondo obstáculos. A Missão também mudou de postura, sendo sua prática menos opressiva. Foi assim que, em 1987, foi organizado um *jeroky guasu* em Sassoró, com a presença de importantes xamãs, procedentes de várias regiões. O encontro foi possível através do apoio do PKÑ (v. adiante a seu respeito), que for-

neceu alimentos e garantiu o transporte dos convidados.

Dialogando à distância (através de *ñengáry*) com os *chiru* abandonados, foi possível estabelecer quem seria o novo escolhido para deles cuidar, os próprios *chiru* indicando a pessoa de Juarez. Foi assim que esses importantes objetos foram primeiro esfriados (*oñemboro'y*), para poderem ser transportados e posteriormente entregues ao novo responsável. Até aquele momento, Juarez não tinha os conhecimentos apropriados para desempenhar essa função, mas ao ser ele o indicado, os próprios xamãs, repassaram-lhe alguns conhecimentos básicos, ficando como tarefa dos *ñanderu* a realização de visitas periódicas, através de viagens físicas ou xamânicas – estas através dos *ñengáry*.

A partir desse *jeroky guasu* ficou estabelecido que tal evento seria repetido aproximadamente a cada quatro anos, periodicidade esta que foi mantida até 1998. Nesta última data, o encontro foi realizado contemporânea e complementarmente à *Aty Guasu* intercomunitária que ocorreu em Sassoró. Após essa data, não foram mais realizados *jeroky guasu* nessa reserva.

## 12.3 *Chiru* e tradição de conhecimento

Como foi possível ver, os *chiru* representam para os Kaiowa importantes elementos nas atividades cosmo-políticas, cuja conservação, distribuição e trajetória são relevantes para a construção e/ou manutenção de relações e reivindicações étnicas, mobilizando os indígenas em escala territorial ampla. Isto diz respeito à situação contemporânea, que exige respostas bem precisas destes indivíduos perante uma dominação neocolonial, a qual lhes subtraiu o controle de grande parte das terras tradicionais, depauperando o meio ambiente, assim negando ou dificultando o acesso dos nativos a boa parte dos recursos materiais necessários para sua existência socioeconômica.

Lutar com uma certa eficácia para recuperar espaços territoriais onde desenvolver a vida comunitária seguindo as regras do *ñande*

*reko* ("nosso modo de ser"), significava, e significa ainda, ter que se mobilizar a nível intercomunitário; para tal propósito era necessário relacionar-se e interagir com aliados "brancos", de modo a obter benefícios em termos de infraestruturas tecnoeconômicas e viaturas, os quais possibilitassem a concentração, em poucos dias, de indivíduos procedentes de lugares distantes uns com relação aos outros. Em suma, enfrentar as condições historicamente impostas pelo colonizador implicava lançar mãos de certas características da modernidade e a criação de novas instâncias de interação social e religiosa supralocais (as *Aty Guasu* e as *jeroky guasu*).

No entanto, como vimos aqui na segunda parte, nos enganaríamos se pensássemos que este tipo de mudança implicou numa construção de unidades político-territoriais superiores aos *tekoha guasu*, e que os englobasse, cuja instância de discussão e de manifestação ritual se expressasse periodicamente nas *Aty Guasu* e *jeroky guasu*. Muito pelo contrário, nestas instâncias se refletem aspectos importantes da organização social e da tradição de conhecimento dos Guarani da região e em hipótese alguma constituem um princípio de hierarquização política e religiosa. Seguramente este nível de interação permite a produção e a acumulação paulatina de experiências que contribuem para modificar e melhor adaptar a vida social e religiosa dos Kaiowa (assim como a dos Ñandéva) às circunstancias históricas do momento. Contudo, este mesmo nível de interação gera formas organizativas e processos singulares, que exigem previamente uma discussão sobre as características básicas da tradição de conhecimento desses indígenas – o que nos permitirá compreender melhor o papel que jogam os *chiru* nesse processo de adaptação sociorreligiosa.

Os casos de Dourados e Sassoró retratam alguns caminhos percorridos pelos Kaiowa a fim de poder transmitir e conservar os elementos centrais de sua visão de mundo perante situações adversas – submetidos que foram, por mais de um século, à dominação colonial pelo Estado brasileiro. A descrição da trajetória histórica dos *chiru* nas

duas reservas escolhidas permitiu mostrar um processo de concentração desses símbolos concretos (Barth 1987), os Kaiowa instituindo – embora ainda não se tenha formalizado – o papel de seu "guardião". Esta figura tem obrigações para com os "objetos" custodiados e com os *ñanderu* que lhes repassam as normas de conduta a serem adotadas frente aos *chiru*, formando-se, deste modo, um vínculo privilegiado entre guardiães e xamãs. Esse tipo de relação pode levar à formação de novos ajudantes (*yvyra'ija*), que, dependendo da própria dedicação, poderão no futuro ter seus próprios *ñengáry*, "surgindo" (*ojehu*) também eles como xamãs. Assim, estes poderão ganhar progressivamente prestígio, em primeiro lugar perante as famílias com as quais estão aliados e, futuramente, a nível intercomunitário.

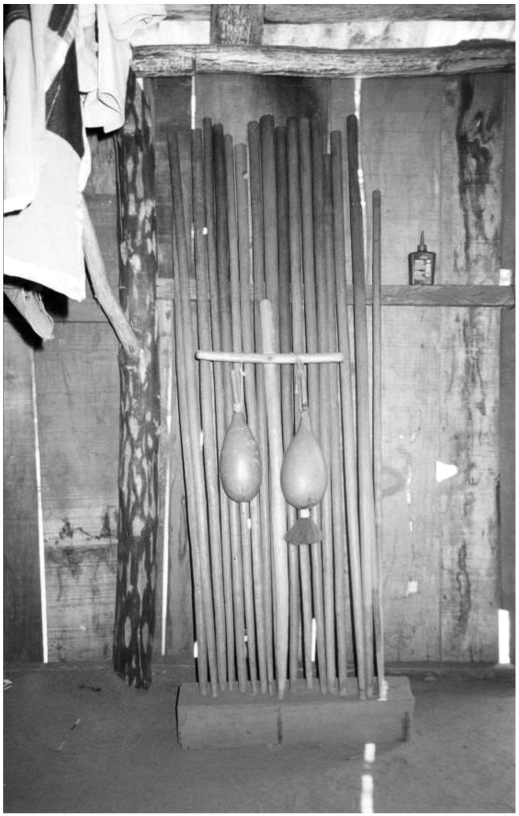


**Foto IX**
Chiru na casa de Juarez Velário Borvão.
Reserva de Sassoró. Outubro de 2004.

**Foto X**
Chiru na ogapysy de Adimiro Arce.
Reserva de Dourados. Maio de 2006.
(Foto de Alexandra Barbosa da Silva).





**Foto XI –** Chiru recém construídos por Salvador Reinoso. T.I. Ñande Ru Marangatu. Agosto de 2000.




**Foto XII**

# Parte IV

## Ecologia do grupo doméstico

O grupo doméstico é sem dúvida a unidade mais relevante para a organização das atividades cotidianas dos Kaiowa, sejam elas de ordem material, intelectual ou ainda espiritual. Como foi possível ver, este grupo se constitui como grupo local através da articulação de um conjunto de unidades habitacionais, articulação esta determinada através de laços de parentesco.

Segundo Godelier (1985: 28-29), em todas as "sociedades" existem relações sociais que organizam o funcionamento da parentela, os mecanismos de autoridade e do poder, da comunicação com os deuses e com os antepassados, mas não é em todas as "sociedades" que as relações de parentesco, políticas ou religiosas dominam. Segundo este autor,

> "...certas relações sociais dominam quando funcionam, simultaneamente, como relações sociais de produção, como quadro e suporte sociais do processo material de apropriação da natureza." (idem: 29).

Em outra obra (1978), dedicada justamente ao processo de apropriação da natureza, o autor francês considera este fenômeno como "trabalho". Seriam, portanto, as relações de trabalho as que permitiriam a organização do território, da economia e das normas que regulamentam a propriedade e a transmissão de bens. Assim, buscando oferecer definições teóricas a respeito destes fatores, Godelier chega às seguintes conclusões:

> La nature se presente donc pour l'homme sous deux *formes*, deux *réalités* complémentaires, mais distinctes (on pourait aussi bien dire comme les deux côtes d'une même réalité) : à la fois sous la forme du corps 'organique' de l'homme, c'est-à-dire sa réalité d'espèce animale sociale, et d'autre part, comme le milieu où il trouvera les moyens de se reproduire socialement, ce milieu formant en quelque sorte le *corps* 'inorganique' de l'homme, pour reprendre la belle expression de Marx dans les 'Grundrisse der Kritik der politischen Okonomie'. On appellera donc 'terri-

toire ' la portion de nature et d'espace qu'une société revendique comme le lieu où ses membres trouveront en permanence les conditions et les moyens matériels de leur existence. (...).

Ce que revendique donc une société en s'appropriant un territoire, c'est l'accès, le controle et l'usage, *tout autant des réalités visibles que des puissances invisibles* qui le composent, et semblent *se partager la maîtrise des conditions de reproduction de la vie* des hommes, la leur propre comme celle des ressources dont ils dépendent. Voilà donc ce que nous semble recouvrir la notion de ' propriété d'un territoire '. Mais cette 'proprieté ' n' existe pleinement que lorsque les membres d'une société se servent de ces règles pour *organiser* leurs *conduites concrètes* d'appropriattion des ressources de leur 'territoire'. Ces formes d'action sur la nature sont toujours des formes sociales, qu'elles soient individuelles ou collectives, et elles se présentent sous la forme de ce que nous appelons les activités de chasse, de cuillette, de pêche, d'élevage, d'agriculture, d'artisanat ou d'industrie. Dans notre société on appelle ces activités du 'travail' et l'on dénomme le développement organisé de chacune d'elles, un 'procès de travail '. (...)

En bref, les formes de proriété d'un territoire sont une part essentielle de ce que nous appelons la structure 'économique' d'une société, puisqu'elles constituent la condition 'légale' sinon 'legitime' d'accès aux ressources et aux moyens de production. Ces formes de propriété sont toujours combinées avec des formes spécifiques *d'organisation* des procès de travail et de *redistribution* des produits issus de ces procès, leur combinaison formant la *structure économique* d'une société, le cadre social de la production, son 'mode de production', son 'systéme' économique. Décrire et expliquer les formes diverses de propriété de la nature c'est élaborer, grâce à la collaboration des sciences historiques, de l'anthropologie et de l'économie, l'histoire 'raisonnée' des systèmes économiques qui se sont succédés au cours de l'évolution de l'humanité.

Les formes de propriété d'un territoire sont donc à la fois un rapport à la nature et un rapport entre les hommes, lui-même double: c'est un

> rapport *entre des sociétés* et en même temps un rapport à *l'intérieur* de chaque société entre les individus et les groupes qui la composent. (1978: 17-18).

Como é possível observar, estes trechos apresentados, por um lado nos oferecem um quadro bastante claro da abordagem marxista adotada pelo autor francês para compreender as atividades dos seres humanos com relação ao mundo material; por outro, nos permitem eles identificar alguns conceitos e pré-requisitos a partir dos quais essa abordagem se substancializa, adquirindo a forma de um paradigma. Tais conceitos e pré-requisitos são: 1) a dicotomia natureza/sociedade-cultura, 2) a integração material entendida essencialmente como produção humana, e 3) uma visão sistêmica, que eleva os sistemas a sujeitos de ação, transcendendo as relações e interações efetivadas pelos indivíduos.

A definição de território formulada pelo autor pressupõe uma natureza pré-existente, sobre a qual o homem se inclina, para dela recortar uma parte, parte esta da qual obterá seu sustento – através do trabalho, o qual, por sua vez, é entendido exclusivamente como produção. Nestes termos, o procedimento de Godelier se dá através da formulação de dicotomias, cujos elementos de articulação não são homens e objetos, mas figuras, predefinidas como naturais, *versus* aquelas sociais. Assim, quando o autor fala de "homem", na verdade, entende "sociedade" ou uma "subdivisão" sua, e quando se refere a "natureza", não entende um ou outro objeto, mas um conjunto destes, relacionados uns aos outros a partir de fatores não sociais ou culturais. Um processo de apropriação da natureza é, portanto, algo que socializa estes objetos, isto é, os coloca numa ordem que reproduz os aspectos materiais de uma relação social (Godelier 1978: 16). Nesta vertente de análise, apropriar-se da natureza é produzir os objetos, os quais deixam de ser naturais para se tornar justamente produtos, isto é, cultura material. Seguindo-se tal lógica, uma determinada ação

sobre uma matéria "natural" tornaria esta última algo artificial. Mas, o que dizer quando a ação é dirigida a um objeto que foi construído por outro ser humano – como amplamente descrito para o caso dos Kaiowa? As dificuldades impostas pelo paradigma em questão devem-se particularmente ao fato de se considerar os homens e a natureza em termos abstratos, constituindo totalidades homogêneas, organizadas pelo pesquisador como tipologias pré-constituídas externas aos indivíduos e objetos concretos. Segundo esta abordagem, os Kaiowa seriam considerados como subsumidos à economia capitalista, focalizando suas relações como sendo de dependência e não de interdependência com os "brancos" – como as descrevi ao longo das três primeiras partes deste trabalho.

Godelier seguramente concordaria sobre o fato de que, entre os Kaiowa, o que dominam são as relações de parentesco, que permitem a definição de um grupo doméstico, mas a necessidade do autor de condicioná-las a uma noção de trabalho como simples produção lhe impediria de abordar o processo de aquisição e distribuição de bens como sendo o fulcro da organização material da unidade doméstica. Esta dificuldade, porém, não é exclusividade de uma abordagem marxista ao grupo doméstico[206]; ela está intimamente relacionada a uma visão ocidental da organização material e técnica dos seres humanos, baseada nos três fatores anteriormente indicados: visão sistêmica, contraposição natureza/sociedade, conotação da tecnologia a partir das lógicas de produção, e não das necessidades de uso dos objetos[207].

206 Do qual Cresswell (1976 e 1996) é um exemplo.

207 Em algumas abordagens, por exemplo, os sistemas técnicos são fortemente vinculados aos pretendidos sistemas simbólicos, passando estes últimos a determinar a coerência dos primeiros (Lemonnier 1980, 1983, 1992, 1993, 1994; Lemonnier & Latour 1994; Bromberger 1979; Descola 1994; Baudrillard 2000). Este tipo de relação fica bem clara na seguinte passagem de Lemonnier: "*Social representations of technology are also a mixture of ideas concerning realms other than matter or energy. In short, the mental processes that underlie and direct our actions on the material world are embedded in a broader, symbolic*

Para poder entender a procura de coerência nas concatenações técnicas nas perspectivas sistêmicas, pode-nos ser útil a seguinte definição de tecnologia oferecida por Ingold (1986):

> "The totality of the conceptions and their interrelations, located in men's minds, constitutes a technology. It is vital that we should not confuse the technology with the assemblage of material equipment recovered from a particular context. Archaeologists do not dig up technologies from prehistoric sites, they dig up their material expression in the form of artefacts, leaving us to guess how they were made and used. A technology consists, in the first place, of *corpus of knowledge* that individuals carry in their heads, and transmit by formal, symbolically encoded instruction." (:43).

Neste sentido, uma tecnologia não é uma concatenação de técnicas. Ela é um *design* na mente de um indivíduo. Contudo, como o próprio Ingold observou em outro trabalho (1988: 152), a etimolo-

---

*system (1993: 3)*". A maioria destas abordagens busca analogias e metáforas na estrutura da língua como instrumentos analíticos para definir as relações internas aos sistemas produzidos (simbólicos e materiais). Destes enfoques dispomos de muitos, com vários graus de sistematização e de ênfases, mas a colocação mais forte parece ser a seguinte: "*A tecnologia conta-nos uma história rigorosa dos objetos, onde os antagonismos funcionais se resolvem dialeticamente em estruturas mais amplas. Cada transição de um sistema para outro melhor integrado, cada comutação no interior de um sistema já estruturado, cada síntese de funções faz surgir um sentido, uma pertinência objetiva independente dos indivíduos que a utilizarão: achamo-nos aí no nível de uma língua; por analogia com os fenômenos da Linguística, poderíamos chamar "tecnemas" a esses elementos técnicos simples – diferente dos objetos reais – cujo jogo fundamenta a evolução tecnológica.*" (Baudrillard 2000: 12-13). Como é possível notar, nos últimos dos trechos aqui citados, os sistemas simbólicos se objetivariam nos sistemas técnicos, através do ato de produzir. Especificamente Baudrillard deixa transparecer que considera as relações funcionais entre aqueles que define de "tecnemas", independentemente do uso destes elementos feito pelos indivíduos. De fato, com esse entendimento, o filosofo francês acaba por despolitizar os atos tecnoeconômicos.

gia da palavra "tecnologia", como junção de *tekhnê* e *logos*, remete a tempos relativamente recentes. A noção se deve ao processo de racionalização da produção na Europa nos últimos três séculos e às influências dos pensamentos de Galileu, Descartes e Newton (idem). Outro fator ainda resulta ser fundamental: a comparação (operada por ilustres expoentes da denominada "Nova Ciência") do universo com as máquinas criadas pelos homens [208]. As máquinas projetadas concatenam técnicas racionalmente, para dar como resultado um determinado produto. Nesse sentido, a projeção do *design* da mente do projetista às características da máquina implica uma ideia de sistema fechado e coerente. As peças de uma máquina se relacionam uma com a outra, ao mesmo tempo, exatamente nas modalidades previstas pelo projetista. Mas, fora das propriedades de uma máquina, podemos falar de uma correspondência entre *designs* e concatenação das técnicas operadas por homens distintos, em momentos distintos, muitas vezes com perspectivas e ideologias também distintas? As perspectivas sistêmicas pareceriam responder positivamente a esta questão. Assim fazendo, indicam confundir a lógica da máquina com a das relações sociais e os diferentes *designs* com a lógica da

208 Boyle, por exemplo, considerava o universo como sendo "una grande máquina semoviente" (Rossi 1966: 134). A comparação entre as máquinas e os corpos biológicos, assim como o entendimento de que Deus seria o mecânico do cosmo (opinião comum entre vários autores entre os séculos XV e XVII) cria uma evidente analogia entre as atividades e obras do homem e aquelas do divino. Rossi afirma que "la admisión del modelo *máquina*, la integral explicación de la realidad física y biológica en términos de materia y movimiento, implicaban una profundísima modificación del concepto de *naturaleza*. Esta no aparece ya como una urdimbre de formas y esencias en la que se inserten las "cualidades", sino como un conjunto de fenómenos cuantitativamente mensurables. Todas las cualidades que no sean traducibles en términos matemáticos y cuantitativos son excluidas del mundo de la física. En la naturaleza no se dan "jerarquías", y el mundo no aparece ya como *a la medida* del hombre. Todos los fenómenos, lo mismo que las piezas que componen una máquina, tienen el mismo valor. Conocer la realidad quiere decir caer en la cuenta del modo como funciona la máquina del mundo, y la máquina puede (al menos teóricamente) ser desmontada en sus elementos constitutivos para después volver a ser compuesta pieza por pieza... (1966: 135)".

representação simbólica.

Ocorre que nem sempre no Ocidente a organização material devida às ações humanas foi entendida desta forma. Platão, por exemplo, focava de modo diverso as técnicas. A tal respeito me parecem extremamente pertinentes as seguintes afirmações de Cambiano[209] (1971) sobre o pensamento do filósofo grego:

> "Platão distingue dois níveis de consideração de uma técnica. Cada técnica é, por um lado, técnica de produção ou de aquisição e tem como êxito um objeto produzido ou adquirido; por outro lado ela é também técnica de uso de determinados instrumentos para a produção e a aquisição de um objeto. Mas cada técnica de produção e aquisição, depois de ter executado a própria tarefa, deixa aberto o problema do uso do objeto que ela produziu ou adquiriu. [...] Os produtos das técnicas de produção e, consequentemente, as mesmas técnicas de produção tornam-se úteis na medida em que existem técnicas de uso de tais produtos. Isto significa que entre as técnicas se estabelece uma hierarquia que subordina as técnicas de produção e de aquisição às técnicas de uso." (Cambiano 1971: 159-60 – tradução própria).

Colocando no ápice da escala as técnicas de uso, Platão tentava dar prioridade às necessidades dos beneficiários dos objetos produzidos ou coletados, sobre as ações técnicas dos especialistas (artesãos). Ademais, ainda conforme Platão, apenas uma "técnica, diferente daquelas artesanais, pode garantir a convivência ordenada, que torna possível o uso social das técnicas com as vantagens correspondentes, e a solução de eventuais conflitos. Ela é a técnica política..." (Cambiano 1971: 16 – tradução própria).

Colocar as técnicas de uso em uma posição preeminente e a técnica política como técnica organizadora de técnicas – conforme proposto por Platão – permite formas de análise alternativas às visões

209 Ver também considerações similares em Galimberti 2000.

sistêmicas. Através deste enfoque podem ser observados elementos de desordem e incoerência como constitutivos das concatenações técnicas e das relações sociais, já que estariam em jogo muitos pontos de vista, relacionados através de temporalidades diferentes. Estes pontos de vista podem exprimir clivagens étnicas, perspectivas de diferentes tradições de conhecimento e *design*. A imposição de um ou mais pontos de vista sobre os outros dependerá, como sugere Elias (1991), das relações de poder estabelecidas através de um jogo relacional e de interdependência entre as partes atuantes. Neste sentido, assumindo uma ótica processual que nos reconduz à dimensão histórica dos eventos, onde se concatenam as técnicas, podemos afirmar que os sistemas não constroem, mas são construídos (Vincent 1986, Barth 1992). Isto nos permite ver os sistemas técnicos produzidos como resultado do cotejamento entre indivíduos que expressam parâmetros tecnológicos diferentes.

A seguir, portanto, recuperando as formulações de Platão, pretendo focar a organização material dos Kaiowa em função das suas necessidades de uso dos objetos. Buscarei entender os processos que levaram as unidades domésticas a mudarem as estratégias de composição de suas bagagens materiais e técnicas, no seio de contextos sócio-ecológico-territoriais que não contemplam unicamente sua presença, mas também, e de modo conspícuo, significativos contingentes de "brancos". Estes "brancos" foram responsáveis, em mais de um século de história, pela modificação radical do meio ambiente e pela introdução de objetos e técnicas antes desconhecidas pelos indígenas em questão. O progressivo deslocamento da própria atenção das técnicas de produção para as técnicas de aquisição tem levado os Kaiowa a estabelecer relações muito mais amplas e intensas com indivíduos não-indígenas, dando vida a atividades e lógicas específicas de distribuição de bens. Nesta quarta e última parte do presente trabalho pretendo justamente descrever e analisar estes fatores e suas consequências para a organização doméstica dos Kaiowa.

# Capítulo XIII

## Bagagem material e atividades tecnoeconômicas

De início, deve ser observado que a variedade de objetos, técnicas e atividades desenvolvidas pelos Kaiowa é bastante ampla, de modo que o objetivo nas páginas seguintes não é o de oferecer um panorama completo, em termos quantitativos, destes elementos, e tampouco se pretende falar sobre um Kaiowa genérico deparando-se com o mundo material.

A bagagem de objetos e técnicas e as atividades que serão aqui relatadas e analisadas dizem respeito principalmente a famílias assentadas em quatro lugares específicos: as áreas de Jaguapire e Pirakua, o acampamento de Jatayvary e arredores, e, finalmente, a reserva de Dourados. Especificamente com relação a esta última localidade, vista sua complexidade e a enorme quantidade de objetos e técnicas que nela circulam, farei referência a certos fenômenos que se apresentam como mais generalizados, cuja descrição considero importante para a compreensão das estratégias adaptativas dos Kaiowa contemporâneos. Embora com relação a outros lugares exista maior possibilidade de realizar inventários bastante exaustivos dos tipos de objetos e técnicas disponíveis aos aí residentes, também neste caso não entrarei

em detalhes[210], limitando-me a apresentar, mais adiante, um quadro sinóptico, com os itens mais recorrentes (v. tabela VII). Meu escopo é mostrar principalmente lógicas de integração material e de valorização dos objetos, focalizando as características do universo material com que se deparam hoje os indígenas, além do quadro de referência sociotécnico onde os fenômenos singulares estão inseridos.

## 13.1 O *HABITAT*

O amplo espaço geográfico onde foram construídos os diversos territórios Paĩ-tavyterã/kaiowa abrange parte das bacias hidrográficas dos rios Paraguai e Paraná (v. figura VI), totalizando, como visto, mais de cinco milhões de hectares. A fronteira entre o Brasil e o Paraguai foi estabelecida seguindo a espinha da serra de Maracajú, justamente o divisor de águas entre essas duas importantes bacias hidrográficas da região. No lado paraguaio, os *tekoha guasu* foram desenhados por estes indígenas seguindo as ramificações dos numerosos córregos que constituem as sub-bacias dos rios Apa, Aquidabán, Ypane e Aguaray Guazu, todos afluentes da margem esquerda do Rio Paraguai. No lado brasileiro, a maior parte das sub-bacias são determinadas por afluentes do Paraná, como os rios Brilhante-Ivinheima, Amambai e o Iguatemi. Há que se destacar também um afluente do Rio Ivinheima, o Rio Dourados, o qual, pelo seu porte, cumprimento e ramificações, foi e é ainda um importante curso fluvial, contemplado nas estratégias dos Kaiowa de assentamento e exploração de recursos. Faz-se presente

210 Uma exposição detalhada de objetos e técnicas, assim como a consequente análise dos comportamentos tecnoeconômicos singulares, exigiriam um espaço muito grande e uma exaustiva descrição e análise das "cadeias operatórias", o que vai além das pretensões deste trabalho. Da perspectiva de uma Antropologia da Tecnologia, acho indubitavelmente relevante este tipo de aprofundamento, algo que pretendo empreender futuramente.

ainda o rio Apa, que, como visto, deságua no rio Paraguai, mas que se forma, através de vários afluentes, em território brasileiro, tendo sido palco da construção do *tekoha guasu* dos Apapegua – como foi descrito no capítulo VI.

Como ilustra o ecólogo Comar – em relatório ambiental sob os auspícios do MPF – sobre o espaço territorial reivindicado pela comunidade Kaiowa de Kokue'i, situado na sub-bacia do rio Apa,

> "A região encontra-se em importante zona de transição de floresta semidecídua e decídua[211] entre pelo menos quatro diferentes biomas[212], sendo reportadas espécies próprias da mata atlântica, do cerrado, do *chaco* paraguaio e argentino e de elementos da Amazônia, advindo de fluxos gênicos da Bolívia. [...].
>
> O solo predominante é o Podzólico vermelho-escuro, textura argilo-arenosa com boa aptidão para lavouras, favorecidas pelas condições de relevo, profundidade, ausência de pedregosidade e boa drenagem [...].
>
> Clima caracterizado como Eumesaxérico "Subtropical do Sul de Mato Grosso do Sul", com precipitação entre 1.400 a 1700 mm., com boa distribuição ao longo do ano. A temperatura média nos meses mais frios é de 14 a 15 °C, com ocorrência de geadas." (ATLAS – MS, 1990). (2006: 5-6).

O agrônomo Spyer (1999), em relatório similar sobre a T.I. Ñande Ru Marangatu, situada na mesma sub-bacia, acrescenta que, em tempos anteriores ao intenso desmatamento sofrido pela região, existiam aproximadamente 800 espécies de árvores e arbustos e mais de 600 espécies herbáceas. Referindo-se especificamente à

211 "Ecossistema formado por vegetação que perde todas as folhas ou parte delas em uma época determinada" (Ormond 2004: 130).

212 "Categoria de habitat em uma determinada região do mundo incluindo vegetação, clima, solo e formas de vida" (Ormond 2004: 46).


Figura VI
Região onde se configuram os territórios dos Paĩ-Tavyterã/Kaiowa.
Paraguay
117km
© 2006 Europa Technologies
Image © 2006 TerraMetrics
© 2005 Google
Pointer 23°13'40.30" S 55°40'06.83" W elev 1514 ft
Streaming 100%
Eye alt 337.07 mi

sub-bacia do rio Apa, o autor, a partir de dados do IBAMA, destaca que nos anos de 1960-70 existiam, somente no município de Ponta Porã, 800 serrarias, sendo que, no final dos anos de 1990, apenas duas permaneciam de pé. Do ponto de vista de sua cobertura vegetal originária, estes dados não deixam dúvida sobre o fato de que esse espaço geográfico encontra-se hoje fortemente descaracterizado.

Comar (2006), assim como Mello (2002)[213], apresenta as consequências ecológicas do processo determinado pelo desenvolvimento, na região, de atividades produtivas fomentadas pelo Estado, baseadas no extrativismo massivo de madeira e na mecanização da agricultura, bem como na introdução de insumos químicos (fertilizantes, herbicidas, inseticidas etc.) na disseminação de pastagens exóticas (colonião, braquiária etc.) e na expansão da pecuária extensiva. Segundo Mello,

> "...pouco da rica vegetação natural foi poupada na região, e a maioria dos fragmentos de mata existentes já foram explorados no passado, de onde foram retirados nobres exemplares de Perobas, Cedros e Ipês.
>
> Os fragmentos de Cerrado e Matas remanescentes são pequenos e descontínuos..." (2002: 5).

Ambos autores colocam em evidência os aspectos fortemente negativos do ponto de vista ecológico, relacionados ao isolamento dos fragmentos de matas, umas com relação às outras, fato este que permite o manifestar-se do denominado "efeito borda" -fenômeno que é descrito por Fernandez da seguinte forma:

> "A partir do momento que uma pequena mata passa a estar cercada por áreas abertas, uma série de alterações microclimáticas começam a ocor-

213 Ecólogo que elaborou o laudo ambiental sobre a Terra Indígena (ñandéva) Yvy Katu, situada no extremo sul do Cone Sul do MS.

rer em cadeia na periferia do fragmento. Uma outra alteração, com efeitos inesperadamente drásticos, é o aumento da exposição ao vento; a cada ventania as árvores externas tombam em grande quantidade, por sua vez expondo suas vizinhas internas para serem as próximas – a borda vai entrando cada vez mais para dentro do fragmento que vai aos poucos morrendo e se encolhendo ... Logo, as plântulas das grandes árvores (em geral adaptadas a germinarem na sombra) simplesmente deixam de vingar, com o recrutamento praticamente nulo das plântulas das grandes árvores – o fragmento não tende a se recuperar, mas a permanecer indefinidamente como uma mata estranha e empobrecida. Com a mudança completa da estrutura dos fragmentos, os animais começam a ser afetados; a composição da comunidade animal também muda drasticamente – acarretando em perda da diversidade." (Fernandez *apud* Mello 2002: 51)[214].

Para se ter uma ideia mais precisa da situação ecológica em que se encontra atualmente o Cone Sul do Mato Grosso do Sul, é suficiente observar a figura VI; podemos notar a clara diferença entre o lado brasileiro e o paraguaio da fronteira, o primeiro tendo sido mormente afetado pela penetração da agricultura mecanizada e a pecuária extensiva. No Paraguai ainda existem maciços florestais consideráveis, embora a maioria deles esteja afastada das linhas fronteiriças.

De um ponto de vista numérico, para compreender a porcentagem de matas existentes na região em causa, é interessante a seguinte tabela, desenhada por Mello (2002: 4), a partir de dados de 2000, procedentes do IBGE.

214 Comar (2006) aponta também a ação dos agrotóxicos como contribuindo para a determinação do "efeito borda".

# Tabela V
## Remanescentes de mata nativa nos municípios da região em 31/12/1.999

| Iguatemi | Japorã | Mundo Novo | Naviraí | Eldorado | Sete Quedas |
|---|---|---|---|---|---|
| 10% | 3,7% | 4,8% | 10% | 13% | 10,8% |

Os municípios levados em conta pelo autor referem-se aos localizados no extremo sul do estado. Contudo, vistas as imagens de satélite, se pode verificar que nos demais municípios do Cone Sul a situação não é diferente. Se cotejamos estas imagens com os mapas da região, elaborados em 1969 pelo Exército brasileiro, percebe-se que naquela época o Cone Sul do MS era ainda coberto por pelo menos 50% de suas matas nativas.

O desmatamento massivo nos espaços geográficos em questão não acarretou simplesmente uma drástica diminuição da população vegetal e animal (tanto em números de indivíduos quanto em variedades de espécies por hectares); este fenômeno provocou também significativas modificações na rede hidrográfica. Muitos rios diminuíram o porte de água, sendo afetadas a fauna aquática e a morfologia dos cursos de água. A título de exemplo, um estudo recentemente realizado pela Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (Daniel et al. 2004) revela que nos últimos 20 anos o Rio Dourados diminuiu seu porte de água em quase a metade, alguns de seus afluentes tendo totalmente perdido as matas ciliares, secando por completo. Outros fenômenos, relacionados à falta de cobertura vegetal nativa, são o processo erosivo e o assoreamento dos cursos fluviais, ambos agravados pela ação física exercida pela pressão no solo dos membros dos bovinos, presentes em

grande número na região, solo este, por sua vez, sujeito facilmente à descompactação, por falta de vegetação. Um derradeiro fator de mudança provocado pela falta de vegetação nativa é aquele relativo ao nível pluviométrico. De fato, de um clima úmido, constante em todas as estações, nestes últimos anos tem-se passado a um clima diversificado, com períodos cada vez mais significativos de seca, especialmente durante o inverno (de junho a setembro), com fortes rajadas de vento, o que favorece rápidas e devastadoras propagações de incêndios.

O argumentado até aqui se refere ao retrocesso e degrado das características ecológicas originárias. Neste sentido, coloquei em evidência processos de perda de elementos materiais que há muitas décadas eram disponíveis em abundância para as famílias. Contudo, estas devastações não foram provocadas pelos "brancos" repentinamente e muito menos estes abandonaram a região após a devastação. Se assim fosse, os indígenas se depariariam com a base material de seus territórios sumamente empobrecida, se cotejada com aquela que tinham à disposição no século XIX. Mas o habitat não sofreu simplesmente devastação; ele foi mudando seu perfil, com a introdução progressiva de estruturas materiais, circulação de objetos e saberes técnicos ligados a seu uso e/ou sua reprodução. Os "brancos" foram os principais atores desta transformação material dos espaços territoriais kaiowa e ñandéva, muitas vezes se servindo da mão de obra destes para tal propósito[215].

Como vimos na primeira parte deste trabalho, a terceira situação histórica caracterizou-se pelo domínio do extrativismo da erva mate. Nas duas primeiras décadas do século XX, embora tivessem sido introduzidas pela Cia. Matte Larangeira infraestruturas consideráveis para a época, o extremo sul do então Mato Grosso possuía tão somente dois municípios: Bela Vista (1908) e Ponta Porã (1912), as outras nu-

215 Relembro que muitos Kaiowa e Ñandéva participaram, como mão de obra, da derrubada do mato da região, especialmente durante a década de 1960.

cleações urbanas não passando de pequenas vilas. Essas vilas foram se desenvolvendo, ganhando progressivamente o status de distritos, para depois serem emancipadas em municípios. Este processo foi, porém, lento. Para se ter uma ideia, Dourados conseguiu se emancipar como unidade administrativa tão somente na década de 30 do século XX, Amambai, na década de 40, Iguatemi (centro importante no período ervateiro) e Antônio João conseguiram se constituir em município na década de 60, enquanto que Tacuru se emancipou apenas em 1980 – estas considerações referem-se apenas aos municípios onde se localizam as famílias indígenas entre as quais realizei minha pesquisa.

O período de maior mudança da realidade material da região em pauta é, sem dúvida, o das décadas de 1960 e 1970, com a já referida mecanização do campo, quando se passou a implementar um massivo comércio de instrumentos técnicos e maquinários, comércio este que favoreceu o crescimento dos centros urbanos locais. O produto interno bruto dos municípios cresceu também consideravelmente; a renda, porém, foi distribuída de modo desigual, com forte concentração nas mãos de grandes e médios proprietários rurais. Com efeito, a mecanização permitiu a formação de latifúndios, caracterizados pela pecuária extensiva e a introdução de monoculturas, especialmente a soja.

Hoje o Cone Sul do Mato Grosso do Sul apresenta um habitat profundamente mudado com relação àquele de que os indígenas dispunham há pouco mais de três décadas. A tabela VI, apresentada a seguir, elaborada a partir de dados recentes do IBGE, nos oferece a magnitude desta mudança. Analisando os dados nela contidos, pode-se rapidamente deduzir a desproporção existente entre os recursos decorrentes da produção daquela que nós definimos como natureza e aqueles introduzidos ou colocados em circulação pelos "brancos". Tecendo alguns cálculos a partir dos dados apresentados, podemos rapidamente verificar que o plantio de soja ocupa 16,76% da superfície determinada pelo conjunto de todos os territórios dos municípios contemplados. Por estimativa, pode-se afirmar que os centros urbanos juntos não su-

peram 0,87% da superfície[216], porcentagem quase equivalente àquela constituída pela soma das terras de posse efetiva dos Kaiowa e Ñandéva da região. Levando-se em conta estes números e adicionando-lhes aproximadamente 10% de matas remanescentes, fica claro que mais de 70% da superfície total da região é destinada a abrigar e sustentar as 3.869.372 cabeças de gado indicadas na tabela VI[217].

Considerando agora a relação entre o produto interno bruto total de cada município e aquele adicionado pela agropecuária, podemos claramente verificar a grande importância que a produção rural ocupa nestes lugares, superando, em muitos casos, 50% da produção do município. Há que se considerar também que grande parte das atividades industriais e de serviço é direta ou indiretamente vinculada à lógica rural de produção. Até mesmo nos casos como Dourados e Iguatemi, onde o produto interno bruto adicionado pela agropecuária apresenta-se como mais modesto (se cotejado com o dos outros municípios), verifica-se que a maior parte das atividades industriais são processos de transformação ligados à produção rural[218]. Com relação ao comércio, podemos tecer as mesmas considerações. A maioria das lojas dedica-se a oferecer assistência para os produtores rurais.

---

216 Não disponho de informações sobre a dimensão da maioria dos centros urbanos, mas sabe-se que Dourados, a mais extensa e populosa cidade da região, foi construída em uma gleba de 3.600 ha. Neste sentido, sendo as outras cidades bem menores, podemos estimar que todas as vinte e três (23) juntas, unidas aos respectivos distritos, não chegam a totalizar 40.000 ha.

217 O IBGE não fornece a relação entre cabeça de gado e número de hectares necessários para sua sustentação. Contudo, sabe-se que a proporção em média é de 1 por 1, podendo esta aumentar para 3 por 2, ou mesmo para 2 por 1, em casos mais raros, quando a terra é mais generosa, oferecendo pastos mais nutritivos. Outras culturas, além da soja, assim como a criação de outros animais, não foram aqui contemplados, por ocuparem espaços percentualmente desprezíveis.

218 Dourados constitui-se em significativo centro de industrialização de aves, enquanto Iguatemi hospeda dois importantes frigoríficos da região (abate, corte e estocagem de carne bovina).

TABELA VI: Dados do IBGE sobre os municípios de Mato Grosso do Sul estabelecidos em parte ou totalmente nos espaços geográficos tradicionalmente ocupados pelos Kaiowa e/ou Ñandéva

| Município | População/ano 2005 | Superfície em Ha | Cabeças de Bovinos/ ano 2003 | Superfície ocupada por soja em Ha/ano 2003 | Produto interno bruto adicionado pela agropecuária em reais* /ano 2002 | Produto interno bruto adicionado pelos serviços e indústria em reais* /ano 2002 | Produto interno bruto total em reais /ano 2002 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Amambai** | 31.697 | 420.200 | 405.127 | 21.000 | 70.540.000 | 113.544.000 | 184.084.000 |
| **Antonio João** | 7.892 | 114.400 | 112.830 | 10.200 | 21.247.000 | 15.837.000 | 37.084.000 |
| **Aral Moreira** | 8.049 | 165.600 | 82.762 | 67.000 | 65.265.000 | 26.394.000 | 91.659.000 |
| **Bela Vista** | 23.411 | 489.600 | 451.933 | 9.500 | 51.979.000 | 49.779.000 | 101.758.000 |
| **Caarapó** | 19.587 | 209.000 | 164.704 | 63.000 | 98.267.000 | 91.618.000 | 189.885.000 |
| **Coronel Sapucaia** | 13.562 | 102.900 | 98.227 | 5.000 | 17.677.000 | 28.059.000 | 45.736.000 |
| **Douradina** | 4.726 | 28.100 | 14.463 | 8.300 | 19.174.000 | 13.155.000 | 32.329.000 |
| **Dourados** | 183.096 | 408.600 | 268.835 | 145.462 | 193.910.000 | 982.044.000 | 1.175.954.000 |
| **Eldorado** | 11.080 | 101.800 | 115.902 | 7.147 | 33.640.000 | 45.904.000 | 79.544.000 |
| **Fátima do Sul** | 17.204 | 31.500 | 16.814 | 7.000 | 24.113.000 | 51.134.000 | 75.247.000 |
| **Glória de Dourados** | 8.873 | 49.200 | 67.042 | 700 | 34.626.000 | 24.635.000 | 59.260.000 |
| **Iguatemi** | 15.194 | 294.700 | 294.305 | 8.000 | 34.954.000 | 66.179.000 | 101.133.000 |
| **Itaporã** | 17.740 | 1.322 | 57.217 | 45.000 | 69.190.000 | 73.808.000 | 142.998.000 |

| Município | População/ano 2005 | Superfície em Ha | Cabeças de Bovinos/ ano 2003 | Superfície ocupada por soja em Ha/ano 2003 | Produto interno bruto adicionado pela agropecuária em reais* /ano 2002 | Produto interno bruto adicionado pelos serviços e indústria em reais* /ano 2002 | Produto interno bruto total em reais /ano 2002 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| **Japorã** | 7.157 | 42.000 | 64.550 | 2.000 | 11.238.000 | 9.889.000 | 21.127.000 |
| **Juti** | 4.798 | 158.500 | 151.220 | 7.200 | 23.366.000 | 11.084.000 | 34.450.000 |
| **Laguna Carapã** | 6.090 | 173.400 | 88.330 | 65.000 | 53.127.000 | 37.955.000 | 91.082.000 |
| **Maracaju** | 28.236 | 529.900 | 348.765 | 145.000 | 189.460.000 | 148.385.000 | 337.845.000 |
| **Mundo Novo** | 14.271 | 47.900 | 52.107 | 1.200 | 10.948.000 | 49.018.000 | 59.966.000 |
| **Naviraí** | 40.416 | 319.400 | 295.150 | 18.000 | 72.301.000 | 239.268.000 | 311.569.000 |
| **Paranhos** | 10.675 | 130.200 | 110.800 | 110 | 13.118.000 | 17.355.000 | 30.473.000 |
| **Ponta Porã** | 67.190 | 532.900 | 302.688 | 132.500 | 145.285.000 | 284.750.000 | 430.035.000 |
| **Sete Quedas** | 8.394 | 82.600 | 106.600 | 2.500 | 16.829.000 | 21.466.000 | 38.295.000 |
| **Tacuru** | 9.647 | 178.500 | 199.001 | 2.500 | 24.622.000 | 16.541.000 | 41.163.000 |
| **Total** | **558.985** | **4.612.222** | **3.869.372** | **773.319** | **1.294.876.000** | **2.417.801.000** | **3.712.676.000** |

* Além da soja e gado, o IBGE contempla no cálculo da produção agropecuária também suínos, equinos, asininos, muares, bubalinos, coelhos, ovinos, galinhas, galos, frangos e pintos, codornas, vacas ordenhadas, leite de vaca, ovinos tosquiados, lã, casulos de bicho-da-seda, ovos de galinha, ovos de codorna, mel de abelha, abacaxi, algodão, alho, amendoim, arroz, aveia, batata doce, batata inglesa, cana-de-açúcar, cebola, centeio, cevada, ervilha, fava, feijão, fumo, juta, linho, malva, mamona, mandioca, melancia, melão, milho, rami, sorgo, tomate e trigo. No cone sul do MS, além da soja e do gado, constitui importante produção a de aves e suínos e as lavoras de milho, trigo e aveia (culturas estas utilizadas geralmente nas entressafras da soja), além de arroz e feijão. Com exceção feita para Naviraí, nos demais municípios aqui considerados, a cana-de-açúcar é praticamente inexpressiva, quando não ausente. Há que se considerar, entretanto, que em municípios vizinhos, imediatamente adjacentes aos territórios ocupados pelos Kaiowa e os Ñandéva, existe considerável produção deste vegetal, cujo corte e estocagem é baseado essencialmente na mão de obra indígena.

Mesmo uma cidade como Dourados (a segunda do estado em tamanho) apresenta uma estrutura da rede comercial não muito diferente de um centro bem menor como é, por exemplo, Iguatemi. Em ambas encontram-se lojas de venda de artigos de agropecuária bem abastecidas, onde é possível encontrar ferramentas, vestimentas especializadas, produtos veterinários etc. A diferença pode ser estabelecida mais em termos de quantidade do que em diversidade de artigos a serem encontrados.

As atividades rurais não se limitam, porém, a influenciar o ritmo das cidades sul-mato-grossenses. Há que se levar em conta também o fato de que o trabalho braçal é realizado por pessoas humildes, cujos alojamentos, permanentes ou temporários que sejam, estão localizados no interior das fazendas. Além disso, existem assentamentos rurais, acampamentos de trabalhadores rurais "sem-terra" e as próprias terras indígenas situadas distantes das cidades. Nestes termos, tendo como clientes este leque de indivíduos, disseminam-se pela região pequenos estabelecimentos comerciais (os "bolichos"). Nestes locais, além de se fazer compras, é possível realizar transações econômicas na base da troca, e é praticada a venda a crédito. Muitos deles também funcionam como lugares de socialização e consumo de bebidas alcoólicas.

Tomemos agora em conta as implicações que estas transformações tiveram para os Kaiowa e Ñandéva da região. Para estes, a mudança de distribuição de recursos, que caracteriza a realidade atual de seus espaços territoriais, não é o resultado de uma mecânica substituição e/ou incremento de materiais e objetos com relação a épocas passadas. Não se pode simplesmente afirmar que hoje existe, por exemplo, 70% da superfície regional onde pastam milhões de bois, e cidades contendo significativas quantidades de objetos e alimentos estocados, no lugar de densas florestas povoadas por uma grande diversidade de seres e recursos. Os indígenas não podem, em total autonomia, caçar ou capturar esses bovinos ou coletar esses objetos e alimentos. Existem,

de fato, significativas mudanças nas modalidades através das quais os Kaiowa e Ñandéva podem ter acesso aos recursos por eles desejados. A delimitação física (através de cercas) de enormes espaços territoriais, constituídos em propriedades privadas nas mãos de "brancos", e a construção de centros urbanos que concentram e distribuem alimentos (também nas mãos de não-indígenas), colocam outros tipos de constrangimentos para os Guarani. Para poder explorar eficientemente seus territórios, eles precisam cogitar estratégias novas, a serem adicionadas àquelas utilizadas no passado.

O redimensionamento da disponibilidade de materiais e alimentos na região, assim como os critérios que pautam sua acessibilidade, redesenha a geografia dos recursos nos espaços territoriais kaiowa e ñandeva, criando condições para o estabelecimento de itinerários de aprovisionamento compósitos. Efetivamente, os indígenas devem levar em conta que o habitat onde vivem hoje não lhes permite assentarem-se onde considerem mais oportuno; isto é, não podem eles ocupar sistematicamente as cabeceiras de quase todos os córregos da região, como ocorria há quase um século. Hoje eles dispõem de exíguos espaços, constituídos pelas terras indígenas – que, como vimos, não chegam a ser 0,9% da região em pauta –, as beiras das rodovias e os centros urbanos. Existe também a possibilidade das famílias conseguirem morar (ou permanecer) em fazendas, estabelecendo relações de trabalho com os seus "donos". De qualquer forma, os locais de acesso aos recursos se reduziram em muito com relação ao passado. Por outro lado, há que se considerar que a tipologia dos materiais coletados também mudou, assim como sua forma de distribuição no espaço geográfico. As cidades concentram a maior parte dos alimentos, utensílios e objetos hoje utilizados pelos indígenas, constituindo-se assim num lugar de aprovisionamento privilegiado. O fato de este local concentrar, em espaços relativamente reduzidos, o considerado necessário para constituir a própria bagagem material, reorienta de modo significativo as atividades de *jeheka* ("ir à procura de") dos

Kaiowa, algo que será detalhado mais adiante.

Existe outro aspecto fundamental do habitat atual: os recursos procedentes das atividades indigenistas. Neste caso, ao invés dos indígenas terem que explorar a região, temos um fenômeno em certa medida contrário, com o afluxo de bens direcionados aos espaços domésticos das famílias por obra de organismos públicos, ONGs e missões religiosas.

A configuração do habitat aqui descrita coloca em evidência a complexidade dos fatores e variáveis que entram em jogo na determinação das relações que os indígenas precisam tecer para poderem executar as ações que lhes permitam se aprovisionar dos recursos e saberes considerados necessários para a vida doméstica. Nestes termos, os espaços geográficos não têm uma composição material e social homogênea. Pode-se afirmar, como propõe Barbosa da Silva (2007 e 2009), que os territórios Kaiowa e Ñandéva atuais estão constituídos por diferentes "ambientes", como as Terras Indígenas, as fazendas, as cidades e as margens das rodovias. Cada um desses ambientes exige modalidades específicas para acessar e manejar os recursos neles presentes, assim como para, eventualmente, constituir nelas unidades habitacionais. Como justamente argumenta essa autora (idem) – criticando trabalhos de Cardoso de Oliveira sobre os Terena (1968, 1976[1960]) –, não teríamos indígenas **de** aldeias, **de** fazenda e/ou **de** cidade, mas **nas** aldeias, **nas** fazendas e **nas** cidades. Destaca a autora que, no território de própria referência, os Kaiowa tecem redes baseadas no parentesco, que colocam em comunicação vários *te'yi*. A maioria dos *te'yi* podem estar assentados nos espaços de sua jurisdição em diferentes *tekoha*, mas outros podem se encontrar em fazendas, rodovias ou cidades das redondezas. Existem ainda casos em que uma única família extensa tenha alguns de seus membros distribuídos temporariamente em fazendas ou em centros urbanos.

À exceção das beiras de rodovia – cujas famílias aí assentadas são uma minoria –, os demais ambientes são contemplados pelos itinerá-

rios experienciais de praticamente todos os indígenas. As atividades agrícolas, de caça, pesca, coleta, *changa*, as transações comerciais, as relações com os organismos públicos etc., contemplam um certo tipo de mobilidade, que acaba inevitavelmente por conduzir um indivíduo a se deparar com esses ambientes, assim como com suas peculiaridades em termos de disponibilidade e acessibilidade aos recursos materiais e imateriais neles presentes. A partir das especificações do habitat assim desenhado, constituem-se contextos sócio-ecológico-territoriais específicos, caracterizados tanto pela dominação colonial dos Estados brasileiro e paraguaio, quanto por intensas relações interétnicas entre indígenas e "brancos" e pela confrontação de distintas tradições de conhecimento e tecnologias. Nestes contextos, cada kaiowa, levando em conta as exigências de sua unidade doméstica, terá à disposição um determinado repertório de possibilidades, repertório este que poderá ser ampliado ou diminuído dependendo de sua competência técnica, habilidade política, seu prestígio social e sua inserção no *te'yi* ao qual pertence.

## 13.2 Organização habitacional

Em minha dissertação de mestrado (Mura 2000), dediquei-me especificamente à análise das habitações dos Kaiowa contemporâneos, buscando perscrutar as razões pelas quais estes indígenas teriam abandonado as *oygusu* (denominadas também de *óga jekutu*: "teto fincado no chão"), isto é as grandes construções que albergavam em seu interior famílias extensas inteiras (v. fotos XIII, XIV e as figuras VII e VIII). Na ocasião, rechacei duas explicações deste abandono que, por um lado se apresentavam em contraposição uma com relação à outra, mas que, por outro, compartilhavam um ponto de vista, a meu ver relevante.

A primeira das referidas explicações era a tese procedente das abordagens calcadas na teoria da aculturação (Castro Faria 1951, V.

Watson 1955 e Schaden 1974), que atribuía a mudança a influências externas ao grupo indígena, este último sendo entendido como progressivamente se tornando caboclo e, portanto, adotando formas habitacionais tidas como específicas do mundo rural brasileiro. Abordando este tema, Schaden chegou à seguinte conclusão:

> "Quanto aos Kayová, entre os quais está em plena atividade o processo de individualização econômica, através do entrosamento do silvícola nas atividades extrativas e produtivas regionais, a adoção da morada da família elementar corresponde à imperiosa necessidade imposta pela transformação da economia.
>
> [...] Hoje em dia, as habitações Kayová construídas segundo a técnica tradicional da tribo já são bem raras. A quase totalidade dos índios passou a preferir casas de tipo caboclo ou, quando muito, as constrói em estilo misto, que tende a perder, cada vez mais, os traços de origem silvícola. A casa Kayová tradicional satisfazia a uma série de requisitos da organização social e religiosa. Constituía abrigo ideal para o conjunto de famílias elementares que, congregadas em família-grande sob a égide de um chefe único, formavam estreita comunidade de vida, com interesses econômicos, religiosos e políticos em comum. As novas condições de vida, a que a tribo está sujeita há alguns decênios, acarretaram, como veremos, o fracionamento da família grande e, concomitantemente, a substituição da casa grande por algumas cabanas de tipo caboclo mais ou menos próximas umas das outras.
>
> O tipo da casa grande não é adequado às novas condições de vida dos Kayová. A família elementar vai-se tornando cada vez mais a unidade fundamental de produção e consumo. A economia, deixando de ser auto-suficiente, obriga o homem a sair da aldeia e a trabalhar nos ervais, a fim de ganhar o dinheiro de que precisa para obter umas tantas coisas que veio a considerar indispensáveis e que somente a civilização lhe pode proporcionar. Pelo fato de cada homem adulto isoladamente ganhar o seu dinheiro segundo os serviços que presta ao patrão, rompe-se a primitiva produção grupal." (Schaden 1974 [1954]: 28).



**Foto XIII –** Ogapysy ("casa de rezas") na residência de Adimiro Arce. Reserva de Dourados. Abril de 2006. (Foto de Alexandra Barbosa da Silva).



**Foto XIV –** Outro ângulo da ogapysy de Adimiro Arce. Reserva de Dourados. Abril de 2006. (Foto de Alexandra Barbosa da Silva).

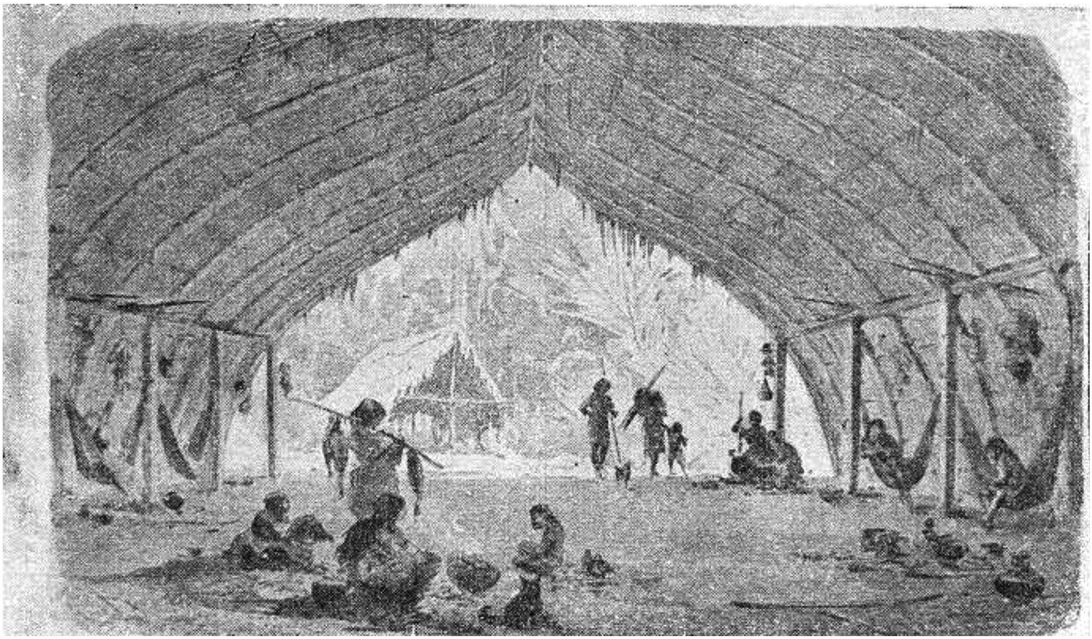


**Figura VII –** Oygusu em uma gravura de final do século XIX. Nos fundos da imagem, construção com teto a duas águas e postes centrais. (Bates apud Castro Faria 1951).

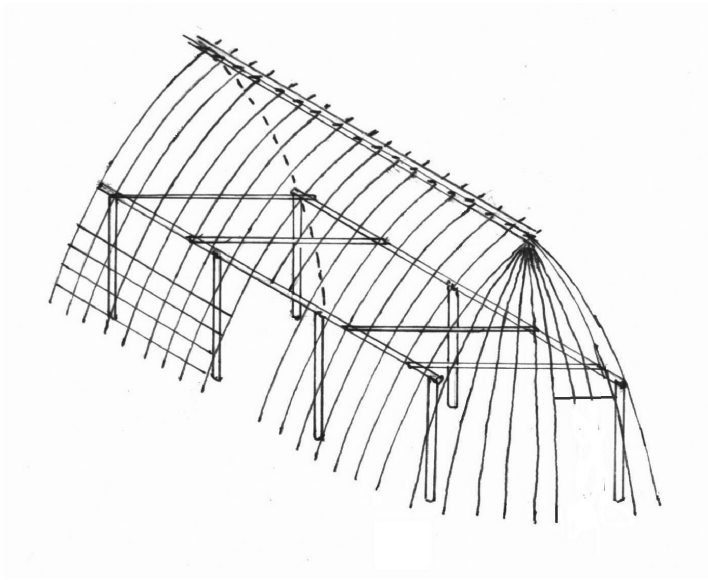


**Figura VIII –** Esqueleto de ogapysy.

A segunda tese, bem mais recente, é a proposta por Thomaz de Almeida (1991). O autor também atribui a mudança na escolha da forma de habitar dos Kaiowa às consequências do contato interétnico com os "brancos". Ele, porém, vê neste fenômeno uma transformação de ordem estética, acrescentando que fatores demográficos e a escassez de materiais apropriados (devidos às condições ecológicas atuais) seriam condições suficientes para o abandono da antiga casa comunal. Contrariamente ao argumentado pelos partidários da teoria da aculturação, Thomaz de Almeida foca sua atenção sobre a manutenção e não sobre o abandono da organização social e espacial das famílias extensas. Assim, chega ele a criticar indiretamente as posições peroradas por Schaden, no trecho anteriormente citado, quando afirma que

> "[...] Há, sem dúvida, uma fragmentação da família extensa ou te'yi que, como descrito pela literatura, vivia então 'baixo um mesmo teto'. O contato em grande medida terá responsabilidades pelo fato dos Guarani abandonarem esta arquitetura, e a estrutura à qual está ligada. Esta fragmentação do te'yi Kaiowa sugere a existência de um processo de 'descaracterização da organização familiar Guarani'. Indubitavelmente que a arquitetura (estética), a matéria-prima, a disposição das famílias e a própria concepção de habitar sofreram mudanças. Parece, no entanto, que se mantêm regras que normatizam relações de parentesco, as quais, mantidas estruturalmente, se organizam no espaço segundo essas determinações.
>
> De fato, com o contato, as casas-grandes ogajekutu se desfazem e se decompõem em diversas 'casas regionais' de estilo regional caboclo ou camponês, apropriadas à família nuclear. Essa nova forma de apropriação do espaço sugere ao observador incauto a descaracterização das formas tradicionalmente usadas por esses índios. A articulação das estruturas do sistema de parentesco permite afirmar que a casa-grande, ao ser desfeita, levou as famílias nucleares a ocuparem área maior ou fragmentada, que antes era ocupada apenas por uma grande casa. Diversifica-se o espaço destinado à moradia. O que antes se resumia à rede de dormir localizada

> dentro da casa grande, hoje passou a ser uma residência do tipo caboclo-regional [...] Mantêm-se inalterada, no entanto, a área de cada família para roça de subsistência, água e, na medida do possível, o ka'aguy (mato para caça). Unidade econômica nuclear e extensa, solidariedade, reciprocidade, organização política, relações de parentesco, domínio de regiões, respeito de território, etc., permanecem essencialmente inalterados, apesar da aparente 'desorganização' e aleatoriedade na ocupação do espaço." (1991: 229-230).

Embora os dois trechos citados apresentem duas diferentes e opostas visões sobre as condições de "bem estar" da organização social das famílias extensas kaiowa, não cabe dúvida de que ambos os autores argumentam a partir de um referencial que atribui a originalidade do ser Kaiowa a uma condição pretérita. No primeiro caso, se defende a causa de estes indígenas estarem abandonando a vida silvícola, com uma consequente desorganização social e cultural do grupo; no segundo, se rechaça a mudança para este aspecto da vida social, embora se admita a existência de significativas transformações do ponto de vista da estrutura material com que se deparam os indígenas.

As explicações fornecidas por Thomaz de Almeida para justificar o abandono da *oygusu* são facilmente refutáveis. Primeiramente, nunca houve escassez de recursos materiais ao ponto de impedir a construção deste tipo de casa. No momento em que escrevia Schaden (década de 1950), as *oygusu* já eram raras, mas as matas (para o aprovisionamento de madeira para construção do esqueleto da habitação, e fibras para fazer ataduras e costuras) e os campos naturais (para a coleta do sapé destinado à cobertura das construções) eram ainda abundantes[219].

219 Ao contrário, existe também uma gravura (Bates *apud* Castro Faria 1951) datada de final do século XIX que mostra já para aquela época a presença de uma construção com telhado e paredes separadas (como a maioria das atuais) junto a uma *oygusu* (v. Figura VII), o que indica que as mudanças de formas e técnicas construtivas não podem ser atribuídas a constrangimentos ecológicos.

Segundo, é de se observar que, se se somassem os madeiramentos e as superfícies das coberturas de todas as habitações pertencentes à totalidade dos membros de um *te'yi* inteiro, teríamos seguramente uma quantidade de recursos bem superior aos exigidos para construir uma única casa grande. Finalmente, o aspecto demográfico também não constituiria um problema, visto que uma das características centrais da *oygusu* é a de não ter paredes e colunas centrais, o que permite a sua ampliação, conforme o tamanho da família (ver figuras VII e VIII).

A tese de Schaden, por seu turno, é refutável pelo fato de se basear no que o próprio Thomaz de Almeida coloca com muita propriedade: uma observação incauta. De fato, preocupado mais com a justificação de seu modelo teórico (da aculturação), Schaden não conseguiu descrever e analisar adequadamente as relações existentes entre as diferentes unidades habitacionais que compõem o espaço de jurisdição de um determinado *te'yi*. As informações que suprem esta deficiência desfazem por completo sua argumentação. Com efeito, no momento em que atribuía ao trabalho assalariado (a *changa*) a responsabilidade por um processo de individualização da economia dos Guarani, Schaden pressupunha a existência de uma organização econômica coletiva prévia, idealizada e abstrata, em certa medida baseada em uma noção de uma genérica propriedade comunal. Nestes termos, não chegou ele a perceber que, contrariamente ao que imaginava, estes indígenas possuem circuitos bem definidos de distribuição e redistribuição de bens, desconhecendo a noção de propriedade coletiva, até mesmo no interior da maioria das unidades habitacionais que abrigam tão somente a família conjugal – como veremos no próximo item. Assim, o autor não conseguiu captar que a solidariedade econômica (e também a política e emocional-afetiva) do grupo doméstico não se baseia necessariamente na co-residência, podendo ela se determinar e reforçar através de outras estratégias de ocupação espacial e organização residencial.

As explicações de ambos os autores são, portanto, insatisfató-

rias. Isto se deve, a meu ver, ao fato de considerarem eles os indígenas como uma realidade, em certa medida, a-histórica, a análise recaindo sobre se estes continuam ou não, por exemplo, sendo Kaiowa, a partir de uma imagem-modelo atemporal. Indo em sentido contrário, o objetivo de minha dissertação era abordar o *te'yi* como uma instituição do presente. Os critérios de continuidade ou descontinuidade com relação ao passado não eram, portanto, pautados por uma preocupação de se estes continuavam ou não sendo o que eram. Ao contrário, meu intuito era entender por que a família extensa kaiowa é organizada e habita de tal forma e não de outra e, a partir daí sim, enveredar para uma análise das transformações historicamente ocorridas para que se chegasse à organização atual[220].

Em primeiro lugar, a pesquisa apontou que os Kaiowa hoje possuem uma bagagem de conhecimentos técnicos e estão inseridos em contextos sócio-ecológicos-territoriais que permitem configurações de habitações, com o consórcio de materiais de diferentes tipos – e não só aqueles procedentes das matas e campos da região em que vivem.

Podem ser, assim, construídas casas com coberturas feitas de sapé (a mais frequente), folhas de palmeiras (onde escasseia o sapé), de chapas metálicas, de telhas de barro cozido, de telhas de cedro, de telhas de fibra de cimento ("eternit") ou de plástico; as paredes podem ser de cortiça de palmeiras, de taquara batida[221], de tábuas

220 Embora focalizando detalhadamente algumas delas, a pesquisa levou em consideração praticamente todas as unidades habitacionais das áreas indígenas de Jaguapire e Pirakua, presentes em agosto e setembro de 1999. Com relação às construções de *oygusu* (que, como se verá, hoje são definidas *ogapysy*), foram consideradas as de Dourados, Limão Verde e Panambizinho, além das de Jaguapire (estas últimas de menor dimensão, mas com idêntica estrutura formal e uso de materiais). Durante o período da pesquisa de doutorado, foi possível descrever e analisar este tipo de construção também nas áreas de Jatayvary e Kokue'i e a correspondente ñandéva, na reserva de Porto Lindo.

221 Antes de ser utilizado, o bambu vem percutido com o fio do machado, produzindo-se cortes longitudinais suficientemente profundos para que a superfície possa se abrir e formar

## Tipos de construções domésticas (Fotos XV – XLV)




**Foto XV –** T.I. Pirakua. Outubro de 1999.



**Foto XVI –** T.I. Pirakua. Abril de 2004. (Foto de Vito Comar).

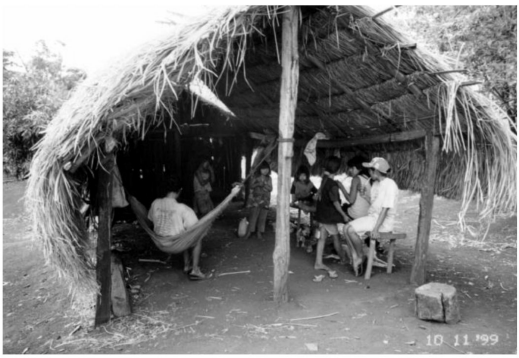



**Foto XVII –** T.I. Pirakua. Outubro de 1999.




**Foto XVIII –** T.I. Pirakua. Outubro de 1999.




**Foto XIX –** T.I. Pirakua. Outubro de 1999.




**Foto XX –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXI –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXII –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXIII –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXIV –** T.I. Pirakua. Outubro de 1999.



**Foto XXV –** T.I. Pirakua. Abril de 2004. (Foto de Vito Comar).



**Foto XXVI –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXVII –** T.I. Guasuty. Junho de 1993.



**Foto XXVIII –** T.I. Guasuty. Junho de 1993.



**Foto XXIX –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXX –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXXI –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXXII –** T.I. Pirakua. Outubro de 1999.



**Foto XXXIII –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXXIV –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXXV –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.



**Foto XXXVI –** T.I. Jaguapire. Setembro de 1999.

ou de plástico; ainda, podem existir (mais raramente, e não por eles edificadas) casas de alvenaria com ou sem piso de cimento.

Em segundo lugar, foi possível constatar que estas construções podem assumir uma ampla variedade de formas com telhado e paredes separados ou "beira-chão", com ou sem colunas centrais, estas últimas técnica e formalmente iguais às *oygusu*, mas de menor porte. Isto depende principalmente de três fatores: por um lado, o repertório de possibilidades disponível para cada indivíduo que toma a decisão de construir sua habitação ou modificá-la; por outro lado, aos limites impostos pelas características dos materiais utilizados; e por outro ainda, à natureza modular das construções, que permite que se associem partes resultantes da aplicação de técnicas diferentes, adquiridas pelo construtor durante sua trajetória experiencial. Nestes termos, se a escolha foi a de construir uma edificação com teto em duas águas, é possível a utilização de praticamente todos os materiais anteriormente listados. Quando, porém, o projeto prevê a utilização de teto em três ou quatro águas ou beira-chão, excluem-se completamente materiais como fibras de cimento ("eternit") e chapas metálicas, enquanto que as telhas de barro resultam ser de difícil aplicação; de fato, os indígenas não possuem os instrumentos técnicos necessários para moldar estes materiais[222], adequando-os às junções das águas.

---

uma lâmina flexível, mas não o suficiente para que se quebre de todo. Desta maneira, com uma única cana se pode produzir uma superfície de cobertura superior à que podem três delas caso não passem por este tipo de tratamento.

222 A bagagem de ferramentas disponíveis para os Guarani é muito limitada, não se possuindo instrumentos aptos a cortar metais e moldá-los. Ainda mais improvável é o corte das telhas em fibra de cimento. Ademais, ainda que fosse possível, o nível de desperdício das partes restantes tornaria, aos olhos dos indígenas, inconveniente seu uso. Para fazer tetos de mais de duas águas, com telhas de terra cozida, torna-se necessário a posse de peças específicas para pôr nas junções das águas. Os indígenas dificilmente compram as telhas (com exceção feita para as de fibra de cimento), sendo elas geralmente obtidas por desmantelamento de construções rurais edificadas por fazendeiros ou através de transações com outros indígenas ou regionais; além disso, dificilmente conseguem de uma só vez a

Além disso, constatava-se que as formas das habitações, embora previamente planejadas pelo executor da obra, não necessariamente se concretizava como programado. Assim, a escolha de um ou outro tipo de esqueleto permitia ao proprietário ter um leque mais ou menos amplo de materiais a serem escolhidos durante todo o processo de construção; deste modo, dependendo do que conseguisse com suas transações tecnoeconômicas (atividades de coleta e/ou intercâmbio de bens), progressivamente completaria a obra[223] – valendo isto também em caso de reparos e/ou modificações.

Em terceiro lugar, a organização espacial das construções de uma unidade habitacional depende do lugar central constituído pelo pátio (*oka*). É neste lugar ao ar livre (ou sob coberturas sem fechamento) que se desenvolve a maioria das atividades domésticas e sociais. As partes fechadas (*koty*) são utilizadas para um número reduzido de atividades, sendo estas o cozimento (mas não a totalidade da preparação) dos alimentos e o consumo do mate matutino, o depósito de provisões e ferramentas e o descanso noturno. Neste sentido, as construções são projetadas para ter a função de dormitório, de cozinha e de depósito.

Em quarto lugar, existe também uma clara hierarquia entre as três funções descritas, algo que, unido ao entendimento que os Kaiowa têm dos materiais utilizados, condiciona a sequência temporal de edificação e/ou modificação dos cômodos no interior do pátio residencial. Com efeito, as construções são entendidas por estes indígenas como sendo sujeitas a um inevitável desgaste, na melhor das hipóteses podendo ter uma duração de aproximadamente 20 anos; geralmente,

---

quantidade necessária para fazer uma cobertura inteira. Nestes termos, o estoque que vem a se constituir desse material é heterogêneo, não programado em função das características arquitetônicas que se pretende dar à habitação.

223 Os tempos de construção podem dilatar-se muito com relação aos previstos no começo do processo. Em Jaguapire era muito comum observar esqueletos de habitações ou parte delas que permaneciam meses sem cobertura.

porém, são realizadas edificações com duração estimada entre 6 e 12 anos. O assentamento de uma unidade habitacional em um determinado lugar pode ser bem mais longo com relação ao tempo útil dessas construções. Existe também a possibilidade de estas poderem ser destruídas antes do tempo estimado de duração, por conta de incêndios devidos à propagação do fogo, algo frequente durante o período de estiagem. Levando em consideração estas características técnicas e suas prioridades na atribuição de funções às habitações, os Kaiowa desenvolvem o que então defini como "ciclo de construção da unidade habitacional".

Primeiro é construída uma única edificação, contendo em seu interior os três espaços necessários para desenvolver as atividades descritas como sendo normalmente desenvolvidas em lugares fechados. Conforme o repertório de possibilidades do construtor e o incremento da bagagem material na unidade habitacional (objetos e instrumentos), se toma a decisão de construir um novo cômodo destinado a dormitório, geralmente em separado, visando o afastamento da fumaça produzida pelo fogo doméstico. Desta forma, o primeiro cômodo passa a desempenhar tão somente a função de cozinha e de depósito. Em um terceiro momento, quando a primeira edificação construída começa a apresentar claros sinais de degradação, os indígenas enveredam para a construção de um derradeiro cômodo, uma vez mais para desempenhar a função de dormitório. Assim, passa-se a re-alocar as três funções, sendo que a segunda construção adquirirá o status de cozinha, a primeira permanecendo como depósito. O ciclo se fecha no momento em que um quarto cômodo é construído, isto ocorrendo geralmente quando o primeiro alcançou seu limite de durabilidade, desabando ou sendo desmontado para reutilização das partes ainda aproveitáveis (as outras sendo destinadas a alimentar, como lenha, o fogo doméstico) (v. Figura IX). A construção do último cômodo permitirá ao segundo e ao terceiro cômodos a re-alocação de suas funções, seguindo-se sempre o mesmo critério de prioridades com relação às construções

de mais recente feitura.

Dormitório

Cozinha

Depósito



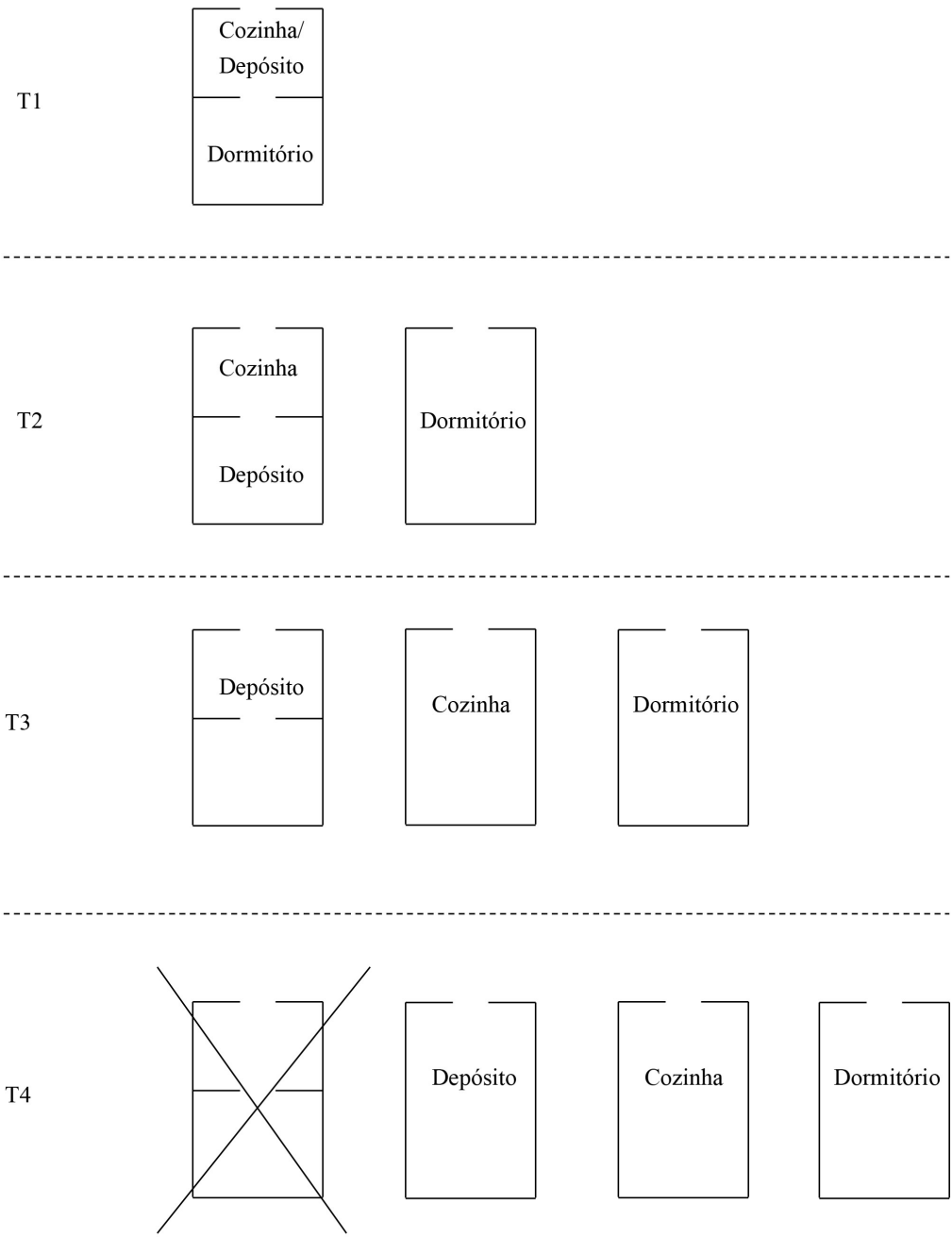
É evidente que o ciclo de construção da unidade habitacional constitui uma modalidade de administração das edificações no interior do pátio doméstico, e não uma regra formal sobre quantos cômodos devem existir em seu interior. Nestes termos, famílias podem permanecer por todo o tempo com um único cômodo ou dois. Isto dependerá muito do nível de incremento de objetos em sua bagagem material e de sua escolha sobre qual será sua construção inicial. Em alguns casos, os mais opulentos, grandes construções podem ser feitas, estabelecendo-se de imediato em seu interior, distâncias razoáveis entre o lugar do fogo e o espaço dormitório.

Nestes casos, já a partir de um primeiro momento se constrói um cômodo depósito em separado. Ao findar a vida útil dos cômodos, se procede a uma renovação total das construções. É possível que em alguns casos se encontrem mais de três cômodos em um pátio. Nestes casos, se a unidade habitacional abriga apenas uma família conjugal, os cômodos excedentes serão destinados a uso depósito; se nela habita uma família extensa, pode-se ter também a multiplicação de cômodos dormitórios. [224]

224 Quando da realização da pesquisa que redundou na tese ora publicada, nas Terras Indígenas de Jaguapire e Pirakua (a partir das quais foram produzidos os dados mais significativos a respeito deste tema) não havia nenhuma habitação em alvenaria. A implementação de dois programas governamentais ("Che Roga Mi", no final da década de 2000, e "Minha Casa Minha Vida", no começo da década de 2010) mudaram radicalmente este cenário. Voltados a construir residências padronizadas em alvenaria nas terras indígenas, tais programas impulsionaram recentemente os Kaiowa a fazerem experiências com estes novos materiais

## Figura IX

Ciclo de construção da unidade habitacional



Em quinto e último lugar (e este de fundamental importância), resta observar o valor atribuído pelos Kaiowa ao objeto "casa". Como já antecipei no capítulo XII, estes indígenas dão uma importância relativa ao mundo material, um significativo número de objetos recebendo poucos cuidados e sendo transacionados com muita facilidade, o que os deixa nas mãos de um determinado proprietário por relativamente curtos períodos de tempo. Na verdade, existe uma hierarquia entre os diferentes tipos de objetos, o que proporciona comportamentos tecnoeconômicos diferenciados nos circuitos de troca destes indígenas[225]. Nesses termos, as casas, indubitavelmente, não ocupam um nível muito elevado nessa escala de valores, e aqui um exemplo pode ser útil para ilustrar a consideração que os kaiowa têm por tal objeto.

Em 1999, Atanás, que ainda morava em Jaguapire, decidiu se desfazer de uma casa de madeira de quatro cômodos, cobertura de telhas francesas e dois pórticos, construção de excelente feitura, realizada pelos fazendeiros antes que os indígenas recuperassem a terra. Queria ele voltar a morar em uma habitação de sapé, com paredes de cortiça de palmeira. Odair, outro habitante dessa área indígena, de posse de

---

e com suas características bem mais duradouras em termos de desgaste no tempo. Isto teve pelo menos três consequências no ciclo construtivo das unidades habitacionais. A primeira é que a centralidade do dormitório pode ser hoje contemplada pela estrutura de alvenaria, com cozinhas e depósitos tornando-se mais flexíveis e continuamente modificáveis. A segunda consequência é que nos espaços com pisos de cimento ou cerâmica, os fogões passam a ser a gás, enquanto que aqueles a lenha são feitos ou externamente ou em estruturas de madeira e fibras vegetais. Temos, portanto, espaços de fogos diferenciados conforme a fonte de energia utilizada nas atividades culinárias. Por último, a impossibilidade de desmontar ou modificar com facilidade uma estrutura de alvenaria faz com que haja uma circulação de famílias por elas, e não a mobilidade dos materiais das casas por diversos pátios – como ocorre com as estruturas de madeira. Estas recentes transformações, porém, mereceriam ser mais bem entendidas, através de atualizações de pesquisa.

225 Com base em dados referidos principalmente a famílias de Jaguapire e Pirakua, no próximo item aprofundarei este importante tema.

um velho revólver calibre 22, que gerou o interesse de Atanás, propôs a arma em troca da casa, alcançando-se logo o acordo. A habitação foi rapidamente desmontada e transportada para o pátio de Odair, que na época possuía uma casa muito pequena e mal-acabada, também construída com tábuas de madeira, e parcialmente coberta de telhas francesas. Sua família nuclear estava crescendo, tendo ele já cinco filhos. Reconstruir a casa trocada pelo revólver teria sido uma boa solução para resolver o problema da habitação, mas isto não ocorreu. Odair distribuiu a maior parte das telhas para seu pai e um seu irmão, doando parte das tábuas para seu avô paterno. O material restante serviu para melhorar a cobertura de sua habitação e uma parede, sendo que mais de um quarto da madeira foi estocada no pátio, em vista de eventuais outras transações. Com o passar do tempo, porém, esta foi progressivamente consumida para alimentar o fogo doméstico.

O exemplo permite relevar que, em seus cálculos, Odair privilegiou reforçar as relações internas à sua família extensa, onde ocupa uma posição frágil, pelo fato de se ausentar frequentemente para trabalhar nas usinas de álcool. O valor material da casa passa, portanto, a segundo plano, assim como aconteceu com Atanás, que se desfez dessa habitação em decorrência de sua imediata integração no espaço residencial de seu sogro, onde, ressalte-se, eram conservados oito *chiru* – os quais, como vimos, são os objetos mais conceituados pelos Kaiowa.

Este descrito não representa um caso isolado, muitos outros podendo ser ilustrados, demonstrando claramente o pouco apego dos Kaiowa para com suas casas. De fato, o que fica mais evidente é o papel central ocupado pelo pátio, determinando o espaço privilegiado para a constituição de uma unidade habitacional – algo que nos convida a não confundir as partes construídas como sendo "a" residência destes indígenas.

À guisa de conclusões parciais, pode-se afirmar que a pouca valorização dada às construções habitacionais, a disponibilidade/aces-

sibilidade de/aos recursos, a competência técnica e as escolhas dos indivíduos, são todos estes os fatores que, juntos, permitem que se edifiquem tipos de habitações bastante variados em forma, tamanho e materiais utilizados. Porém, há que se constatar que as estruturas e as formas que podem ser assumidas não são infinitas, devendo-se isto aos limites impostos pela reduzida bagagem de ferramentas nas mãos dos indígenas, as quais permitem trabalhar um leque de materiais não muito amplo.

Considero estas conclusões como parciais porque, embora a argumentação nos permita entender o fato de que os Kaiowa podem construir habitações de várias formas e materiais dentro de um leque de possibilidades bastante definido, não foi enfrentado ainda o motivo que levaria estes indígenas a produzir toda esta variação. Isto é, considero não ter explicitado ainda de modo exaustivo o porquê da existência de tanta heterogeneidade de escolhas indígenas a respeito de que tipo de habitação deve ser construído. Efetivamente, a primeira objeção que poderia ser feita à argumentação que desenvolvi até aqui é que, não obstante exista uma gama bastante ampla de materiais e formas a serem escolhidos, nada impede os indígenas optarem tão somente por um conjunto limitado deles, criando-se ou mantendo-se, assim, um padrão culturalmente identificável de habitação kaiowa.

Para poder responder a esta objeção, reputo importante introduzir duas noções: a de "sistema de *settings*", proposta por Rapoport (1994), e a de "função primeira"/ "função segunda" introduzida por Eco. Segundo Rapoport, uma construção não pode ser considerada como destinada a um uso específico a partir de sua estrutura e/ou forma. Segundo o autor,

> "...a dwelling itself can be shown to be a particular system of settings within which given sets of activities take place. Thus one cannot, as is so often done, compare buildings as dwellings merely because –in form and structure– they appear to us as such. In the study of dwellings the proper units of comparison are the system of settings, which have first to be dis-

> covered before they can be compared. This discovery helps to avoid the problems that can arise from the discrepancy between our own analytic concepts and those of the peoples whom we study, that is between 'etic' and 'emic' models.
>
> The cues that communicate the appropriate situation and behaviour, and the elements defining settings, are not only architectural, or what can be called 'fixed feature elements'. More important are semi-fixed feature elements –the furnishings of environments, whether outdoor or indoor: signs, plants, elements of personalization, furniture, bric-à-brac, and so forth." (idem: 463).

Por sua vez, Eco (1976: 204-215), analisando do ponto de vista semiótico os detalhes arquitetônicos, também distingue entre fatores fixos e semi-fixos, propondo definir como "função primeira" os elementos que seriam considerados pelo planejador como principais (denotados), sujeitos a maior fixidez, e "função segunda", os que lhes estão subordinados (conotados), sendo portanto mais variáveis. Utilizando como exemplo os detalhes das abóbadas de uma catedral gótica, o autor destaca como função primeira a concepção ideológica medieval, baseada na lógica da transcendência e no mistério divino; como função segunda, as características de ordem técnica que permitem à estrutura assumir a forma extremamente verticalizada que produz efeito de escuridão, algo que melhor expressa justamente a ideologia da época. Eco afirma, entretanto, que no processo histórico, os elementos relacionados às duas funções mudaram de posição, os aspectos técnicos vindo, assim, a prevalecer na definição da obra arquitetônica.

Fazendo uso da eloquente argumentação de Rapoport, podemos constatar que, no caso dos Kaiowa, o que define a habitação não é sua forma, mas justamente os conjuntos de atividades e objetos presentes na unidade habitacional (unidade que, como vimos, não se restringe apenas aos espaços fechados), unidos a um específico valor atribuído

ao mundo material com que os indígenas se deparam – neste caso em particular, no tocante às construções habitacionais. Como será detalhado mais adiante, levando-se em conta estes fatores, é possível constatar que existe uma certa homogeneidade de tipos de atividades e de modos de conduzi-las, assim como em constituir bagagens materiais e equipamentos técnicos. Assim, não obstante as diferentes formas de habitações que elas albergam, as unidades habitacionais são muito parecidas, umas com relação às outras, podendo-se mesmo falar de elevada homogeneidade, quando estas se circunscrevem em um único espaço doméstico, isto é, a área de abrangência de um determinado *te'yi* de três gerações.

A pouca valorização simbólica do objeto "casa" coloca em evidência seu uso prático e dinâmico como habitação. Assim, ao variar o número de pessoas a serem hospedadas, o equipamento culinário e os objetos a serem armazenados, poderá variar também o tamanho, a forma e os materiais a serem escolhidos para edificar o(s) cômodo(s). Nestes termos, pode-se dizer, conforme a proposta de Eco, que a função primeira das habitações Kaiowa é o uso dormitório, cozinha e depósito. É a partir destas determinantes que conotam-se as características materiais, estruturais e formais da(s) construção(ões).

Estas argumentações ficam ainda mais evidentes se consideramos o destino histórico que teve a *oygusu*. Como vimos, já no período em que Schaden escrevia, esta grande construção era rara. Na década de 1970 em Mato Grosso do Sul – ao menos pelo que revelam as informações à disposição – nenhuma família extensa abrigava-se nesse tipo de habitação. Efetivamente, os *jeroky* (dança ritual) passaram a ser realizados no pátio da residência do anfitrião, sendo que, para os *avatikyry*, começaram a ser construídas, no espaço residencial, coberturas temporárias, necessárias para acolher o *yvyra marangatu koty pegua* (o altar interno), colocado em frente ao *yvyra marangatu oka pegua* (o altar externo), este último orientado na direção leste. Terminada a cerimônia, a construção, assim como os altares, são geralmente des-

montados, suas partes podendo ser destinadas a outros fins, geralmente utilitários.

No caso específico do ritual de iniciação masculina (o *kunumi pepy*), temos uma situação diversa, sendo mesmo necessária uma construção como a *oygusu*. Conforme descrevem Melià e os cônjuges Grünberg para a fase de reclusão dos neófitos – entendida como de *jeko aku* (que, como vimos, é de cuidados especiais) –, o *tekoaruvicha* precisa de uma "casa tradicional (óga jekutu) – que a veces es construida para el efecto, si ya no es su própria casa..." (1976:236). Os autores referem-se à realidade do Paraguai, onde a iniciação masculina é ainda bastante difundida. No caso de Mato Grosso do Sul, porém, já nos anos de 1970 este tipo de cerimônia se restringia apenas à área de Panambizinho, onde Paulito ainda construía em seu pátio a *oygusu* necessária para tal escopo, construção esta que foi sendo continuamente renovada até a morte deste importante xamã.

Denunciando as condições negativas em que se encontravam, os indígenas passaram a manifestar reivindicações – especialmente de ordem fundiária –, apresentando aos agentes indigenistas um discurso retórico, profundamente padronizado. Tal discurso, idealizando a vida do passado, afirma que grande parte dos males que afetam hoje os Kaiowa é devido ao fato de eles não possuírem mais, entre outras coisas, as *ogapysy*. Este termo pode ser derivado das características do teto desta construção, este sendo *pysyry*, isto é, escorregadio. Ocorre, contudo, que também pode permitir outras intepretações linguísticas como as manifestadas pelo "cacique" Getúlio, da reserva de Dourados: "casa (*óga*) mãe (*sy*) das origens (*ypy*)" (v. fotos XIII e XIV). É assim que a construção que anteriormente era definida a partir de suas características técnicas ou formais[226], nos últimos vinte anos aproximadamente passou a ser denominada em função de seu uso como

226 A primeira denominação indica a grande dimensão da casa, enquanto que a segunda coloca em destaque o fato de esta ter o teto fincado no chão.

"casa de reza"[227]. Há que se observar, porém, que a função primeira da *ogapysy* não denota tão somente seu uso nas relações cosmológicas, adquirindo ela também importância como marca de distinção étnica e como instrumento de relacionamento político interétnico. Com efeito, as retóricas dos Kaiowa levaram representantes da Igreja Católica (Pastoral Indígena e CIMI) e, posteriormente, também da FUNAI[228] e da prefeitura de Dourados, a apoiar os indígenas, financiando este tipo de construção. Hoje este fenômeno generalizou-se de tal modo que, imediatamente recuperado um antigo *tekoha*, os indígenas solicitam aos agentes indigenistas recursos para a construção de casas de reza. Ademais, na reserva de Dourados, ultimamente foram construídas diversas *ogapysy*, financiadas pela prefeitura do município homônimo. Nelas, os indígenas guardam os instrumentos rituais lado a lado com os objetos produzidos para serem vendidos como *souvenir* para turistas esporádicos e/ou "brancos" curiosos que se dirigem a esses lugares buscando formas e estéticas exóticas.

Como espero que tenha ficado claro, salvo em raros casos, as *oygusu* hoje não podem ser consideradas como "casas". Em outras palavras, sua função primeira mudou, denotando relações cosmológicas, distintividade étnica e atividades políticas. Para tal propósito, a estrutura, a forma e os materiais utilizados para edificar uma *oga-*

---

227 De fato, quando é efetivamente utilizada para atividades rituais, nela se coloca o altar, com os *chiru* e os demais instrumentos rituais, os *apyka* (banquinhos) para assentar as pessoas a serem curadas ou batizadas pelos xamã, e o cocho, para a preparação do *kaguî* (ou *chicha*), a bebida fermentada para uso festivo.

228 Em 1995, por conta da FUNAI, a psicóloga Maria Aparecida C. Pereira realizou uma pesquisa sobre o fenômeno do suicídio na reserva de Dourados. Na publicação dos resultados deste trabalho, ocorrida no mesmo ano, a autora conclui que os Kaiowa e os Ñandéva estariam em uma fase de desestruturação social, contrastada pelos indígenas através de uma rebelião silenciosa. O fenômeno do suicídio é visto pela autora como reversível, afirmando que é urgente adotar "medidas capazes de dar o suporte exigido para a revitalização dinâmica dos *tekoha*, Nhandeva e Kaiwá (1995: 51)". Entre estas medidas encontrava-se justamente a liberação de recursos por parte do órgão tutelar para a construção de *ogapysy*.

*pysy* – não tendo como escopo o de obedecer a um uso utilitário, mas simbólico – devem ser altamente padronizados, a função segunda conotando regularidade e imprimindo estreitos limites na escolha das técnicas a serem utilizadas para a realização da obra arquitetônica[229].

Neste ponto do trabalho, ao me deter amplamente sobre a organização habitacional, não tenho a intenção de ser exaustivo sobre os tipos de escolha e formas de construção de casas existentes entre os Kaiowa. Para tal propósito eu poderia tão somente ter conduzido o leitor à leitura de minha dissertação de mestrado (certamente bem mais detalhada sobre o argumento), limitando-me aqui a descrever o ciclo de construção da unidade residencial. O que deve ser ressaltado aqui é o fato de que as habitações são hoje os únicos objetos de utilidade coletiva – e que exigem notável investimento de energia, mão de obra e tempo – a serem ainda construídos pelos indígenas, o que poderia levar a supor justamente que estes são os objetos que nos permitem deduzir a distintividade cultural do grupo, isto é, pensá-los como produção de cultura, de "cultura material". O até aqui demonstrado permite justamente colocar em evidência o contrário, mostrando que o que orienta os Kaiowa a realizar ações sobre a matéria não é a necessidade de **produzir**, mas a de **usar** essa matéria. Dependendo do nível de acabamento em que se encontrem os objetos, quando coletados ou transacionados, será necessário aportar-lhes transformações para torná-los úteis para a finalidade de uso – utilitário ou simbólico que seja. É evidente que os Kaiowa não podem, salvo ra-

229 Neste caso as restrições são, de fato, muito rigorosas. Na sua estrutura formal, a *ogapysy* kaiowa não se diferencia tão somente das habitações dos brancos humildes, mas também das casas de reza dos Ñandéva. Estes últimos não constroem edificações de tipo "beira chão", suas estruturas para uso ritual sendo constituídas por um esqueleto que sustenta um telhado separado do solo, com cobertura de sapé ou folha de palmeira, geralmente sem paredes frontais e laterais, a dos fundos protegendo o altar interno. Para se ter uma ideia de uma das possíveis formas da casa de rezas ñandéva, ver Perasso & Vera (1987: fig. 18).

ros casos, coletar ou transacionar habitações inteiras, sendo portanto obrigados a construí-las. Mas, ainda assim, muitos dos materiais hoje utilizados para realizar essas obras arquitetônicas e praticamente todas as ferramentas necessárias para sua construção não são produzidas pelos Kaiowa. Esta situação remete a fatores mais amplos, que implicam atividades cada vez mais centradas nas técnicas de aquisição do que as de produção, como tem sido repetidamente afirmado. Implica também na dependência do construtor de objetos e mão de obra que transcendem sua unidade residencial. Embora os indígenas possam transacionar objetos em circuitos muito amplos, interagindo com sujeitos social e politicamente bastante distantes de sua realidade doméstica, é para o seio do próprio *te'yi* que será direcionado o resultado material e simbólico dessas operações tecnoeconômicas. A unidade habitacional e suas atividades formam, assim, parte de uma organização material mais ampla, que diz respeito à soma de todas as unidades habitacionais englobadas por um *te'yi*, cuja lógica de cooperação determina uma unidade doméstica agregada – nos termos (já vistos) de Wilk (1984, 1997).

## 13.3 Formação e diversificação da bagagem material

Há mais de 70 anos atrás (em 1934), Muller escrevia:

"Un elocuente testimonio de la pobreza cultural de los indígenas Guaraníes es su exiguo caudal o, más bien, su casi total falta de herramientas.

Como herramientas realmente autóctonas, de factura muy primitiva, deben considerarse las herramientas de piedra que se hallaron a orillas del río Jejui, que hoy están completamente en desuso entre las tres etnias y que aún son usadas por los Guayaquí.

Los punzones, lo mismo que las agujas para techar y la aguja de la nerva-

> dura de la palmera Pindó para perforar el labio y el lóbulo de la oreja, así como la espina de la palmera Mbocadjy para perforar el lóbulo de la oreja, deben ser, asimismo, originales.
>
> Si se agrega el cuchillo de tacuarembó, el palo cavador y el gancho para cultivo, el papel de lija indígena de la hoja del árbol **ambay môrôtî**[230] que contiene ácido silícico y el raspador de concha de los Guayaquí, ya se habria agotado la enumeración de las "herramientas" autóctonas.
>
> Las restantes herramientas y objetos de uso corriente son, como casi siempre su nombre deja ver, importación del tiempo de la Colonia española o la era industrial (...)" (1989: 93).

Curiosamente, em seguida (nas págs. 93-96) o autor alemão não oferece informações precisas sobre quais seriam os objetos e ferramentas industriais introduzidas entre os Guarani. Ele dirige sua atenção ao que os indígenas construíam – algo que faz de modo meticuloso, sua contribuição sendo de grande valia – e não ao que incorporavam. Portanto, quando nos fornece exemplos da influência do "branco", limita-se a descrever casos que identificava como sendo imitações das ferramentas introduzidas pelos ocidentais.

Aproximadamente 40 anos depois da obra de Muller, Melià et al. (1976: 204-205) oferecem uma lista de ferramentas utilizadas pelos Paĩ-Tavyterã do Paraguai, ordenando-as hierarquicamente segundo sua importância de uso. Ei-la:

> "Machete (facão): el elemento más importante, que sirve para todos los trabajos: limpiar rozados, edificar casas, buscar miel, sacar tubercolos. Hace más de 100 años se usaron también instrumentos de piedra (yvyra-pehê).

230 Mais adiante no texto (p. 95), Muller diz que especificamente aos Kaiowa utilizariam, além desta folha, também fragmentos de garrafas quebradas.

Hacha (machado): es el segundo en importancia y se presta frecuentemente. Sirve principalmente para derribar el monte y buscar leña. Antes, de piedra (jy).

Foice: de uso cada vez más frecuente para el kokuere.

Azada (enchada): para el uso principalmente en la agricultura (ojeka'api, ramañoty, takuare'êñoty); muy usada por las mujeres.

Sarakuá: para plantar varios cultivos, pero obligatorio para el avati morotî: de uso femenino casi exclusivo.

Maquina (plantadora, sembradora): para sembrar arroz, poroto, soja y maíz. De uso moderno.

Kyse (cuchillo, faca): de hierro para uso múltiple. Antes de piedra (itaraimbe), madera (yvyraraimbe) y dientes de roedores, especialmente del akuti; también de takuarembo." (1976: 204-205).

Comparando esta lista com o trecho citado de Muller, temos em comum tão somente o *sarakua* (bastão cavador). Os dois primeiros itens e o último eram seguramente utilizados já na época em que escrevia o autor alemão, sendo por ele deliberadamente excluídos de sua descrição, pelas motivações anteriormente expostas. Neste sentido, apenas a foice, a enxada e a máquina plantadora podem ser consideradas como novos instrumentos[231].

Não obstante se tenha passado mais de trinta anos desde quando escreviam Melià et al., pode-se dizer que a lista de ferramentas por eles elaborada mantém-se quase inalterada se cotejada com o equipamento básico de cada unidade habitacional kaiowa[232], a bagagem

231 Mais adiante procurarei avançar prováveis motivos da afirmação destas ferramentas entre os Kaiowa.

232 A esta lista deve ser acrescentada a lima. Este instrumento demonstra-se de grande im-

instrumental permanecendo, portanto, ainda hoje bastante reduzida. Discordo, porém, com Muller sobre o fato de que esta denote pobreza, visto que os indígenas consideram a maioria dos instrumentos por eles utilizados como sendo multifuncionais[233]. Com efeito, o leque de tarefas que os Guarani podem realizar servindo-se de instrumentos constituídos de lâminas cortantes é bastante amplo. Além dos já ilustrados por Melià et al. na referida lista, com estas ferramentas é possível fazer instrumentos de madeira, como agulhas para tecer o telhado das habitações (de que fala Muller), fusos, teares etc, além dos cabos das próprias ferramentas metálicas. Pode-se também construir recipientes de madeira e de cabaça para a estocagem e o processamento de alimentos, bem como para o armazenamento de materiais de diferentes naturezas. É ainda possível confeccionar armas, armadilhas e instrumentos para a coleta e produzir ou modificar objetos de lata, plástico e/ou borracha – isto apenas para enumerar as tarefas mais relevantes para a vida cotidiana dos indígenas.

Neste ponto da argumentação surge quase espontânea uma pergunta: por que, frente à progressiva e – nos últimos 40 anos – exponencial mudança do habitat, com a afluência, para seus territórios, de uma enorme variedade de ferramentas, os Kaiowa limitaram-se a integrar em seus equipamentos residenciais um número tão reduzido de instrumentos? Em um primeiro momento, com certeza, os altos custos (para os parâmetros desses indígenas) dos objetos trazidos pelos "brancos", constituía uma barreira no aprovisionamento desses materiais[234]; mas não podemos pensar que para os dias de hoje uma

portância porque, sendo a maioria das ferramentas enumeradas constituídas de lâminas cortantes, sujeitas a desgaste, necessitam elas de um instrumento complementar para lhe renovar constantemente o gume.

233 Como se verá, além das ferramentas, muitos outros objetos podem desempenhar múltiplas funções.

234 Nélson, hoje residente em Dourados, comentando sobre a vida de Juvêncio, seu avô ma-

explicação semelhante possa ser satisfatória. O valor pecuniário de, por exemplo, martelos, serrotes, chaves-de-fenda, chaves-de-boca, alicates e pinças não é muito elevado, todos eles podendo ser adquiridos de uma só vez, com o dinheiro conseguido em apenas uma semana de *changa*.

Em minha opinião, a explicação para o pouco interesse revelado para com esses instrumentos deve-se a três fatores entre si relacionados. O primeiro refere-se à natureza técnica do processo de montagem dos objetos produzidos pelos indígenas. Este processo baseia-se sobre um preponderante uso de ataduras, tranças, costuras e polimentos, o uso de parafusos, porcas e pregos sendo, portanto, dispensáveis e com eles os instrumentos específicos relacionados. Como segundo fator, o processo de concentração dos equipamentos técnicos mais especializados da família extensa nas mãos do *tamõi*, cabendo-lhe também a administração de seu uso. Finalmente, como terceiro fator, o progressivo incremento, nas residências indígenas, de objetos adquiridos já com estrutura formal e funcional completa, requerendo do usuário pouca ou nenhuma modificação, o que, também neste caso, torna desnecessário o uso de ferramentas especializadas.

Com relação ao primeiro fator, parece-me desnecessário tecer posteriores argumentações. O segundo e o terceiro, porém, pelas suas implicações, precisam, a meu ver, ser esclarecidos.

Até aqui, quando me referi à formação de um equipamento técnico básico, especifiquei sempre que se tratava da bagagem material de cada unidade habitacional, e não a de um agregado destas que forma uma unidade doméstica (isto é, um *te'yi* constituído de três gerações).

---

terno, disse que uma vez este precisando de metal para construir pontas de flechas e outras utilidades, perguntou para o fazendeiro seu "patrão" se ele tinha à disposição o material procurado. O fazendeiro disse que possuía uma barra de ferro de aproximadamente 1,5 m, e que estava disposto a trocá-la por vinte sacas de milho, uma quantia considerável para o parâmetro de produção agrícola de um kaiowa. Ainda assim, considerando o metal como um material sumamente precioso, Juvêncio realizou a transação.

Neste sentido, o objetivo era o de colocar em evidência a pouca variabilidade na composição dos conjuntos de ferramentas que podem ser administrados com relativa autonomia pelos membros dessas unidades. Por outro lado, quando dirigimos a atenção para a organização material e técnica das famílias extensas em si, verifica-se um comportamento bastante diferente, neste caso se podendo notar significativas variações na composição dos equipamentos dos diferentes *te'yi*.

As diferenças podem ser devidas às características do habitat no espaço geográfico onde estão assentadas as famílias extensas, mas estes não são certamente os únicos motivos; o tipo de atividade desenvolvida periodicamente pelos seus membros, assim como as escolhas de cada *tamõi* sobre as atividades que devem ser privilegiadas pelos membros que integram seu *te'yi*, são elementos indispensáveis para compreender as modalidades de composição da bagagem material do grupo doméstico e os saberes técnicos a ela relacionados. Os exemplos a seguir, relativos às áreas de Pirakua e Jaguapire, são significativos para a compreensão deste fenômeno.

Em Pirakua, o *te'yi* liderado por Clemente Franco dedica-se à criação de gado no espaço de sua jurisdição, há mais de década e meia. A agricultura continua sendo uma opção, especialmente para a integração constante, na dieta cotidiana, de mandioca. Ainda que seja menos significativo, cultiva-se também arroz. De qualquer forma, a criação e a transação de cabeças de gado na área rural nos arredores da Terra Indígena, especialmente nos *bolichos* (pequenos estabelecimentos comerciais) ali presentes, representa, com certeza, uma das fontes de renda mais importante desse grupo[235]. Em função dessa importante atividade para a economia de sua família, Clemente procurou implementar as técnicas geralmente adquiridas pelos kaiowa durante os trabalhos desenvolvidos nas fazendas e constituir uma bagagem de

235 Outra é a aposentadoria do casal líder do *te'yi*, recurso este, porém, muito difundido hoje nas terras indígenas, não sendo, portanto, causa de diferenciação entre tipos diferentes de organização doméstica.

ferramentas que permitisse a formação e manutenção de cercas e o uso de cavalos, como animais de montaria, muito úteis para a criação de gado. Neste sentido, foram incorporadas ferramentas como alicates e pinças (para uma mais apropriada manipulação de arames), martelos e serras (para o trabalho de tábuas) e, finalmente, máquinas manuais para a colocação de postes.

O *te'yi* liderado por João Morel, também morador de Pirakua, apresenta um perfil totalmente diferente, sendo este *tamõi* profundamente contrário à criação de bovinos – aliás, como a maioria dos Kaiowa. Assentada em clareiras no meio do mato, a unidade doméstica de João possui todas as condições para desenvolver as atividades de agricultura baseada na técnica de corte e queima, técnica esta tradicionalmente aplicada pelos Kaiowa. Embora com espaços reduzidos para uma rotação suficiente dos espaços dedicados aos *kokue* (roças), o *tamõi* tem desenvolvido cultivares suficientemente estáveis no tempo, o que lhe permite obter safras constantes de grande variedade de plantas cultivadas. A partir desta atividade principal e das transações (especialmente de milho) com comerciantes das redondezas de Pirakua, João deu muita relevância à formação de uma bagagem de ferramentas direcionadas à elaboração dos produtos da agricultura, como máquinas manuais debulhadoras, moedoras de cana, diferentes tipos de foices e enxadas, mas também, como no caso de Clemente, de martelos e serras. Estes últimos instrumentos são incorporados sobretudo para um aperfeiçoamento da carpintaria – para a composição ou modificação de objetos ou arquitetura das unidades habitacionais, especialmente na construção de bancos e bancadas, de tábuas e/ou de troncos de árvores – algo muito comum em Pirakua. Porém, neste caso específico, o uso destas ferramentas motiva-se também pela necessidade de criar suportes em madeira estáveis para as maquinas anteriormente citadas e para um conserto e/ou modificação mais acurada das ferramentas destinadas à agricultura.

Passando agora à área de Jaguapire, tomarei em consideração o *te'yi* liderado pelo *xamã* Luís Velário Borvão. O assentamento desta

unidade doméstica é feito no alto de uma colina, nas proximidades das nascentes do córrego Jaguapire Memby, córrego este que atualmente não possui mais as mata ciliares, os mananciais que o formam sofrendo sério assoreamento, tornando crítica a captação de água para os que moram em suas redondezas. As terras em torno das quatro unidades habitacionais que formam este *te'yi* são bastante férteis, porém estão quase totalmente tomadas pelo colonião, pastagem esta de muito difícil extirpação. As matas mais próximas encontram-se a mais de um quilômetro de distância, o que dificulta o aprovisionamento de madeira para a construção e lenha para o fogo doméstico.

Não obstante os evidentes fatores negativos, Luís e seus filhos permanecem nesse lugar há quase dez anos, com condições econômicas satisfatórias se cotejadas com as de muitos outros *te'yi* assentados em lugares francamente melhores. Para conseguir manter esse nível satisfatório, esta unidade doméstica enveredou para uma diversificação de suas atividades, incluindo de modo preponderante os trabalhos "assalariados", como os de professor e agente de saúde indígena, sendo que os dois filhos e o genro de Luís ocupam estes cargos. Deste modo, boa parte dos recursos procede de fontes monetárias constantes, incluindo-se aí as aposentadorias do próprio Luís e de sua esposa. Este *te'yi* possui também em Jaguapire uma posição política privilegiada, sendo aliado de uma das famílias mais prestigiosas do lugar (os Benites), o que por vários anos lhe possibilitou um acesso permanente ao único trator presente nessa área indígena.

Gozando, portanto, de uma relativa opulência econômica, os membros desta unidade doméstica, em lugar de ter que procurar em localidades distantes os recursos necessários para a construção de bancos, prateleiras, paredes de residências e outros objetos mais de uso cotidiano, enveredaram para a aquisição (através de trocas ou compra) de tábuas de madeira. Este material, porém, para ser trabalhado de modo minimamente eficiente, demanda o uso de instrumentos adequados, como martelos e serras, fato que levou os membros do *te'yi* a adquirirem estes tipos de ferramenta. Por outro lado, o traba-

lho de agente de saúde, que implica uma grande mobilidade cotidiana, assim como a constante ida dos professores à escola, favoreceu o uso constante de bicicletas, veículo muito difundido hoje nas áreas kaiowa e ñandéva, permitindo a formação de um equipamento específico, constituído de pinças, chaves-de-boca, bombas e colas para o conserto em caso de furos nas câmaras de ar. Os dois primeiros itens deste equipamento podem também tornar-se úteis para ocasionais consertos em meios mecânicos como o trator, veículo este que, como vimos, tornou-se indispensável nos lugares tomados pelo capim colonião.

Nos três exemplos citados, o lugar no qual se concentram os equipamentos específicos é a residência do *tamõi*. Até mesmo no último caso, onde as bicicletas são de propriedade dos filhos e do genro de Luís, as ferramentas para seu conserto, assim como os aros de reserva, concentram-se na residência do *tamõi*, cabendo a este administrar o seu uso, distribuindo-os aos integrantes do *te'yi*, segundo as prioridades e necessidades. Cria-se, assim, a obrigação de devolução, devido à relação hierárquica estabelecida dentro da unidade doméstica, entre os membros que a compõem. Outro fator importante, intimamente relacionado com este comportamento centralizador de determinados bens, é o fato de que geralmente as pessoas que se encontram na segunda fase de suas vidas (v. item 11.2) mantêm um comportamento diferente se cotejadas com os sujeitos mais maduros, transacionando um número elevado de objetos – algo que será melhor explicitado adiante. Neste sentido, para reduzir o risco de uma rápida e indesejável alienação de objetos considerados de constante utilidade para o *te'yi*, estes são concentrados nas mãos dos indivíduos mais idosos.

Venho, até aqui, me concentrando sobre o aspecto da bagagem material relativa aos equipamentos que permitem a produção ou modificação de outros objetos. Neste sentido, ressaltei o fato de que os Kaiowa, com um parco leque de ferramentas, conseguem dar vida a uma ampla variedade de atividades tecnoeconômicas. De fato, com essas ferramentas é possível se fazer trabalhos e/ou produzir ins-

trumentos para a agricultura, a caça, a pesca e a coleta de frutos e madeiras nos campos e matas da região, construir casas e utilidades domésticas. Nestes termos, poder-se-ia imaginar que, com exceção feita às próprias ferramentas, o resto dos objetos necessários para a vida cotidiana fosse produzido pelos indígenas. Porém, como já foi repetidamente afirmado, isto não ocorre. Ao contrário, a maioria dos bens que integram hoje a bagagem material das residências kaiowa é de origem alheia à manufaturação indígena. Mas por que os indígenas não produzem mais "seus" objetos?

Quando procurei oferecer possíveis explicações sobre o porquê de tanta variação nas formas das habitações entre os Kaiowa, identifiquei como um dos fatores mais importantes o escasso valor atribuído por estes indígenas ao objeto "casa". Acredito que também neste caso se possa dizer o mesmo, isto é, que quase todos os objetos que compõem sua bagagem material possuem pouco valor simbólico, sendo possível substituí-los com facilidade. Anteriormente porém, me limitei a oferecer um exemplo que mostrasse esta falta de apego dos indígenas para com suas habitações, não aprofundando o porquê desta pouca afeição; algo que farei a seguir.

Como foi possível ver na terceira parte deste trabalho, a visão cosmológica dos Kaiowa a respeito do mundo material – que ressalta a divisão entre objetos, por um lado, cuja competência técnica (no duplo sentido de produzi-los e utilizá-los) é atribuída aos indígenas e, por outro, aqueles destinados aos "brancos" – responde principalmente a necessidades normativas. O escopo é o de manter um controle moral sobre os indivíduos, orientando suas ações e justificando impasses em suas práticas tecnoeconômicas. Não existem mecanismos compulsórios destinados a coibir a produção ou o uso de objetos metálicos, plásticos, vítreos, ou qualquer outro que não seja contemplado no elenco definido pelas divindades durante o tempo das origens. Esta posição analítica é ainda mais valorizada quando se observa o comportamento mantido pelos próprios xamãs, os quais "contradizem" plenamente as normas por eles anunciadas no momento em que utilizam muitos dos

itens que consideram como de uso exclusivo dos "brancos"[236].

Os aspectos ideológicos nos permitem mais que tudo entender o nível de reflexão feita pelos indígenas sobre as experiências que geram saberes práticos. Eles não prescrevem os atos técnicos sobre a matéria, nem os orienta; limitam-se a destacar aspectos positivos ou negativos no processo de integração material. O sujeito é livre para escolher qual atividade e qual conjunto de objetos considera mais apropriado/a para sua vida cotidiana, sabendo que, dependendo do tipo de ações que realizar, seu prestígio perante o grupo onde está inscrito poderá aumentar, diminuir ou manter-se constante. Nestes termos, a visão normativa funciona como elemento limitador, cujo nível de constrangimento pode ser muito variável, dependendo do peso simbólico atribuído a uma ou outra atividade empreendida – lembre-se, por exemplo, a diferença entre a construção de uma habitação e de uma casa de reza. Há que se observar, porém, que para que os atores possam fazer suas escolhas segundo uma escala de valores socialmente aceitos, as informações procedentes da visão cosmológica que contrapõe objetos e atividades indígenas àqueles dos "brancos" não são suficientes; isto porque, se assim fosse, se teria uma radical separação étnica dos objetos materiais, algo que não ocorre. Para poder localizar quais são os parâmetros que permitem aos atores realizarem suas escolhas, considero então importante dirigir a atenção para outras elaborações culturais produzidas pelos indígenas.

Os Kaiowa distinguem entre um *corpus* de conhecimento intelectual (uma sabedoria, definida *arandu*), e outro que expressa o saber-fazer prático (chamado de *katupyry*). Pode-se afirmar que entre estes existe, muito mais do que no Ocidente, uma elevada acentuação e

236 Por exemplo, na atual residência de Atanás, na reserva de Limão Verde – além de rádios, televisor e fogão a gás –, é possível encontrar na "casinha" dedicada para tomar banho, a adaptação singular de um chuveiro elétrico (sem energia), associado a uma caixa d'água improvisada, simulando as estruturas dos kits sanitários hoje introduzidos pela FUNASA na maior parte das Terras Indígenas.

valorização do primeiro *corpus* de conhecimento, *corpus* este que se manifesta através da linguagem. Por sua vez, como a literatura sobre os Guarani coloca unanimemente, a própria linguagem é intimamente vinculada à noção de alma.

O conhecimento intelectual é de fato um conhecimento espiritual, cuja comunicação e/ou transação pressupõe a relação/interação entre pessoas (humanas ou não). É verdade que toda ação tecnoeconômica pressupõe este tipo de relação/ interação. Seja quando um Kaiowa se dirige a um outro ser humano para transacionar objetos, seja quando este é negociado com algum *járy*, a performance apresenta-se como política e técnica. Mas isto não quer dizer que estes dois aspectos sejam necessariamente simultâneos. Ao contrário, são eles geralmente o resultado de uma concatenação. Assim, se, por exemplo, se procura obter eficácia na caça com armadilhas, teríamos pelo menos cinco sequências concatenadas entre si, informadas por distintos tipos de saberes: uma primeira ligada a um conhecimento de tipo *arandu*, que escolhe o lugar mais adapto para colocar o instrumento venatório; uma segunda, sempre de origem intelectual, que formula um *ñembo'e* para se proteger dos espíritos da floresta; uma terceira, procedente de um saber *katupyry*, que constrói a armadilha; uma quarta informada por conhecimentos *arandu*, que reza um novo *ñembo'e* para que a presa caia nela; finalmente, uma quinta, ligada a um saber-fazer técnico, que retira o "animal" e arma o mecanismo para poder capturar outro. Se se toma em consideração agora o fato significativo de que para os Kaiowa os objetos (*mba'e*), excluindo os instrumentos sagrados (*mba'e marangatu*)[237], não possuem alma, podemos traduzir as sequências apresentadas anteriormente como sendo o resultado da relação/interação entre: sujeito /sujeito, sujeito /sujeito, sujeito/objeto, sujeito /sujeito e sujeito/objeto.

237 Por exemplo, como foi possível ver na terceira parte deste trabalho, os *chiru* são considerados como seres vivos. Os instrumentos musicais como os *mbaraka* (chocalhos) e *takuapu* (bastão de ritmo), possuem uma voz própria, portanto, uma espiritualidade.

A distinção hierárquica estabelecida pelos Kaiowa entre um conhecimento *arandu* e outro *katupyry* permite intuir o fato de que uma cadeia operatória é constituída de partes com valores simbólicos claramente diferentes. Com efeito, os xamãs afirmam que os objetos da Terra, isto é, de aquém de *Yvy Rendy*, são impuros, interferindo nas relações com as divindades. É em decorrência dos momentos interpretados como sendo de maior crise, que os Kaiowa procuram desvestir-se de todos os materiais presentes na Terra para poder ascender em vida para os *yváy* como *kandire*.

O mundo material é, portanto, considerado como secundário; consequentemente, a relação/interação entre pessoa e objeto é também subordinada àquela entre as pessoas. Agora, o maior nível de interação e comunicação entre os sujeitos é expresso pelos momentos festivos, onde o processo de socialização é mais intenso, mas também durante as visitas diárias a parentes, nas caçadas coletivas, nas idas à *changa* e outros contextos mais que permitem aos indígenas interagir entre eles. As atividades práticas sempre foram dedicadas a subsidiar esse tipo de relação/interação, e não o contrário. O cálculo econômico entre estes indígenas procura capitalizar tempo livre, não bens materiais. Deste modo, no lugar de aproveitar a opulência técnica e material oferecida pelo habitat atual para produzir mais objetos e alimentos, os Kaiowa vão para a direção contrária, procurando incorporar em sua bagagem material não grandes quantidades de ferramentas, mas bens manufaturados por outros, prontos para o uso, com igual ou maior eficácia técnica dos por eles anteriormente produzidos.

Concluindo este item, para que o leitor possa ter uma ideia da preponderância destes bens na vida doméstica indígena, apresento a seguir um quadro sinóptico que expõe esquematicamente os objetos e materiais mais significativos presentes nas residências dos Kaiowa[238].

238 No quadro serão obviamente omitidas as ferramentas, visto que já foram descritas ao longo da argumentação.

# TABELA VII – Quadro sinóptico dos objetos mais comumente encontrados nas unidades domésticas kaiowa

| Item | Material | Produzido/ Adquirido | Técnica e instrumento de produção | Local e técnica de aquisição do objeto ou material | Frequência |
|---|---|---|---|---|---|
| **Moveis** | | | | | |
| **Banco de tabuas** | Madeira e pregos | Produzido | Percussão apoiada perpendicular longitudinal /serra. Percussão lançada perpendicular longitudinal/martelo. | Cidades e fazendas/ compra ou troca. | Alta |
| **Banco de madeira monóxilo** | Madeira | Produzido | Percussão lançada obliqua longitudinal /machado e facão (*machete*) | Mato/ Percussão lançada obliqua longitudinal /machado | Baixa |
| **Cadeira** | Madeira, Madeira e metal | Adquirido | | Cidades e área indígena / compra, no primeiro caso, troca e/ou coleta (nas escolas indígenas) | Médio/baixa |
| **Estante de tabuas** | Madeira e pregos | Produzido | Percussão apoiada perpendicular longitudinal /serra. Percussão lançada perpendicular longitudinal/martelo. | Cidades e fazendas/ compra ou troca. | Alta |
| **Estante de cortiça de palmeira, taquara e/ou galhos** | Madeira, fibras vegetais e/ou plásticas | Produzido | Percussão lançada obliqua longitudinal / facão (*machete*); atadura | Mato/ Percussão lançada obliqua longitudinal /facão (*machete*) | Alta |

| Item | Material | Produzido/ Adquirido | Técnica e instrumento de produção | Local e técnica de aquisição do objeto ou material | Frequência |
|---|---|---|---|---|---|
| **Estantes de madeira conglomerada** | Madeira conglomerada | Adquirido | | Cidades e fazendas/ compra ou troca. | Médio/baixa |
| **Mesa** | Madeira | Adquirido | | Cidades e fazendas/ compra ou troca. | Médio/Baixa |
| **Cama de cortiça de palmeira, taquara e/ou galhos** | Madeira, fibras vegetais e/ou plásticas | Produzido | Percussão lançada obliqua longitudinal / facão (*machete*); atadura | Mato/ Percussão lançada obliqua longitudinal /facão (*machete*) | Alta |
| **Cama** | Madeira | Adquirido | | Cidades e fazendas/ compra ou troca. | Baixa |
| **Instrumentos culinários** | | | | | |
| **Panela pequena** | Alumínio | Adquirido | | Cidade/ compra | Baixa |
| **Panela média** | Alumínio | Adquirido | | Cidade/ compra | Alta |
| **Panela grande** | Alumínio | Adquirido | | Cidade/ compra | Médio/ Alta |
| **Pratos** | Louça, plástico | Adquirido | | Cidade/ compra | Alta |
| **Copos** | Vidro, aluminho, lata | Adquirido | | Cidade/ compra, coleta | Alta |

| Item | Material | Produzido/ Adquirido | Técnica e instrumento de produção | Local e técnica de aquisição do objeto ou material | Frequência |
|---|---|---|---|---|---|
| **Colheres** | Aço | Adquirido | | Cidade/ compra | Alta |
| **Garfos** | Aço | Adquirido | | Cidade/ compra | Baixa |
| **Fogão a lenha** | Barro, aço, madeira | Produzido | Adobe/facão, enxada, mãos | Pátio residencial, mato/ facão, enxada, mãos | Alta |
| **Fogão a gás** | Ligas metálicas | Adquirido | | Cidade/ compra; T.I. compra, troca | Média |
| **Cocho** | Madeira | Produzido | Percussão lançada obliqua longitudinal /machado e facão (*machete*) | Mato/ Percussão lançada obliqua longitudinal /machado | Baixa |
| **Pilão** | Madeira | Produzido | Percussão lançada obliqua longitudinal /machado e facão (*machete*) | Mato/ Percussão lançada obliqua longitudinal /machado | Alta |

| Item | Material | Produzido/ Adquirido | Técnica e instrumento de produção | Local e técnica de aquisição do objeto ou material | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Instrumentos de limpeza** | | | | | |
| **Vassoura** | Madeira, fibras vegetais e/ ou plásticas | Adquirido | | Cidade/ compra | Alta |
| **Vassoura caseira** | Madeira, fibras vegetais e/ ou plásticas | Produzido | Percussão lançada obliqua longitudinal / facão (*machete*); atadura | Mato/ Percussão lançada obliqua longitudinal /facão (*machete*) | Média |
| **Escova** | Madeira, fibras vegetais e/ ou plásticas | Adquirido | | Cidade/ compra | Alta |
| **Recipientes** | | | | | |
| **De cabaça** | Cabaça e fibras vegetais | Produzido | Percussão apoiada perpendicular longitudinal/ facão (*machete*) | Redor do pátio/roça | Média |
| **Galões** | Plástico, metal | Adquirido | | Cidade/coleta | Alta |
| **Latas** | Metal | Adquirido | | Cidade/coleta e compra | Alta |
| **Bacias** | Alumínio | Adquirido | | Cidade/compra | Alta |
| **Garrafas** | Vidro, plástica | Adquirido | | Cidade/coleta e compra | Média |

| Item | Material | Produzido/ Adquirido | Técnica e instrumento de produção | Local e técnica de aquisição do objeto ou material | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Armas** | | | | | |
| **Arco e flechas** | Madeira, fibras vegetais | Produzido | Percussão apoiada perpendicular longitudinal/ facão (*machete*); atadura | Mato/ Percussão lançada obliqua longitudinal /facão (*machete*) | Médio/ baixa |
| **Borduna** | Madeira | Produzido | Percussão apoiada perpendicular longitudinal/ facão (*machete*) | Mato/ Percussão lançada obliqua longitudinal /facão (*machete*) | Alta |
| **Estilingue** | Madeira, fibras vegetais e/ ou plásticas | Produzido | Percussão apoiada perpendicular longitudinal/ facão (*machete*); atadura | Mato/ Percussão lançada obliqua longitudinal /facão (*machete*) | Alta |
| **Armas** | | | | | |
| **Espingarda** | Madeira, ligas metálicas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Media |
| **Revolver** | Madeira, ligas metálicas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Media |

| Item | Material | Produzido/ Adquirido | Técnica e instrumento de produção | Local e técnica de aquisição do objeto ou material | Frequência |
|---|---|---|---|---|---|
| **Vestuário e calçados** | | | | | |
| **Calças, camisas, casacos, saias, vestidos** | Tecidos industriais | Adquirido | | Cidade/compra; T.I./ doação | Alta |
| **Roupa íntima** | Tecidos industriais | Adquirido | | Cidade/compra | Alta |
| **Sapatos e botas** | Couro, borracha | Adquirido | | Cidade/compra; T.I./ doação | Alta |
| **Sandália para trabalho na roça** | Borracha de pneus | Produzido | Percussão apoiada perpendicular longitudinal/ facão (*machete*); atadura | Cidade/coleta | Médio/ baixa |
| **Meios de transporte** | | | | | |
| **Bicicleta** | Ligas metálicas, plásticas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Alta |
| **Carroça** | Madeira, ligas metálicas, plásticas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Média |
| **Carros** | Ligas metálicas, plásticas, borrachas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Baixa |

| Item | Material | Produzido/ Adquirido | Técnica e instrumento de produção | Local e técnica de aquisição do objeto ou material | Frequência |
|---|---|---|---|---|---|
| **Eletrônicos** | | | | | |
| **Rádios toca fitas** | Ligas metálicas, plásticas, borrachas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Alta |
| **Rádios toca CD** | Ligas metálicas, plásticas, borrachas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Médio/ baixa |
| **Televisores** | Ligas metálicas, plásticas, borrachas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Baixa |
| **Celulares** | Ligas metálicas, plásticas, borrachas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Alta |
| **Relógios** | Ligas metálicas, plásticas, borrachas | Adquirido | | Cidade, fazenda, T.I./ compra, troca | Alta |

## 13.4 As atividades tecnoeconômicas

Pode-se dizer que quase todas as atividades tecnoeconômicas desenvolvidas pelos Kaiowa têm como ponto de partida e de chegada o espaço doméstico. É, portanto, a partir deste espaço que descreverei estas atividades, seguindo como critério dois níveis territoriais de exploração e articulação dos recursos materiais: a área de jurisdição de um *te'yi* de três gerações e o espaço interno ao *tekoha guasu* de sua referência. Este segundo nível, por sua vez, dependendo de alianças e constrangimentos físicos, políticos e administrativos, poderá ter configurado em seu interior diferentes lugares e ambientes, cuja articulação desenhará um mapa de condições de acesso aos recursos, contribuindo para determinar o repertório de possibilidades do grupo doméstico, assim como os itinerários de atividades a serem percorridos por seus integrantes. Os lugares e ambientes mais significativos são, sem dúvida, a área de abrangência da comunidade política da qual o *te'yi* faz parte, a terra indígena na qual eventualmente este está assentado, as fazendas, a margem das rodovias e as cidades. A divisão aqui proposta deve-se às características das atividades que são desenvolvidas em cada um desses lugares e ambientes, atividades estas que estão relacionadas a diversos níveis de mobilidade, segundo idade e sexo.

A área de jurisdição de uma unidade doméstica pode variar bastante em superfície, dependendo do contexto sócio-ecológico-territorial em que se encontra. Ele pode oscilar entre o pátio de uma única residência (que alberga o *te'yi* inteiro), com poucos hectares de terra a seu redor – como ocorre em alguns casos nas reservas de Dourados e Amambai, ambientalmente descaracterizadas e com alta densidade demográfica[239] – e uma superfície de mais de 100 ha, como em Pirakua, área esta onde a relação espaço/habitante é muito mais van-

239 Respectivamente 330 e 269 habitantes por quilômetro quadrado.

tajosa[240], ainda conservando 40% das matas nativas[241]. No interior do espaço doméstico são desenvolvidas as atividades culinárias, criação de animais, a construção de objetos e instrumentos, a coleta de lenha e água e as tarefas de limpeza. Pratica-se a agricultura e, se existem matas, é possível que nelas sejam desenvolvidas atividades venatórias, através do uso de armadilhas, além da coleta de plantas medicinais, e eventualmente de algum fruto e/ou mel.

Em condições suficientemente favoráveis, com certa estabilidade de ocupação territorial, os indígenas plantam árvores frutíferas no pátio (*oka*) das unidades habitacionais, o que no tempo certo lhes garante produção de laranja, tangerina, goiaba, mamão, amora, manga, abacate etc., além de sombra, elemento este importantíssimo, visto que a maioria das atividades é desenvolvida ao ar livre. Nas bordas do pátio podem se distribuir cana-de-açúcar, abacaxi, bananeiras, urucum, feijão-de-corda, amendoim, plantas medicinais (*pohã ñana*) e diversos temperos.

No pátio também se desenvolve a criação de "animais" com es-

240 12 habitantes por quilômetro quadrado.

241 Lembro que se está falando do espaço relativo a um *te'yi* de apenas três gerações. Em condições ideais e dependendo da configuração da rede fluvial e minas d'água, este poderá distribuir seus membros em um espaço de mais de 300 hectares. Há que considerar que para uma família extensa constituída de quatro gerações, a abrangência do espaço de sua jurisdição não pode ser calculada apenas somando-se as áreas ocupadas pelas unidades domésticas que a compõem. De fato, entre uma e outra existem áreas em comum. A mesma coisa pode ser dita para o território de jurisdição formado através da aliança entre vários *te'yi* de quatro gerações, que determinam uma comunidade política. Diferente é, por outro lado, o caso da área total da Terra Indígena. Se esta não coincidir com a configuração de uma única comunidade política, os espaços que se interpõem entre as partes em conflito não podem ser considerados como sendo em comum, mas como lugares em permanente disputa para seu controle. Nestes casos, cada comunidade política estenderá seu espaço de controle territorial até onde inicia aquele da comunidade vizinha, podendo-se dizer, assim, que cada T.I. é constituída pela soma aritmética dos espaços de jurisdição das comunidades políticas aí presentes.

copo alimentar[242]. A presença de galinhas e patos é permanente, sendo que às vezes também são encontrados perus e gansos. As tarefas relativas à manutenção e reprodução destes "animais" é tipicamente feminina. A criação de porcos é também comum, e cabe aos homens cuidar deles. Há que se considerar, porém que sua presença como fonte de proteína não é constante, sendo geralmente poucas as cabeças contempladas por cada unidade doméstica, e por períodos de tempo bem limitados[243]; geralmente os indígenas criam um casal em um chiqueiro. Quando este tem cria, pode-se chegar a ter que cuidar de mais de sete cabeças, sendo que os filhotes são deixados livres no pátio durante o dia. Ocorre, porém que uma vez alcançado um peso considerado aceitável, todos os animais, incluindo o casal inicial, são rapidamente transacionados ou carneados, suas partes sendo distribuídas, em primeiro lugar, no interior da unidade doméstica e, se a carne for abundante, para além desta, contemplando os aliados políticos mais próximos. É muito difícil ter duas unidades habitacionais do mesmo *te'yi* criando simultaneamente porcos; isto devido principalmente ao fato de que uma rotação permite uma distribuição da carne de modo parcelado no tempo. Os Kaiowa não estocam as carnes, consumindo imediatamente o "animal" abatido. A criação de porcos é considerada também uma tarefa que exige muita dedicação, uma grande abundância de água e representa também um perigo constante para os cultivares (próprios e de vizinhos), que podem ser depredados por estes suínos quando escapam ao controle de seus donos[244]. Nestes termos,

242 Cf. Melià et al. 1976: 209.

243 Em Pirakua, Clemente Franco chegou, em um caso excepcional, a criar mais de vinte cabeças de porcos, porém de um ano para o outro este tipo de atividade foi abandonada, o *te'yi* por ele liderado preferindo dedicar-se ao gado.

244 Quando morava na reserva de Sassoró, Luís Velário Borvão costumava criar porcos. Mudando-se para Jaguapire, deu continuidade a esta atividade, mas acabou por desistir, pelo fato de a captação de água exigir, sendo distante, um trabalho mais oneroso do que costumava ser antes.

este tipo de atividade exige a presença constante dos habitantes dessa residência, algo que lhes reduz muito o nível de mobilidade espacial[245].

As atividades culinárias, a preparação da bebida fermentada (*kaguî*) e a limpeza da unidade habitacional e seus objetos (incluindo as roupas) são peculiarmente femininas. As meninas, a partir de aproximadamente seis/sete anos de idade, lavam as louças e varrem o pátio e o interior das habitações, acompanhando também as adultas nos córregos, açudes e/ou minas d'água, ajudando estas últimas no transporte das roupas a serem lavadas[246].

A captação da água é geralmente realizada nos mananciais. Na falta destes, é possível se servir de córregos, mas a opção mais conveniente é a construção de poços caipira[247]; ultimamente a FUNASA está construindo também redes de água encanada, com pontos de distribuição constituídos por torneiras ou kits de saneamento básico. Procurar água e transportá-la é tarefa geralmente realizada por crianças de ambos os sexos – de sete anos até a puberdade –, coadjuvada pelo auxílio das mulheres adultas quando o transporte exige carregamentos de grande quantidade desse líquido. Os recipientes utilizados para o carregamento da água são os mesmos destinados ao seu armazenamento, sendo geralmente de plástico, com diversas capacidades volumétricas (entre 5 e 20 litros). Quando as distâncias entre os pontos de

245 Em alguns casos é possível colocar alguém para cuidar da residência e de seus bens, mas há que se considerar que esses bens não são tidos como de propriedade coletiva da unidade doméstica, mas tão somente de alguns membros dela, algo que limita as obrigações coletivas. No próximo item, falando sobre as regras de propriedade e uso dos objetos, aprofundarei este tema.

246 Estes lugares encontram-se a distâncias que variam entre uns cinquenta e trezentos metros das residências.

247 Em Pirakua, onde existe escassez de mananciais, as pessoas são muitas vezes obrigadas a coletar água dos três cursos fluviais presentes nessa Terra Indígena. Estes cursos, porém, contaminam-se com facilidade devido à frequente presença de animais em processo de putrefação em seu interior, levando à preferência pela construção de poços nas residências, utilizando-se as águas de rios e córregos tão somente para tomar banho e lavar roupa.

captação e as residências são elevadas, e sempre que as famílias possuam as condições econômicas necessárias, adquirem-se como meio de transporte dos referidos recipientes, carrinhos-de-mão utilizados geralmente na construção civil.

A coleta e o corte da lenha são tarefas realizadas por indivíduos adultos de ambos os sexos. Quando os galhos são de pequeno porte, o carregamento e o transporte são geralmente de competência de meninos pré-púberes.

Das atividades desenvolvidas no espaço do *te'yi* destinadas à integração de alimentos na economia familiar, sem dúvida a mais importante é a agricultura. Os Kaiowa, quando escolhem o lugar para construir suas residências, tomam em consideração a presença de água nas proximidades e a fertilidade do solo, este tendo que ser apto para a constituição de cultivares. Em situações favoráveis, cada família conjugal terá ao redor de sua residência mais de 10 ha de terra disponíveis para o cultivo de plantas alimentares, mas explorará tão somente uma pequena porção desta superfície, as roças não superando geralmente os 3 ha. A subutilização desse espaço não é devido à falta de condições materiais para trabalhá-lo, mas às características das técnicas de corte/queima (v. foto XXXVII) adotadas pelos indígenas, que exigem uma periódica rotação dos lugares cultivados, de modo que o solo possa descansar, recuperando nutrientes[248]. A área maior de jurisdição de cada residência serve justamente a este escopo.

248 Segundo Moran (1994), este tipo de técnica, extremamente difundida nas regiões tropicais, teria sido considerado por muito tempo na literatura como sendo primitiva. O autor, porém, coloca em evidência que esta opinião não passa de um preconceito, visto que cientificamente é comprovada a grande eficiência deste método de cultivo. A derrubada de árvores no meio do mato, formando pequenas clareiras, e a consequente queima dos troncos e galhos, permite que "todos os nutrientes [sejam] depositados na forma de cinzas, exceto o nitrogênio e o enxofre, que se perdem na forma de gazes. [...] O depósito de cinzas reduz a acidez do solo, conforme é indicado por um aumento no pH. [...] A presença de cationtes nas cinzas ocasiona um aumento favorável nos níveis de radicais livres de cálcio, magnésio e potássio que contribuem para melhorar as condições de crescimento das culturas" (idem: 328-29).



**Foto XXXVII –** Derrubada e queimada de porção de mato para fazer um kokue (roça). T.I. Jaguapire. Abril de 2004. (Foto de Vito Comar).



**Foto XXXVIII –** Kokue (roça) consorciando milho, mandioca, abóbora, banana e cana em meio ao mato. T.I. Pirakua. Abril de 2004. (Foto de Vito Comar).

Nos lugares em que fazem suas roças, os Kaiowa não formam monoculturas, consorciando vários tipos de plantas alimentares (v. foto XXXVIII), como milho, mandioca, arroz, feijão, batata doce, cará, abóbora, cana-de-açúcar, banana e outras mais; plantam também urucum (usado como tintura) e tabaco (principalmente para mascar)[249]. Embora todas estas plantas façam parte da dieta dos indígenas, sem dúvida as mais importantes são a mandioca e o milho. A mandioca é cultivada durante todo o ano, constituindo-se em alimento que fornece carboidratos cotidianamente. As diversas variedades de milho ocupam um lugar particular[250]. O *avati morotî* (milho branco), de modo especial, é importante nas relações cosmológicas, estando na base da cerimônia anual do *avatikyry* (o batismo do milho e das plantas novas), que ocorre entre fevereiro e março.

A derrubada das árvores, as queimadas e a preparação do solo para o plantio são tarefas eminentemente masculinas. Às mulheres cabe a semeadura, através do uso de bastão cavador, enquanto que a utilização de máquinas manuais para esta finalidade pode ser feita por ambos os sexos. A limpeza dos cultivares, para livrá-los das plantas daninhas, é feita pelas mulheres. A colheita, antigamente exclusivamente feminina, hoje pode ser realizada também pelos homens. Por sua vez, a colheita especificamente da mandioca é atividade prevalentemente masculina.

Os cuidados para com as roças de cada unidade habitacional são mantidos pelos membros desta. Existem momentos, porém, em que

---

249 Para entrar mais em detalhes sobre a prática da agricultura, ver Melià et al. 1976: 208–209.

250 "Puesto que labrar su propia tierra no es considerado trabajo, sino más bien cumplimiento del deber religioso y social (teko, ndaha'ëi tembiapo), la agricoltura está muy vinculada a su ideología. Especialmente el avati morotï (avati tavyterã, avati jakaira, avati puku, avati mitã) es cultivo genuino y sagrado de los Paï, es como criatura (mitãixa). Se preparan sus rosados aparte, en la mejor tierra y nunca se mezclan sus semillas con otras variedades de maíz" (Melià et al. 1976: 208).

as tarefas exigem maiores esforços, requerendo-se a presença de um número maior de braços. Estes (momentos) são, por um lado, constituídos pela fase da derrubada e preparação do solo e, por outro, pela colheita. Nessas ocasiões pode se envolver no trabalho o *te'yi* como um todo e, se a safra é abundante, mesmo aliados políticos desta unidade doméstica. É esta a prática do *puchirõ* (mutirão), onde, por um dia, há a convocação para o trabalho em troca de alimentação e "farra" com *kaguî* (como visto, bebida fermentada de alguns vegetais) e/ou cachaça, fornecida pelo promotor do evento. No caso de o evento ser ligado especificamente à colheita do milho branco (além de outra plantas novas), as atividades confluirão no já citado ritual do *avatikyry*, com a convocação de um xamã especializado para tal tarefa. O *puchirõ* não se limita às atividades que dizem respeito aos interesses de uma unidade residencial. Em determinadas situações, o líder da unidade doméstica pode convocar seus parentes para o plantio ou colheita de uma grande roça ou para outra atividade produtiva.

Até aqui apresentei, mais que a realidade das práticas agrícolas dos kaiowa contemporâneos, suas potencialidades. Nestes termos, fica claro que não se trata de um modelo ideal, mas de atividades que podem se concretizar quando existem apropriadas condições sócio-ecológico-territoriais. Há que se constatar, porém, que, de um ponto de vista quantitativo, as unidades domésticas que hoje conseguem colocar em prática esse tipo de agricultura – que lhe garantiria variedade e qualidade alimentar, além de uma relativa abundância – são uma ínfima minoria. Com efeito, a descaracterização do ponto de vista ecológico e a falta de espaço tornaram, em muitos casos, as atividades agrícolas pouco rentáveis, em termos da quantidade e da variedade de alimentos produzidos[251]; outras atividades, como se verá, têm hoje

251 Os Kaiowa continuam desafiando as condições adversas em que se encontram os espaços onde constituem suas roças, tentando aplicar as técnicas de corte/queima em todos os casos encontrados. Os resultados são muito variáveis, mas na maioria dos casos o

o primado na arrecadação da maioria dos recursos necessários para o sustento da família.

Apesar disso, deve-se tomar em consideração o fato de que a agricultura é para os Kaiowa mais que uma mera atividade tecnoeconômica. Sua prática está intimamente ligada ao modo correto de ser destes indígenas (o *teko porã*). As festividades estão vinculadas aos tempos de produção dos cultivares; o calendário anual e o ritmo cotidiano, embora com importantes modificações (que serão descritas no próximo item), estão também associados às práticas agrícolas. Por tal razão, até nas mais adversas das situações, ao menos alguns dos membros da unidade doméstica procuram sempre formar roças, mesmo que exclusivamente de mandioca[252]. O cultivo de milho branco, antes abundante, representando uma clara contribuição na dieta destes indígenas, hoje é muito reduzido e praticado por poucas famílias; ainda assim, embora em escala reduzida, sua manutenção, a conservação das sementes e sua distribuição, é algo sistemático, justificado pelo fato de estes cultivares terem passado a desempenhar (como no caso das *ogapysy*) um papel prevalentemente simbólico, estando na base

---

que ocorre é uma perda evidente das propriedades agronômicas do solo. As queimadas, que em um primeiro momento são eficientes porque eliminam boa porte das pragas que atacam os cultivares (podendo comprometer o crescimento das plantas), quando realizadas reiteradamente no mesmo lugar, acaba por eliminar quase por completo a micro e a meso-fauna responsável pela decomposição dos organismos que contribuem para nutrir o solo. Com o tempo, pois, a terra torna-se cada vez menos fértil, com evidente diminuição da produção agrícola (informações procedentes de comunicação pessoal com o ecólogo Vito Comar). Outro problema, talvez maior, que devem enfrentar os indígenas, é a presença de pastos exóticos introduzidos pelos fazendeiros, cujas sementes, através da ação do vento, acabaram por infestar até as reservas indígenas. Estas pastagens não conseguem ser extirpadas nem com o uso do fogo, sendo necessário recorrer-se a meios mecânicos (grade e arado), ou à pratica manual da capinação com a enxada, algo muito fadigoso, que exige tempos elevados de dedicação, em grande medida incompatíveis com os ritmos de trabalho cotidianos dos Kaiowa.

252 Planta esta que exige menos cuidados, crescendo também em terrenos menos férteis.

da cerimônia do *avatykyry*.

As roças atraem animais de diferentes espécies e, para capturar alguns deles, os Kaiowa costumam colocar nas proximidades dos cultivares armadilhas que funcionam através da força de gravidade (*monde*), proporcionando um golpe mortal à presa, ou de laço (*ñuhã*)[253], impedindo sua mobilidade[254] (v. foto XXXIX e figura X). A construção e a manutenção das armadilhas são tarefas masculinas. Elas são inspecionadas diariamente, concomitantemente ao trabalho realizado nas roças. Às vezes são colocadas *monde* de modestas dimensões para a captura de pequenos roedores. Nestes casos, com o auxílio de adultos, são as crianças que se encarregam da construção e manutenção deste meio de caça, sendo também elas as principais beneficiárias das presas capturadas, que são imediatamente consumidas, assadas na brasa do fogo residencial.

Ocupemos-nos agora das atividades desenvolvidas fora do espaço doméstico. Neste amplo espaço territorial pratica-se a caça, a pesca, a coleta, trabalhos remunerados, transações de objetos e alimentos,

253 Susnik oferece uma descrição sintética bem precisa destes dois tipos de armadilha: "Las trampas puestas sobre los carriles de los animales, pueden dividirse en dos grupos: a) "mondé", las trampas más usadas que actúan por fuerza de gravedad; los animales siguiendo su carril, hacen caer la varita—resorte que libra el disparador y determina la caida del pesado palo; suele emplearse para los animales menores: "tatú, pacá, acutí" (Dasypódidos, Dasiproctas). Otra variante es "mondé yowai" (doble), siendo ambos estremos de los dos troncos de palma "pindó" suspendidos por palancas; esta trampa pesada úsase para tigres, javalíes y venados. b) "ñuhá" es la trampa que actúa por la fuerza de elasticidad, funcionando mediante el lazo hecho de la corteza de "gwembepí" (Philodendron), cuyos estremos están sujetos a una rama clavada en el suelo, de modo que actúa de resorte; se cazan así "acutí, apereá (Cavia aperea), mboreví (Tapirus americanus), tamanduá (Tamanduá Myrmecophaga) y otros animales". (Susnik 1982: 46).

254 A construção das armadilhas ocorre no lugar onde são colocadas, sendo que também os materiais utilizados procedem do local; as ferramentas utilizadas são o facão (*machete*) e o machado. As técnicas de construção baseiam-se na percussão lançada oblíqua longitudinal e nas ataduras.



**Foto XXXIX –** Monde (armadilha que proporciona um golpe mortal na presa por efeito da gravidade). T.I. Jaguapire. Abril de 2004.

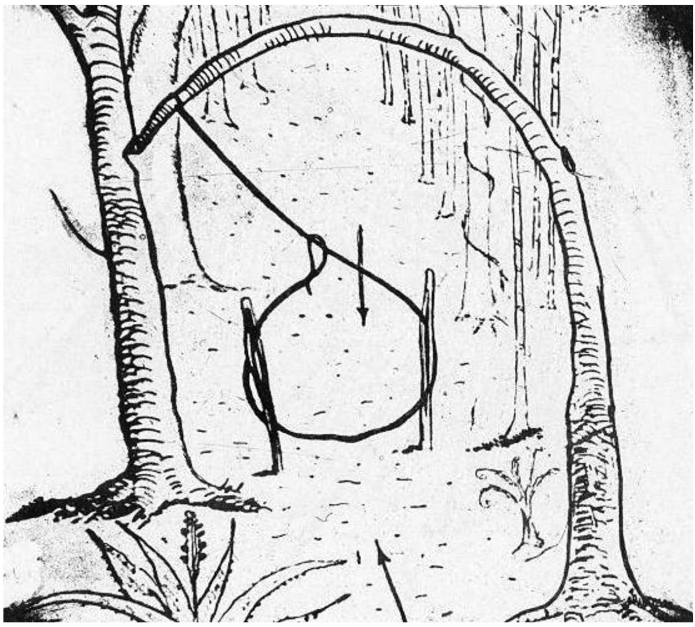


**Figura X –** Ñuhã (armadilha de laço que captura a presa utilizando a flexibilidade de fibras e madeiras). (Miraglia apud Susnik 1982, fig.24).

através de trocas e/ou compra/venda.

Neste espaço, a caça pode ser realizada também com o auxílio das armadilhas anteriormente descritas. Isto ocorre quando a presa pretendida mantém comportamentos arredios, não se aproximando das roças e residências dos indígenas. Este é o caso, por exemplo, da anta (*mborevi*), animal que costuma circular nas beiras dos cursos fluviais. Nestes casos, são colocadas *ñuhã* (armadilha de laço) quando o caçador – ou diversos deles se alternando – inspeciona o local cotidianamente, algo que implica uma distância raramente superior aos 5 quilômetros de distância das residências da unidade doméstica, distância esta que permite a ida e o retorno do(s) indivíduo(s) no mesmo dia. Os *monde* podem também ser colocados fora do espaço doméstico, especialmente quando as áreas florestais se encontram distantes da área de jurisdição do *te'yi*, o comportamento do caçador sendo similar ao há pouco descrito.

As atividades de caça mais frequentes neste amplo território são as determinadas através do auxílio de instrumentos portáteis, como as armas de arremesso[255] – arcos[256], estilingues, espingardas e rifles. Esta é uma tarefa masculina, realizada individualmente ou em grupo[257] (Melià et al. 1976, Susnik 1982, Mura 1997). Dependendo do "animal"

255 Para uma classificação das armas, ver Leroi-Gourhan, 1993 [1945].

256 Os arcos são de dois tipos: *guirapa* e *guirapape* (bodoca). O primeiro é composto de uma única corda, lança flechas, enquanto que o segundo, com duas cordas paralelas e um alojamento central, arremessa projéteis de barro ou de pedra. Este último instrumento raramente é utilizado, sendo sua função hoje realizada pelo estilingue, arma que veio a substituí-lo.

257 Em Pirakua é muito comum a realização de caçadas coletivas, envolvendo parte significativa do grupo doméstico (v. foto XL). Assim como em Ñande Ru Marangatu e Kokuei (áreas que completam a população kaiowa do *tekoha guasu* dos Apapegua), o uso do arco é generalizado, muitas vezes ao lado das armas de fogo. Em Jaguapire, ao contrário, o arco é pouco utilizado, as atividades venatórias sendo realizadas individualmente ou em pequenos grupos de indivíduos que envolvem também jovens e crianças.

que se pretende caçar, podem ser escolhidos lugares distantes das residências, muitas vezes transcendendo-se bastante os limites das terras indígenas, dirigindo-se os indígenas para fragmentos de matas localizados em fazendas dos arredores[258]. As expedições venatórias podem se estender por mais de um dia, procurando-se acompanhar o comportamento da caça. Nestes casos, como foi possível observar nas áreas de Jaguapire e Pirakua, as pessoas constroem bases para tocaia em pontos estratégicos, onde frequentemente pernoitam.

A pesca é uma atividade desenvolvida por todos[259], mas existem diferenças de sexo e idade de acordo com o tipo desenvolvido. No caso do uso de linhas e anzóis (com ou sem varas) para captura de peixes em córregos ou em rios situados próximos aos espaços domésticos, a tarefa pode ser realizada por indivíduos de ambos os sexos e de diferentes idades. No caso em que se use tarrafa, a atividade é desenvolvida por homens adultos, em pequenos grupos. A prática da pesca através do uso de veneno de timbó é desenvolvida nas águas com baixo nível de oxigenação, como as lagoas formadas pelos desvios estacionais dos cursos fluviais, e é uma atividade coletiva prevalentemente masculina[260]. Capturam-se peixes também através de barragens nos rios,

---

258 Os Kaiowa de Pirakua costumam realizar caçadas ao longo do rio Apa, bem além dos limites da área indígena, assim como a uma distância de 10 quilômetros, numa localidade conhecida como fazenda Brasília. Em Jaguapire, quando são procurados porcos do mato (*kurei*), capivara (*kapi'íva*) ou veados (*guasu*), dirigem-se as pessoas para remanescentes de floresta situadas a aproximadamente 05-07 quilômetros em direção norte e nordeste (v.figura IV, letra "A"); já quando se vai à procura de antas (*mborevi*) ou pacas, os lugares escolhidos são as matas adjacentes ao rio Pytã, tanto no interior quanto no exterior da terra indígena (v. figura IV, letra "B"). A caça ao tatu é desenvolvida prevalentemente em campo aberto, assim como ao lagarto (*teju*) e à ema (*guaripi*), o local podendo ser, assim, mais próximo das residências (v. figura IV, letra "C").

259 Ver Susnik (1982: 57), Melià et al. (1976: 207).

260 Em Jaguapire, por exemplo, quando se encontram as condições apropriadas, pratica-se ainda este tipo de pesca.

construídos com pedras e galhos, lugares estes que funcionam como armadilhas para onde a presa é atraída, através do uso de ceva geralmente à base de milho torrado[261]. Finalmente, utiliza-se o arco para a pesca em rios com correntezas[262]. A coleta de alimentos é desenvolvida principalmente por mulheres e crianças de ambos os sexos. Hoje esta atividade não se limita às matas e aos campos, mas também se pratica nos centros urbanos próximos aos assentamentos indígenas. Nas matas e campos são coletados frutos[263] e plantas medicinais.

Nas cidades e nas áreas rurais, este tipo de prática pode estar associada a outras formas de aquisição, como as transações através de troca e/ou compra/venda nos estabelecimentos comerciais (pequenos supermercados e *bolichos*), esta última atividade não sendo mais prerrogativa feminina. A coleta nos centros urbanos exige das pessoas, além de um conhecimento detalhado desse ambiente, uma atenta análise do comportamento dos "brancos" com os quais se deve necessariamente interagir, sendo que dessa interação dependerá muitas vezes o nível de sucesso alcançado pelas atividades tecnoeconômicas desenvolvidas pelos indígenas nesse local.

Todos os municípios com Terras Indígenas em seu interior ou nas proximidades têm seus centros urbanos transformados em alvos privilegiados dos Kaiowa para o aprovisionamento de alimentos e objetos materiais. Há, porém, que se constatar que, dependendo do posicionamento geográfico das cidades, certas atividades de coleta podem se tornar, para certas famílias indígenas, sistemáticas, adquirindo uma curta periodicidade, quando não são cotidianas. Este é o caso de nú-

261 Atividade muito comum em Pirakua.

262 A microbacia formada pelos afluentes do Rio Apa constitui local apropriado para este tipo de pesca, muito praticada pelos indígenas dessa região.

263 Para uma descrição exaustiva das frutas coletadas nas matas e nos campos, ver Melià et al. 1976: 209-210).



**Foto XL –** Clemente Franco com filhos e netos indo caçar e pescar ao longo do Rio Apa. T.I. Pirakua. Outubro de 1999.



**Foto XLI –** Netos de Clemente Franco com uma paca capturada durante a expedição de caça. T.I. Pirakua. Outubro de 1999.

cleos urbanos como Amambai e Dourados, que foram construídos a não mais de 5 quilômetros de distância de reservas, hoje densamente povoadas[264]. Significativos me parecem certos itinerários e técnicas de coleta adotadas por mulheres e crianças da reserva de Dourados, algo que pretendo aqui relatar.

A reserva de Dourados foi criada em 1917, com a medida, padronizada na época, de uma légua em quadra, isto é, 3.600 ha, que constituía uma gleba. Atualmente a área tem 3474 ha, e abriga, segundo os últimos levantamentos da FUNASA (março de 2006), cerca de 10.000 hab. Também a cidade homônima foi construída em uma gleba, tendo crescido bastante, indo um pouco além desse espaço inicial e contando com mais de 180.000 hab. Como se pode notar no mapa apresentado a seguir (figura XI), a distância existente entre a reserva e o centro da cidade é de apenas 5 quilômetros, se considerando a via de acesso mais utilizada pelos indígenas que procedem de Jaguapiru (uma das duas aldeias que desde os anos de 1970 dividem formalmente essa T.I.)[265]. Estes transitam intensamente entre reserva e cidade servindo-se da rodovia Dourados-Itaporã, que corta a aldeia de Jaguapiru no sentido norte-sul. Com relação às pessoas procedentes de Bororó, a rota de acesso principal é constituída pela rodovia Dourados-Itaum, que permite ingressar na região noroeste da cidade, alcançando-se o centro num percurso variável entre os 6 (seis) e no máximo 12 (doze) quilômetros de distância. Existe ainda um acesso na região nordeste

264 No primeiro caso, me refiro à reserva homônima de Dourados; no segundo, às de Amambai e Limão Verde.

265 A outra aldeia chama-se Bororó. A divisão é puramente formal e foi introduzida por interesses políticos de repartição de poder de jurisdição sobre diferentes microrregiões da reserva, em vantagem de descendentes de Terena, os quais, com o apoio da FUNAI e de missões protestantes, chegaram a controlar por décadas parte significativa dessa terra indígena (Mura & Thomaz de Almeida 2003).

da cidade, mas é um caminho mais tortuoso[266], sendo menos cômodo para o trânsito de carroças e bicicletas, que são os veículos mormente utilizados pelos indígenas. Outro fator importante a limitar o uso desta via de acesso é o fato de que nessa região da cidade encontra-se de interessante apenas o Núcleo da FUNAI, que, embora seja relevante[267], não integra os interesses da maioria dos indígenas atraídos pela cidade para desenvolver atividades cujos locais privilegiados distribuem-se entre o centro e os bairros do setor noroeste da mesma[268]. Este último lugar de Dourados (indicado com a letra "A" no mapa), é onde vive a média e alta burguesia, muitas de suas ruas e avenidas sendo arborizadas com plantas frutíferas, especialmente mangueiras. No centro da cidade (letra "B" no mapa), todos os sábados e manhãs dos domingos, desenvolvem-se as atividades de uma extensa feira, que comercializa prevalentemente produtos agrícolas da região da Grande Dourados. Os locais recém-descritos são tomados em consideração pelos indígenas como sequências de um itinerário semanal de atividades de coleta, empreendido por determinadas famílias de Bororó e de Jaguapiru, de modo especial por seus membros do sexo feminino[269].

Utilizando carroças, mulheres e crianças costumam, aos domingos pela manhã, empreender atividades de coleta compósitas no ambiente urbano. A dinâmica consiste em chegar ao setor noroeste da cidade entre as 07 e 08 horas da manhã, distribuindo as crianças ao

266 A parte mais tortuosa é aquela interna à aldeia.

267 O Núcleo da FUNAI é objeto de atenção mais de lideranças políticas e/ou de indígenas procedentes de outras terras indígenas de sua jurisdição, sendo que boa parte das atividades administrativas que dizem respeito à reserva de Dourados é desenvolvida no Posto Indígena situado em seu interior.

268 Toda a cidade se constitui em alvo das atividades tecnoeconômicas dos indígenas, mas verifica-se uma grande concentração na região indicada, por razões que serão explicitadas a seguir.

269 Movimentos das setas no mapa.

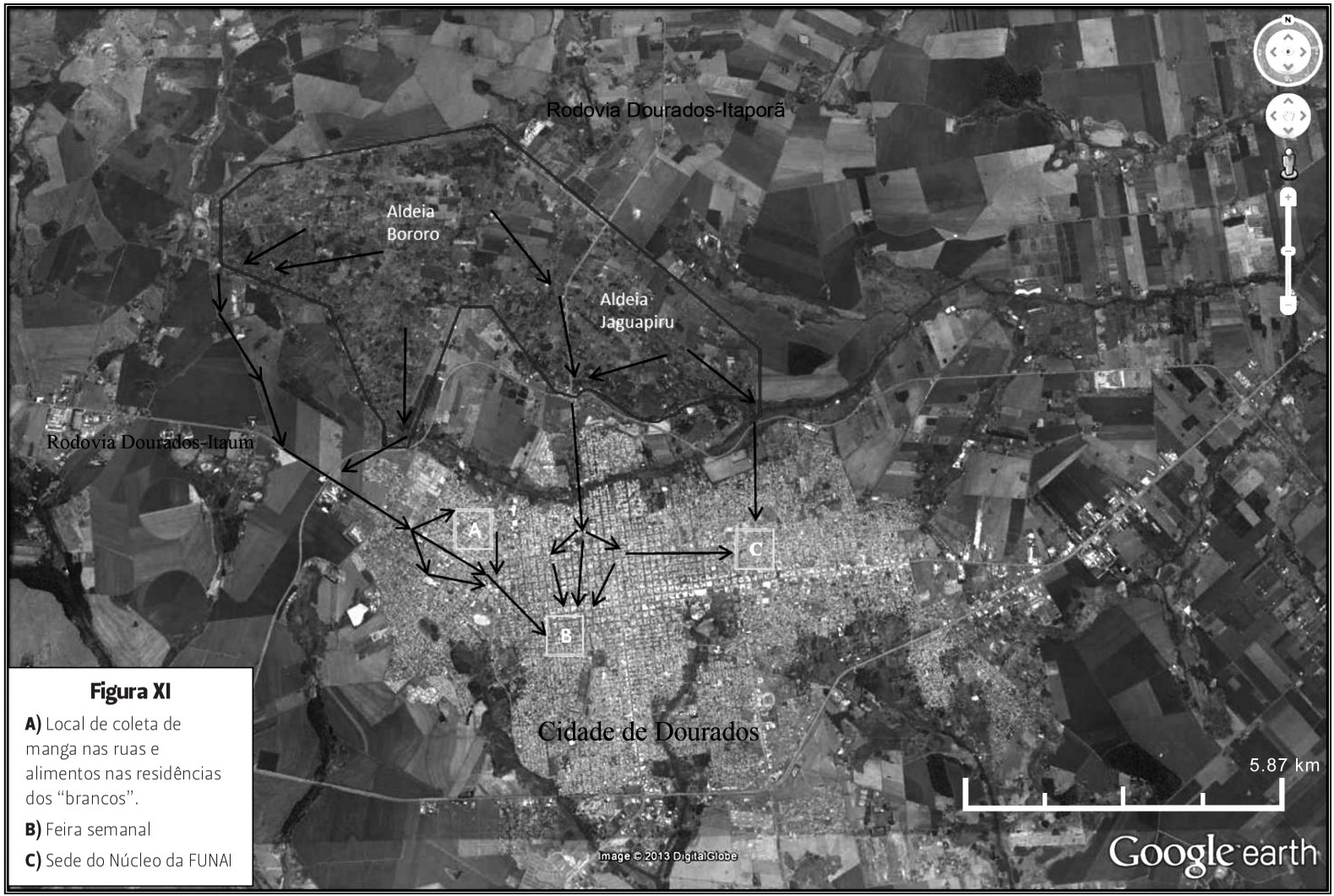



**Figura XI**

**A)** Local de coleta de manga nas ruas e alimentos nas residências dos "brancos".

**B)** Feira semanal

**C)** Sede do Núcleo da FUNAI

longo das ruas transversais com a finalidade de arrecadar alimentos variados (especialmente pão e biscoitos) nas residências locais[270]. A técnica utilizada é formalmente idêntica ao que entenderíamos como pedido de esmola, os indígenas tendo observado e reproduzido este fenômeno do melhor modo possível, buscando comover a pessoa alvo de suas ações. De fato, procura-se enviar as crianças imaginando suscitar no "branco" maior efeito, conforme o escopo pretendido. Contemporaneamente a esta prática, com o auxílio de um bastão de cerca de 4 metros de comprimento, as mulheres coletam mangas nas redondezas, estocando-as na carroça. Ao cabo de algumas horas, todo o grupo se dirige para a feira localizada no centro da cidade. Neste último local, já em fase de encerramento das atividades comerciais, os indígenas dão continuidade à coleta de frutas e verduras, descartadas pelos feirantes, e dedicam-se eventualmente a comprar grãos (feijão), cereais (arroz) e carnes.

Com o fenômeno descrito se pretendia colocar em evidência como em certas circunstâncias as atividades de coleta de alimentos podem ser desenvolvidas em ambientes cuja exploração é relativamente recente de parte dos Kaiowa, refinando eles, para tanto, técnicas específicas de aquisição. De qualquer forma, não é certamente este o uso mais difuso que os indígenas fazem desses locais, a maior parte dos alimentos conseguidos procedendo principalmente de transações comerciais. Por outro lado, os itinerários de ida cotidiana ou periódica às cidades não são motivados simplesmente pela necessidade de captar alimentos, sendo também significativo o aprovisionamento de bens materiais de diferentes tipos, como roupas, objetos para as atividades culinárias, ferramentas, pólvora e chumbo para a caça, anzóis e linhas para a pesca, eletrônicos e outros objetos mais.

270 Muitas vezes hospedado na casa de um colega residente no setor noroeste, acordava eu todo domingo com o som da campainha, cuja responsável era sempre uma mesma menina kaiowa, de cerca de 07 anos de idade.

Diversamente do uso que os indígenas fazem das cidades – algo relativamente recente – a relação estabelecida com comerciantes é bem antiga, datando de quase cem anos, quando da formação dos barracões que forneciam utilidades e alimentos nos ervais administrados pela Cia. Matte Larangeira. Como vimos na primeira parte deste trabalho, estes estabelecimentos comerciais estavam intimamente relacionados com a própria atividade extrativista, em um primeiro momento da "Cia.", e a seguir com os ervateiros independentes que forneciam a erva a essa grande empresa. O binômio ervateiro/barracão foi significativo na trajetória histórica de relacionamento dos indígenas com os "brancos", ao ponto de que os primeiros ainda hoje se referem aos comerciantes com os quais estabelecem vínculos duradouros, com o apelativo de "patrão" – o mesmo atribuído aos sujeitos que os empregam durante as atividades de *changa*. Pelas suas implicações no estabelecimento das relações entre indígenas e comerciantes, esta categoria se revela de suma importância e será analisada no próximo item, quando enfrentarei a natureza dos vínculos estabelecidos entre estes sujeitos, bem como as diferentes racionalidades tecnoeconômicas que permitem a regularidade dessa relação no tempo. Aqui basta indicar sua relevância, permitindo-nos relevar comportamentos diferenciados mantidos pelos indígenas quando interagem, por um lado, com os "comerciantes patrões" e, por outro, com os donos de lojas onde fazem compras ocasionais ou que implicam gastos modestos, com pagamentos à vista. A maior parte dos bens que integram a bagagem material dos indígenas (como roupas usadas e especialmente os gêneros alimentícios) procede da primeira categoria de comerciantes; eletrônicos, móveis ou outros objetos de custo relativamente alto, são geralmente adquiridos em estabelecimentos pertencentes à segunda categoria.

Embora as relações de troca objeto/objeto ainda ocupem significativo espaço nas transações (especialmente entre indígenas), não cabe dúvida sobre o fato de que a maior parte da bagagem material é determinada através do intercâmbio dinheiro/mercadoria (princi-

palmente entre indígenas e "brancos"). Nestes termos, a maioria dos processos tecnoeconômicos de aquisição de objetos prevê etapas ou momentos de aquisição de dinheiro, isto hoje sendo possível através das diferentes formas de *changa*, do trabalho assalariado nas Terras Indígenas e/ou conseguindo-se benefícios sociais e aposentadoria.

A *changa* é a modalidade mais antiga de trabalho e ainda hoje é a que diz respeito à maioria da população indígena adulta. Como indica Thomaz de Almeida, que dedica amplo espaço ao fenômeno, a

> "... *changa* é geralmente uma atividade coletiva, raramente individual. Até meados dos anos 1980, era praticada, no Mato Grosso do Sul, em grupos de dez a 12 homens, que atendiam a demandas de fazendas. Os interessados no trabalho indígena iam às aldeias e, pessoalmente ou através de um intermediário (conhecido na região como "gato"), contratavam os índios para uma determinada empreitada. Procuravam o Posto ou, se já fossem conhecidos, falavam diretamente com o "capitão", que designava alguém para anunciar que havia "patrão" procurando homens para o "contrato".
>
> Invariavelmente, como em todas as formas de organização guarani, os grupos de *changa* têm um "porta voz", que exerce a liderança e coordena as relações entre o grupo e o "patrão" ou seu representante. Essa liderança é mais evidente quando a intermediação entre o "patrão" e o grupo de trabalho é feita por um índio, que assume a responsabilidade pela empreitada, tendo a obrigação de organizar os trabalhos, cumprir as tarefas estipuladas, receber do "patrão" e pagar os companheiros." (2001: 161).

O autor escreve ainda que as empreitadas são geralmente de curtos períodos de tempo, sendo que, em casos menos frequentes, pode-se verificar que as pessoas estejam engajadas em trabalhos de duração mais longa, em locais distantes das áreas indígenas. Nesses casos, os indígenas se transladam com mulheres e filhos, reproduzindo no lugar "o cotidiano da aldeia" (idem: 163). Thomaz de Almeida considera a *changa* como uma atividade preponderantemente masculina,

existindo casos muito pontuais em que as mulheres realizariam atividades remuneradas. Estes casos seriam também os únicos de *changa* "interna", consistindo em realizar trabalhos domésticos (lavar roupa, louça e preparar comida), em regime muito instável, para empregados dos Postos Indígena das reservas. O autor também narra um caso, referido ao ano de 1978, em que os indígenas realizavam trabalhos assalariados, com carteira assinada, em uma pedreira de Dourados. Afirmava, porém que, "entretanto, não é representativo o número de indígenas nessa situação, e em um desses casos o trabalhador assalariado deixou o emprego alegando a necessidade de fazer a roça para sua família" (idem: 165-66).

A descrição de Thomaz de Almeida das modalidades de *changa* refere-se ao período que vai da metade dos anos de 1970 até meados dos de 1980. Nos últimos vinte anos verificaram-se mudanças, com significativas implicações na organização do trabalho dos indígenas.

Em primeiro lugar, as fazendas passaram a requisitar sempre menos mão de obra nativa, a *changa* nestes locais sendo hoje principalmente de tipo individual ou em pequenos grupos. O "contrato", que mobiliza grande quantidade de indivíduos de sexo masculino, passou a ser exclusivo para o corte de cana nas usinas de álcool, estas situadas em localidades distantes das áreas indígenas, fora dos territórios dos Kaiowa e Ñandéva. A organização das empreitadas permanece a mesma descrita por Thomaz de Almeida, o "gato" sendo hoje denominado de "cabeçante", e os contratos coletivos[271] sendo estipulados não

271 O Ministério Público do Trabalho (MPT) considera uma conquista de direito trabalhista a estipulação de contratos coletivos. Esta convicção deve-se a uma visão superficial da organização política dos indígenas, calcada no senso-comum. Há que se constatar, porém, que em recentes reuniões ocorridas entre esta instituição e antropólogos – o do Ministério Público Federal e os consultores do Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome, a positividade do contrato coletivo foi colocada em discussão, algo que começou a sensibilizar os procuradores do trabalho. Com efeito, nesta modalidade, o trabalhador não tem carteira assinada, seus direitos individuais, tutelados pela CF de 1988, permanecen-

mais através dos chefes de posto da FUNAI, mas com a intermediação dos "capitães". A magnitude do fenômeno com relação a tempos anteriores é, porém, uma mudança significativa, existindo hoje "cabeçantes" que mobilizam centenas de indígenas, contribuindo para configurar esquemas de poder político-econômicos com evidentes repercussões na organização comunitária nas Terras Indígenas – como foi amplamente descrito no capítulo VII. Outra importante diferença com relação ao passado recente é a periodicidade no desenvolvimento dessas empreitadas. Se antes as pessoas permaneciam *changueando* nas fazendas das redondezas por algumas semanas – levando consigo mulheres e filhos, quando os tempos eram mais longos e os lugares distantes –, hoje nas usinas milhares de homens permanecem consecutivamente por dois meses, podendo chegar a trabalhar por mais de seis meses, com intervalos bimestrais de apenas quinze dias.

Em segundo lugar, a *changa* feminina não se limita mais ao contexto do trabalho doméstico no interior das reservas, mas pode ser realizada também nos campos de soja das fazendas das redondezas dos assentamentos indígenas, trabalhando as mulheres na limpeza dos campos, liberando-os das ervas daninhas.

Em terceiro lugar, a *changa* deixou de ser o único modo de se conseguir dinheiro, passando o trabalho assalariado dentro das T.I.s a ter um peso significativo na integração econômica de numerosos *te'yi*. Em decorrência das reivindicações dos indígenas e, posteriormente, das pressões exercidas a partir dos ditames constitucionais e leis es-

---

do subordinados a uma lógica coletiva que favorece a centralização do poder nas figuras dos mediadores "cabeçantes" e "capitães". Estas reuniões estão prefigurando mudanças significativas no cenário do trabalho indígena local. Por exemplo, no que diz respeito à reserva de Dourados, os indígenas e o MPT chegaram a um acordo, propondo a suspensão do pagamento da "taxa comunitária" aos *capitães* e a criação de uma conta onde esta seria depositada, em juízo, na espera de se encontrar outros caminhos para destinar esses valores às famílias dessa reserva.

taduais[272], as secretarias municipais de educação foram progressivamente integrando professores e merendeiras kaiowa e ñandéva nas escolas indígenas. Além disso, recentemente começaram a se formar "escolas-pólo" indígenas, cuja direção e coordenação pedagógica também foram atribuídas aos indígenas. Recentemente foi instituído também o cargo de vigia das escolas. A FUNASA, como cargos assalariados, implementou o de agente de saúde indígena e, atualmente, também o do zelador das instalações que esse órgão federal constrói nas Terras Indígenas. A FUNAI, por seu turno, integra hoje indígenas como chefes de posto e, em raros casos, como motoristas; embora com certa irregularidade – tendo portanto uma característica mais próxima à da *changa* –, instituiu também o papel de tratorista, com contratos trimestrais, de modo que, justamente, não constitua vínculo empregatício[273].

Outra fonte de ingresso de dinheiro de suma relevância são os benefícios sociais, como a bolsa-escola (ou família[274]) e o auxílio maternidade, e a aposentadoria por idade, recebida atualmente pelos indígenas como trabalhadores rurais. Esta última, pela maior regularidade e por constituírem rendas de um salário mínimo (que no caso de um casal de idosos significa um ingresso constante de 700 reais por mês), é muito procurada. É também ela um tipo de recurso que leva a ter-

272 Pelo Artigo 210 da Constituição Federal/88; pela LDB (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) N° 9.394/96, Artigos 78 e 79; pela Lei Estadual N° 10.172/01; e pela Deliberação do CEE/MS (Conselho Estadual de Educação) N° 6767/02.

273 Como foi possível notar em Jaguapire, as limitações impostas pela Lei podem ser contornadas estabelecendo-se sequências de contratos com diferentes titulares, que funcionam como "laranjas", de modo que, na prática, uma única pessoa ocupe o cargo de tratorista.

274 A "bolsa família" é um pacote que veio a substituir vários benefícios, como "bolsa escola", que é de 15 reais por aluno, num máximo de três crianças entre 06 e 15 anos; "cartão alimentação", de 50 reais para famílias com renda per capita menor que esse valor; "bolsa alimentação", de 15 reais para crianças de 00 a 06 anos, e "vale gás", de 7,5 reais, em meses alternados. O valor total da "bolsa família" pode ser, no máximo, 95 reais.

ritorializar os indígenas, uma vez que para tramitar o recebimento da aposentadoria, o sujeito deve ser residente em uma terra indígena[275].

Os recursos financeiros procedentes especialmente dos salários e das aposentadorias permitiram o surgimento de uma forma inédita de *changa*, estabelecida pelos indígenas dentro da própria Terra Indígena. Com efeito, a dedicação quase exclusiva às atividades assalariadas, bem como a avançada idade dos casais em posse de recursos regulares, levaram muitas famílias a requisitar mão de obra geralmente fora da unidade doméstica, mas dentro da comunidade política local, para o desenvolvimento de trabalhos pontuais nas roças, coleta de materiais no mato e no campo (madeira e sapé) e/ou construir habitações.

A partir destas últimas considerações, parece-me oportuno redefinir a noção de *changa* introduzida por Melià e os cônjuges Grünberg há 30 anos, adaptando-a à realidade contemporânea. Os autores referiam-se a este fenômeno como sendo "...el 'trabajo ajeno' con patrones mbaíry ["brancos"] por plata o mercancías" (Melià et al. 1976: 214). Este tipo de definição parece-me concentrar muito sua atenção sobre duas relações dicotômicas: uma espacial, que determina a contraposição entre as atividades tecnoeconômicas internas ao *tekoha* e as desenvolvidas fora dele; outra étnica, que associa o trabalho por dinheiro ou mercadorias unicamente à relação entre indígenas e "brancos". Pelo que foi descrito, fica evidente que ambas contraposições não abrangem todas as modalidades de *changa* desenvolvidas hoje pelos indígenas. Assim, pois, considero ser mais oportuno definir este fenômeno como **um trabalho temporário, cujo produto será destinado**

275 Para contrastar este fenômeno, a FUNAI, durante a administração presidida por Glênio da Costa Álvares, emitiu um decreto que impunha a seus agentes registrar a identidade de pessoas com idade não superior aos 07 anos e com comprovada descendência indígena. O decreto teve um efeito político considerável, uma vez que famílias tidas pelo órgão tutelar como "desaldeadas", muitas vezes sem nenhum documento ou apenas com registro civil, passaram a ser reféns dos interesses de chefes de Posto e/ou "capitães", sendo elas favorecidas ou prejudicadas conforme as alianças políticas locais.

**a quem o encomendou, o *changueador* recebendo em troca dinheiro ou mercadoria.** Deste modo, pode-se dizer que a *changa* se distingue dos empregos assalariados não tanto pela natureza das tarefas realizadas, mas pela quantidade de tempo que ela demanda. Por sua vez, se diferencia da maioria das atividades realizadas no âmbito do espaço doméstico, pelo fato de que os produtos destas últimas são de propriedade de quem os produziu. No próximo capítulo, ocupando-me das diferentes temporalidades com que se deparam e/ou às quais estão submetidos os indígenas, assim como das lógicas de intercâmbio de bens, se verá a importância destas diferenças no processo de integração material de um grupo doméstico.

Para fechar a lista das atividades desenvolvidas pelos Kaiowa para a obtenção de bens materiais, devemos considerar os recursos não em dinheiro, procedentes das intervenções assistenciais e planejadas realizadas nas Terras Indígenas por diferentes setores do Estado, ONGs e missões religiosas. As atividades assistenciais veiculam alimentos, como as cestas básicas fornecidas pelo programa estadual "Segurança Alimentar" (v. fotos XLII e XLIII), cuja afluência é constante no tempo, e, menos comum, por organismos municipais e estaduais, bem como por ONGs e missões religiosas. Prerrogativa das missões religiosas – sejam elas protestantes (presbiteriana e metodista), sejam católicas (CIMI e Pastoral Indígena) – é a distribuição periódica de roupas usadas, arrecadadas por esses organismos. As atividades planejadas podem ser de diferentes naturezas, mas todas as missões objetivam realizar projetos com o escopo de "melhorar" as condições de vida dos indígenas.

Os mais difundidos são os projetos para o desenvolvimento de cultivares e/ou a criação de animais, pretendendo envolver nestes os indivíduos de sexo masculino, e as atividades de costura, tessitura e artesanato, cujo alvo é principalmente o público feminino. A Pastoral Indígena, às vezes com o auxílio do CIMI regional, desenvolve também pequenos projetos para captação de água, como poços caipira e a ins-

talação de rodas de água, e para a construção de *ogapysy*. A principal responsável pela implementação de projetos agrícolas e de criação de animais é o organismo estadual IDATERRA, mas no caso de Dourados, a Prefeitura tem se empenhado na implementação destes tipos de projeto, assim como os de artesanato e, também, de construção de casas de reza. A FUNAI, que com sua opulência entre a década de 1970 e princípios da de 1980 implementava sistematicamente os denominados "Projetos de Desenvolvimento Comunitários", hoje mal consegue arcar com a manutenção dos maquinários agrícolas (tratores e implementos) e participar com parte do combustível necessário para seu funcionamento.

Todas estas atividades implicam na introdução de uma vasta gama de materiais, ferramentas, objetos e alimentos. Por tal razão, os Kaiowa ficam sempre muito atentos às ofertas procedentes dessa constelação de agências indigenistas, correndo atrás de agentes à procura de projetos, seja quando estes visitam as Terras Indígenas, seja buscando-os nos locais de origem de suas instituições. As temporalidades, racionalidades e tecnologias que se confrontam durante o processo de captação e implementação de projetos são fundamentais para compreender a importância das relações interétnicas estruturadas, e as estratégias distributivas e redistributivas desenhadas pelos Kaiowa. Vista sua relevância, terão um lugar privilegiado nas descrições e análises do próximo capítulo.

Finalizando este item, gostaria de chamar a atenção sobre a grande complexidade e variedade de atividades em que hoje podem se envolver os Kaiowa, com o objetivo de integrar, de modo eficiente, a bagagem material da unidade doméstica à que pertencem. Foi possível ver que as atividades desenvolvidas no espaço de jurisdição de um *te'yi* de três gerações são direta ou indiretamente destinadas à produção de objetos e alimentos. Com efeito, materiais como madeira, sapé e fibras, entre outros, coletados, não se constituem ainda nos objetos finais destinados ao uso doméstico, mas simplesmente em matéria-



**Foto XLII –** Entrega da cesta básica pelo Programa Segurança Alimentar (Governo do Estado de MS), na T.I. Pirakua. Abril de 2004.

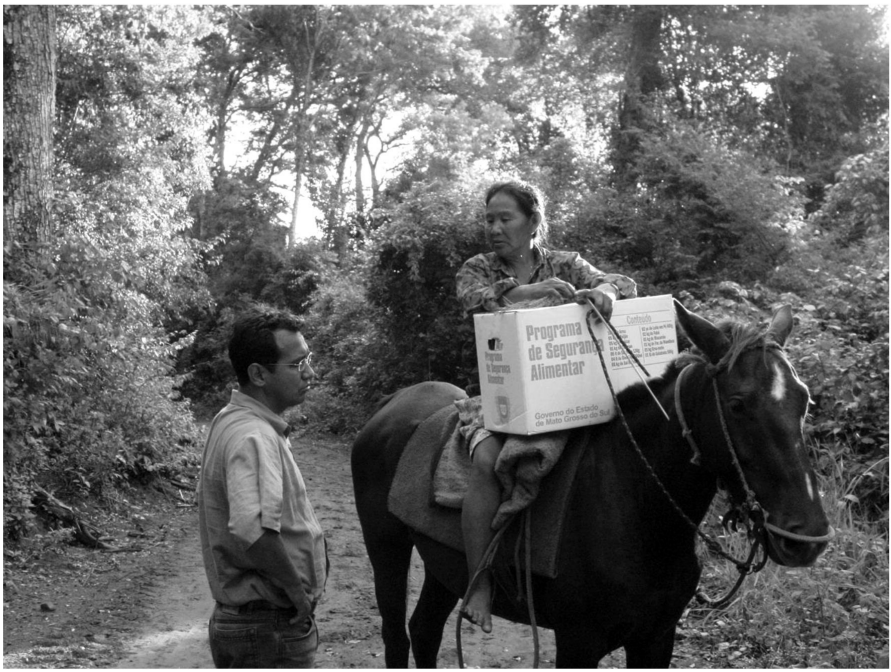



**Foto XLIII –** Mulher kaiowa conversando com Wiliam Rodrigues, Administrador da AER. Amambai, após recebimento da cesta básica. T.I. Pirakua. Abril de 2004.

-prima, necessitando ainda ser transformada, através de técnicas de construção. Por outro lado, a exploração do território mais amplo permite a incorporação de objetos já acabados, objetos estes que, especialmente nas últimas décadas, têm-se tornado preponderantes na vida cotidiana destes indígenas. Também os alimentos procedentes de estabelecimentos comerciais e os implementados pelas agências indigenistas passaram, na maioria dos casos, a ser numericamente superiores aos produzidos pelos Kaiowa. Cabe dizer que os bens obtidos através das transações comerciais são, sem dúvida, qualitativa e quantitativamente os mais significativos, e para tanto é necessário desenvolver atividades que permitam captar dinheiro, elemento este indispensável para os fins descritos.

Podemos concluir, portanto, que as atividades de aquisição tornaram-se preponderantes com relação às de produção. Os Kaiowa consideram o conjunto de ações que permitem a aquisição de materiais, objetos, alimentos e, inclusive, dinheiro[276], nos campos, matas, fazendas e cidades, como sendo o resultado de *(a)jeheka* (literalmente, "ir à procura de"). O verbo se diferencia de outro similar, *(a)heka*, pelo fato de este último referir-se à ação de ir buscar um objeto bem preciso, em um lugar bem determinado. O primeiro, por sua vez, resulta da composição do segundo, mais a partícula "*jere*" (por contração, "*je*"), que implica o ato de circular (*(a) - jere - heka*). Neste sentido, as atividades de *jeheka* se referem a um conjunto de ações que, concatenadas entre si temporal e espacialmente, determinam um resultado tecnoeconômico específico, o qual, embora seja suscitado por uma determinada intencionalidade, não é certamente o fruto de uma programação prévia. As ações concatenadas podem ser de natureza

276 O dinheiro pode ser o resultado de uma atividade de produção (*changa* e/ou emprego), mas cujo produto não é destinado ao uso do trabalhador. O trabalhador voltará a seu espaço doméstico, trazendo consigo dinheiro ou mercadorias, estes sendo os objetos da procura e cuja captação motivou o indivíduo a se empenhar nessa atividade.

política, técnica e/ou simbólica, em conjunto dando um sentido específico ao processo tecnoeconômico. A dinâmica do *jeheka*, mais do que o tipo de atividade realizada, é um fator que coloca em evidência a especificidade do comportamento tecnoeconômico kaiowa, razão pela qual será importante objeto de atenção do próximo capítulo.

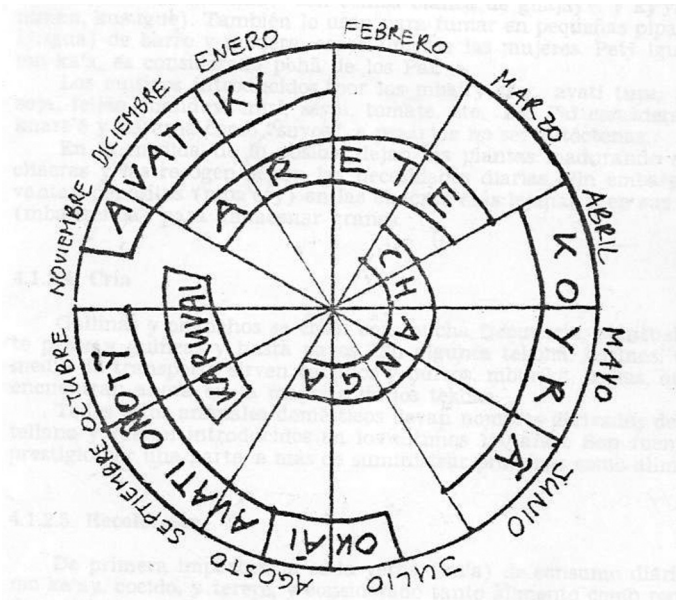
# Capítulo XIV

## Racionalidades, temporalidades e tecnologias em confronto

No capítulo anterior, por comodidade expositiva, descrevi as atividades desenvolvidas pelos Kaiowa separadamente, buscando apresentar as características de cada uma delas e sua importância na integração de sua bagagem material nos dias de hoje. Coloquei, assim, em destaque a grande variedade de opções à disposição com relação ao passado não muito distante, mas advertindo também sobre o fato de que os indígenas, motivados pela manutenção e/ou ampliação dos tempos de socialização, enveredam por escolher um número relativamente reduzido delas, seja em qualidade, seja em quantidade. Por outro lado, há que se considerar que estas atividades estão geralmente articuladas entre si. Também se destaca o fato de que diversamente do passado, nem todos os integrantes de uma unidade doméstica necessariamente se dedicam a desenvolver os mesmos tipos de atividades. Por exemplo, se antes, dependendo da época do ano, os homens adultos primeiro preparavam o solo para o plantio, dedicando-se depois prevalentemente à *changa*, à caça e à pesca, a seguir organizando e/ou participando dos rituais, para depois novamente voltar a preparar o solo, renovando assim o ciclo de atividades, agora a concatenação temporal das práticas é bem mais diversificada e complexa. Ocorre que, enquanto um indivíduo de um *te'yi* se dedica predominante-

mente à agricultura, outro pode, com muito mais frequência, ir para a *changa*, e outro ainda trabalhar cotidianamente como professor ou agente de saúde. Por sua vez, os *tamõi* e *jari*, em decorrência da avançada idade, contam com os recursos procedentes da aposentadoria. Por tais razões, o calendário das atividades dos Kaiowa contemporâneos não pode mais ser como o que se segue:

**Figura XII**



> Después de las heladas (ro'yguasu) empieza el nuevo año (ombopyahujey ñande yvy). En agosto (tajyipotyha) plantan avati morotî, dando inicio al ciclo agrícola. Octubre ('karai octubre' del folclore paraguayo) es también entre los Paĩ el mes de la penuria (karuvai) y se extiende hasta la cosecha del choclo (avatiky) a partir de la segunda quincena de noviembre. La época del avatiky es tiempo festivo (arete) con el avatikyry y convites para chicha y se extiende hasta fines de marzo. Abunda la comida, que facilita la extensión de la vida social (ñembory, mitãka'u, aty etc.) y los viajes. A partir de abril empiezan los trabajos de derrumbamiento y preparación de los nuevos rozados (koyrã). Hacia fines de julio o en agosto, según el tiempo y la dirección del viento, prenden fuego al rozado (ohapy kóy). Los meses de marzo a agosto son también los meses de oferta de trabajo (changa) por parte de los "patrones" de la región (Melià et al. 1976: 207–8).

Neste calendário as atividades são todas relacionadas ao ciclo agrícola, este último, por sua vez, dependendo das estações do ano. Os autores colocam a *changa* como sendo desenvolvida exclusivamente entre março e agosto pelo fato de que nessa parte do ano existir oferta de trabalho. Ocorre que hoje a *changa* que envolve a maioria dos indígenas é o corte de cana nas usinas de álcool, existindo oferta praticamente durante todo o ano, o que permite também arrecadar-se recursos durante o período de escassez (*tembiu sa'i*). Melià e os Grünberg indicam também que a agricultura "es actividad principal y suministra un 80% de los alimentos consumados" (idem: 207). Mais adiante no texto, porém, falando da *changa*, eles afirmam que "aunque no la consideran parte de sus costumbres (ndaha'éi teko), sin embargo, es la fuente de ingreso más importante" (idem: 214), esclarecendo o fato de esta atividade permitir a aquisição dos "bienes de consumo que **ellos** [os indígenas] **no producen**, como género (tela), habõ (jabón), juky (sal), inimbo (hilo), katíra (caña), kerosen etc" (ibidem, ênfase minha).

Ao menos no tocante aos Kaiowa de Mato Grosso do Sul, não seria

exagerado se dizer que hoje o processo de integração material inverte as proporções expostas pelos autores acima, os produtos de seus cultivares não chegando a 20% dos alimentos consumidos. Neste sentido, a prática de *jeheka* passa a ser responsável por mais de 80% das necessidades alimentares desses indígenas, algo que leva a alterar significativamente o calendário das atividades tecnoeconômicas por eles desenvolvidas.

No novo contexto sócio-ecológico-territorial que veio a se configurar, três tipos de relações/interações parecem-me importantes de serem consideradas: aquelas com os comerciantes, aquelas com os empregadores (fazendeiros e/ou usineiros) e, finalmente, com os agentes indigenistas. Porém, antes disso é oportuno explicitar as noções de propriedade, as lógicas de uso e de troca dos recursos, assim como os critérios adotados pelos Kaiowa para tomar suas decisões e empreender, continuar, suspender, modificar e/ou interromper uma determinada atividade tecnoeconômica. Isto poderá, por um lado, permitir uma melhor compreensão da racionalidade dos atos praticados pelo sujeito indígena perante aqueles manifestados pelos diferentes atores (indígenas e "brancos") com os quais interage; por outro, da temporalidade que a concatenação destes atos contribui para conformar, e, finalmente, o calendário seguido, configurado a partir da composição desta temporalidade com as dos outros atores que participam da interação, bem como da imposição de fatores climáticos.

## 14.1 Normas e práticas de transação e uso dos recursos materiais

É relevante observar que a organização do *te'yi* não se baseia sobre um critério de propriedade coletiva. Parece ser também improvável que isto possa ter ocorrido no passado pretérito, como afirmam Schaden (1974) e Susnik (1979-80, 1982), autores estes que atribuem

ao fenômeno do "contato" a responsabilidade do desencadear-se de um presumido processo de individualização da economia dos Guarani. As razões que me levam a levantar estas suspeitas é a constatação empírica da existência de uma grande exacerbação dada atualmente pelos Kaiowa exatamente ao oposto, isto é, à propriedade individual.

Todos os objetos (*mba'e*), animais domésticos (*rymba*) e até frações das roças, têm proprietários individuais, com exceção da terra. Já desde o nascimento o indivíduo recebe em dom objetos que ficam em sua posse até que ele decida se e como transacioná-los. As crianças costumam ter galinhas, patos e/ou outros animais domésticos. Quando alcançam a idade de aproximadamente seis anos, lhe é concedido um pequeno espaço, destinado ao plantio de sua roça particular, cujos produtos serão considerados de sua propriedade. Em um primeiro momento serão os adultos a acompanhá-las nos trabalhos agrícolas. O mesmo ocorre com a eventual construção ou modificação de ferramentas e armas, destinadas a desenvolver as atividades tecnoeconômicas. Não desenvolvendo ainda atividades de *jeheka* que lhes possam fornecer as ferramentas e os objetos considerados importantes para o desenvolvimento das atividades que, conforme a idade e o sexo, lhes competem, os indígenas podem receber estes elementos em dom ou utilizar os de outros membros da família extensa. Como é de se imaginar, os objetos de uso culinário, bem como todos os que são destinados à realização de atividades prevalentemente femininas, pertencem às mulheres. Seguindo a mesma lógica, as armas e as ferramentas para o trabalho agrícola e a coleta de materiais de construção, são por sua vez, propriedade dos homens da unidade doméstica. Com relação às construções residenciais, estas sendo construídas no interior do espaço de jurisdição de um determinado *te'yi*, serão, na maioria dos casos, consideradas como de propriedade do cônjuge relacionado por laços de consanguinidade com o *tamõi* e/ou *jari* que o lidera. A mobília, se

existir[277], é na maioria dos casos propriedade da mulher que chefia a unidade residencial, especialmente os objetos relacionados às atividades culinárias.

Em caso de divórcio, os objetos presentes na unidade habitacional permanecem com os respectivos donos, o chefe da residência que sair da área de jurisdição do seu sogro levará consigo os seus pertences e eventualmente todas ou parte das crianças fruto da união matrimonial que está se dissolvendo.

No passado, quando falecia um indivíduo, seus objetos o acompanhavam até o túmulo, sendo colocados em cima da tumba (Schaden 1974). Há que se constatar, porém, como aponta Muller (1989), que já na década de 30, os objetos mais valorizados, como as ferramentas com lâminas metálicas, permaneciam com os vivos. Hoje a maioria dos indivíduos acumula, até o momento de sua morte, um número de objetos bem superior ao que chegava a possuir há décadas, colocando-se na tumba apenas os objetos de uso pessoal de pequeno porte e aqueles de conotação simbólica, como por exemplo instrumentos rituais e *paje'i* (amuletos). Os bens restantes são distribuídos entre os parentes consanguíneos mais próximos do falecido, conforme o uso ao qual estão destinados.

Não existe entre os Kaiowa transmissão de herança formalizada. Eles não constituem um "patrimônio", cujo destino é regido por lógicas sucessórias com base na proximidade de parentesco e a diferença de sexo e idade. Como agricultores, manifestam uma clara diferença no relacionamento que mantêm com a terra, se cotejados com outros povos que têm como base alimentar os produtos da lavoura – como em casos na ampla literatura sobre sociedades camponesas. A neces-

277 Na maioria das casas kaiowa, a mobília é inexistente, os lugares destinados a uso dormitório e a cozinha contando apenas com prateleiras e tarimbas construídas como extensão da estrutura da própria habitação. Ocorre, porém, que sempre com maior frequência encontram-se móveis procedentes de atividades de coleta, troca ou transação comercial.

sidade de manter o patrimônio fundiário o mais íntegro possível, leva os camponeses a elaborarem normas que atribuem a apenas um herdeiro (geralmente o primogênito de sexo masculino) o direito sobre a propriedade da terra (Bourdieu, 1962). Entre os Kaiowa este tipo de comportamento é absolutamente imoral. Com efeito, como foi amplamente argumentado no capítulo VI, a terra não é propriedade de nenhum humano; resulta ser também impreciso considerá-la como "propriedade comunal", como afirmam Melià et al. (1976: 218). Ela é única e indivisível, seu dono sendo *Ñande Ryke'y Pa'i Kuara*. Foi ela entregue aos Kaiowa para que estes possam dela tirar seu sustento, porém com a incumbência de ter que com ela se relacionar, segundo as normas do *teko porã* (o correto modo de ser). Nestes termos, dentro do espaço de jurisdição de um determinado *te'yi*, os membros de cada família conjugal poderão construir sua residência e seus cultivares no lugar que considerarem mais oportuno, sempre respeitando os espaços já ocupados pelos outros membros da unidade doméstica.

No caso em que ocorra a dissolução de uma unidade residencial, devido a divórcio ou morte de algum membro importante, o espaço anteriormente ocupado passa a ser disponível para novos casais ou para os já estabelecidos que pretendam mudar de local. A morte do *tamõi* ou da *jari* – assim como o movimento temporal que, com o incremento de uma outra geração, permite a formação de novas unidades domésticas relativamente independentes – leva ao remanejamento do espaço de jurisdição originário, mas nunca como forma de herança. O direito de morar nesse determinado local é de todos os descendentes consanguíneos de um determinado antepassado simbolicamente considerado como primeiro morador dessa fração do *tekoha guasu*. Até mesmo nas reservas onde hoje o espaço escasseia, valem as mesmas considerações, com uma significativa exceção constituída pela reserva de Dourados – motivo pelo qual este caso específico merece ser minimamente descrito e analisado.

Em decorrência de um processo desencadeado pelo SPI na déca-

da de 60, corroborado sucessivamente pela FUNAI, a reserva foi (ilegalmente) dividida em lotes, atribuindo-se de início a cada família aí presente 25 ha. Com o passar dos anos e em decorrência do aumento vertiginoso da população, a maioria desses lotes foram posteriormente divididos, para se chegar, em muitos casos, a formar "datas", espaços estes similares aos lotes urbanos, com superfícies que podem chegar a ter menos de 300 $m^2$. Lotes e "datas" foram considerados informalmente pelo órgão tutelar como propriedade privada, provocando um amplo mercado interno desses espaços, que passaram a ser, portanto, alienados. O mercado foi em larga medida implementado por "Terena descendentes"[278], que, em transação com Kaiowa e Ñandéva, levavam (e ainda levam) estes últimos a contrair dívidas dificilmente quitáveis, o que provocava a perda de lotes ou datas em favor do credor.

Em reuniões organizadas pelo MPF de Dourados, das quais participei como antropólogo consultor, os procuradores chegaram a manifestar a legítima dúvida sobre se décadas de transações comerciais (com a terra como objeto de compra/venda) não teriam levado os Guarani a modificar as regras de acesso e utilização desse importante bem. Com a incumbência de ter que intervir, após inúmeras denúncias apresentadas a esse órgão federal por parte de indígenas em conflito entre si, por motivos de reconhecimento de propriedade e de direito à herança, os procuradores estavam com temor de interferir na contenda em nome de uma forma indígena de gerenciar os recursos materiais que poderia se demonstrar anacrônica. A resposta a esta questão não procede apenas da constatação de que os Kaiowa e Ñandéva de outras áreas ainda consideram a terra inalienável, mas também do comportamento mantido por famílias que por décadas moraram justamente

278 O termo "terena descendentes" por mim utilizado traz propositalmente consigo toda a ambiguidade apresentada por estes sujeitos quanto à própria identidade étnica. Em alguns casos, preferem eles considerarem-se simplesmente como "índios", especialmente frente aos "brancos". Os Kaiowa, os Ñandéva e os Terena se referem a eles como "mestiços".

em Dourados, hoje residindo em espaços recuperados do *tekoha* reivindicado de Jatayvary, a cerca de 45 quilômetros da reserva. Neste lugar, a distribuição das famílias e os direitos de uso da terra excluem totalmente a possibilidade de que ela se torne propriedade privada. Com efeito, é muito comum ouvir os Kaiowa e Ñandéva de Dourados dizerem que estão submetidos a lógicas de utilização deste bem que lhes é alheia. Ocorre que muitos Guarani, pressionados pelas circunstâncias, chegam a "vender" a terra, sem, contudo, pensar ter perdido o direito originário e divino sobre esse espaço. Do seu ponto de vista, o que se estaria vendendo seria mais a "posse" momentânea do espaço, e não a terra propriamente dita – o que esclarece a aparente contradição no comportamento mantido por estes indígenas no momento da venda, com relação àquele manifestado quando reivindicam novamente esse lugar. A volta dos que saíram torna-se, pois, motivo de conflitos; conflitos estes muitas vezes "resolvidos" se os retornados tiverem condições de "comprar" o espaço em causa, para sobre ele tornar a exercer o direito originário.

O exemplo de Dourados não coloca apenas em evidência o quanto é significativo para a organização doméstica dos Kaiowa o fato de não se considerar a terra como um bem alienável. Ele destaca também empiricamente a diferença existente entre o "direito de uso" e o "direito de propriedade" referido a um determinado bem. No caso específico da reserva de Dourados, a relação entre estes dois direitos sobre a terra expõe um claro problema moral, visto que ocorre que os homens estariam usurpando o direito à propriedade sobre este bem, que é exclusivo das divindades. Diferente é o caso dos outros objetos, onde o direito de propriedade é dos seres humanos. Estes podem ser efetivamente transacionados, como de fato ocorre, mas existem também aqui obrigações morais, cuja pressão condiciona o comportamento tecnoeconômico dos indivíduos, especialmente no interior da unidade doméstica. Este condicionamento permite a geração de mecanismos de classificação dos objetos, nos termos notoriamente

marxianos, segundo seu "valor de uso", limitando e regulando suas transações, estas determinadas segundo seu "valor de troca".

Traçando um paralelismo com a hierarquia estabelecida entre as técnicas de uso e aquelas de produção e aquisição, pode-se afirmar também neste caso o fato de ser a necessidade de uso dos objetos o que orienta a atribuição dos valores a eles associados.

As atividades sagradas, agrícolas e domésticas, colocam hierarquias bem precisas na valorização e na necessidade de permanência dos objetos no interior da família extensa, sendo ferramentas, utensílios de cozinha e recipientes dificilmente alienados, enquanto que os instrumentos e adornos rituais não podem ser em hipótese alguma transacionados. Muitos deles podem ser doados ou emprestados, os movimentos destes, porém, sendo sempre monitorados através da intermediação de *ñembo'e*, especialmente quando se trata da passagem de *chiru* da guarda de um indivíduo (e de um local) para outro. Objetos como relógios, rádios, bicicletas, celulares, televisores, revolveres etc., são os que estão mais sujeitos a ser transacionados. Os relógios são frequentemente utilizados como moeda para a obtenção de cachaça, enquanto que os celulares e os rádios com CD são hoje os objetos com mais elevado valor de troca. Todos estes objetos estão continuamente em circulação, permanecendo nas mãos dos indivíduos por um período bastante limitado, geralmente uns poucos meses. Embora nestes circuitos de troca participem todos os adultos de ambos os sexos, não cabe dúvida de que são as pessoas que com mais frequência vão para a *changa* (especialmente para a usina) as que mais fomentam este fenômeno, vista sua mobilidade territorial e a periódica obtenção de dinheiro, que permitem imitir no circuito de intercâmbio os bens sujeitos à transação. Há que se observar que o fluxo de objetos determinado pelas sequências de transações não é totalmente livre. Com efeito, também neste caso existem estratégias para regular a permanência destes tipos de objetos na unidade doméstica. Quando querem que um determinado objeto seja retido mais longamente neste espaço,

uma das estratégias mais comuns utilizadas pelos Kaiowa é atribuir sua propriedade a uma criança em tenra idade, fato que posterga em anos a possibilidade do proprietário manifestar sua opinião sobre a possibilidade de este ser trocado ou vendido. Outra possibilidade – como falado a respeito das peças de bicicletas – é colocar o objeto sob a custódia dos chefes da família extensa, pessoas estas que garantem uma maior permanência dos bens no espaço doméstico, permitindo um maior tempo de uso.

No que diz respeito aos alimentos, deve-se levar em consideração outros aspectos. Salvo casos isolados, os Kaiowa não estocam animais nem plantas desvitalizados[279]; conservam eles sementes, tubérculos e ramas de mandioca tão somente para o plantio. A disponibilidade de comida para cada indivíduo no correr do tempo é garantida, portanto, através de dois mecanismos: por um lado, o ciclo anual do plantio, que garante colheitas periódicas, e as atividades constantes de caça, pesca e coleta; por outro, a possibilidade de uma pessoa fornecer aos outros integrantes da família extensa parte dos alimentos de sua propriedade, criando, assim, o vínculo moral que os levará a retribuir o favor, quando for o caso. Este último comportamento é ainda mais acentuado quando se refere a víveres altamente perecíveis, como a carne. Neste caso, a distribuição será feita seguindo uma lógica hierárquica que impõe a filhos e genros, a obrigação moral de compartilhar a presa primeiramente com o pai ou sogro e, dependendo do seu tamanho, com o resto da família extensa. Esta regra, primordialmente utilizada para distribuir o resultado da caça e da pesca, foi, por extensão, aplicada ao consumo dos animais domésticos, aos recebidos em troca e às

279 O único lugar onde encontrei alimentos estocados foi na residência de João Morel, em Pirakua. Em Jaguapire foi possível observar que o arroz é estocado em um primeiro momento não com o escopo de fornecer regularmente esse alimento durante o decorrer do ano, mas para utilizá-lo como moeda de troca sendo imitido em poucas semanas nos circuitos de transação gerados pelos indígenas.

carnes adquiridas nos estabelecimentos comerciais.

Isto aqui descrito diz respeito aos mecanismos que possibilitam e/ou limitam a transação de recursos materiais. Cabe agora dedicar atenção às modalidades de uso dos objetos durante a permanência no espaço doméstico.

Como foi apontado em se falando da bagagem de ferramentas disponíveis para um *te'yi*, dificilmente ocorre que certos instrumentos considerados especiais se repitam nas várias unidades habitacionais. Assim sendo, o proprietário estará obrigado a emprestá-lo cada vez que alguém do grupo doméstico o requisitar. Geralmente quando não for o próprio chefe do *te'yi* a possuir estes objetos, ele os receberá em custódia, podendo assim regular o acesso a seu uso. Há que se considerar que, na verdade, potencialmente todos os objetos presentes no espaço doméstico (com exceção dos sagrados) podem ser requisitados por qualquer membro da família extensa, o proprietário sofrendo pressões para que os disponibilize. Neste sentido, enquanto o proprietário não tomar a iniciativa de vender o objeto em questão, o "direito de uso" prevalece sobre o "direito de propriedade". Ocorre, porém, que, como no caso das transações, o uso dos objetos é socialmente regulamentado. Todas as unidades habitacionais devem possuir uma bagagem material básica, tornando-se inoportuno que alguém requisite objetos e ferramentas que por dever moral ele deveria possuir. Este tipo de mecanismo leva a determinar uma certa uniformidade na composição dos estoques materiais, tornando possível equivalências nas que poderíamos definir de "relações de uso". Assim, embora todos normalmente possuam, por exemplo, enxadas, não necessariamente elas serão do mesmo tipo, uma pessoa podendo pedir emprestado de seu irmão, cunhado, pai e/ou sogro aquela que apresenta características técnicas diferentes com relação à de sua propriedade. Outro fator importante na distribuição das obrigações de empréstimo é o fato de existir uma clara hierarquia, conforme a posição do indivíduo no seio do grupo doméstico. Com efeito, as re-

lações duais entre pai/filhos, sogro/genros, mãe/filhas e sogra/noras são prioritárias na determinação de obrigações, se cotejadas com as entre irmãos(as) ou cunhados(as). Os chefes dos *te'yi* possuem maior acesso aos bens da unidade doméstica[280], os outros componentes, em troca, podendo contar com uma sábia administração e uma distribuição equitativa de acesso ao uso de boa parte dos recursos materiais da família extensa.

## 14.2 Relação com os "patrões"

Como visto anteriormente, os Kaiowa consideram os comerciantes com os quais estabelecem relações douradoras, bem como com os empregadores que lhes permitem realizar suas atividades de *changa*, como sendo "patrões". Na interação com estas figuras – assim como com qualquer "branco" do qual pensam poder obter algum benefício –, estes indígenas assumem uma posição de subalternidade, manifestando suspeição e temor para com eles, procurando não contradizê-los, além de estarem continuamente observando suas reações. Em outras palavras, as pessoas mantêm para com estes "brancos" alguns cuidados específicos, exatamente como fazem ao se dirigirem aos *járy*.

Como coloca justamente Thomaz de Almeida (2001), os Kaiowa utilizam estratégias comportamentais baseadas no que eles denominam de *ñembotavy* (literalmente "fazer-se de bobo"). Este tipo de comportamento, longe de ser algo extemporâneo, é uma verdadei-

280 Tonico Benites, encontrando-se em Dourados e precisando comprar um par de sapatos "apropriado" para calçar na cerimônia de sua formatura de graduação, me comentava que as possibilidades de que este par pudesse se conservar em bom estado depois do evento, para ser utilizado em outras ocasiões parecidas, eram francamente muito remotas. Observava que, uma vez tornado a Jaguapire, onde morava, e deixando os sapatos em sua própria residência, seu sogro, que nela podia entrar com toda liberdade, até mesmo em sua ausência, poderia utilizá-los para trabalhar na roça, como já havia ocorrido pontualmente com outros pares por ele (Tonico) adquiridos.

ra instituição, que permite regular as relações entre indivíduos e/ou grupos, buscando-se conseguir a maior vantagem possível, quando se julga estar em posição social e política desfavorecida[281].

Por outro lado, a relação com um sujeito como "patrão" implica considerá-lo também como alguém que está devendo algo em troca de um serviço prestado – o que fica claro no caso da *changa*, da qual me ocuparei mais adiante. Com relação ao comerciante, a natureza da dívida é, porém, diversa. Ela se baseia sobre a constituição de uma clientela e na venda a crédito. Com efeito, no momento em que se estabelece uma relação com o dono de um supermercado ou de um *bolicho* (pequeno comércio), determina-se um vínculo de interdependência que postula contemporaneamente a obrigação dos indígenas de saldarem periodicamente as dívidas e a do comerciante continuar a vender a crédito. Na prática, ocorre que o débito total nunca é extinto, parte dele sendo quitada e novas despesas sendo feitas. Este tipo de comportamento, em uma primeira análise, pareceria simplesmente agravar a dependência do cliente para com o comerciante; mas esta visão não é de todo acertada, em certa medida se dando o contrário. Efetivamente, a não quitação total da dívida obriga o dono do estabelecimento comercial a renovar o crédito, e com ele todos os favores que os indígenas demandam e esperam, para que este seja considerado um bom "patrão". Em poucas palavras, são eles (os indígenas) que consideram importante e fundamental manter vínculos duradouros, uma racionalidade que será explicitada a seguir.

Os Kaiowa costumam transformar imediatamente o dinheiro ganho a cada mês (com a aposentadoria ou outras fontes de pagamento) em mercadorias de uso cotidiano. Chegam eles, na maioria das vezes, a adquirir objetos e alimentos que superam o valor recebido do Estado

281 Mais adiante, no próximo item, voltarei sobre esta prática comportamental, muito importante para se compreender o nível de sintonia existente entre as determinações das políticas indigenistas e as práticas efetivas dos indígenas.

ou das outras fontes pagadoras. As transações comerciais estão, portanto, intimamente vinculadas à lógica do crédito, único mecanismo que pode permitir tal comportamento econômico. O crédito, porém, não é algo cogitado pelos indígenas; ele decorre de um vínculo específico, estabelecido entre um determinado comerciante e um grupo de indivíduos, que realizará compras exclusivamente em seu estabelecimento comercial. Do ponto de vista do comerciante, a garantia para a concessão do crédito é obtida, hoje na maioria dos casos, com a retenção dos cartões de aposentadoria dos "clientes" indígenas, estes últimos quase sempre chefes de famílias extensas. É este mecanismo que lhe permite sacar regularmente o dinheiro a cada mês, chegando a exaurir a conta bancária do "cliente". Isto é feito mais que tudo para obter certa regularidade no pagamento das mercadorias fornecidas, mas não para estabelecer o vínculo necessário para manter um relacionamento duradouro com o freguês. Para este último propósito, o comerciante deverá atender às exigências dos indígenas, os quais, de seu próprio ponto de vista, exigem do "patrão" o comprometimento de realizar, no momento oportuno, uma série de favores, que transcendem em muito o imaginado para uma transação comercial: transportar objetos do "cliente" ou uma eventual mudança sua, receber telefonemas e recados, ler e interpretar cartas e/ou documentos etc., além, obviamente, do transporte das mercadorias adquiridas até a residência do comprador. Os comerciantes competem entre si para conquistar a confiança de um "cliente" indígena, e geralmente aceitam realizar os favores por estes exigidos. Deve-se considerar que se trata de estabelecimentos de pequeno porte, onde os preços dos produtos são bem mais elevados do que os das lojas maiores, estas últimas sistematicamente evitadas pelos indígenas por duas razões: falta de relacionamento pessoal "patrão"-cliente e a negação de venda a crédito, ambos elementos relevantes para os propósitos dos Kaiowa.

O apego dos indígenas a este critério de relacionamento com o comerciante "patrão" é algo interpretado muitas vezes como efeito

da lógica de dominação que teria sido instaurada através da introdução dos "barracões" na região em pauta. Ocorre, contudo, que várias investidas da Polícia Federal na tentativa de resgatar os cartões de aposentadoria dos indígenas, punindo o comerciante pelo crime cometido, foram acolhidas por muitos Kaiowa e Ñandéva como atos negativos, interpretados como uma profunda interferência nas relações por eles estipuladas[282]. Na cidade de Iguatemi, anos atrás, várias casas comerciais chegaram a ser temporariamente fechadas, afetando-se significativamente parte das famílias das T.I.s Jaguapire, Sassoro, Porto Lindo e Cerrito[283]. Na ocasião, como relatou o Dr. Lásaro Silva, o então Delegado Chefe da Polícia Federal de Dourados, em uma reunião no MPF da cidade homônima, os indígenas manifestaram clara hostilidade para com a operação policial.

Estaríamos muito enganados se atribuíssemos esta reação indígena a um sentimento de lealdade para com os "patrões". Com efeito, os Kaiowa não se sentem ligados à pessoa do comerciante; eles não mantêm com os "brancos" nenhuma relação tecnoeconômica baseada em uma obrigação moral, como ocorre no interior do grupo doméstico e, mais amplamente, com os membros da comunidade política que integram. A relação com o "patrão", nos termos descritos, é tão procurada porque esta figura permite a temporalidade de acesso a re-

282 É verdade que muitas das denúncias contra comerciantes procedem também de indígenas, mas na maioria dos casos estas se devem à tentativa de punir o "patrão" que se considera como tendo quebrado a confiança de algum freguês. Outra possibilidade é a de proceder à denúncia para lesar um inimigo político, atingindo diretamente o comerciante para indiretamente afetar seu(s) cliente(s).

283 Na época, a aposentadoria era recebida unicamente através do Banco Bradesco, cuja agência mais próxima das três terras indígenas era justamente aquela da cidade de Iguatemi. Atualmente os indígenas de Jaguapire e Sassoro podem beneficiar-se também da agência do Banco do Brasil, presente em Tacuru, mudança esta que teve significativo impacto no ordenamento das relações entre os estabelecimentos comerciais das duas cidades e as famílias indígenas destas duas áreas.

cursos e serviços que mais se ajusta ás exigências tecnoeconômicas indígenas. Os Kaiowa bem sabem que os preços dos produtos vendidos por esses comerciantes são mais elevados, com relação aos de outros estabelecimentos comerciais e que, portanto, seus "patrões" estariam especulando, mas eles suportam tal fato como um ônus na relação de interdependência. Pode-se dizer que essas pessoas, assim como os comerciantes, fazem cálculos para avaliar os custos e benefícios derivantes do pacto estipulado entre as duas partes. Ocorre apenas que os primeiros realizam este raciocínio a partir do valor de uso e de uma certa regularidade de acesso aos recursos materiais, enquanto que os últimos enveredam para um cálculo baseado exclusivamente no valor de troca. Mais adiante, falando especificamente sobre as diferentes temporalidades que participam na construção do calendário de referência para os Kaiowa, voltarei sobre este importante tema. Por ora me deterei na consideração das relações estabelecidas por estes indígenas com os empregadores durante as atividades de *changa*.

É frequente ouvir pessoas no MS, calcadas no senso comum, definirem os indígenas como "vagabundos". No dia 27 de abril de 2006, o "Diário MS Online" publicou o resultado de uma enquete por ele realizada na internet, cujo resultado é o seguinte:

> "Dos 317 leitores que responderam à pergunta 'Você acha que todas as áreas apontadas como terra indígena em MS devem ser imediatamente demarcadas e entregues aos índios?', 242 (76,34%) responderam "Não, terra não resolve o problema porque **índio não gosta de trabalhar**." (destaque meu).

Muito curiosamente, o corte da cana nas usinas de álcool da região, um dos trabalhos mais duros, que exigem uma grande dedicação e longos tempos de fadiga física, é realizado quase exclusivamente por mão de obra nativa. Também nas fazendas, o trabalho de capinação em torno às cercas, para protegê-las de eventuais incêndios nas invernadas, tarefa frequentemente destinada aos indígenas, exige muita

dedicação e preparo físico. Existe, portanto, uma evidente contradição nas afirmações do senso comum a respeito da propensão indígena ao trabalho braçal. Mas como será que se geraram tais afirmações? Seriam elas simplesmente o fruto da ignorância da maioria da população regional com relação à vida dos Kaiowa e dos Ñandéva ou elas se fundariam na incompreensão e/ou no rechaço da temporalidade das atividades destes indígenas? Sem dúvida, esta última opção me parece ser a mais provável.

Existe uma clara diferença entre os momentos em que o trabalho realizado por indígenas é planejado e dirigido por "brancos" e aqueles em que são os próprios Kaiowa a determinarem os tempos e lógicas de produção. No primeiro caso, em se partindo de uma visão e uma divisão cartesiana dos tempos de trabalho, envereda-se para um planejamento semanal ou mensal rigoroso e invariável, com etapas concatenadas entre si, onde o indivíduo trabalhador faz parte de uma mais ampla programação das atividades de fazendas e/ou usinas de álcool. A mão de obra indígena nestes casos é subordinada aos meios, técnicas e lógicas de produção, que visam alcançar, em uma determinada unidade de tempo, um resultado tecnoeconômico predefinido. Neste sentido, pode existir uma elevada variação de trabalhadores, o processo produtivo tornando-se em certa medida impessoal, uma etapa de trabalho sendo desenvolvida por determinados homens enquanto que as que se seguem podem tranquilamente ser realizadas por outros, sem que a lógica da empresa tecnoeconômica como um todo seja afetada. O planejamento e a execução de uma símile estratégia de produção implica em uma elevada flexibilização da mão de obra, algo típico dos empreendimentos capitalistas.

Do ponto de vista dos indígenas, as atividades desenvolvidas por fazendas e usinas não representam, como nós as entendemos, parte das forças produtivas da "sociedade"; eles não se engajam nessas atividades para se tornarem "trabalhadores nacionais", como era a pretensão do antigo SPI e da própria FUNAI, posteriormente. Os Kaiowa

se submetem a esses ritmos elevados de trabalho braçal com o único escopo de conseguir uma determinada quantia de dinheiro e/ou um conjunto específico de mercadorias. Assim sendo, as atividades de *changa* se inscrevem na temporalidade mais ampla da trajetória experiencial de um indivíduo. Nesta temporalidade, não são os trabalhadores a serem flexibilizados, mas a própria atividade de *changa*. Este tipo de comportamento não diz respeito simplesmente aos indivíduos que saem periodicamente das Terras Indígenas para desenvolver semelhante atividade, mas caracteriza também boa parte das famílias que ainda permanecem morando no interior de fazendas. Senão, vejamos.

Raul, um kaiowa originário de Jatayvary (terra reivindicada pelos indígenas, e em processo de identificação fundiária por parte da FUNAI) está há muito integrado no *te'yi* constituído em torno de sua sogra, cujos membros sempre residiram fora de reservas e áreas indígenas. Os integrantes deste *te'yi* há décadas se assentam no interior de fazendas situadas no município de Laguna Carapã (MS), a cerca de 25 quilômetros de Jatayvary. Há aproximadamente três anos, Raul escolheu construir sua unidade habitacional no espaço de uma fazenda de cerca de 500 ha, onde residia seu jovem cunhado (pai de dois filhos). Esta fazenda situa-se a 05 quilômetros de distância da casa da sogra e da cunhada de Raul, localizada na beira de uma rodovia intermunicipal, rodovia esta que permitia a comunicação entre os diferentes núcleos familiares. Raul estabeleceu um acordo com o fazendeiro, que lhe permitia manter-se com uma mínima estabilidade no local escolhido, acordo este reforçado através de vínculos de parentela espiritual, sendo que o indígena escolheu seu "patrão" como padrinho de sua filha menor. O acordo previa que, em determinados momentos do ano e por breves momentos, o indígena realizaria trabalhos braçais pontuais, tendo em troca, além de um lugar onde erguer sua casa, uns poucos hectares de terra para produzir alimentos para sua família, e uma parca remuneração em dinheiro e mercadorias. Raul construiu sua residência a uns duzentos metros de distância de um piscoso cór-

rego e na beira de um matagal que lhe fornecia a lenha e a madeira necessárias para a construção de boa parte dos objetos domésticos, mantendo-se também próximo à referida rodovia, o que lhe favorecia o acesso a meios de transporte locais. O cunhado de Raul, por sua vez, trabalhava periodicamente como tratorista, tanto nessa fazenda quanto em outras vizinhas.

Os núcleos familiares aqui descritos mantêm-se no local na medida em que conseguem subordinar os ritmos de trabalho exigidos pelos "patrões" à temporalidade determinada pela concatenação das atividades dos indígenas, que exigem altos tempos de socialização, a realização de pequenas roças, o desenvolvimento de atividades de caça e pesca e, finalmente, uma elevada mobilidade, que permite a comunicação e a participação em festas organizadas por outras famílias indígenas da região.

A fragilidade da relação entre indígenas e "patrões" das fazendas é um fato muito evidente. A perda das condições de manutenção de uma temporalidade considerada aceitável para o desenvolvimento do grupo doméstico, levou e leva ainda muitas famílias extensas, ou famílias conjugais destas, a terem que abandonar os locais onde por décadas estiveram assentadas, para se dirigir a Terras Indígenas ou beiras de rodovias. A título de exemplo, há mais de três anos encontrei uma parte de um *te'yi* kaiowa assentado na beira de uma rodovia, a aproximadamente 05 quilômetros da vila de Itaum (município de Dourados), que havia recentemente saído de uma fazenda das redondezas. Assentaram-se numa das margens dessa rodovia por que a distância existente entre o asfalto e a cerca da fazenda limítrofe era bastante ampla nesse local, permitindo a utilização do espaço intermédio para plantar. O lugar possuía, no raio de uns quinhentos metros, minas d'água, mata para aprovisionamento de madeira e lenha, e um córrego piscoso. A *jari* que liderava o grupo tinha dois filhos morando nas proximidades da vila Itaum, igualmente em margens de rodovias. Segundo informaram, não teriam sido expulsos da fazenda

onde haviam permanecido por mais de vinte anos. Eles afirmavam que nos últimos tempos o fazendeiro, que antes se dedicava à criação de gado, resolveu arrendar parte significativa de "sua" propriedade para o cultivo de soja. Esta mudança levou à restrição dos espaços de roça dos kaiowa aí residentes, além do fato do "patrão" explicitamente lhes proibir a caça e a criação de porcos, ambas atividades consideradas pelo fazendeiro como colocando em risco o plantio da soja. A única alternativa que permanecia aos indígenas era aquela de se tornarem peões da fazenda, como os outros empregados não-indígenas, algo que o *te'yi* em pauta considerou inoportuno, visto que isto iria contrariar a temporalidade e as características organizativas do grupo doméstico. Portanto, entre permanecer e ceder à negação do próprio estilo de vida, esses indígenas preferiram se assentar na beira da rodovia, onde, embora com evidentes dificuldades, podiam ainda dar vida às atividades por eles consideradas como mais relevantes, respeitando a própria temporalidade.

## 14.3 Atividades indigenistas

O confronto entre as diferentes racionalidades e temporalidades que ocorrem nas fazendas e nas usinas de álcool é o resultado de uma relação/interação que leva os indígenas a se deslocarem periodicamente de seus lugares de assentamento. Nestes termos, o aprovisionamento de recursos (dinheiro e/ou mercadorias) através de *changas* implica numa evidente diversificação espacial entre os locais prepostos a esta tarefa e aqueles onde são desenvolvidas atividades de produção cujos produtos beneficiam diretamente os indígenas (isto é, os espaços de jurisdição dos *te'yi*). Nestes termos, as experiências de submissão a ritmos e a uma organização do trabalho que lhes é alheia, são espacial e temporalmente circunscritas pelos Kaiowa. Com efeito, sair da fazenda ou da usina de álcool, implica na imediata adoção de outro ritmo de trabalho e de socialização.

Como vimos, quando as famílias encontram-se assentadas no interior das fazendas, elas estão sujeitas a uma constante instabilidade de ocupação territorial, devido às pressões que podem vir dos "patrões", algo que em determinados momentos pode levar à expulsão dos indígenas ou a estes decidirem abandonar o local, reputando não existirem mais as condições idôneas ao desenvolvimento da vida doméstica perorada.

Embora com características muito diferentes, como veremos ao longo deste item, ambas as situações descritas podem se verificar também no interior das Terras Indígenas. Com efeito, por um lado, as atividades indigenistas, constituindo como alvo de atuação estes lugares e tendo como objetivo envolver os indígenas em seus empreendimentos, passam a desempenhar na organização do trabalho papel semelhante àquele desenvolvido pelos "patrões" nas fazendas; embora declarando-se que os projetos implementados são em "benefício" dos indígenas e não dos agentes que os promovem. Por outro lado, o nível de interferência destas ações chega, em muitos casos, a afetar os espaços de jurisdição dos *te'yi*, condicionando a vida doméstica indígena.

No Cone Sul do estado de Mato Grosso do Sul, as atividades indigenistas que tiveram continuidade no tempo, começaram a partir da instituição das primeiras reservas destinadas aos Guarani, entre 1915 e 1928. Já desde esse período existia uma evidente preocupação em tornar estes indígenas o máximo possível eficientes em termos econômicos, procurando paulatinamente incorporá-los à nação brasileira. Com efeito, no começo da década de 1920 o SPI levou para a reserva de Dourados algumas famílias terena, com o explícito objetivo de influenciar os Guarani para que "melhorassem" suas atividades tecnoeconômicas, reputando que os Terena tinham atingido um mais elevado nível de civilização (Mura & Thomaz de Almeida 2002).

Há que se considerar que embora o SPI envidasse esforços para introduzir programas de produção agrícola dentro das reservas, não vivendo os indígenas, em sua maioria, no interior destas unidades ad-

ministrativas do Estado, e os próprios programas não sendo numerosos, pode-se dizer que até a extinção desse órgão tutelar (e mesmo nos primeiros anos da atuação da FUNAI), o impacto sobre essas pessoas foi muito reduzido, do ponto de vista tecnoeconômico. Por outro lado, as atividades indigenistas introduzidas pelos missionários protestantes (presbiterianos e metodistas) a partir de 1928, concentrando-se sobre a educação escolar e implementando programas de saúde (Fernandes Silva 1982), naquele momento tiveram efeitos pouco relevantes sobre a vida tecnoeconômica dos Kaiowa e dos Ñandéva.

Na década de 1970 a situação mudou substancialmente. Sob o efeito da denominada "revolução verde", devida a uma sistemática mecanização da agricultura em todo o país, a FUNAI decide também implementar nas reservas programas tecnoeconômicos opulentos (Thomaz de Almeida 2001), com a finalidade de alcançar o que o SPI já intentava: a integração progressiva dos indígenas à economia regional. Para tal propósito, como coloca em evidência Fernandes Silva (1982: 81), já a partir de 1973 a FUNAI "cita a palavra 'emancipação' relacionada aos projetos de desenvolvimento e à demarcação de terras". A autora coloca igualmente em destaque o fato de que "também foi nesta fase que se deu maior atenção a monitores indígenas de ensino bilíngue, que se pretendia, caminhasse pari-passu com a formação de monitores agrícolas" (ibidem). Deste modo, os Projetos de Emancipação eram associados aos que eram definidos como sendo Projetos de Desenvolvimento Comunitário (PDC) (Fernandes Silva 1982: 81; Thomaz de Almeida 2001: 56). Nestes termos, como indicava, em 1974, o general Ismarth de Oliveira, então presidente da FUNAI, era necessário "dar a esses projetos uma feição socioeconômica que motive a comunidade tribal para uma futura integração" (Jornal do Brasil, 22/03/74 *apud* Fernandes Silva 1982: 81). Como aponta a autora, as linhas destes "novos" planos apareceram em 1976, sob a rubrica "Nova filosofia", a FUNAI afirmando que

> "...pretende dar condições à comunidade indígena para participar da economia regional através de projetos comunitários agrícolas ou pecuários para subsistência do grupo e comercialização dos excedentes e capacitar o índio, ao mesmo tempo, a assumir a responsabilidade de execução dos próprios projetos, através dos conhecimentos adquiridos." (Informativo FUNAI ano 5, junho de 1976; *apud* Fernandes Silva 1982: 81).

Foi, porém, tão somente em 1978 que se tornou pública a minuta do Projeto de Emancipação, que no seu artigo 1º cria uma comissão específica, a qual

> "... promoverá a elaboração e a execução de um plano integrado de ação de desenvolvimento das comunidades indígenas, a ser desdobrado com medidas de curto, médio e longo prazo, par permitir maior assistência técnica, econômica e social àquelas comunidades e aos silvícolas, visando a incorporá-los gradativamente à comunhão nacional, mediante a integração ou à emancipação de forma a assegurar-lhes o pleno direito de seus direitos civis." (Estado de S. Paulo, 17/11/78; *apud* Fernandes Silva 1982: 82-83).

Após se tornarem públicas estas intenções, os Projetos de Emancipação foram fortemente criticados por muitos antropólogos, pela Igreja Católica e mesmo por alguns funcionários da própria FUNAI, ao ponto de que já em 1979 estes eram abandonados pelo Estado. Como afirma Fernandes Silva, estas críticas não foram dirigidas também de modo significativo aos PDC, os quais, ao contrário, ganharam visibilidade, sendo extensivamente aplicados. Segundo a autora, estes projetos

> "... de uma forma geral têm sido muito bem recebidos pelas pessoas que trabalham mais diretamente com o índio. De certa forma, os projetos implantados pela Funai e Ministério do Interior são vistos como a redenção das comunidades indígenas, a solução para o 'problema', etc." (1982: 83).

Em Mato Grosso do Sul a tentativa de implantar esses projetos ocorreu de várias formas. Uma delas foi através do convênio realizado pela FUNAI com a Superintendência de Desenvolvimento do Centro-Oeste (SUDECO), dando vida a um Grupo de Trabalho (GT FUNAI-SUDECO) interdisciplinar (contando com antropólogos, sociólogos, economistas, educadores, enfermeiras, agrônomos e veterinários), que iria "elaborar um pretensioso 'Plano Diretor' que abrangeria as reservas Guarani então existentes naquele Estado (Thomaz de Almeida 2001: 58-59)". Na qualidade de consultor do referido GT, o antropólogo Thomaz de Almeida realizou um levantamento sobre a situação socioeconômica dos Guarani de Mato Grosso do Sul, entre julho e dezembro de 1976, após o quê avançou uma série de propostas e ponderações sobre como introduzir projetos de desenvolvimento que respondessem às aspirações dos indígenas (idem: 59). Segundo ele, todas as suas sugestões foram ignoradas, algo que o convenceu a desenvolver autonomamente trabalhos junto aos Guarani. Foi assim que nesse mesmo ano Thomaz de Almeida fundou o Projeto Kaiowa-Ñandeva (PKÑ), que passou a operar através de financiamentos europeus, entre os quais os da agência ADB (Algeemen Diakonal Bureau). No entender deste autor – que, de 1973 a 1976, havia participado das atividades do Proyecto Paĩ-Tavyterã (PPT), abordando os Guarani localizados no Paraguai –, era preciso promover projetos comunitários baseados num intenso diálogo com os indígenas. A literatura que tinha à disposição no momento, dominada pelos trabalhos de Schaden, indicava-lhe uma situação diferente com relação àquela encontrada no Paraguai, os indígenas apresentados como em um avançado processo de aculturação. Foi justamente a partir desta imagem de aparente desorganização social que o PKÑ começou seus trabalhos, considerando-se que "essas condições permitiriam supor que [os indígenas] 'estariam aptos a um desenvolvimento programado'" (idem: 184).

Na opinião de Fernandes Silva (1982: 88), existiria consenso entre antropólogos (do PKÑ), missionários católicos e a FUNAI sobre o

fato de que os indígenas não estariam em condições de produzir alimentos, compreendendo-se necessária a implementação de projetos tecnoeconômicos visando à melhoria de suas condições de vida. A autora atribui também a estas três instituições indigenistas uma visão comum sobre as formas tradicionais de organização do trabalho por parte dos indígenas, pensando-se que o comunitarismo de gestão dos meios de produção e de condução das atividades tecnoeconômicas fosse a forma mais apropriada. Nestes termos, todas elas estabeleceram relações com os indígenas com o propósito de formar grupos de trabalho baseados neste princípio organizador. Ocorre, porém, que as finalidades de cada uma delas eram diferentes. No caso da FUNAI, como vimos, procurava-se introduzir os indígenas no mercado regional, com vistas a uma futura integração à "sociedade" nacional[284]; o PKÑ, ao contrário, buscava apoia-los para que estes pudessem ganhar autonomia, sendo que os missionários católicos, partidários da Teologia da Libertação, os apoiavam no intuito de incluí-los em uma mais ampla luta dos povos oprimidos.

Frente às propostas avançadas pelas instituições indigenistas, os Kaiowa e os Ñandéva manifestavam um comportamento tecnoeconômico não muito diferente dos que costumavam ter com os "patrões" das fazendas, buscando benefícios, especialmente em mercadorias e ferramentas. Eles encaravam as atividades implementadas pelos "brancos" nas Terras Indígenas como se fossem *changas* internas, mas sem abandonar a tradicional mobilidade no *tekoha guasu* de referência, mobilidade importante no desenvolvimento das experiên-

284 Nesta linha de atuação podem-se colocar também as missões protestantes. Embora até a década de 1970 estas não manifestassem interesse em fomentar diretamente atividades econômicas, agiam com o intuito de transformar os indígenas, favorecendo sua integração na nação brasileira. Como se verá mais adiante, especialmente através de algumas intervenções na reserva de Dourados – em colaboração com o chefe de posto desse lugar –, os metodistas passaram a fomentar atividades tecnoeconômicas, chegando mesmo a introduzir meios mecânicos de produção agrícola.

cias de vida dos indivíduos segundo sexo e faixa etária. Isto comportava que a *changa* nas fazendas continuava sendo uma opção válida de integração material e de desenvolvimento experiencial, as atividades indigenistas vindo a incrementar e não a substituir esse fenômeno quase secular.

Na década de 1970, todas as três instituições indigenistas consideravam o fenômeno da *changa* como um elemento desagregador, tido como responsável pela insuficiente produção econômica no interior das reservas. Nestes termos, com estratégias específicas, cada uma delas buscava contrastar sua efetivação, no intuito de manter o máximo possível os indígenas no interior das T.I.s. Há que se considerar, porém, que o decorrer das interações entre os Guarani e estes organismos levou ao desenho de experiências que configuraram formas distintas de atuação dos organismos, algo que merece atenção, visto que, no que concerne às atividades desenvolvidas junto a esses indígenas, seus desdobramentos constituem o panorama que atualmente encontramos em Mato Grosso do Sul.

Com relação às modalidades de implantação das atividades produtivas por parte da FUNAI, são eloquentes os resultados da pesquisa desenvolvida por Fernandes Silva (op. cit.: 101-114) entre os Kaiowa das T.I.s de Panambi e Panambizinho, áreas situadas nas proximidades da cidade de Dourados. Através de sua proposta, em agosto de 1977 a FUNAI convidou a totalidade das famílias destas áreas a desenvolverem roças comunitárias em cada uma delas, nas quais seriam plantados milho, arroz e, principalmente, soja. Toda a população masculina adulta (excluídos os mais idosos, que já na época dispunham de aposentadorias) foi engajada no empreendimento, sendo "43 homens e ainda cinco menores" (idem: 101). A autora relata que no momento em que foi instalado o projeto, os indígenas estavam passando por penúria alimentar, fato que favoreceu a adesão em massa à proposta da FUNAI. De fato, para cada trabalhador, o órgão tutelar oferecia em troca suprimentos semanais, retirados de um armazém instituído *ad*

*hoc* no interior das Terras Indígenas. Cada estoque semanal contava com: "10 quilos de arroz, 1 lata de óleo, 1 quilo de sal, 1,5 quilos de açúcar, 2 quilos de feijão e 1 quilo de erva mate. [...] Eventualmente era entregue charque, linguiça, linha para costura etc" (idem:102). O controle sobre a afluência e o tempo dedicado ao trabalho por parte dos trabalhadores indígenas era realizado através de uma lista de chamadas matutina e vespertina, nas mãos de um fiscal, escolhido pelo órgão tutelar entre os próprios kaiowa do local.

Devido a uma grande seca, a primeira safra foi desastrosa, chegando-se a perder a totalidade do arroz plantado e 60% da soja. A população, não recebendo mais os suprimentos que eram entregues até a colheita, voltou a passar dificuldades econômicas. Nas temporadas seguintes, os suprimentos tornando-se quinzenais e não variando em quantidade, levou as pessoas a perderem progressivamente interesse por esse tipo especial de *changa* que era o trabalho nas "roças da FUNAI", como eram por elas denominadas. Os Kaiowa passaram também a perceber que paulatinamente a FUNAI lhes estava subtraindo os espaços onde edificar suas casas e dar vida a suas roças. Com efeito, como indica Fernandes Silva,

> "Para o ano agrícola 81/82 está previsto o plantio no Posto Indígena Panambi de 60 hectares de arroz, 15 de milho, 51 de soja. Ainda serão plantados, de acordo com o projeto, 6 ha de feijão e 3 ha de milho em lavouras familiares. A Funai ocupará ao todo 135 ha das terras existentes neste Posto. Em Panambizinho serão ocupados 40 hectares e em Lagoa Rica 86 hectares.
>
> A área total do Posto Indígena, somadas as duas aldeias é de 300 ha; isto significa que a Funai está se apropriando de 45% dessas terras para a execução de seu projeto, terras que praticamente deixam de pertencer aos Kaiowa." (1982: 107).

Ocorre que "em janeiro de 1981 apenas um rapaz estava traba-

lhando nas roças 'comunitárias', mas não voluntariamente: fora ele acusado de assassinato, e como castigo deveria trabalhar sob as ordens da FUNAI... [...] Em Panambizinho apenas o tratorista continuava trabalhando" (idem: 105-6). Durante esse período, "pelo menos 70% da população da aldeia estava trabalhando na colheita de amendoim, incluindo mulheres e crianças que saíam diariamente da aldeia pela manhã, voltando à tarde, perfazendo cerca de oito horas diárias de trabalho" (idem: 106).

Não obstante esta desistência em massa, a FUNAI continuou implementando seus projetos, isto devido ao fato de que já em 1981 as roças eram totalmente mecanizadas, sendo necessária apenas a mão de obra do tratorista, do pulverizador e do motorista da colhedeira mecânica, maquinários estes destinados principalmente ao cultivo da soja, alimento este não contemplado na dieta dos indígenas.

Passemos a nos ocupar agora das atividades do PKÑ. Esta ONG começou a operar sob a direção de Thomaz de Almeida promovendo, nos primeiros anos, a implantação de roças comunitárias, definidas de *kokue guasu* (roças grandes), e a criação de suínos. Para trabalhar nas *kokue guasu* formaram-se grupos de roça, que recebiam suprimentos e ferramentas. O objetivo era o de que os indígenas alcançassem a autossuficiência econômica sem violentar seus métodos de trabalho e, para tanto, ao contrário dos projetos da FUNAI, pretendia-se implementar técnicas e ferramentas reputadas compatíveis com as características da agricultura praticada pelos Guarani. Nestes termos buscava-se contrastar o fenômeno da *changa*, algo que fica evidente no seguinte trecho, extraído de um dos relatórios enviados às agências financiadoras do PKÑ:

> "O arado de tração animal, a adubação natural e a introdução de culturas alternativas deverão ampliar a possibilidade de trabalho na pouca quantidade de terra nas reservas; com isso e pouco a pouco é possível prever se não o total rompimento da atividade ao menos sua diminuição, numa perspectiva a longo prazo. É um dos objetivos do Projeto anular ao máxi-

mo esta atividade de 'changa'." (Arquivo do PKÑ: relatório de fevereiro de 1981).

O referido relatório apresentava os resultados de três anos de atividades com vistas à renovação do contrato com as agências financiadoras. Nestes termos, visava-se promover uma ampliação das atividades do projeto, no intento de beneficiar outras áreas indígenas. Este tipo de atitude despertou a preocupação da ADB, que se manifestou através de um seu agrônomo, em carta dirigida ao coordenador do PKÑ; eis um significativo trecho seu:

"O seu objetivo sempre tem sido incentivar os índios Kaiowa e Ñandeva a formarem pequenos grupos para a produção de alimentos nas roças. No início dá-se a um novo grupo sementes, ferramentas, etc. Até a respectiva colheita, eles ganham alimentos para viver. Assim que acabou a colheita, dela podem separar sementes para o próximo ano. Feito isto, podem armazenar o alimento necessário para um ano, e, caso ainda sobre, isto pode ser vendido.

Sendo assim, o fornecimento de sementes, ferramentas e alimentos pode ser reduzido a uma única vez, no início, caso não falhe a primeira colheita.

No seu relatório, entretanto, entendemos que vocês continuam dando a cada ano, as sementes e alimentos, e além do mais (mensalmente!?), ferramentas.

Se fora assim, isto nos parece incorreto, por três motivos:

1. os grupos permanecem dependentes de Vocês, enquanto o seu objetivo é justamente o de torná-los independentes.

2. deste modo, vocês tem muito menos meios e tempo disponíveis para continuarem a ajudar novos grupos pela primeira vez.

3. se o Projeto terminar em 1983, os grupos não poderão prosseguir sozinhos e todo o trabalho desmorona.

Com isto, estarão mais infelizes do que antes de 1980." (PKÑ: carta de 17 de novembro de 1981).

Como se pode deduzir deste trecho, uma organização social do trabalho cuidadosamente programada nos mínimos detalhes era considerada a base para uma eficiente atividade tecnoeconômica, que permitisse aos indígenas alcançar o objetivo pretendido pelo projeto e as agências que o financiavam. Nestes termos, a crítica dirigida pelo agrônomo ao coordenador do PKÑ era seguramente legítima se cotejada com as intenções do próprio projeto, derivantes de uma ótica cartesiana baseada na mais meticulosa previsão dos fatos sociais. Ocorre, porém, que os próprios agentes do PKÑ, no momento em que propunham a expansão de suas atividades, já se encontravam em fase de reflexão e modificação de suas atividades, fruto da constatação das dinâmicas observadas desde a instalação do projeto, em 1976. Foi observado que quanto mais se insistia na implementação de atividades comunitárias nas referidas *kokue guasu* e na criação de porcos, mais os indígenas aproveitavam os recursos introduzidos pelo projeto para beneficiar suas roças particulares e os circuitos de troca por eles produzidos (Thomaz de Almeida 2001). Ao passo que o PKÑ promovia as atividades coletivas segundo sua lógica programática, as pessoas aproveitavam para se reunir, socializar e, no momento oportuno encontrando-se em melhores condições econômicas, promover significativos e opulentos *avatikyry*, como ocorreu no local de Takuara, situado na reserva de Takuapiry, em março de 1978. Thomaz de Almeida coloca justamente em destaque que neste evento

"Nos dias que antecederam a cerimônia propriamente dita, havia 25 homens para os *ñembo'e* [rezas, orações] de preparação, muito diferente do *avati kyry* de 1976, quando no Takuara não havia mais de que dois

ou três homens e suas mulheres nas orações preparatórias." (2001: 112).

Na continuidade, os membros do PKÑ também observaram que não apenas os trabalhos comunitários, mas as próprias técnicas e temporalidades de sua execução implementadas pelo projeto eram inapropriadas para conseguir o escopo perseguido por essa instituição (idem: 106), visto que os indígenas reagiam manifestando outra racionalidade tecnoeconômica.

Não possuo dados específicos sobre as atividades tecnoeconômicas implementadas pelos agentes da Igreja Católica na mesma época. Fernandes Silva (1982: 88) limita-se a referir que eram de pequeno porte (de subsistência) e relacionadas a um processo de "conscientização" do grupo, com o intuito de que este pudesse se reorganizar socialmente "em torno de lideranças que consideram autênticas..." (ibidem).

A partir das três experiências de ação indigenistas aqui apontadas, desenvolveram-se três paradigmas de atuação, cujas linhas são encontradas hoje em diferentes instituições, dando vida a práticas com diversos graus de impacto na vida dos Guarani de Mato Grosso do Sul. Em primeiro lugar, o paradigma que poderíamos definir de "modernizante" e "integrador", promovido outrora pela FUNAI com certa opulência, é hoje seguido com muito menos impacto principalmente por segmentos do Idaterra, o organismo estadual preposto ao desenvolvimento rural, e pela maioria das prefeituras de Mato Grosso do Sul. A FUNAI, especialmente nas proposições dos agentes das administrações locais, permanece também vinculada a esses princípios de atuação, mas sem nenhuma possibilidade concreta de dar vida a práticas estruturadas nesse sentido, limitando-se, na maioria das vezes, a buscar parcerias com os organismos anteriormente citados. Em outubro de 2000, o chefe substituto do Setor de Atividades Produtivas (SAP) da AER de Amambai – que foi também chefe de posto de Panambi entre 1980 e 1983 – me comentava que antigamente, quando

eram aplicados os PDC (que cessaram em meados dos anos 1980), a FUNAI tinha condições de mudar a sorte e os métodos utilizados pelos indígenas em suas práticas agrícolas. Ele se queixava, por um lado, das fortes restrições econômicas pelas quais estava passando o órgão tutelar, enquanto que, por outro, acusava os Guarani de fazerem um péssimo uso dos parcos recursos materiais que lhes eram disponibilizados pela FUNAI e outros organismos indigenistas. Afirmava que os indígenas se obstinam em utilizar o trator em roças de pequeno porte, o meio técnico sendo obrigado a trabalhar em círculo, o que no correr do tempo lhe impunha um maior desgaste mecânico. Além disso, o pouco cuidado dedicado a esse instrumento de trabalho – não sendo ele devidamente guardado em galpões e sendo abastecido muitas vezes com óleo diesel sujo de terra e/ou areia – leva, na maioria das vezes, ao comprometimento da bomba injetora do trator, quando não se chega à própria fusão do motor.

No "Projeto de Atividades Produtivas" relativo ao ano de 1999, encaminhado para avaliação e financiamento ao Departamento de Desenvolvimento Comunitário (DDC) da FUNAI em Brasília, se afirmava que

> "Primeiramente será necessário concertar conjuntamente com as famílias todas as incertezas e fracassos econômicos das roças de subsistência Guarani-Kaiowá, mediante uma auto-análise crítica por parte das próprias lideranças e chefes das unidades domésticas de subsistência." (FUNAI-AER de Amambai).

Fica assim patente que, no entender dos agentes da FUNAI, são os indígenas a terem que fazer autocrítica e não o órgão tutor, manifestando uma clara invariabilidade com relação às premissas adotadas por este último há pelo menos trinta anos. O DDC, porém, desatendeu às expectativas da administração regional, disponibilizando, segundo informações do chefe substituto do SAP, nem um quinto dos já modestos recursos requisitados, que eram de R$ 674.125,80, para "atender"

na época a uma população de cerca de 19.000 pessoas, distribuídas em 19 áreas. Frente a esta frustrante condição, no ano seguinte o SAP elaborou um novo projeto, redimensionando drasticamente suas pretensões. Assim sendo, avançou um pedido de recursos por um total de apenas R$ 126.323,00, o administrador da AER, em carta que acompanha o projeto, datada de 13/03/2000, afirmando que

> "...a presente programação, devido ao valor que fora elaborado não atenderá às necessidades básicas das comunidades indígenas jurisdicionadas a esta AER, haja visto atendermos uma população estimada em 19 mil indígenas. Razão pela qual, solicitamos os bons préstimos de Vossa Senhoria em aprova-la na íntegra, para poder oferecer o mínimo necessário para esta população que apresenta extrema carência." (FUNAI--AER de Amambai).

Na verdade, nem o "mínimo necessário" era possível ser realizado com esse orçamento, como é fácil de se deduzir, analisando-se alguns itens do projeto. Se consideramos, por exemplo, os valores destinados às Terras Indígenas Jaguapire e Pirakua, encontramos respectivamente R$ 5.318,00 e R$ 5.778,00. Em outubro de 2000, o trator de Jaguapire encontrava-se na oficina, precisando da substituição da bomba injetora por um valor além dos R$ 2.000. No caso de Pirakua, o trator estava em desuso havia muitos anos, com o motor fundido, necessitando-se de mais de R$ 4.000 para consertá-lo. Se levarmos em conta outros gastos de manutenção e de combustível, se poderá entender que os valores destinados a essas áreas limitam-se, quando a FUNAI o considera necessário, apenas ao funcionamento desses maquinários.

Ocupando-me agora das atividades indigenistas das outras instâncias de governo que seguem o mesmo paradigma do órgão tutelar, há que se considerar que, embora disponham de mais recursos materiais, não chegam a disciplinar as atividades internas às T.I.s, como ocorria outrora. No caso das prefeituras, isto se deve principalmente

ao fato de que sua ação indigenista, na maioria dos casos, limita-se a periódicos preparativos do solo, deslocando por alguns dias suas "patrulhas mecanizadas", constituída de tratores e seus implementos (arado, grade etc.). Nestes casos, são escolhidos espaços contínuos de no máximo 50 ha, sem preocupação alguma com as formas de organização do trabalho e distribuição territorial das famílias, imaginando-se que estas agiam sempre comunitariamente, com o "capitão" como líder reconhecido por todos, cabendo-lhe a distribuição dos eventuais produtos da lavoura. Geralmente, junto com os serviços da "patrulha mecanizada", são distribuídos sementes (milho, arroz e/ou feijão) e, às vezes, ferramentas. Raramente estas roças conseguem alcançar colheitas produtivas, quando a safra não chega a ser perdida por completo. Ainda assim, mais que contar com o resultado esperado pela prefeitura, os indígenas pertencentes às famílias extensas que conseguem se engajar neste tipo de empreendimento almejam obter uma vantagem tecnoeconômica imediata: parte das sementes é redistribuída entre parentes e se apropriam eles das eventuais ferramentas que lhes foram "doadas". É de se considerar também que, na maioria dos casos, esses projetos são realizados sob pedido e pressões dos próprios indígenas, fruto de suas políticas dirigidas a esses organismos de governo. No caso dos projetos implementados pelo Idaterra, temos uma situação não muito diferente, exceção feita para o nível de opulência demonstrado. Com efeito, além de fomentar atividades agrícolas, este órgão é responsável pela "doação" de tratores e/ou seus implementos a certas "comunidades".

Agora passemos a considerar os desdobramentos das atividades do PKÑ. Os membros desta ONG, seguindo o paradigma por eles próprios produzido, baseado em atender às demandas dos próprios indígenas, em conformidade com as necessidades de sua organização social, tecnoeconômica e territorial, decidiram assessorar os Kaiowa e os Ñandéva quase exclusivamente em suas demandas fundiárias. Para tal propósito, alguns dos antropólogos se dedicaram, e se dedicam

ainda, a realizar laudos de identificação de Terras Indígenas e perícias judiciais[285], bem como a oferecer assessoria e consultoria a organismos públicos como MPF, PF, prefeituras e a própria FUNAI. Nestes termos, pelo menos até este momento, os caudatários da experiência do PKÑ não têm se voltado para a atuação em atividades relacionadas à produção de recursos[286].

O paradigma construído através da atuação da Igreja Católica baseia-se sobre uma visão anômica da vida social e cultural dos indígenas abordados. Nestes termos, agentes da Pastoral Indígena e do CIMI e até mesmo intelectuais ligados a esta linha de pensamento constroem a imagem dos indígenas como passando por um franco processo de desagregação social, com o consequente abandono das pautas culturais entendidas como sendo "autenticamente" guarani. Para contrastar este presumido processo, agentes e estudiosos forjam e planejam atividades de intervenção com a declarada intenção de contribuir para a recomposição do grupo, fomentando o "resgate" da cultura e de práticas tidas como tradicionais. Ocorre, contudo, salvo alguns casos, que estas intenções não se baseiam no estabelecimento de um diálogo com *tamõi* e/ou *jari*, preferindo-se a aproximação com jovens, estes considerados como sendo mais maleáveis e, portanto, aptos a passar por um processo de "conscientização" sobre a necessidade de se proceder ao referido resgate cultural.

A meu ver, podemos atualmente localizar três linhas de atuação decorrentes deste paradigma: a explicitamente política, através da

285 Embora nunca tenha trabalhado no PKÑ, reconheço a minha própria atuação como técnico como sendo caudatária do paradigma produzido por essa experiência.

286 Juntamente com Thomaz de Almeida e o ecólogo Vito Comar, elaborei um programa de gestão territorial sob encomenda da FUNAI de Brasília, cuja execução deveria ficar sob nossa coordenação, envolvendo cinco áreas kaiowa. Este programa foi intitulado "Programa Kaiowa-Ñandeva", retomando a sigla do organismo extinto, assim como o paradigma que ele produziu com sua experiência. A FUNAI, porém, não obstante seu aparente interesse inicial, abandonou a tentativa de tornar esse programa uma realidade prática.

prática do CIMI, a tecnoeconômica e assistencial, nas mãos principalmente da Pastoral Indígena, e a de educação escolar, sob a égide do Programa Kaiowa/Guarani, da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) de Campo Grande, em colaboração com algumas prefeituras e o governo do estado. Não cabe dúvida de que especialmente a primeira e a terceira destas linhas têm um significativo impacto na determinação de políticas a nível regional, com consequências para os indígenas. Com relação à atuação do CIMI, considero suficiente o argumentado no capítulo VII[287]; portanto me dedicarei aqui a descrever minimamente as outras duas linhas, buscando mostrar também seus desdobramentos ao nível de políticas públicas (prefeituras e governo de estado), assim como, por outro lado, as respostas indígenas a essas práticas.

As atividades da Pastoral Indígena centram-se principalmente na atuação de um sacerdote aposentado: frei Álido. Este frei se dedica à condução de microprojetos que envolvem várias áreas guarani da região. Entre as atividades financiadas encontramos: casas de "reza", poços de água, produção de artesanato (principalmente tecidos), criação de gado bovino em pequena escala etc. Os projetos são sempre de modesta dimensão, envolvendo em cada área um número limitado de famílias. Os recursos consistem no fornecimento de materiais e técnicas para serem implementadas nas áreas. A suposição é que os indígenas sejam desprovidos de conhecimentos técnicos suficientemente válidos para enfrentar as adversidades da vida. Segundo o frei, a intenção com estes microprojetos é criar uma rede de famílias agrupadas em associações (de criadores de gado, de produtores de artesanato, por exemplo), visando a, em suas palavras, "melhorar sensivelmente a vida miserável desses indígenas." Para conduzir tais atividades, o sacerdote se serve de uma infraestrutura situada na cidade

287 Sobre as características de atuação do CIMI, ver também Thomaz de Almeida 2001.

de Iguatemi e de uma rede de relações internas à Igreja Católica. Até 2001, este sacerdote mantinha uma comunicação privilegiada com o CIMI, junto ao qual cumpria algumas ações. Hoje, após mudanças na coordenação regional deste organismo, o frei rompeu essas relações, algo que diminuiu suas potencialidades de atuação.

Diferentemente das intervenções de outros segmentos da Igreja, os projetos desenvolvidos por frei Álido baseiam-se de fato em uma certa comunicação com os líderes das famílias. Porém, deve-se considerar que, embora ele tenha convivido décadas com estes indígenas, a imagem preconcebida de que eles tradicionalmente devem trabalhar coletivamente continua sendo a mais importante na orientação de suas atividades. Assim sendo, a ideia de criar associações de mulheres, de aposentados, de criadores de boi etc. responde mais a suas ideias de desenvolvimento comunitário do que a um efetivo interesse por parte dos Kaiowa e dos Ñandéva com os quais trabalha. Para se ter uma ideia concreta da interação entre este frei e os indígenas, vale a pena ilustrar algumas dinâmicas de relacionamento em uma área indígena específica.

No final dos anos de 1990, frei Álido implementou em Jaguapire projetos de desenvolvimento envolvendo mulheres na produção de tecidos (mantas e redes). O sacerdote fornecia retalhos arrecadados pela Igreja e ramas de mandioca para a criação de uma roça comunitária, cuja produção deveria contribuir para sustentar as mulheres envolvidas no empreendimento durante o período de trabalho. Segundo o raciocínio do sacerdote[288], explicitado aos indígenas, os produtos artesanais seriam vendidos através da rede da própria igreja, assim como parte da mandioca produzida, a outra parte sendo destinada ao consumo das trabalhadoras. Parte do dinheiro arrecadado seria reinvestida para dar continuidade à atividade e eventualmente

288 Ele próprio, em entrevista, relatou-me detalhes dessa dinâmica por mim indiretamente acompanhada, através da versão dos indígenas.

ampliar o número de mulheres trabalhando no projeto, enquanto que outra parte seria utilizada para melhorar as condições das roças das famílias às quais as mulheres pertenciam. O frei descreve a sua primeira tentativa como desastrosa, com as pessoas (familiares das mulheres engajadas no projeto) se apropriando rapidamente da mandioca produzida. Para contrastar este fenômeno, sabendo que os Guarani apenas utilizam mandioca doce, decidiu ele introduzir nas roças comunitárias mandioca brava, cuja safra seria por ele vendida para uma fecularia, os indígenas desta vez não podendo mais dela se aproveitar para a alimentação. Contrariamente ao que esperava, após a primeira safra a reação dos Kaiowa de Jaguapire não foi a de ficar dependendo dos ritmos do frei, mas a de se apropriar dessa nova experiência para ampliar seus horizontes de transações, eles próprios procurando a fecularia para vender o produto. Ademais, nos anos a seguir, várias roças particulares previam uma porção plantada com mandioca brava, destinada à comercialização[289].

Mostra-se importante observar que a educação escolar não é um veículo novo de disciplinamento para os missionários. Muito pelo contrário, é através deste meio que geralmente as diversas igrejas cristãs procuram fazer proselitismo, levando o evangelho e a "civilização" aos povos considerados "pagãos". Nestes termos, o ato de disciplinar através da escola é algo profundamente arraigado nas práticas das instituições religiosas. As instituições que fazem referência à Teologia da Libertação não constituem exceção, embora neste caso, em lugar de querer que os indígenas se transformem em "civilizados", buscam recuperar ou manter o que consideram como sendo a verdadeira cultura nativa. Esta "cultura" é vista como sendo mais genuína, menos

289 Em outubro de 1999, alguns indígenas chegaram a me comentar que estavam esperando que o preço da farinha de mandioca subisse para arrancar as ramas de que dispunham em suas roças, raciocínio este que demonstra claramente o grau de compreensão dos Kaiowa para com os cálculos da economia formal do mercado regional.

ligada aos fatos mundanos, expressando, como intitula uma coletânea publicada por uma editora católica, "o rosto índio de deus" (Marzal 1989). Resgatar cultura é, portanto, uma necessidade de busca espiritual destes católicos, mais que uma efetiva prática nativa. É assim que em decorrência de mudanças constitucionais que favoreceram a implementação de um ensino diferenciado, bilíngue e intercultural, intelectuais católicos passaram a implementar, através de um projeto denominado "Ára Vera" (tempo iluminado), um magistério específico destinado a formar professores kaiowa e ñandeva no nível de Segundo Grau completo, com o intuito de que estes estejam capacitados a dar aula de primeira à quarta séries do ensino fundamental, nas Terras Indígenas. Além disso, tendo-se já chegado à formação de oitenta professores indígenas, os promotores desse magistério procuraram dar continuidade à experiência do "Ára Vera", promovendo um terceiro grau indígena, cuja tramitação iniciou-se na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), em parceria com a UCDB e a então UFMS (hoje Universidade Federal da Grande Dourados - UFGD).

Nesses termos, segundo a argumentação do professor e pedagogo kaiowa Tonico Benites (2003 e 2004), que participou de muitos eventos promovidos pelo projeto "Ára Vera", os pressupostos básicos desse magistério seriam equivocados, uma vez que não levam em consideração os pontos de vista das famílias indígenas, oferecendo uma imagem estática e uniforme do modo de ser guarani, o *ñande reko*. Criticando, em sua monografia, as argumentações da dissertação em Educação de um membro deste referido projeto (Rossato 2002), Benites afirma que

> "Em primeiro lugar, pelo que venho argumentando, [...] conclui-se que a família *Ava* [kaiowa e ñandéva] é a única instituição social responsável por ensinar às crianças sua tradição. Portanto é equivocado afirmar que uma instituição externa a essa tradição, como a escola, possa ocupar esse papel. Os professores indígenas estão, consequentemente, impossibilitados e destituídos de autoridade para tal propósito. Além disso,

só recentemente as comunidades têm permitido aos *Ava* escolarizados ensinar a escrita, o que atribui a eles pouco prestígio perante as famílias extensas que mandam suas crianças para a escola.

Em muitos casos há também o agravante de os professores indígenas terem que se mudar para lecionar em aldeias onde não têm nenhum vínculo político ou de parentesco com as famílias que nelas moram. Nesses casos, esses professores são ainda mais inferiorizados e dependentes da vontade política da comunidade local. Se eles não obedecerem às exigências das famílias ou, pior ainda, se tentarem usurpar às funções destas, estarão obrigados a sair, não somente da escola, mas também da comunidade que os tinha acolhido.

Em segundo lugar, o modo de ser dos *Ava* e a prática da cultura não são estáticos, não estão parados no tempo e no espaço. Por isso, a autora está equivocada quando deixa entender que a escola deveria ter o papel de valorizar o *teko ymaguare* (modo de ser antigo), visto que ela atribui ao *teko pyahu* (novo modo de ser) a característica de não ser mais *Ava* (*Oréva*). [...]

Adiantando o que será explicitado nos próximos itens, pode-se dizer que é impossível e indesejável para os *Ava* voltar ao modo de ser antigo; eles se adaptam continuamente às condições do presente e isto faz deles uma realidade contemporânea e não mera reminiscência do passado. Neste sentido, a argumentação de Rossato acaba por gerar dúvidas nos indígenas: será que o modo de ser presente não está sendo dos *Ava* Guarani e Kaiowa?" (pp. 19-20).

A questão levantada pelo autor com esta interrogação é relevante, uma vez que através dela podemos ter uma ideia mais precisa sobre os efeitos da dominação exercida por meio de teorias científicas. A crítica de Benites, que responde a Rossato apropriando-se de argumentação antropológica, acaba por trazer à tona todo um aparato educativo, cientificamente justificado, que pretende, a meu ver, "ensinar

os indígenas a serem indígenas", através de mecanismos escolares que são alheios às famílias kaiowa e ñandéva – uma vez que estas não consideram a escola como uma instituição própria. Os promotores e sustentadores do projeto "Ára Vera" não percebem que a organização da cultura, para que seja indígena, requer instituições e princípios organizativos inscritos na própria tradição de conhecimento, tendo os indígenas, assim, a possibilidade de transmiti-los, adaptá-los e modificá-los, dependendo da situação histórica em que se encontrem. Interessa-me, antes de mais nada, colocar em evidência o alto nível de descontextualização da cultura e das práticas tidas por tradicionais pelos agentes católicos, cultura e práticas estas que se pretende reproduzir – como se se estivesse em um laboratório – no interior de aparatos e a partir de lógicas organizativas alheias aos Kaiowa, como a escola, o associativismo (de jovens, mulheres, idosos etc.), e formas de representatividade política típicas das democracias ocidentais.

Dediquei aqui consideração ao fenômeno da escola como instituição dado que grande parte dos projetos tecnoeconômicos implementados por organismos indigenistas (governamentais ou não) são colocados em prática através da intermediação de professores indígenas. Estas instituições entendem que é através destes (ou, em alguns casos, por meio de agentes de saúde) que é possível gerenciar melhor os recursos repassados aos indígenas. Por sua vez, tudo indica que os Guarani escolarizados constroem sua posição perante os "brancos" nem mais nem menos do que através do já referido jogo do *ñembotavy* ("fazer-se de bobo"), isto é, procurando não contradizer o interlocutor no que diz respeito à sua ideologia. Nestes termos, para poder obter a máxima vantagem desta relação (salários, possibilidade de fazer viagens etc.), reproduzem, como uma imagem refletida num espelho, os discursos de seus interlocutores, o que, por efeito *feedback*, convence posteriormente a maioria dos indigenistas a continuar fomentando esses projetos baseados no paradigma sob exame. É assim que, por exemplo, na reserva de Dourados foram implementados projetos

de diferentes naturezas como: produção de cerâmica, tecidos, piscicultura, avicultura, e "casas de reza", quase sempre através da intermediação da escola-pólo desta reserva, esta, por sua vez, vinculada a secretarias do município, como a de educação e de agricultura[290]. De fato, a atual administração (do PT), que governa a cidade há quase seis anos, contratou entre seus funcionários indígenas escolarizados, direta ou indiretamente relacionados com as linhas católicas de atuação. Uma ONG vinculada ao vice-governador (também do PT) chegou a promover um projeto que previa a introdução de atividades circenses (malabarismo, palhaçadas etc.) e a produção de um jornal, entre outras práticas comunicativas e recreativas, instituindo, para tanto, cursos específicos dirigidos aos "adolescentes" indígenas.

Com exceção feita às "casas de rezas" e a algumas formas de artesanato, cuja administração passou a ser feita autonomamente pelas famílias interessadas, as outras atividades se revelaram um fracasso. Os projetos ligados ao desenvolvimento da piscicultura, tão decan-

290 A Secretaria Municipal de Agricultura de Dourados justificava um de seus projetos implementados na reserva homônima e na área de Panambizinho (entre junho de 2001 e junho de 2003) do seguinte modo: "O uso da casa grande está desestimulado. As referências políticas e religiosas estão diluídas em razão das novas estruturas de poder instituídas (capitão) e agregadas com a entrada das igrejas evangelizadoras e neopentecostais (novos credos). **A organização de produção e consumo perdeu o senso da coletividade e está desestruturada em razão do loteamento das áreas e da necessidade de sair para trabalhar fora (changa) ou sob longos contratos nas usinas de cana de açúcar, em troca de alimentação para si e para a família.** O afastamento muitas vezes prolongado dos homens deixa a família desassistida e é fator de desintegração do núcleo familiar que constitui a unidade básica da sociedade, em torno do qual se articulam as atribuições de produção (ênfase minha). As elevadas taxas de suicídio, fenômeno eminentemente contemporâneo, sobretudo entre jovens adultos, representa um profundo impasse cultural e a sua superação indica o caminho do resgate do modo de ser tradicional Kaiowa-Guarani". Como objetivo geral, o projeto pretendia: "**Resgatar** a função de espaço de celebrações e de aglutinadora da família extensa emprestada à Casa de Reza, metáfora de uma rede de relações calcada na economia de reciprocidade, **revitalizando aspectos da cultura própria**, conciliando conhecimentos novos já incorporados e exercitando a forma tradicional de organização produtiva participativa destas comunidades indígenas" (ênfase minha).

tados por seus promotores, argumentando-se que os indígenas, por razões religiosas, tradicionalmente apreciam muito o peixe como alimento[291], produziram claros conflitos interfamiliares. Algumas famílias acabavam por reclamar o direito de usufruto pelo fato de o açude construído pela prefeitura estar no interior do espaço por ela jurisdicionado. Em outras circunstâncias, os cuidados para com as instalações implementadas (pretendidos pela prefeitura como devendo ser coletivos) acabavam sendo realizados por poucos indivíduos, estes rejeitando a possibilidade de distribuir o peixe produzido se não fossem devidamente assalariados; tudo indicando uma atitude de distanciamento do empreendimento, considerado, então, como sendo uma "atividade da prefeitura". No caso também em que esses açudes acabavam por ser, de fato, utilizados privadamente, a falta, da parte dos indígenas, tanto de técnicas específicas quanto de interesse para promover a oxigenação da água, bem como para manejar os alevinos, levava a uma rápida extinção da fauna aquática. No caso da avicultura, foram construídos em muitos pátios residenciais, galinheiros de concreto e fibra de cimento, com o escopo de convencer as pessoas a criarem as aves em lugar fechado, evitando assim o espalhar-se de doenças e uma maior produção de peso do animal, por falta de mobilidade. Os indígenas passaram a utilizar estas infraestruturas como depósitos, dividindo entre os parentes próximos os pintos a eles entregues pelo projeto, pondo, então, fim à iniciativa. Por seu turno, a tentativa (que nem chegou a se concretizar) de introduzir atividades comunicativas e recreativas parece-me ainda mais explicitar uma ideologia que entende os indígenas como desagregados, não possuindo os adequados mecanismos de socialização. Parece ser no mínimo paradoxal o fato de "brancos" pretenderem ensinar modalidades para estabelecimento de comunicação interpessoal e formas recreativas a um grupo cuja

291 Única fonte proteica de origem animal permitida aos xamãs durante os rituais e fases de formação religiosa.

constituição está baseada em uma intensa interação *vis a vis* e em elevados tempos de socialização cotidiana.

## 14.4 A DINÂMICA DO *JEHEKA*

Como foi possível ver ao longo deste capítulo, os Kaiowa conseguem a maior parte dos recursos através de atividades que envolvem direta ou indiretamente os "brancos". Nestes termos, se antes dependiam quase exclusivamente do ritmo imposto por fatores climáticos, hoje existem tempos estabelecidos por calendários burocráticos adotados pelo Estado brasileiro e aqueles planejados por "patrões" e/ou agentes indigenistas. As aposentadorias e os salários estão ligados a uma ciclicidade mensal; as atividades nas fazendas e nas usinas de álcool, embora dependendo também de fatores climáticos, são o resultado de uma minuciosa programação, que permite a formação de etapas de trabalho constantes e previsíveis, algo que se concretiza em uma periodização regular da oferta de emprego; a prática indigenista através de programas assistenciais (como os benefícios sociais) faz afluir às Terras Indígenas recursos com periodicidade também mensal[292]. No que concerne à relação estabelecida com o comerciante "patrão", é possível tecer considerações similares. Este último, em virtude de sua racionalidade – que o leva a um aprovisionamento constante de mercadorias e à manutenção de uma infraestrutura básica (veículos, telefone, galpão etc.) –, se constitui em um ponto de referência constante para a aquisição de bens e serviços, independentemente da disponibilidade de dinheiro possuído pelo cliente indígena no momento em que esses recursos e/ou serviços são solicitados.

292 No caso das atividades indigenistas planejadas, a situação é diferente, a execução de seus projetos sendo, na maioria das vezes, algo pontual ou pouco constante, representando uma fonte de recurso ocasional.

É da maior relevância se notar que, frente às novas configurações dos contextos sócio-ecológico-territoriais, os Kaiowa não modificaram substancialmente suas temporalidades, sendo obrigados a adotar aquelas de seus interlocutores "brancos". Muito pelo contrário, estes indígenas passaram a aplicar os mesmos critérios utilizados nas relações estabelecidas com os diversos *járy*, das quais dependia o aprovisionamento dos recursos materiais. Analisando minimamente a construção das temporalidades nessas circunstâncias, pode-se apreender que os Kaiowa constroem simbolicamente o entendimento do ritmo temporal, este sendo atribuído principalmente à ação xamanística – a qual, através da manifestação de poderes e do diálogo com as divindades, contribui para regular o devir do cosmo. Além disso, as rezas destinadas às várias etapas do ciclo agrícola, assim como aquelas direcionadas às atividades de caça, pesca e coleta, permitem aos indígenas interpretar o aprovisionamento dos recursos como sendo o produto da eficácia político-religiosa no relacionar-se com esses espíritos-donos. Deste modo, mudanças climáticas episódicas e até mesmo períodos considerados como de carestia (*tembiu sa'i*) são imputados a desequilíbrios nas relações cosmológicas, desequilíbrios estes cujas causas muitas vezes são atribuídas ao próprio comportamento dos seres humanos. O clima e as estações do ano, que pela própria causalidade material possuem um ritmo bastante constante, passam a ser entendidos como o resultado das atividades de todos os seres do Universo. Como consequência deste entender, cabe aos Kaiowa agir não programando suas atividades por períodos longos de tempo – algo cuja determinação não depende exclusivamente deles – mas, ao contrário, dedicando-se a enfrentar as circunstâncias quase imediatas, com o intuito de prevenir desequilíbrios, especialmente familiares, visto que tal ação reverbera nas mais amplas condições do cosmo.

Em poucas palavras, os Kaiowa dão vida a suas atividades tecno-econômicas adaptando-se a uma causalidade material cuja temporalidade lhes garante um acesso constante aos recursos. Com efeito, as

práticas agrícolas não necessitam ser planejadas, visto que a experiência reiterada neste campo possibilita aos indígenas agir no momento oportuno – e assim é também no caso da caça, da pesca e da coleta. As mudanças contextuais ocorridas nos espaços geográficos onde vivem estes indígenas implicaram, segundo o seu raciocínio, em uma ampliação das relações cosmológicas que condicionam a causalidade material. Assim sendo, alguns "brancos", com suas atividades, passaram a desempenhar papel semelhante ao dos *járy*, fornecendo, com suas atividades, recursos materiais e constituindo novas temporalidades com as quais lidar para obtê-los.

Pelo apresentado, é possível se constatar que hoje, para que possam determinar um aprovisionamento constante de elementos materiais, as pessoas precisam construir suas ações cotidianas a partir de calendários compósitos. Nestes termos, tanto o calendário derivante dos tempos burocráticos do Estado brasileiro[293], quanto aquele das atividades de *changa*, bem como o dos comerciantes, ou ainda o determinado por fatores climáticos e sazonais, funcionam para os Kaiowa como pano de fundo a partir do qual construir uma temporalidade transversal, baseada numa previsão e programação das tarefas individuais que geralmente não superam o lapso de três dias a partir do momento da tomada de decisão. Durante este período, um Kaiowa consegue manter o controle sobre as variáveis consideradas necessárias para satisfazer os interesses das pessoas que direta ou indiretamente estão a ele vinculadas e que se beneficiarão também com seus empreendimentos tecnoeconômicos. Cada uma das pessoas adultas que participam de um determinado circuito de cooperação – este geralmente coincidente com a composição de uma família extensa – realizará, portanto esses planejamentos, tendo que reavaliar as variáveis ao cabo

293 Tempos estes que permitem regularidade de recebimento de recursos em dinheiro (por aposentadoria, salário e/ou benefícios sociais), assim como de entrega de cestas básicas e outros recursos materiais.

de aproximadamente três dias. Uma visita que traz uma informação imprevista, a necessidade de manter coeso, integrar-se ou integrar alguém em um grupo local, a chegada de novos agentes na arena política etc. são fatores que podem levar a pessoa a ter que tomar rápidas decisões – fruto da contingência – e seus atos serão avaliados por seus parentes em função disto, e não por planos ou uma conduta mantida em longos períodos de tempo.

Tomando-se em consideração períodos mais longos, é possível perceber que os processos tecnoeconômicos derivantes desse modo de agir não podem ser reconduzidos à execução de sistemas coerentes predeterminados; estes processos resultam da concatenação de micro ações, concatenação esta sujeita a contínuas variações. O efeito *feedback* no acúmulo da experiência é portanto fundamental para se compreender a construção social do comportamento tecnoeconômico do indivíduo kaiowa.

A seguir, a título de exemplo, apresento o calendário de atividades de *jeheka* que veio a se determinar na T.I. Jaguapire nos últimos tempos, assim como suas consequências tecnoeconômicas.

Como vimos no capítulo VIII, Jaguapire situa-se no município de Tacuru (MS). Foi demarcada em 1992, com uma superfície de 2.349 ha, após mais de uma década de lutas das famílias originárias desse local. As famílias hoje residentes em Jaguapire mantêm fortes relações de parentesco tanto com aquelas que vivem na reserva de Sassoró (localizada a aproximadamente 35 Km de distância da primeira, no mesmo município, e instituída em 1928 pelo SPI com uma superfície de 1932 ha), quanto com aquelas que residem nas fazendas das redondezas e, finalmente, com as localizadas nas pequenas cidades de Tacuru e Iguatemi[294], situadas a, respectivamente, 20 e 45 Km de distância da área em pauta. Desenha-se, assim, uma rede social e de captação de

294 Com base no último censo do IBGE, em 2005 a primeira cidade contemplava uma população de 9.647 hab., já a segunda, um pouco maior, 15.194 hab.

recursos que se estende sobre uma ampla região de aproximadamente 200.000 ha, região esta interna ao *tekoha guasu* de referência das famílias kaiowa aqui tomadas em consideração. Atualmente este território não é mais de uso exclusivo dos Kaiowa, uso este que se efetua apenas nos espaços exíguos de Jaguapire e Sassoró, onde se concentra a maior parte da população indígena da região sul desse *tekoha guasu*, com pouco mais de 2.800 pessoas – segundo dados recentes da FUNASA[295]. Com relação às outras famílias (aí não residentes), não se dispõe de dados precisos, a FUNAI estimando o número em cerca de 10 % da população indígena dessa região.

Do ponto de vista ecológico, atualmente a superfície em questão não alcança os 10% de cobertura vegetal, os maciços florestais sendo geralmente pequenos e isolados entre si, a maioria constituindo as matas ciliares dos rios Pytã e Hovy (v. Figura XIII). Embora possua ainda aproximadamente 20% de matas originárias, Jaguapire apresenta um panorama constituído essencialmente por colonião e braquiária – pastos estes de difícil erradicação se submetidos às técnicas de corte/queima, tipicamente aplicadas pelos Kaiowa –, o que dificulta enormemente o desenvolvimento de uma agricultura tradicional eficiente. Isto, porém, não implica dizer que as atividades desenvolvidas outrora por estes indígenas voltavam-se exclusivamente à agricultura, caça, pesca e coleta, tendo eles, já desde o fim do século XIX, estabelecido intensas relações de trabalho com os "brancos" que começavam a explorar os extensos ervais presentes na região – tendo Jaguapire sido palco privilegiado da extração, e Sassoró, ponto de concentração de pessoas à espera de serem contratadas para o trabalho.

A situação atual apresenta um leque de possibilidades para os indígenas bem mais amplo com relação ao período dos trabalhos nos ervais e da consequente derrubada do mato, as duas cidades próximas

295 Dados relativos a março de 2005, constando 844 hab. em Jaguapire e 1981 hab. em Sassoró.

das Terras Indígenas em pauta constituindo fonte privilegiada de recursos. Por outro lado, houve também um empobrecimento das características ecológicas propícias ao desenvolvimento das atividades tecnoeconômicas tidas como primárias pelos Kaiowa. Isto leva a um ajustamento continuado das atividades de *jeheka* às condições locais encontradas pelos residentes de Jaguapire, determinando-se um calendário compósito. Vejamos sua configuração.

Entre os dias 1º e 15 de cada mês as pessoas recebem as aposentadorias e os salários de professores e agentes de saúde indígenas. Durante este período, os comerciantes das cidades de Tacuru e de Iguatemi organizam viagens cotidianas de camionetes e/ou ônibus para ir em busca dos aposentados, que geralmente seguem acompanhados por algum parente.

Determina-se assim um fluxo constante de viaturas, que permite aos indígenas construir um revezamento das pessoas internas a um determinado circuito de cooperação familiar, na ida às cidades. A primeira metade de cada mês é a que permite uma maior entrada de recursos externos em Jaguapire, favorecendo um fluxo constante de pessoas entre esta área e as cidades das proximidades, assim como a realização de uma visitação mais intensa aos parentes na reserva de Sassoró ou, reciprocamente, o recebimento destes últimos em suas casas. Em decorrência do afluxo mais intenso de recursos externos, esta fase permite ainda a realização de um maior número de bailes. Por seu turno, embora os rituais religiosos não sejam vinculados a esta periodização, encontram eles maior possibilidade de serem realizados nesta fase do mês. Nestes termos, os indígenas consideram este período como sendo o de maior abundância.

Entre os dias 15 e 20 não existem mais recursos procedentes de fora, dedicando-se os indígenas aos trabalhos nas roças, à caça, à pesca, à coleta e à *changa*.

Entre os dias 20 e 27 é distribuída a cesta básica familiar, promovida pelo governo do estado de Mato Grosso do Sul, através do pro-

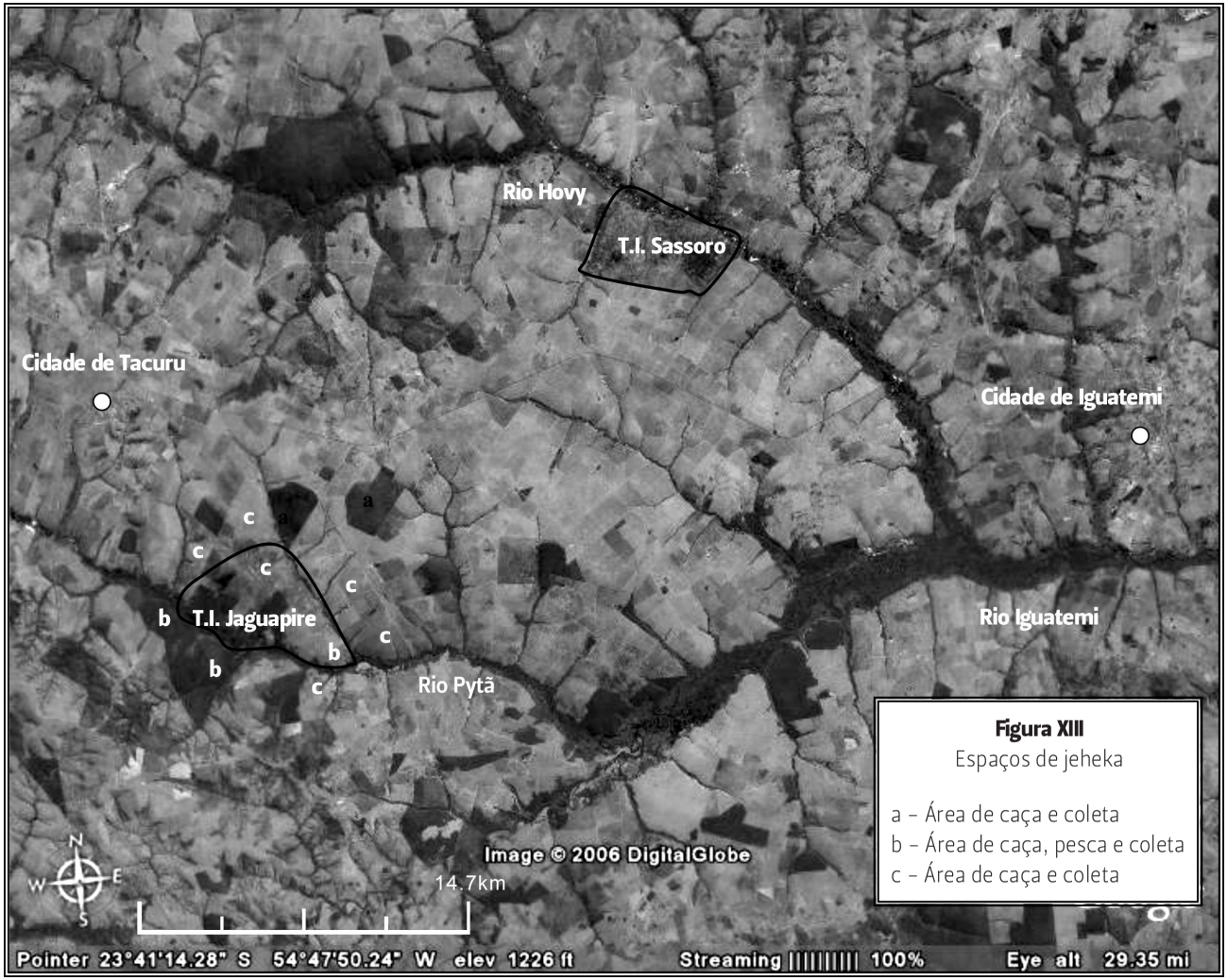



**Figura XIII**
Espaços de jeheka

a – Área de caça e coleta
b – Área de caça, pesca e coleta
c – Área de caça e coleta

grama "Segurança Alimentar". A cesta básica provoca uma clara diminuição das atividades anteriormente descritas mas, diferentemente do que ocorre na primeira quinzena do mês, permite a distribuição e a troca de bens exclusivamente interno à área indígena – e, portanto, de menor porte.

Finalmente, entre os dias 27 e 1º do mês seguinte temos um comportamento similar ao estabelecido entre os dias 15 e 20.

Grande parte dos produtos adquiridos pelas pessoas fora da área indígena é constituída por alimentos. Sendo impossível estocá-los por longos períodos, devido à obrigação de distribuí-los entre parentes, os moradores de Jaguapire enveredam para uma aquisição das mercadorias diluída no tempo. Ocorre que, diferentemente das atividades agrícolas, de caça, pesca e coleta, que podem ser realizadas cotidianamente, o aprovisionamento de alimentos realizado por um indivíduo na cidade deve ser necessariamente feito em determinados momentos do mês, em decorrência do calendário descrito. Isto se deve a que, por um lado, os transportes disponibilizados pelos comerciantes não permitem um fluxo cotidiano de toda a população indígena de Jaguapire para as cidades, enquanto que, por outro, as aposentadorias e os salários, sendo recebidos na íntegra, levam os Kaiowa a concentrar a aquisição de bens quando da saída da área indígena. Nestes termos, não existiria a possibilidade de se realizar uma compra fracionada no tempo. Existe, porém, uma variável fundamental na administração do dinheiro por parte dos indígenas; estes reservam sempre uma pequena parte para ser gasta independentemente da ida à cidade, ou pedem pequenos empréstimos aos comerciantes e, ademais, há entradas financeiras devidas às atividades de *changa* e/ou venda de algum objeto, produto da colheita e/ou um animal doméstico.

Fazendo este uso do dinheiro, os habitantes de Jaguapire conseguem administrar as compras na primeira quinzena de cada mês, gerando o seguinte mecanismo: um aposentado vai à cidade comprar alimentos básicos não perecíveis e uma quantidade de carne – na

maioria das vezes, o dorso de bovinos e de aves. Tornado à residência, distribuirá entre os membros de sua família extensa a carne adquirida, sendo esta consumida em no máximo três dias. Finda esta, será a vez de sua cônjuge, filho ou genro ir à cidade, trazendo uma nova porção, que será distribuída da mesma forma. Em havendo momentaneamente falta de dinheiro, um núcleo familiar pode encomendar a alguém que vai à cidade a aquisição de alimentos, fato que será considerado como forma de empréstimo (*viru jeporu*, *oje vale*), a ser devolvido nos mesmos termos, quando o devedor, por seu turno, for às compras. Este último método pode ser também estendido a parentes menos próximos e, em alguns casos, até a não parentes, visto que isto pode garantir um aprovisionamento mais fracionado e regular dos bens consumidos cotidianamente.

## 14.5 Racionalidade e temporalidade nos processos tecnoeconômicos

Pois bem, a partir do exemplo apresentado sobre Jaguapire e à luz do que foi descrito ao longo deste capítulo, gostaria de fazer algumas breves reflexões sobre a questão da racionalidade e da temporalidade nas atividades tecnoeconômicas.

Argumentando sobre as diferenças existentes entre as sociedades baseadas no capitalismo e aquelas tradicionais, P. Bourdieu (1963, 1977) concentra sua atenção na descrição de como estas últimas considerariam o cálculo racional tanto como alheio à própria realidade quanto tido como diabólico – e portanto indesejável. Segundo este autor, as sociedades tradicionais seriam norteadas por uma estrutura econômica inculcada já a partir do processo educativo primário, baseada ela em técnicas e condições materiais de existência que imporiam uma ciclicidade temporal. Por si, esta condição excluiria a possibilidade de que este tipo de sociedade esteja inscrito na história. Tal fato dever-se-ia principalmente a que a tradição impõe como única alternativa

a repetição da experiência do presente, através da qual se interpretaria o passado. O futuro, por sua vez, seria, portanto, uma repetição perpétua desse presente, sendo ele o resultado de uma relação cíclica entre fatores naturais (ciclo agrícola, por exemplo) e rituais (cerimônias periódicas). Em suma, as sociedades tradicionais se baseariam na "prevenção" de uma indesejável mudança e não na "previsão" de um futuro a ser escolhido entre tantos – como seria o caso das atividades desenvolvidas nos empreendimentos capitalistas.

Embora a distinção esquemática e heurística entre "prevenção" e "previsão" seja altamente relevante para diferenciar duas diferentes ópticas de interpretação das atividades objetiva e subjetivamente tecnoeconômicas, a análise de Bourdieu parece homogeneizar excessivamente as características das sociedades pré-capitalistas, produzindo uma imagem rígida e estereotipada do que na realidade são diferentes configurações sociais, historicamente formadas nas mais diversas regiões do Globo.

A experiência dos Kabile da Argélia, a partir da qual o autor francês constrói seu modelo, deveria ser, a meu ver, tomada em sua singularidade, evitando-se, através dela, desenhar o perfil do que seria "a sociedade tradicional", como sendo um fenômeno generalizado.

O aqui apresentado sobre os Kaiowa coloca em evidência que o cálculo racional não só não é por eles refutado, mas constitui um elemento importante na construção de estratégias tecnoeconômicas[296], com o duplo escopo de, por um lado, obter uma integração material sa-

296 Firth justamente observa que muitas vezes os antropólogos pensam que "a obediência aos imperativos sociais da 'tradição' inibe o cálculo racional" (1972: 160 – tradução própria), mas que isto em muitos casos não ocorre. Afirma ele que nas "regiões montanhosas da Nova Guiné ou dos territórios da Austrália habitados por aborígines, para cada proposta de utilização de recursos existe uma vivaz discussão sobre modos alternativos para isto, bem como sobre as relativas vantagens econômicas na troca com alguns bens mais do que com outros, e são examinadas as qualidades dos bens trocados e dos serviços obtidos." (ibidem).

tisfatória e, por outro, um aumento de prestígio social. Não podemos, neste caso, porém, associar este tipo de cálculo à óptica da "previsão" de um futuro programado. Com efeito, assim como para os Kabile, do ponto de vista normativo, os Kaiowa buscam prevenir indesejáveis mudanças, estas entendidas, na maioria dos casos, como levando à constituição de comportamentos negativos (*teko vai*), comportamentos estes que podem acelerar o processo que leva à destruição do mundo (*Ararapyre*) – como visto na terceira parte deste trabalho. Por outro lado, há que se levar em conta também que a curiosidade e a lógica da experimentação da novidade não é algo novo para os Kaiowa, quando os próprios deuses são descritos como manifestando este tipo de atitude. O xamã Atanás afirma que os indígenas são curiosos e que imitam tudo, e que, assim como os irmãos menores imitam os irmãos mais velhos, os Kaiowa tendem a imitar os *Ñande Rykey*; quando isto não ocorre, imitando-se os "brancos", aí é que, segundo ele, ocorrem os problemas contemporâneos e a produção dos múltiplos modos de ser (*teko reta*) – o que, como vimos, é considerado de modo negativo. Nestes termos, pode-se afirmar que, de um ponto de vista prático, os indígenas tendem a experimentar novas formas de administração tecnoeconômica. Ocorre, porém, que assumir estas mudanças tem custos sociais e até mesmo tecnoeconômicos notáveis. Conseguir um acúmulo de capital em termos de riquezas materiais implica em ter que sofrer as pressões dos parentes para que estas riquezas sejam redistribuídas[297]. Além disso, para se chegar a obter uma sensível

297 Numa conversa em sua residência em Jaguapire, Tonico Benites comentava que a iminente chegada da energia elétrica a esta terra indígena permitiria a alguns comprar geladeiras para estocar alimentos facilmente perecíveis, ele também almejando fazer este tipo de investimento. Argumentei que, uma vez que os Kaiowa quase não consomem verduras, seria melhor adquirir um freezer, algo melhor para armazenar carnes por longos períodos de tempo, o que permitiria adquirir quantidades consideráveis deste alimento nos mercados, com uma evidente economia, tanto em termos de tempo e custos de deslocamento para a cidade, quanto na escolha de ofertas vantajosas. Tonico discordou, demonstrando o quanto

mudança na infraestrutura material a ponto de gerar um excedente, dever-se-ia investir em certas tarefas tecnoeconômicas que exigem tempos de dedicação muito elevados; tempos estes a serem subtraídos daqueles de socialização. E, no entanto, estes últimos são os principais meios para a estipulação de alianças e a obtenção de prestígio e de *status* social e político. A moral kaiowa a respeito, portanto, embora se apresente normativamente como preventiva, decorre e adquire eficácia a partir da constatação empírica dos fracassos daqueles que tentaram efetivamente adotar condutas evidentemente diferentes daquelas geralmente seguidas por estes indígenas. Assim, programar e prever não são negativos *a priori*, nem incompatíveis em termos conceituais com a lógica da prevenção; o problema consiste em definir o que se está programando e que nível de controle o ator tem sobre os resultados históricos derivantes de suas previsões, estes medidos em termos de custos, benefícios e efetiva realização do projetado. Os Kaiowa entendem, pois, que programar longos períodos de tempo é tão oneroso quanto ineficaz no tocante a seus propósitos, preferindo criar vínculos com "brancos", aos quais é relegada tal tarefa.

Em um outro trabalho (1991), argumentando sobre as estruturas temporais, Bourdieu estabelece também uma nítida diferença entre relações sociais que implicariam um intervalo entre uma ação e uma contra-ação, caracterizado ele pela incerteza, e outras (relações) que não. Assim, falando da natureza do dom, afirma que

> "(...) se observa en toda sociedad que, para no constituir una ofensa, el

os cálculos por mim adotados eram inapropriados para o meio tecnoeconômico indígena. Arguiu ele que quanto mais carne estocasse, mais deveria distribuir, isto ocorrendo praticamente no mesmo período de tempo em que normalmente ocorre o consumo (aproximadamente 3 ou 4 dias). Nestes termos, a geladeira tinha como objetivo conservar melhor alimentos durante curtos períodos de tempo, além de garantir água gelada para o consumo cotidiano do *terere* (bebida preparada com erva mate), em plena sintonia com os mecanismos indígenas de armazenamento, utilização e distribuição dos recursos alimentares.

> contra-don debe ser *diferido y diferente*, pues la restitución inmediata de un objeto exactamente idéntico equivale con toda evidencia a un rechazo: el intercambio de dones se opone, pues, al *toma y daca* que, como el modelo teórico de la estructura del ciclo de reciprocidad, enfrenta en el mismo instante el don y el contra-don; se opone igualmente al *préstamo*, cuya restitución explícitamente garantizada por un acto jurídico queda como ya *efectuada* en el mismo momento en que se establece un contrato capaz de asegurar la previsibilidad y calculabilidad de los actos prescritos." (1991:178).

No momento em que procura estabelecer conceitualmente essas diferenças, o autor francês acaba, a meu ver, por produzir relações duais. Com efeito, ao dom é esperado unicamente como retorno um contra-dom, enquanto que a um empréstimo se está esperando a devolução do objeto ou favor emprestado, e assim por diante. Porém, na prática observada entre os Kaiowa, as concatenações de ações realizadas pelos indivíduos produzem redes ou séries abertas, sem que ocorra a separação conceituada por Bordieu. Ao doar algo a uma pessoa, um sujeito pode receber desta um favor, através do empréstimo de alguma coisa que lhe agrade; pode também favorecer um terceiro relacionado à primeira, ou ainda trocar algo de interesse destas pessoas, e assim por diante, integrando temporalmente na interação outros indivíduos. Nestes termos, como postulado por Elias (1991), gera-se uma relação de interdependência entre os atores. Esta interdependência ocorre através da concatenação temporal de ações social e materialmente heterogêneas (entre sujeitos-sujeitos e sujeitos-objetos), fazendo com que os cálculos racionais (a partir dos quais se fazem previsões) e as incertezas (que justificam uma atitude preventiva) sejam ambos constitutivos dos processos tecnoeconômicos promovidos ou nos quais estão engajados os indígenas.

Antes de concluir este item, gostaria me deter ainda um pouco sobre os perigos de abordar as relações sociais e materiais produzindo-se dicotomias paralelas (Ingold 1995). O exemplo mais nítido des-

te perigo é a clássica fórmula proposta por Sahlins sobre a reciprocidade (1980: 195-208). Este autor vincula de modo dual os três tipos de reciprocidade por ele classificados, a três conjuntos de espaços sociopolíticos específicos. Assim, ao nível do doméstico ele atribui a reciprocidade generalizada (baseada no dom puro, desinteressado); ao nível da linhagem, do vilarejo e tribal, associa a reciprocidade equilibrada (esta promovendo intercâmbios de interesses mútuos entre os interessados, um ator sem lesar os interesses do outro); finalmente, ao nível intertribal, Sahlins vincula a reciprocidade negativa (baseada na tentativa de uns prevalecerem, com seus interesses, sobre os outros, como em certas atividades comerciais, no furto, no saque, na guerra etc.).

Se aplicarmos semelhante modelo aos Kaiowa, imediatamente se poderá compreender sua falha em dar conta das relações e obrigações geradas pelas ações destes indígenas. Em primeiro lugar, no nível doméstico, ao serem os indivíduos hierarquicamente organizados em torno da figura principal do *tamõi* e/ou da *jari*, as relações não são absolutamente simétricas, implicando obrigações diferenciadas entre os membros; em segundo lugar, as relações com outros grupos domésticos pode se dar na condição de aliados, mas muitas vezes são estabelecidas entre inimigos, não se podendo, nestes casos, falar em reciprocidade equilibrada; em terceiro e último lugar, as relações com os "brancos" podem ser conflituosas mas também de aliança, cabendo aí intercâmbios mais equilibrados[298]. Assim, antes que através de fórmulas duais estabelecidas *a priori*, são as configurações locais e as variações temporais dos circuitos de alianças o que nos permitem entender o tipo de vínculo que se estabelece entre os atores.

298 Numa perspectiva teórica mais ampla, Ingold (1986: 232) também é desta opinião. Criticando Sahlins, o autor afirma que em todos os três níveis indicados, todos os tipos de reciprocidade podem ser encontrados.

# Conclusões

Finalizando este trabalho, gostaria ressaltar alguns pontos que considero fundamentais para a compreensão da vida dos Kaiowa, bem como das dinâmicas sociocósmicas que se desenvolvem no contexto sócio-ecológico-territorial, conforme até aqui descrito. O intuito é também, a partir destes pontos, enveredar para uma breve análise conclusiva.

Em primeiro lugar, destaco que a peculiaridade da organização do cosmo por parte dos Kaiowa (que nega a distinção entre natureza e sociedade) permitiu olhar as relações que se desenvolvem entre mundo social e material de modo diferente daquele que, em nossa tradição cartesiana, estamos acostumados a vê-las.

Com relação aos aspetos territorial e político, os elementos levantados ao longo do trabalho permitem concluir que as condições materiais de acesso aos espaços geográficos, assim como aos recursos que neles circulam, são fundamentais na definição histórica das estratégias indígenas de organização doméstica e comunitária. A territorialidade kaiowa é o resultado de dinâmicas territoriais que não são determinadas tão somente pelos indígenas, contemplando também, e de modo decisivo, a presença dos "brancos" na região em pauta. Os limites impostos por legislações, relações de força, assim como pelo processo de territorialização desencadeado pelo Estado brasileiro, através de seus organismos indigenistas, foram elementos fundamentais na configuração de um cenário a partir do qual os Kaiowa foram obrigados a construir seus territórios atuais, definir mobilidade espa-

cial, determinar alianças, construir e/ou eventualmente desmantelar hierarquias etc. Evitando privilegiar uma visão normativa e cosmológica na definição dos territórios, bem como uma pura percepção cognitiva dos espaços geográficos, busquei dar ênfase mais aos processos de acúmulo e distribuição de conhecimentos entre sujeitos e famílias diferenciados, todos eles passando por experiências históricas concretas. Deste modo, a valorização da *práxis* xamanística foi colocada em destaque, não como um *a priori*, mas como parte constitutiva de um contexto de enfrentamento étnico. A ênfase dada pelos indígenas a um determinado espaço geográfico, hoje considerado como bem delimitado e onde se desenvolve o *ñande reko* ("nosso modo de ser"), leva à exaltação da categoria territorial de *tekoha*, com fortes conotações religiosas. É portanto a partir de dinâmicas territoriais específicas que se determinam as prioridades e se ativam processos rituais específicos, o que leva à seleção de determinados xamãs por parte dos grupos domésticos ligados a um determinado lugar.

Como foi possível ver também, a organização da família extensa, mais que depender exclusivamente de aspectos formais devidos a lógicas de filiação e/ou de alianças simétricas por intercâmbios matrimoniais, está vinculada ela ao desenvolvimento de um grupo ou comunidade política local. O aspecto territorial (recursos e espaços exclusivos limitados e delimitados) torna-se fundamental na formação de estruturas políticas e de parentesco, dando vida a configurações comunitárias e intercomunitárias simétricas e assimétricas. A relação formal com os representantes das instituições dominantes do Estado brasileiro é também fator relevante na determinação de estratégias de acomodação e consolidação de grupos domésticos dominantes, assim como da definição de lutas faccionais no interior das Terras Indígenas.

Com relação à formação, propagação, reprodução, modificação e variação de um arcabouço normativo que serve de referência moral e ética para as famílias, foi possível ver que as práticas indígenas estão centradas em uma concepção do mundo onde as doenças e as práticas

de cura não dizem respeito somente aos indivíduos, mas também e de modo significativo ao equilíbrio (ou desequilíbrio) das comunidades políticas e grupos familiares, bem como (por consequência) sobre o ambiente e as condições de existência da Terra contemporânea. Os riscos constantes de se alcançar aceleradamente o inevitável fim do mundo (*Ararapyre*) é o elemento central de advertência moral nas mãos de xamãs e pessoas anciãs, personagens estes legitimados a avaliar os saberes acumulados pelos Kaiowa. Ao mesmo tempo, porém, o arcabouço moral e ético não age prescritivamente, mas tão somente como fator limitador, deixando ampla liberdade aos indivíduos para estabelecer relações e dar vida a percursos experienciais diversificados, muitos dos saberes que estes adquirem e distribuem não sendo objeto de particular atenção das observações feitas por xamãs, se não a nível geral. Nestes termos, as produções, incorporações e distribuições de conhecimentos ideais e materiais podem ser diversificadas. Por um lado, aquelas de caráter sagrado ou que envolvem a manipulação generalizada das forças cósmicas estão vinculadas inevitavelmente a especialistas como os xamãs, sendo estas figuras as que possuem a competência e as técnicas mágicas apropriadas e legitimadas para poder operar com esses elementos do cosmo. Nestes casos, o segredo e o particularismo na formação e propagação das práticas xamanísticas torna a formação do arcabouço normativo flexível e diversificado, existindo uma canonização bastante tênue e sempre sujeita a revisão, dependendo das circunstâncias vividas pelos indígenas. Por outro lado, a maioria dos Kaiowa (inclusive os próprios xamãs), quando se depara com questões técnicas e materiais ou com situações de relacionamento interétnico que porte benefícios e recursos possui ampla liberdade de decisão, o que gera uma multiplicidade de formas de transações, realizadas por estes indígenas.

Em suma, é possível se dizer que as configurações sociais e materiais, conforme foram descritas ao longo deste trabalho, dependem da formação de contextos específicos, contextos estes construídos pelos

atos de homens que ocupam posições de poder e que possuem entendimento do mundo diversificado. Por sua vez, esses atos não podem ser empreendidos simplesmente ou, melhor, exclusivamente como ações sociais, sendo elas inseridas em concatenações causais, onde os aspectos materiais são fundamentais. Também não podem eles ser desvinculados de um suporte territorial, onde os sujeitos desenvolvem suas atividades cotidianas. Nestes termos, como afirma Barth,

> "a 'sociedade' não pode ser abstraída de seu contexto material: todos os atos sociais estão inseridos em um contexto ecológico. Assim, não faz sentido separar "sociedade" e "meio-ambiente" e depois mostrar como a primeira afeta o segundo ou está a ele adaptada. Ainda que o agregado dos comportamentos sociais tenha efeitos significativos sobre o meio ambiente, e na verdade esteja contido dentro deste, as decisões sociais tomadas em *todos* os níveis estão conectadas a essas variáveis ecológicas e suas formas são significativamente afetadas por elas. Assim, o social e o ecológico não podem ser tratados como sistemas separados no que diz respeito à análise das formas de eventos e instituições sociais" (2000c: 171 – ênfase minha).

Foi a partir deste tipo de preocupação teórico-metodológica que cheguei a cunhar a noção de "contexto sócio-ecológico-territorial". Em uma primeira aproximação, esta noção poderia aparecer como sendo a simples justaposição e/ou o cotejamento entre os aspectos conotados pelos três adjetivos utilizados. Tal intuição poderia ser justificada se ainda se permanecesse abordando a realidade empírica focando-a a partir da formação e definição analítica de sistemas e subsistemas, os quais relacionam fatores considerados homólogos, a partir da distinção dicotômica entre, por um lado, o mundo "social" e "cultural" e, por outro, aquele "natural". Ter-se-ia, assim, o cotejamento entre sistemas social e cultural e aqueles ecológicos, podendo eles serem relacionados entre si de forma simétrica ou ordenados de forma hierárquica, através da linha de oposição natureza/sociedade-

-cultura, estabelecida nas tradições de conhecimento dominantes nos países ocidentais.

Ao não diferenciar entre um mundo humano e um outro natural[299], o pensamento cosmológico kaiowa exigiu e veio a ajudar-me na formulação de modelos de processos que evitem tanto quanto possível a ordenação dos dados coletados seguindo-se essa referida oposição ontológica. Assim, o descrito e analisado na terceira parte deste trabalho permite apreender que para estes indígenas o cosmo é movido por forças, as quais são utilizadas por personagens que se encontram na posição de sujeitos da ação, ação esta exercida sobre algo ou alguém que se encontra na posição de "objeto". Concomitantemente, as ações são limitadas por constrangimentos de diferentes tipos, sejam eles sociais, culturais e/ou materiais. O poder dos personagens dependerá do nível de controle sobre as forças, determinando-se, assim, hierarquias e posições diferenciadas dos sujeitos no cosmo, o que implica numa distribuição desigual e diferenciada de recursos materiais e imateriais em um espaço definido.

Estas considerações levam a colocar em destaque outro aspecto importante, que emerge ao longo deste trabalho: a política, que se constitui em fator organizativo central no processo de configuração dos contextos sócio-ecológico-territoriais, assim como das comunidades, dos grupos domésticos kaiowa e das redes que estes indígenas tecem com os "brancos" com quem compartilham os espaços territoriais.

Na introdução à clássica obra "Political Anthropology" (1966), Swartz, Turner e Tuden identificam três características que permitiriam recortar do universo o que é político e o que não o é; assim propõem eles que "the adjective "political," as we have so far defined it, will apply to every thing that is at once public, goal-oriented, and

299 Assim como a maioria dos povos ameríndios.

that involves a differential of power (in the sense of control) among the individuals of the group in question" (: 7).

Estas características parecem bem expressar o comportamento político – nos termos que têm sido por mim entendidos –, com exceção da primeira delas. Com efeito, no âmbito doméstico claramente podem ser encontradas as outras duas características indicadas pelos autores, sendo, portanto, a meu ver, inoportuno diferenciar entre esfera pública e privada neste sentido. Por outro lado, parece-me que a diversidade de pontos de vista entre os sujeitos envolvidos, juntamente com o diferencial de poder entre eles, é um fator importante a ser levado em conta. De qualquer forma, devido ao fato de não ser restritiva, a definição geral fornecida pelos autores me parece excelente. Há que se considerar, contudo, que pouco mais adiante no mesmo texto, quando buscam recortar do universo um específico campo de atuação política, Swartz, Turner e Tuden chegam à seguinte conclusão:

> "If we look at the religious ceremony from the point of view of the processes by which the group goals are determined and implemented (how it was decided that a ceremony was to be held, how the time and place were determined, how the things to be used in the ceremony were obtained, etc.) and by which power is differentially acquired (which ritual experts are successful in telling the "laity" what to do, how these experts marshal support for their power and undermine that of their rivals, etc.), we are studying politics. If, however, we look at the ritual from the perspective, say, of the way it relates the group to the supernatural and the way this relationship affects the relations among the constituent parts of the group, we are studying religion – or at least we are studying something other than politics." (ibidem – ênfase minha).

Como é perceptível, a única justificativa substantiva fornecida pelos autores para distinguir entre o domínio da política e aquele da religião é apelar para a relação com o sobrenatural. Temos portanto, tam-

bém aqui, uma clivagem determinada por uma distinção dicotômica, desta vez entre natureza e sobrenatureza. Como foi possível ver entre os Kaiowa, as relações cosmológicas estabelecidas através de técnicas de *ñembo'e* se apresentam com as mesmas características utilizadas pelos três autores para definir o comportamento político. Ao classificar as divindades através da nomenclatura de parentesco, estes indígenas posicionam-se perante elas como sendo seus netos, filhos e irmãos mais novos. Assim, o relacionamento com estas se dá através de processos de alianças e de reconhecimento enquanto parentes. Neste sentido, as atividades voltadas para a construção das comunidades políticas entre os homens não difere daquelas desenvolvidas para com os seres invisíveis. O papel do xamã, por seu turno, é também central nas tentativas que esta figura empreende para convencer os *Ñande Rykey* (Nossos Irmãos mais velhos) tanto a não prejudicar seus parentes terrenos quanto a beneficiá-los. Estas tentativas ocorrem em reuniões celestes protagonizadas por deuses e xamãs, com debates em que se expressam diferentes pontos de vista e se colocam em prática estratégias. Paralelamente às relações verticais, aquela que se processa com os espíritos donos (os *járy*) também exige astúcia, picardia, capacidade de persuasão e de enganar. Por sua vez, todas as relações cosmológicas implicam em um diferencial de poder entre os sujeitos que interagem. Assim sendo, os dados sobre os Kaiowa me levaram a considerar inoportuno restringir o comportamento político à mera realidade sensível. Ademais, parecia-me também inapropriado compartimentar e/ou estabelecer campos separados *a priori*, sendo preferível se pensar mais em termos de comportamentos e atitudes que mobilizam forças e recursos. Deixaria, assim, para a realidade empírica focada a verificação da configuração local dos elementos, o modo como essas forças e recursos são distribuídos e os meios adotados para determinar essa distribuição.

Não cabe dúvida de que na vida cotidiana, quando nos deparamos com a interação processual entre sujeitos – e não apenas naquela de

cada um destes com objetos –, os aspectos políticos (na acepção geral aqui considerada) são os mais relevantes no processo de concatenação de elementos e na distribuição e controle de forças. Os atos políticos podem, assim, ser considerados como técnicas voltadas a articular e configurar (ou contribuir para a configuração de) todos estes fatores. Nesses termos, podemos recuperar proficuamente o afirmado por Platão – discutido aqui na introdução à parte IV – a respeito da política como sendo uma técnica de uso ordenadora de técnicas.

Com relação especificamente ao papel das relações de poder na administração das forças e recursos, parece-me relevante a contribuição analítica fornecida por Elias. Utilizando como base de argumentação a teoria dos jogos, este autor afirma "que 'la force au jeu' est un concept relationnel. Il désigne les chances qu'a un joueur de l'emporter sur un autre" (1991: 86). A partir desta afirmação, Elias envereda para a seguinte definição: ""lorsqu'on parle du pouvoir qu'un joueur exerce sur l'autre, ce n'est pás par référence à quelque chose d'absolu, mais à la différence qui existe, en sa faveur, entre sa force au jeu et celle de son adversaire" (idem: 94).

A definição de força e de poder como relacionais se inscreve em uma mais ampla visão do autor alemão sobre a vida social. Com efeito, também a própria noção de função social é por ele entendida como um fato relacional, sendo as relações consideradas como um processo de interpenetração e interdependência entre os indivíduos, que leva a uma configuração social específica.

A configuração social proposta por Elias como modelo das relações entre os indivíduos revela-se um excelente instrumento, o qual permite ver que as redes sociais são construídas no tempo, sendo o resultado de um processo de concatenação de ações de sujeitos – de modo similar às descrições feitas ao longo deste meu trabalho. O autor alemão, porém, limita-se a analisar as relações sociais separadamente do mundo material. Isto, em certa medida, se deve à concepção (lamentável) de que o mundo social e suas regras são relativamente

independentes de outros fenômenos no cosmo (Elias 1991: 124). Com o presente trabalho, minha intenção era justamente mostrar que a forma em que se dá a interdependência entre os indivíduos é o resultado da configuração de contextos, onde as relações sociais são tão somente um aspecto, certamente dos mais relevantes, mas não o único. Reiterando as advertências de Barth anteriormente citadas, não podemos extrair o social do contexto ecológico onde os homens estão inscritos. Cabe aqui, porém, se perguntar qual é o nível de potencial organizativo e transformador que as atividades realizadas pelos homens possuem no contexto em que estes vivem. Não cabe dúvida de que os seres humanos, com relação aos outros seres pertencentes à realidade sensível, são aqueles com uma enorme capacidade de produzir e/ou utilizar instrumentos técnicos capazes de aportar grandes transformações na composição do quadro material de uma determinada área geográfica. Mas também fica claro que as proporções e o impacto das atividades humanas sobre o contexto dependem muito do nível e da forma de articulação que se dão entre essas atividades. Pelo modo como as descrevi, esta articulação é prevalentemente política, na medida em que é o resultado da intencionalidade dos sujeitos que agem e colaboram entre si, a partir de pontos de vista e interesses particulares. Nestes termos, informações, ideias e quadros de valores contribuem para que estas concatenações causais ocorram, sendo que tais concatenações não são totalmente livres, as possibilidades de execução dependendo da posição, reputação e prestígio que os sujeitos das ações possuem, e de como estes reconhecem e aceitam seus parceiros nas empresas que desenvolvem em suas atividades cotidianas. Por outro lado, esta articulação dependerá também das restrições devidas ao nível de disponibilidade de recursos materiais e ideais para que a execução das tarefas seja realizada.

Entre os Kaiowa, como espero ter ficado claro, a construção do quadro moral ao qual estes fazem referência como tipo ideal depende de um cotejamento constante entre o *ñande reko* ("nosso modo

de ser e viver") e o *karai reko* (modo de ser e de viver do "branco"), éticas estas, na maioria de seus elementos, consideradas como sendo contrastantes entre si. A avaliação da maioria das informações, ideias, valores, objetos e recursos materiais que os Kaiowa podem utilizar, armazenar e/ou descartar ocorre através dessa oposição ideológica, colocando para todos os indígenas princípios gerais que possam fornecer explicações culturalmente plausíveis sobre o porquê de determinados fracassos nas experiências individuais e/ou perigos para o ordenamento cósmico. Nestes termos, a tradição de conhecimento funciona como um fator limitador, na incorporação de conhecimentos e execução de habilidades (práticas e não). Por outro lado, há que se considerar que essa tradição não é algo abstrato; ela não é uma estrutura subjacente, a sua manifestação, conservação, propagação e também transformação, dependendo de sujeitos históricos bem precisos, principalmente xamãs e pessoas maduras. Estes sujeitos compartilham também com os outros com que configuram grupos domésticos e comunidades políticas, estilos de vida semelhantes. O papel de itinerários experienciais individuais ao longo das diferentes etapas da vida dos indígenas na Terra faz com que a massa de informações e recursos (materiais e imateriais) por eles acessados, ou potencialmente à disposição seja muito grande e bastante heterogênea, se cotejada com aquela usufruída há pouco mais de cinquenta anos atrás. Nestes termos, o fato de que os Kaiowa frente a estas potencialidades escolham recortar um número limitado de saberes e recursos e os hierarquizem de modo peculiar depende muito do nível de atualização que os xamãs e sujeitos anciãos podem fazer do quadro normativo por eles enfatizado. De fato, o cotejamento constante entre os próprios princípios éticos e morais e aqueles atribuídos aos "brancos" – algo que constitui um dos fatores centrais da cosmologia atualmente produzida por estes indígenas – baseia-se sobre uma progressiva aquisição de saberes e observação de atitudes e comportamentos atribuídos aos brasileiros e paraguaios.

Com base no argumentado até aqui, pode-se arguir que se por um lado a tradição, através de seus promotores, serve como fator limitador e organizador dos elementos procedentes das experiências individuais, não cabe dúvida que por outro estas experiências são as que permitem a produção constante de variações conceituais e normativas, assim como o enriquecimento da bagagem de conhecimentos e recursos materiais disponíveis para os Kaiowa.

Na tentativa de desenhar as características que possuiria a estrutura da ação social, Barth (2000c) mostra como os atos dos indivíduos geram eventos, cuja interpretação por parte do sujeito pode permitir a realização de ulteriores atos, contribuindo assim para uma concatenação histórica na acumulação e modificação de conhecimentos que constituem justamente a experiência gerada[300]. Estendendo para ma-

300 "A intenção é o objetivo da pessoa que age, a orientação em relação a um objetivo a partir da qual surgiu o ato. Não se deve confundi-lo com a questão mais restrita da racionalidade: a intenção pode surgir tanto da urgente necessidade de expressar um estado de espírito, quanto em função da busca inteligente e instrumental de um determinado fim. Em geral, os atos são ao mesmo tempo instrumentais, nesse sentido mais restrito, e expressivos, ou seja, mostram a orientação, a condição e a posição do ator. Rastreando as ligações dos atos em direção às suas raízes, encontramos planos e estratégias, afirmações identitárias, valores e conhecimentos. O produto imediato dessa intenção é um evento, porém um evento que tem para o ator essas propriedades de ato.

Seguindo na outra direção, o evento decorrente pode ser retransformado em ato pela interpretação, ou seja, através de um diagnóstico da intenção do ator feito por aquele que observa o evento, e também um julgamento de sua eficácia e efeito. Assim, o evento é percebido como algo que traz informações a respeito do outro e como uma fonte de consequências. O outro pode acionar um conjunto considerável de conhecimentos para conseguir chegar a uma interpretação. Na verdade, uma vez realizado o ato, o ator também pode adotar essa perspectiva de observador e (re)interpretar o ato, revendo então sua concepção sobre o que era realmente aquele ato ou o que realmente aconteceu. E tanto o ator como o outro podem voltar, tempos depois, a essa mesma questão e construir novos *insights* a respeito do ato, escrevendo e reescrevendo a história. O precipitado da interpretação dos atos na pessoa é a sua experiência e, sinteticamente, em um plano mais distanciado, seus conhecimentos e valores, que por sua vez podem retroagir sobre planos e objetivos futuros, bem como sobre futuras interpretações de atos.

Devemos notar que as interpretações e reinterpretações podem ser feitas ao mesmo tem-

teriais e as técnicas estes discernimentos, podemos desenhar os mecanismos através dos quais se tem a integração da bagagem material e técnica por parte destes sujeitos. As trajetórias experienciais desenvolvidas nas diferentes etapas da vida dos indivíduos kaiowa permitem que se determinem eventos a partir de atos diferenciados, em decorrência do lugar ocupado pelo sujeito com base na idade e no sexo. Por sua vez, as disputas e os conflitos entre gerações fazem com que conhecimentos, objetos e técnicas procedentes de experiências heterogêneas sejam cotejados e avaliados por indivíduos que manifestam pontos de vista diferentes.

Com as formulações de Barth me encaminho para a conclusão deste trabalho. Considero que os aspectos políticos, de interdependência e de geração de princípios e modelos de interação entre sujeitos (e destes com os objetos materiais) são valiosas contribuições a mim fornecidas respectivamente por Swartz, Turner, Tuden, Elias e Barth, para poder completar o paradigma que me permitiu descrever e analisar aqueles que defini como *contextos sócio-ecológico-territoriais*. É indubitável que nestes contextos, tendo como base de articulação um determinado espaço geográfico (o cone sul de Mato Grosso

---

po, nas interações, conversas e rememorações junto a terceiros. Em tais ocasiões, pode haver transmissão de conhecimentos e de esquemas culturais, e também de informações adicionais, inclusive avaliações referidas às reações ao ato e outras consequências do mesmo. Esses processos de reflexão discursiva promovem, entre os participantes, uma convergência de compreensão, conhecimentos e valores, levando também a um aprimoramento da orientação do ator ante a realidade.

É evidente que a interpretação fornecida por um observador a determinado ato pode não coincidir com a intenção do ator, e que isto pode também ocorrer com as interpretações dadas por dois observadores diferentes. O evento-enquanto-ato permanece sempre contestável e maleável. Além disso, o evento pretendido e interpretado como um ato terá normalmente consequências objetivas para além das – ou talvez em contradição com as – intenções e interpretações dos atores. Essas consequências e decorrências, por sua vez, podem ter importantes efeitos sobre o ambiente e sobre a situação de oportunidades dos atores e dos outros". (Barth, 2000: 173-175).

do Sul, no caso), as articulações dos elementos neles presentes e suas transformações são efetuadas a partir de saberes, técnicas e objetos materiais procedentes de fluxos canalizados por sujeitos aferentes a tradições de conhecimento diversas. Assim, a nível local se configuram relações de força profundamente assimétricas entre todos os sujeitos que aí atuam. Nos contextos sócio-ecológico-territoriais assim configurados, não tive a intenção de focar e analisar os pontos de vista e as dinâmicas desencadeadas pelos diversos atores aí presentes, com o objetivo de entender o contexto enquanto tal; ao contrário, busquei descrever os modelos de processos moldados por um conjunto limitado de atores kaiowa, cuja inserção nesse contexto articula de modo específico os elementos com que interagem. A conclusão à que pude chegar é que a maioria dos esforços em capturar, armazenar e transformar energias (de toda ordem) por parte destes indígenas está direcionada à construção, reprodução e transformação constante do grupo doméstico e à procura do "bom viver".

# Bibliografia

**ACADEMIA REAL DE CIÊNCIAS.** 1841. "Diário da Segunda partida de Demarcação da América Meridional". *Colleção de Notícias para a História das Nações Ultramarinas*. Lisboa: Typ. da Academia Real das Sciencias. Tomo VII.

**AKRICH**, Madeleine. 1987. "Comment decrire les objets techniques?". *Techniques et culture*, 9: 205-219.

**AMODIO**, Emanuele. 1986. "Cose proprie e cose d'altri: oggetti occidentali, sincretismi e processi acculturativi fra i Macuxi del Brasile". *L'uomo, società, tradizione, sviluppo*, Vol. 10 A, nº1, 06.

**ARRUDA**, Gilmar. 1986. "Heródoto". In: H. Serejo et al., *Ciclo da erva-mate em Mato Grosso do Sul. 1833-1947*. Campo Grande: Instituto Euvaldo Lodi-NR/MS.

**AZEVEDO**, Marta Maria. 1987. *Jejuka: suicídio entre os Kaiowa*. Mimeo.

**BALDUS**, Herbert. 1954. *Bibliografia crítica da etnologia brasileira*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da cidade de São Paulo, Serviço de Comemorações Culturais.

**BARBOSA DA SILVA**, Alexandra. 2005. *Relatório antropológico de levantamento preliminar de áreas Guarani reivindicadas na margem esquerda do rio Iguatemi (MS)*. FUNAI/UNESCO. Mimeo.

_____.2007. *Mais além da "aldeia": território e redes sociais entre os Guarani do Mato Grosso do Sul*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

**BARBOSA DA SILVA**, Alexandra & **COMAR**, Mario Vito. 2005. *Programa Kaiowa-Ñandéva Ampliado (PKÑA) para gestão territorial em Terras Indígenas Kaiowa e*

*Ñandéva em Mato Grosso do Sul*. FUNAI. Mimeo.

**BARBOSA DA SILVA**, Alexandra & **MURA**, Fabio. 2018. "Territory and domestic ecology among the Kaiowa of Mato Grosso do Sul". *Vibrant*, 15(2): 1–24.

**BARTH**, Fredrik. 1966. *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute.

_____1969. "Introduction". In: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The social organization of cultural difference*. Boston: Little Brown & Co.

_____1978. "Conclusions" In: F. Barth (ed.), *Scale and social organization*. Oslo: Universitetsforlaget.

_____1984. "Problems of conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman". In: Maybury-Lewis (ed.), *The Prospects for Plural Societies*. Washington: American Etnological Society.

_____1987. *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____1989. "The Analysis of Culture in Complex Societies". *Ethnos*, 54(3/4): 120–142.

_____1992. "Towards greater naturalism in conceptualizing societies". In A. Kuper (ed.), *Conceptualizing society*. London and New York: Routledge.

_____1993. *Balinese Worlds*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____2000a. "A análise da cultura nas sociedades complexas". In: F. Barth (organização de Tomke Lask), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____2000b. "O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia". In: F. Barth (organização de Tomke Lask), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____2000c. "Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades". In: F. Barth (organização de Tomke Lask), *O guru, o iniciador e outras*

*variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

_____2002. "An Anthropology of knowledge". *Current Anthropology*, 43(1): 1-18.

**BARTOLOMÉ**, Miguel Alberto. 1977. *Orekuera royhendu (lo que escuchamos en sueño): shamanismo y religión entre los Ava-katu-ete del Paraguay*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.

**BAUDRILLARD,** Jean. 2000. *O sistema dos objetos*. São Paulo: Ed. Perspectiva.

**BEALET**, Marc. 1997. "Religion et région Mémoire: Esquisse d'une territorialité par la biais de la Géographie de la Mémoire". *Norois*, 44(174): 317-329.

**BELMONTE**. 1948. *No tempo das bandeiras*. Estante Histórica, 4ª edição. São Paulo: Ed. Melhoramentos.

**BENITES**, Tonico. 2003. *Mbo'e kuatia ñemoñe'ê ha japo kuatia ñe'ê (Fazendo o papel falar e produzindo sua fala)*. Monografia de conclusão de curso. Curso Normal Superior. Dourados: Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul.

_____2004. *Projeto Político Pedagógico*. Apresentado ao Curso Normal Superior. Dourados: Universidade Estadual do Mato Grosso do Sul.

**BENSA**, Alban. 1996. "La memoria de los lugares entre los Kanaks de Nueva Caledonia ('La Gran Tierra')". In *Nueva Caledonia*. Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas (UNICACH).

_____ 1997. "Images et usages du temps". *Terrain*, 29: 5-18.

_____1998. "Da micro-história a uma antropologia crítica". In: J. Revel (org.), *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV.

**BLOCH**, Maurice. 1977. "The past and the present in the present". *Man*, 12(2): 278-292.

**BOHANNAN**, Paul. 1960. "The Land in Africa". *The Centennial Review*, 4: 439-449.

_____1967. "Africa's Land". In G. Dalton (ed.), *Tribal and Peasants Economies. Readings in Economic Anthropology*. New York: The Natural History Press.

_____ 1968 [1964]. "Land Use, Land Tenure and Land Reform". In: M. Herskovits & M. Harwitz (eds.), *Economic Transition in África*. Northwestern

University Press. 2ª ed.

**BOURDIEU**, Pierre. 1962. "Celibat et condition paysanne". *Études Rurales*, (5-6): 32-135.

_____.1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus Humanidades.

_____1996. *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: EDUSP.

**BRAND**, Antonio. 1997. *O Impacto da Perda da Terra Sobre a Tradição Kaiowá/ Guarani: Os difíceis Caminhos da Palavra*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUC/ RS.

_____2001. "Os Kaiowa/Guarani no Mato Grosso do Sul e o processo de confinamento – a entrada de 'nossos contrários'". In: CIMI, Comissão Pró-Índio, MPF (Org.), *Conflitos de direitos sobre as terras Guarani Kaiowá no Estado de Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena.

**CABEZA DE VACA**, Álvarez N. 1971. *Naufragios y Comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe, Colección Austral nº. 304, 5ª ed.

**CADOGAN**, León. 1948. "Nociones de medicina mbyá-guaraní". *Guarania,* **4(1): 47-61.**

_____1949. "Síntesis de la medicina racional y mística mbyá-guaraní". *América Indígena, 9(1): 21-35.*

_____1950. "La Encarnación y la Concepción; la Muerte e la Resurrección en la Poesía Sagrada "Esotérica" de los Jeguaká-va Tenondé Porä-gué (Mbyá-guaraní) del Guairá". *Revista do Museu Paulista*, 4: 233-246.

_____1951. "Mitología en la zona guaraní". *América Indígena, 11(3): 195-207.*

_____1959. "Ayvu Rapyta. "Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá". *Boletim nº277* da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Antropologia nº 5.

_____1962. "Aporte a la etnografía de los guaraní del Amambay, Alto ypané". *Revista de Antropología de São Paulo*, 10(1-2): 43-91.

_____ 1968. "Chonó Kybwyrá: aporte al conocimiento de la mitologia guarani" in *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo*

*Paraguayo*, 3(1-2): 55-158.

**CAMBIANO**, Giuseppe. 1971. *Platone e le tecniche*. Torino: Einaudi.

**CARDOSO DE OLIVEIRA**, Roberto. 1976 (1960). *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora.

_____1968. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos Terêna numa sociedade de classe*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

**CASTRO FARIA**, Luis de. 1951. "Origens culturais da habitação popular do Brasil". *Boletim do Museu Nacional*, 12.

**CHAMORRO**, Graciela. 1995. *Kurusu Ñe'ëngatu. Palabras que la historia no podría olvidar*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 25. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

_____1998. *A Espiritualidade Guarani: Uma teologia ameríndia da palavra*. São Leopoldo: Sinodal.

**CHAMOUX**, Marie-Noëlle. 1981. "Les savoir-faire techniques et leur appropriation: le cas des nahuas du Mexique". *L'Homme*, 21(3): 71-94.

**CHASI-SARDI**, Miguel; **BRUN**, Augusto; **ENCISO**, Miguel Ángel. 1990. *Situación sociocultural económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*. Asunción: CIDSEP.

**CLASTRES**, Helen. 1978. *Terra sem mal*. SP: Brasiliense.

**COMAR**, Mario Vito. 2006. *Relatório ambiental da T.I. Kokue'i*. MPF-Dourados. Mimeo.

**CORRÊA FILHO**, Virgílio. 1946. *O bandeirismo na formação das cidades em curso de bandeirologia*. São Paulo: Departamento Estadual de Informações.

_____1969. *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro/Ministério da Educação e Cultura.

**CRESSWELL**, Robert. 1976. "Techniques et culture. Les bases d'un programme de travail". *Techniques et culture* 1: 20-45.

_____1983. "Transferts de techniques et chaines operatoires". *Techniques et culture* nº 2 (nouvelle série).

_____1996. *Prométhée ou Pandore? Propos de technologie culturelle*. Paris: Ed. Kimé.

_____1994. "La nature cyclique des relations entre le technique et le social. Approche technologique de la chaîne opératoire". In: *De la préhistoire aux missiles balistiques*. Paris: Éditions La Découverte.

**DANIEL**, Omar; **VITORINO**, Antonio Carlos T.**; VERONESI,** Cristiane de O.; **QUEIROZ**, Leidiane S.; **GELAIN**, Evandro. 2004. "Identificação de Pontos de Uso Indevido das Áreas de Preservação Permanente às Margens do Rio Dourados-MS". *Revista de Geografia*, 10: 11-18.

**DESCOLA**, Philipe. 1986. *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

_____1992. "Societies of nature and nature of society". In: A. Kuper (ed.), *Conceptualizing society*. London and New York: Routledge.

_____1994. "Pourquoi les indiens d'Amazonie n'ont-ils pas domestiqué le pécari? Généalogie des objets et anthropologie de l'objectivation". In: *De la préhistoire aux missiles balistiques*. Paris: La découverte.

**DESCOLA**, Philipe & **PÁLSSON**, Gísli. 1996. "Introduction". In: *Nature and Society. Anthropological perspectives*. London and New York: Routledge.

**DGEEC**. 2003. *II Censo nacional indígena de población y viviendas 2002. Pueblos indígenas del Paraguay. Resultados finales*. Paraguay: DGEEC Publicaciones.

**DURKHEIM**, Emile. 1982 [1897]. *O Suicídio: um estudo sociológico*. Rio de Janeiro: Zahar.

**ECO**, Umberto. 1976. *A estrutura ausente: introdução à pesquisa semiológica*. São Paulo: Perspectiva.

**ELIAS**, Norbert. 1991. *Qu' est-ce que la sociologie*. Paris: Éditions de l'aube.

**ELIOT**, João Enrique. 1848. "Itinerário das viagens exploradoras pelos Sr. Barão de Antonina para descobrir uma via de comunicação entre o porto de vila de Antonina e o Baixo-Paraguay, na Província de Mato Grosso". *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brazileiro*, 10: 153-177.

**EVANS-PRITCHARD**, Edward E. 1976. *Brujería, magia y oráculos entre los azande*. Barcelona: Editorial Anagrama.

**FABIAN**, Joan. 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its objet*. New York: Columbia University Press.

**FAUSTO**, Carlos. 1995 "De primos e sobrinhas: terminologia e aliança entre os Parakanã (Tupi) do Pará". In: E. Viveiros de Castro (org.), *Antropologia do Parentesco–Estudos Amerídios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/ Fórum da Ciência e Cultura.

_____2005. "Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI–XX)". *Mana*, 11(2): 385–418.

**FERNANDES**, Florestan. 1963. *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.

**FERNANDES SILVA**, Joana Aparecida. 1982. *Os Kaoiwá e a ideologia dos projetos econômicos*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

**FIRTH**, Raymond. 1964[1954/1955]. "Social organization and social change" e "Some principles of social organization". In *Essays on Social Organization and Values*. London: The Athlone Press.

_____ 1972 [1964]. "Capitale, risparmio e credito nelle società contadine: osservazioni dal punto di vista dell'antropologia econômica". In: *L'antropologia econômica*. Torino: Einaudi.

**FOUCAULT**, Michel. 1992. *Genealogia del Racismo*. Madrid: La Piqueta.

**GADELHA**, Regina Maria d' A. F. 1980. *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séc. XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

**GALIMBERTI**, Umberto. 2000. *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*. Milano: Feltrinelli Editore.

**GALVÃO**, Eduardo. 1996 [1943]. "Diários Kaioá" In: M. A. Gonçalves (org.), *Diários de Campo entre os Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Museu do Índio-Funai.

**GILLE**, Bertrand. 1979. "La notion de 'système technique' (essai d'épistémologie technique)". *Technique et culture* 1: 8–18.

**GLUCKMAN**, Max. 1963. "Malinowski's 'Functional' Analysis of Social Change". In:

Gluckman (ed.), *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London: Cohen and West.

_____1987 [1940]. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna". In F. Bianco (ed.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.

**GODELIER**, Maurice. 1978. "L'appropriation de la nature. Territoire et propriété dans quelques formes de societés précapitalistes". *La Pensée*, 198: 7-50.

_____1985 - *L'ideale e il materiale*. Roma: Editori Riuniti.

**GODELIER**, Maurice & **GARANGER**, José. 1973. "Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée. Quelques données ethnographiques et quantitatives". *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 13(3): 187-220.

**GOROSITO**, Ana Maria K. 1987. *Encuentros y desencuentros; relaciones interétnicas y representaciones en Misiones, Argentina*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília.

**GRÜNBERG**, Georg. 1991. "Por que os Guarani Kaiowa estão se matando?" *Tempo e Presença*, 258: 32-37.

**GUASCH**, Antonio & **ORTIZ**, Diego. 2001. *Diccionario Castellano-Guarani/ Guarani-Castellano*. Asunción: Ediciones y Arte S. R. L.

**GUTIÉRREZ**, R. 1974. "Estructura socio-política, sistema productivo e resultante especial en las misiones jesuíticas del Paraguay durante el siglo XVIII". *Estudios Paraguay*, 2: 83-140.

**HALL**, Edward T. 1977[1966]. *A Dimensão Oculta*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

**HANNERZ**, Ulf. 1998[1992]. *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*. Bologna: Il Mulino.

**HEIDEGGER**, Martin. 1991[1957]. "La cosa". In: *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia.

**HIRSCH**, Eric. 1995. "Landscape: Between Place and Space". In: E. Hirsch & M. O'Hanlon (eds.), *Landscape: Perspective on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.

**INGOLD**, Tim. 1986. *The appropriation of nature. Essays on human ecology and social relations*. Manchester: Manchester University Press.

_____ 1988. "Tools, minds and machines: an excursion in the

philosophy of technology". *Techniques et culture*, 12: 151-176.

_____1995. "Humanidade e animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 28: 39-54.

_____ 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London and New York: Routledge.

**KENT**, Susan & **VIERICH**, Helga. 1989. "The myth of ecological determinism - anticipated mobility and site spacial organization". In: S. Kent (ed.), *Farmers as hunters. The implications of sedentism*. Cambridge: Cambridge University Press.

**KENT**, Susan. 1993. "A cross-cultural study of segmentation, architecture, and the use of space". In: S. Kent (ed.), *Domestic architecture and the use of space. An interdisciplinary cross-cultural study*. Cambridge: Cambridge University Press.

**LADEIRA**, Maria Inés. 1992. *O caminhar sob a luz: o território Mbya à beira do oceano*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica.

**LATOUR**, Bruno. 1993. "Ethnography of a 'high-tech' case. About Aramis". In: P. Lemonnier (ed.), *Technological Choices. Transformation in material cultures since the Neolithic*. London and New York: Routledge.

_____ 1994. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.

**LATOUR**, Bruno & **LEMONNIER**, Pierre. 1994. "Genèse sociale des techniques, genèse technique des humains". Introduction à *De la préhistoire aux missiles balistiques*. Paris: Éditions La Découverte.

**LEACH**, Edmund. 1996[1964]. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: EDUSP.

**LECOVITZ**, Sergio.1998. *Kandire: o paraíso terreal. O suicídio entre os índios guaranis do Brasil*. RJ/MG: Editora Espaço e tempo/Te Corá Editora.

**LEMONNIER**, Pierre. 1983. "L'étude des systèmes techniques, une urgence en technologie culturelle". *Techniques et culture*, 1: 11-34.

_____1992. *Elements for an Antropology of Technology*. Michigan: University of Michigan.

_____1993. "Introduction". In: P. Lemonnier (ed.) *Technological*

*Choices. Transformation in material cultures since the Neolithic*. London and New York: Routledge.

**LEHNER**, Beate. 2002. "Territorialidad Guarani. Ensayo sobre la relación territorio-organización sócio-política de los Ava-Guarani y Paĩ -Tavyterã". In: *Servicios Profesionales Sócio-Antropológicos y Jurídicos*. Paraguai: Mimeo.

**LEROI-GOURHAN**, André. 1977 - *Il gesto e la parola*. Torino: Einaudi.

_____1993 [1943]. *L' uomo e la materia*. Milano: Jaca Book.

_____1994 [1945]. *Ambiente e Tecniche*. Milano: Jaca Book.

**LEVI**, Giovanni. 1992. "Sobre a Micro-História". In: P. Burke (org.), *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo, UNESP.

**LIMA**, Antonio Carlos de S. 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

**LOPES**, João Francisco. 1850. "Itinerário de João Francisco Lopes. Encarregado de explorar a melhor via de comunicação entre a província de São Paulo e a de Mato-Grosso pelo Baixo Paraguai". *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brazileiro*, 13(2): 318-319.

**MALINOVSKI**, Bronislaw. 1978 [1922]. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural.

**MANUSCRITO DA COLEÇÃO DE ANGELIS** (MCA). 1951. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*. Vol. I, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações.

_____1952. *Jesuítas e bandeirantes do Itatim*. Vol. II, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações.

**MARX**, Karl. 1980. *Il Capitale*. Libro I, Roma: Editori Riuniti.

**MAUSS**, Marcel. 1993 [1904-1905]. "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos". In: *Sociologie et anthropologie*. Paris: Quadrige/PUF. 5ª ed.

**MAZZOLENI**, Gilberto; **POMPA**, Cristina; **SANTIEMMA**, Adriano (orgs.). 1981. *L'America rifondata. Analisi di tre risposte indigene all' Occidente*. Roma: La Goliardica.

**MELIÀ**, Bartomeu. 1986. *El Guarani conquistado y reducido: Ensayos de*

*etnohistoria*. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

_____1989. "A experiência religiosa Guarani". In: M. M. MARZAL (org.), *O rosto índio de Deus*. Petrópolis: Vozes.

_____1990. "A terra sem mal dos Guarani". *Revista de Antropologia*, 33: 33-46.

_____1994a. "La muerte que vivimos". *Acción*, 143: 29-32.

_____1994b. "¿Son los Guaranies potencialmente suicidas?" *Acción*, 144: 30-33.

_____1995. "¿Por qué se suicidan los Guaranies?". *Acción*, 154: 30-33.

**MELIÀ**, Bartomeu; **GRÜNBERG**, Friedl; **GRÜNBERG,** Georg. 1976. "Los Paĩ-Tavyterã: Etnografia guarani del Paraguai contemporaneo". *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, 9 (1-2): 151-295.

**MELIÀ**, Bartomeu; **PÉREZ**, Alfonso; **FARRÉ**, Luis. 1997. *El guarani a su alcance: un método para aprender la lengua guaraní del Paraguay*. Asunción: CEPAG.

**MELIÀ**, Bartomeu; **SAUL**, Marcos Vinicius de A.; **MURARO**, Valmir Francisco. 1987. *O Guarani, uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Centro de Cultura Missionária.

**MELLO**, Murilo. 2002. *Relatório de caracterização ambiental da Terra Indígena Yvu Katu*. Funai, Brasília. Mimeo.

**MÉTRAUX**, Alfred. 1958. "O Índio Guarani". *Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul*, VII (9), tradução de Dante de Laytano.

**MIRAGLIA**, Luigi. 1941. "Gli Avá, i Guayakí ed i Tobas (Indigeni del Paraguay e regioni limitrofe)". In: *Annali Lateranensi*, V. Città del Vaticano.

_____1975. "Caza, recolección y agricultura entre indígenas del Paraguay". In *Suplemento Antropológico*, 10(1-2). Asunción.

**MONTARDO**, Deise Lucy O. 2002. *Através do Mbaraka: Música e Xamanismo Guarani*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. São Paulo: Universidade de São Paulo.

**MONTEIRO**, Maria Elisabete B. 2003. *Levantamento histórico sobre os índios*

*Guarani Kaiwá*. Museu do Índio/Funai. Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 2.

**MONTEIRO**, John Manuel. 1992. "Os guaranis e a História do Brasil Meridional; séculos XVI-XVII". In M. C. da Cunha (org.), *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP.

**MONTOYA**, Antonio R. de. 1876 [1639]. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Leipzig: B.G. Teubner.

_____1985 [1639]. *A Conquista Espiritual*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editora.

**MOORE**, Sally F. 1987. "Explaining the present: theoretical dilemmas in processual ethnography". In *American Ethnologist*, 14(4): 727-736.

**MORAN**, Emile F. 1994 [1979]. *Adaptabilidade Humana. Uma introdução à antropologia ecológica*. São Paulo: EDUSP.

**MORGADO**, Anastácio F. 1991. "Epidemia de suicídio entre os Guarani-Kaiwá: indagando suas causas e avançando a hipótese de recuo impossível." *Cadernos de Saúde Pública*, 7(4): 585-598.

**MULLER**, Franz. 1989 [1934]. *Etnografia de los Guarani del Alto Parana*. Rosario.

**MURA**, Fabio. 1997- *Realtà oggettuale e realtà sociale. Una ricerca antropologica sui processi tecno-economici tra i Guarani del Mato Grosso do Sul (Brasile)*. Trabalho de Conclusão de Curso. Graduação em Letras Modernas com concentração em Antropologia.. Faculdade de Letras e Filosofia. Roma: La Sapienza.

_____2000. *Habitações Kaiowá: Formas, propriedades técnicas e organização social*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

_____2004. "O *Tekoha* como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias Kaiowa de construção do território". *Fronteiras*, 8(15): 109-143.

_____2010. "A trajetória dos Chiru na construção da tradição de conhecimento Kaiowa". *Mana*, 16(1): 123-150.

_____2011. "De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de Antropologia da técnica e da tecnologia". *Horizontes Antropológicos*, 17(36): 95-125.

_____2014. "Beyond nature and the supernatural: Some reflections on religion, ethnicity and traditions of knowledge". *Vibrant*, 11(2): 407-441.

**MURA**, Fabio & **THOMAZ DE ALMEIDA**, Rubem F. 2002. *Relatório Antropológico de Revisão de Limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey) e identificação da Terra Indígena Guarani-Ñandéva do Yvy Katu*. Brasília: FUNAI. Mimeo.

_____2003. *Levantamento Situacional sobre o Posto Indígena Dourados*. Ministério Público Federal de Dourados-MS.

**NARDI**, Bonnie A. 1983. "Goals in reproductive decision making". *American ethnologist. The journal of the American Ethnological Society*, 10(4): 697-714.

**NECKER**, Louis. 1990. *Indios Guaraníes y chamanes franciscanos: las primeras reducciones del Paraguay (1580-1800)*. Assunção: CEADUC.

**NEUMANN**, Eduardo S. & **BOIDIN**, Capucine. 2017. "A escrita política e o pensamento dos Guarani em tempos de autogoverno (c. 1753)". *Revista Brasileira de História*, 37(75): 97-118.

**NIMUENDAJU**, Curt. 1987 [1914]. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*. São Paulo: Hucitec/ EDUSP.

**NOELLI**, Francisco S. 1993. *Sem tekoha não há tekó. Em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência guarani e sua aplicação a uma área de domínio no delta do Rio Jacuí – RS. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Porto Alegre: Pontífica Universidade Católica/RS.*

_____2004. "La distribución geográfica de las evidencias arqueológicas guaraní". *Revista de Índias, 64(230): 17-34.*

**OLIVEIRA**, João Pacheco de. 1977. *As facções e a ordem política em uma reserva Tukuna*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasília: Universidade de Brasília.

_____1987 – "Elementos para uma sociologia dos viajantes". In: J. P. de Oliveira (org.) *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ.

_____1988. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; [Brasília]: MCT-CNPq.

_____1998. "Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana*, 4(1): 47-77.

**ORMOND**, José Geraldo P. 2004. *Glossário de Termos Usados em Atividades Agropecuárias, Florestais e Ciências Ambientais*. Rio de Janeiro: Editoração Eletrônica: Abreu´s System.

**PAULETTI**, Maucir; **FEENEY**, Micheal; **SCHNEIDER**, Nereu; **MANGOLIM**, Olívio. 2001. "Povo Guarani e Kaiowá: uma história de luta pela terra no Estado de Mato Grosso do Sul". In: *Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani Kaiowa no Estado de Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena.

**PEEL**, John D.Y. 1984. "Making history: the past in the Ijesha present". *Man*, 19(1): 111-132.

**PERASSO**, José A. & **VERA**, Jorge. 1987. *La cultura Guarani en el Paraguay contemporaneo. Etnografía ava-kue-Chiripa*. Asunción: RP.

**PEREIRA**, Levi M. 1999. *Parentesco e organização social kaiowa*. Dissertação de Mestrado. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

_____2004. *Imagens Kaiowa do sistema social e seu entorno*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (etnologia). São Paulo: Universidade de São Paulo.

**PEREIRA**, Maria Aparecida C. P. 1995. *Uma rebelião cultural silenciosa: investigação sobre os suicídios entre os Guarani (Nhandéva e Kaiwá) do Mato Grosso do Sul*. Brasília: Funai. Série Índios do Brasil-3.

**PFAFFENBERGER**, Bryan. 1992. "Social Anthropology of Technology". *Annual Review of Anthropology*, 21: 491-516.

**PIMENTEL BARBOZA**, Genésio. 1923. *Índios Caiuás. Relatório apresentado ao Sr. Dr. Inspetor Antonio Martins Vianna Estigarribia: summario de occurrencias, accusações e documentos relativos aos índios do Distrito de Dourados*. Manuscrito. Documentação do Museu do Índio/FUNAI. Rio de Janeiro.

_____1927. *Relatório apresentado ao Inspetor do SPI do Estado de Matto Grosso*. Documentação do Museu do Índio/FUNAI. Rio de Janeiro.

**PISSOLATO**, Elisabeth de P. 2006. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarai)*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

**PROYECTO PAÎ-TAVYTERÃ/ PROYECTO GUARANI** (PPT/PG). 1977. *Población y tierras indígenas en la región oriental de la República del Paraguay*. Asunción: PPT/PG.

**RAPOPORT**, Amos. 1993. "System of activities and system of settings". In: S. Kent (ed.), *Domestic architecture and the use of space. An interdisciplinary cross-cultural study*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____1994. "Spatial Organization and the Built Environment". In: T. Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London and New York: Routledge.

**REDFIELD**, Robert. 1955. "The Social Organization of Tradition". *Far Eastern Quarterly*, 15(1): 13-21.

_____1956. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.

_____1965. *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

**REED**, Richard K. 1995. *Prophets of Agroforestry: Guaraní Communities and Commercial Gathering*. Austin: University of Texas Press.

**ROSSATO**, Veronice L. 2002. *Os resultados da escolarização entre os Kaiowá e Guarani em Mato Grosso do Sul: Será o letrao ainda um dos nossos?* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação. Campo Grande: Universidade Católica Dom Bosco.

**ROSSI**, Paolo. 1966. *Los Filósofos y las Máquinas, 1400-1700*. Barcelona: Editorial Labor.

**SABBATUCCI**. Dario. 1976. *Lo stato come conquista culturale*. Roma: Bulzoni Editore.

_____1991. *Sommario de Storia delle Religioni*. Roma: Bagatto Libri.

**SAHLINS**, Marshall. 1980 [1972]. "Sociologia dello scambio primitivo". In: *L'Economia dell'età della pietra. Scarsità e abbondanza nelle società primitive*. Milano: Bonpiani.

_____1992 [1981]. "Metafore storiche e realtà mitiche". In: *Storie d'altri*. Napoli: Guida Editori.

**SCHADEN**, Egon. 1959 [1946]. *A mitologia Heróica de Tribos Indígenas do Brasil. Ensaio Etno-sociológico*, 2 ª ed. RJ: Serviço de Documentação / MEC.

_____1969. *Aculturação indígena.* São Paulo: Pioneira/UnB.

_____1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura guarani.* São Paulo: E.P.U./EDUSP.

_____1982. "A religião Guarani e o cristianismo". *Revista de Antropologia*, 25: 1-24.

**SCHMITZ**, Pedro Ignacio & **MASI**, Marco. A. 1987. "Analise de artefatos líticos de fase da tradição Tupiguarani do Rio Grande do Sul, Brasil. Documentos. Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo.

**SCHWARTZ**, Theodor. 1978. "The size and shape of a culture". In: F. Barth (ed.), *Scale and social organization.*Oslo, Bergen: Universitetsforlaget.

**SEREJO**, Hélio. 1986. "Caraí". *In Ciclo da Erva-Mate em Mato grosso do Sul 1883-1947.* Campo-grande: Instituto Euvaldo Lodi-NR/MS.

**SILVA**, Lázaro M. da. 2002. *A legitimidade do processo de retomada das terras tradicionais pelos índios kaiowá e ñandeva em Mato Grosso do Sul.* Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação Interinstitucional em Direito Constitucional. Brasília: UNIGRAN/UnB.

**SIMMEL**, Georg. 1964. "The sociological nature of conflict". In: G. Simmel, *Conflict*. New York: The Free Press.

**SOARES**, André Luís. 1997. *Guarani. Organização social e Arqueologia.* Porto Alegre: EDIPUCRS.

**SPYER**, Paulo. 1999. *Relatório de Caracterização Ambiental da T.I. Ñande Ru Marangatu (MS).* Brasília, FUNAI. Mimeo.

**SUSNIK**, Branislava. 1979-80 – "Etnohistoria de los Guaranies: epoca colonial". In: *Los Aborígenes del Paraguay*, Vol. II, Asunción: Museo Etnográfico Andrès Barbero.

_____1982 – "Cultura material". In: *Los Aborígenes del Paraguay*, Vol. IV, Asunción: Museo Etnográfico Andrès Barbero.

_____1983 – "Ciclo vital y estructura social". In: *Los Aborígenes del*

*Paraguay*, Vol. V, Asunción: Museo Etnográfico Andrès Barbero.

_____1986. *Artesanía indígena; ensayo analítico*. Asunción Asociación Indigenista del Paraguay.

**SWARTZ**, Marc J.; **TURNER**, Victor W.; **TUDEN**, Arthur. 1966. "Introduction". In: M.J. SWARTZ; V. TURNER; A. TUDEN (eds.). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine.

**THOMAZ DE ALMEIDA**, Rubem F. & **MURA,** Fabio. 2004. "Historia y territorio entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil". *Revista de Indias*, 64(230): 55-66.

**THOMAZ DE ALMEIDA**, Rubem F. 1985a. *Relatório da Área Indígena Pirakua, MS*. FUNAI: Brasília. Mimeo.

_____1985b. *Relatório da Área Indígena Jaguapire, MS*. FUNAI: Brasília. Mimeo.

_____1991. *O projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Rio de janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

_____1996. "O caso guarani: o que dizem os vivos sobre os que se matam?". In: C. A. Ricardo (ed.), *Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995*, São Paulo: ISA.

_____2000. *Relatório antropológico de identificação e delimitação da T.I. Ñande Ru Marangatu (MS)*. FUNAI: Brasília. Mimeo.

_____2001. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

**TURNER**, Victor W. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.

_____1975. "Symbolic Studies". *Annual Review of Anthropology*, 4: 145-161.

**VINCENT**, Joan. 1986. "System and Process, 1974-1985". *Annual Review of Anthropology*, 15: 99-119.

**VIVEIROS DE CASTRO**, Eduardo. 1987. "Nimuendaju e os Guarani." In: Curt Nimuendaju, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião do apapocúva-Guarani*. São Paulo: Editora Hucitec e EDUSP.

_____1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio". *Mana*, 2(2): 115-144.

_____2002. "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem". In: E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif.

**WATSON**, James. B. 1952. "Cayuá culture charge: A study in Acculturation and Methodology". *American Anthropologist*, 73: 93-123.

**WATSON**, Virginia. 1955. "An Ethnographic Account of Contemporary Cayuá Indian Architecture". *Revista do Museu Paulista*, 9: 235-245.

**WEBER**, Max. 1964[1922]. "Comunidades étnicas" e "Las comunidades políticas". In: *Economia y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. 2ª ed. México: Fondo de cultura económica.

**WICKER**, Hans Rudolf. 1996. *Taruju: enfermidad de los dioses que lleva al suicidio. Acotaciones provisorias para la comprensión de los suicidios entre los Paĩ -Tavyterã (Guarani) del Noreste de Paraguay*. Asunción, Mimeo.

**WILDE**, Guillermo. 2003. *Antropologia histórica del liderazgo guarani misionero (1750-1850)*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Antropológicas. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

_____2004. *¿Prácticas hechiceriles en registro oculto? Notas sobre un proceso criminal en los pueblos del Paraguay durante la época post-jesuítica*. Texto apresentado na "I Jornada de estudos sobre religiosidade, cultura e poder", na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires - em 12 de novembro de 2004.

_____2005. *¿Magia, religión o política? En torno del uso de categorías de interpretación sobre un proceso por maleficios entre los guaraníes misioneros*. Texto apresentado na "X Jornadas interescolas/departamentos de História". Rosário - em 21-23 de setembro de 2005.

**WILK**, Richard R. & **NETTING**, Robert McC. 1984. "Households: Changing Forms and Functions". In: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (eds.), *Households*.

*Comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press.

**WILK**, Richard R. 1984. "Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize". In: R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (eds.), *Households. Comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press.

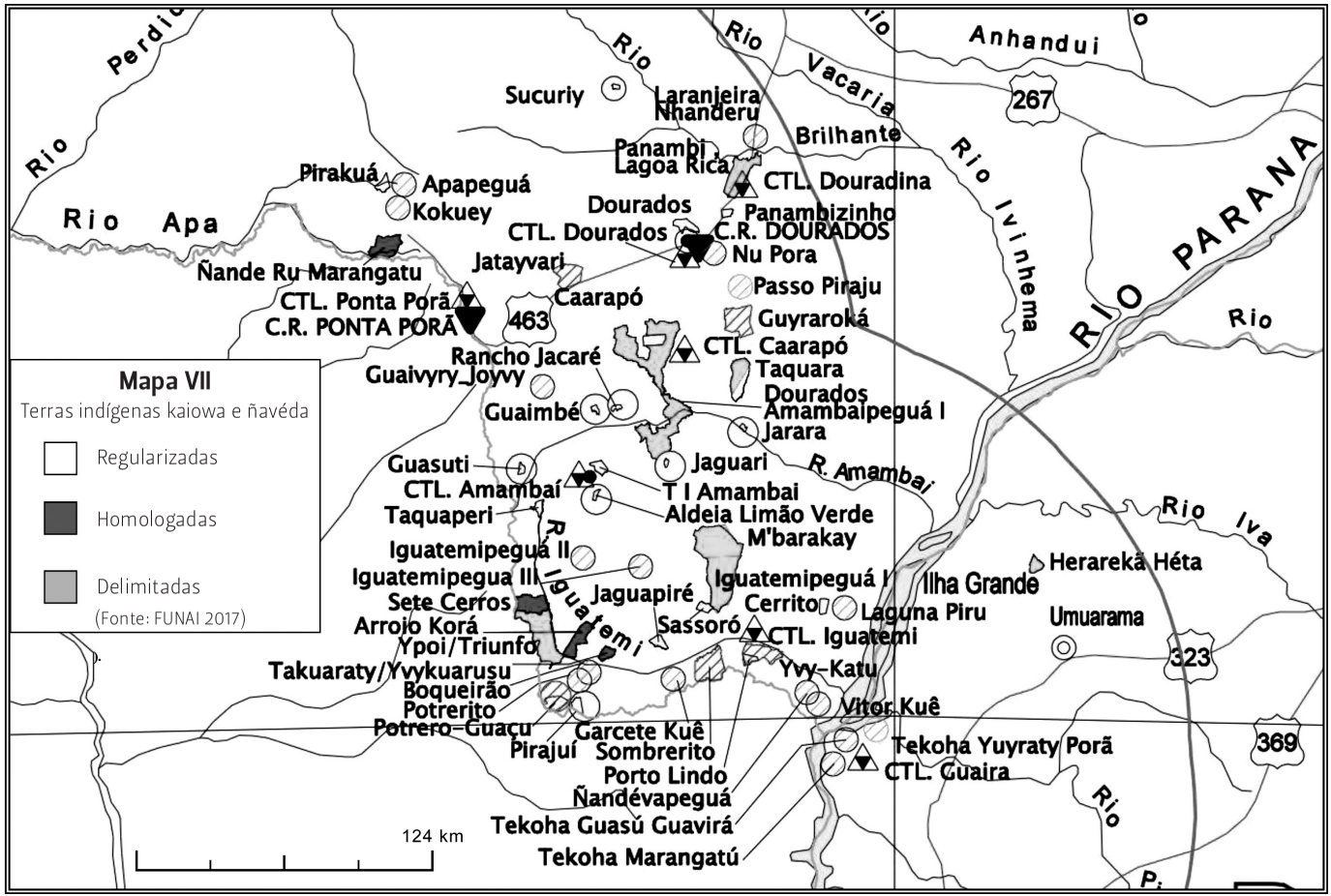
_____1993. "The built environment and consumer decisions". In: S. Kent (ed.), *Domestic architecture and the use of space. An interdisciplinary cross-cultural study*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____1997. *Household ecology. Economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize*. Northern Illinois University Press.

## Microfilme do acervo do Museu do Índio–FUNAI, Rio de Janeiro:

– Exposição de motivos da aplicação de projetos de desenvolvimento em áreas indígenas da 5 ª Inspetoria Regional do SPI. 26.03.1963. Filme 022 (sem classificação em fotogramas). 3 pp.

# Anexo


Mapa VII
Terras indígenas kaiowa e ñavéda
Regularizadas
Homologadas
Delimitadas
(Fonte: FUNAI 2017)
124 km
Rio Apa
Rio Vacaria
Rio Ivinhema
RIO PARANA
Anhandui
Sucuriy
Laranjeira Nhanderu
Brilhante
Panambi Lagoa Rica
CTL. Douradina
Pirakuá
Apapeguá
Kokuey
Dourados
Panambizinho
CTL. Dourados
C.R. DOURADOS
Nu Pora
Jatayvari
Ñande Ru Marangatu
Passo Piraju
Caarapó
CTL. Ponta Porã
C.R. PONTA PORÃ
463
Guyraroká
CTL. Caarapó
Rancho Jacaré
Taquara
Guaivyry Joyvy
Dourados Amambaipeguá I
Guaimbé
Jarara
Guasuti
Jaguari
R. Amambai
CTL. Amambaí
T I Amambai
Taquaperi
Aldeia Limão Verde
M'barakay
Iguatemipeguá II
Iguatemipeguá III
Iguatemipeguá I
Ilha Grande
Herareká Héta
Jaguapiré
Cerrito
Laguna Piru
Sete Cerros
Arroio Korá
Sassoró
CTL. Iguatemi
Umuarama
Ypoi/Triunfo
Takuaraty/Yvykuarusu
Yvy-Katu
Boqueirão
Potrerito
Vitor Kuê
Potrero-Guaçu
Carcete Kuê
Pirajuí
Sombrerito
Tekoha Yuyraty Porã
Porto Lindo
CTL. Guaira
Ñandévapeguá
Tekoha Guasú Guavirá
Tekoha Marangatú
267
323
369

FABIO MURA

Doutor e Mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Professor associado da UFPB, integra o Programa de Pós-Graduação em Antropologia desta instituição. Desde 2005, faz parte da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (CAI-ABA), sendo atualmente seu coordenador. Ainda na ABA, durante a gestão 2017-2018, integrou a sua diretoria e coordenou o Comitê de Laudos Antropológicos. Seu percurso de pesquisa entre povos indígenas no Brasil iniciou-se em 1991, com os Kaiowa e os Ñandéva de Mato Grosso do Sul, aos quais foram agregados, em 2009, os Potiguara e os Tabajara da Paraíba. Os principais temas com os quais trabalha têm sido: etnologia indígena, relações interétnicas, natureza/cultura, antropologia da técnica, antropologia do conhecimento, cosmologia, dinâmica territorial, ecologia doméstica e laudos antropológicos.

À Procura do 'Bom Viver' nos apresenta aos modos de vida dos Guarani Kaiowa, habitantes em especial do Mato Grosso do Sul, região alvo de intensa e brutal violência anti-indígena. Fabio Mura entretece seu estudo na perspectiva de uma antropologia histórica, conjugando temas clássicos na disciplina – organização social e parentesco, cosmologia e xamanismo, ecologia e técnicas – numa combinação pouco comum na produção intelectual. Mostra-nos um povo em fluxo no tempo, em que o "tradicional" e o "contemporâneo" se entrecruzam, projetando os Kaiowa e sua notável resiliência ao futuro. Texto denso e generoso, resulta de um trabalho de campo de longa duração e de um compromisso visceral com a defesa dos direitos indígenas e com a teoria antropológica, na melhor demonstração do significado e da atualidade da produção científica brasileira.

*Antonio Carlos de Souza Lima*

ISBN: 978-85-87942-65-4





FORDFOUNDATION

