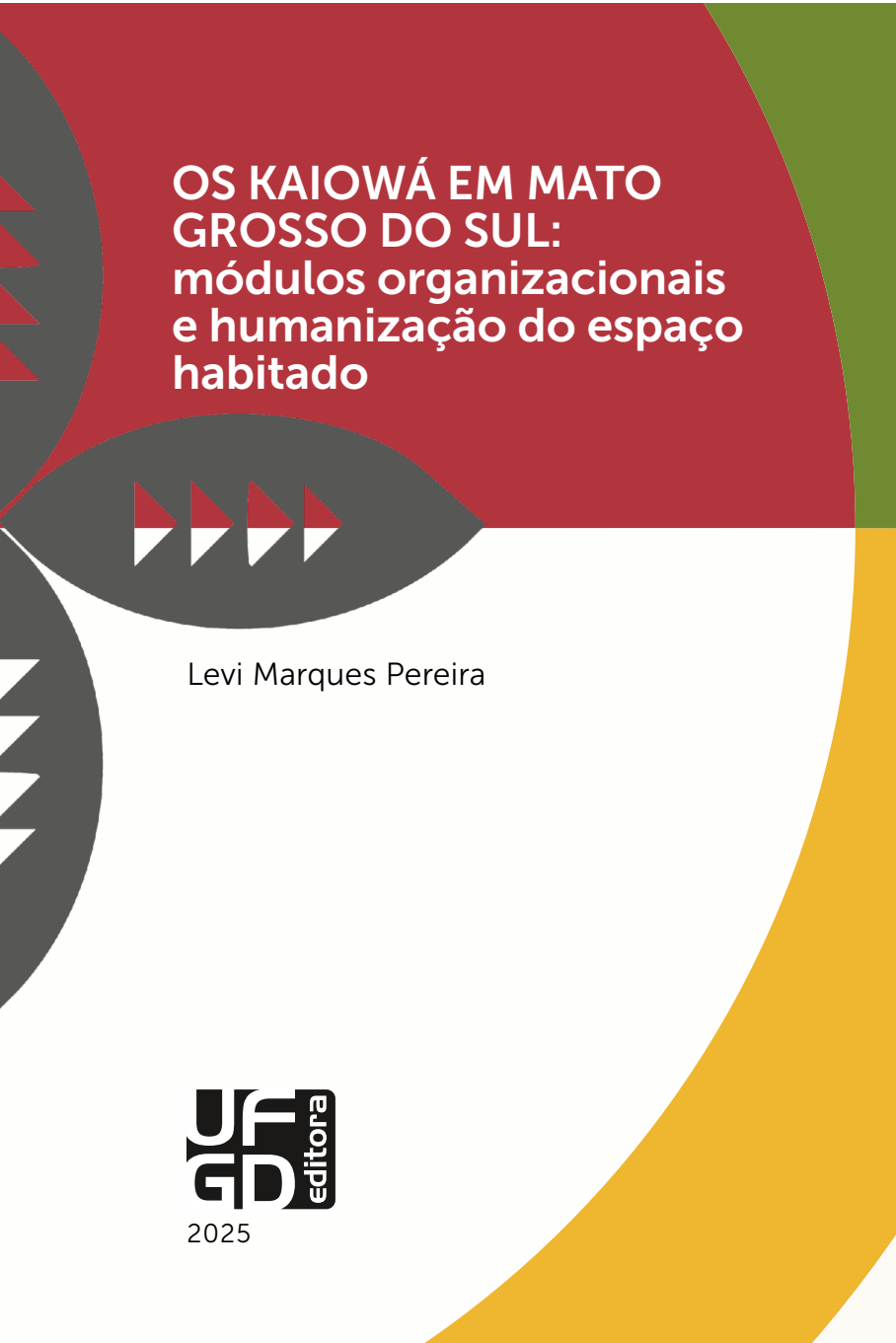




OS KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado

Levi Marques Pereira



OS KAIOWÁ EM MATO GROSSO DO SUL: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado

Levi Marques Pereira



2025



**Universidade Federal da Grande
Dourados Editora da UFGD**

Equipe

Coordenação Editorial

Marise Massen Frainer | Programadora Visual

Divisão Administrativa

Rafael Todescato Cavalheiro | Assit. Admin. | Chefe da Divisão

Thais Gomes de Souza | T.A.E.

Gabriel Brandão de Azambuja Menezes Cavalheiro | Estagiário

Divisão Editorial

Programação Visual, Revisão e normalização bibliográfica

Cynara Almeida Amaral Piruk | Revisora | Chefe da Divisão

Maurício Lavarda do Nascimento | Programador Visual

Brainner de Castro Lacerda | Programador Visual

e-mail: **editora@ufgd.edu.br**

Imagem da capa: Segmento do mural de Wess Gama

Diagramação: Editora Educação Literária

Impressão: Gráfica CS LTDA

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central UFGD

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

P436k	Pereira, Levi Marques. Os Kaiowá em Mato Grosso do Sul: módulos organizacionais e humanização do espaço habitado. / Levi Marques Pereira. – 2ª ed. – Dourados, MS : EDUFGD, 2025. (Coleção Comemorativa aos 20 anos da UFGD; v.7). E-book (pdf). ISBN: 978-85-8147-224-9 1. Kaiowá. 2. Etnologia indígena. 3. Conhecimento indígena. I. Pereira, Levi Marques. II. Título.
-------	---

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitida a publicação parcial desde que citada a fonte.



CONSELHO EDITORIAL

Marise Massen Frainer

Presidente

Cláudia Gonçalves de Lima

Vice-Reitora

Maria Aparecida Farias de Souza Nogueira (Titular)

Marisa de Fátima Lomba de Farias (Suplente)

**Representante da Câmara de Ensino
de Pós-Graduação e de Pesquisa**

Emilia Alonso Balthazar (Titular)

Narciso Bastos Gomes (Suplente)

Representante da Câmara de Ensino de Graduação

Thissiane Fioreto (Titular)

Alzira Salete Menegat (Suplente)

Representante da Câmara de Extensão e Cultura

Fernando Perli (Titular)

Victor Hugo Rodrigues de Souza (Suplente)

Representante do Conselho Universitário

Eliane Souza de Carvalho

Representante da Comunidade Externa





SINOPSE

O propósito central deste livro é apresentar uma imagem da sociedade kaiowá compreensível ao leitor menos familiarizado com as discussões técnicas da etnologia. A primeira parte do trabalho trata da organização social, em especial da família e da parentela. A segunda discorre sobre a humanização do espaço como movimento de produção da aldeia *-tekoha*, envolvendo processos de negociação entre os humanos e outros seres igualmente constituídos a partir de atributos como comunicação e espiritualidade. Dessa forma, o livro discute elementos da teoria de conhecimento e a teoria da relação social kaiowá, o que pode ser útil para pesquisadores de diversas áreas do conhecimento. A abordagem dos temas centrais dos capítulos é sempre pautada pela preocupação em explicitar como o fluxo da vida social coloca em operação conjuntos de conhecimentos práticos e rituais, intrinsecamente associados à formação social kaiowá atual.





APRESENTAÇÃO

Há muito aguardávamos um texto sobre os Kaiowá que, sem abrir mão do rigor etnográfico, convidasse amigavelmente o leitor não especialista a conhecê-los de perto. As circunstâncias dramáticas com as quais este povo se defronta, especialmente nas últimas décadas, geradas por sucessivos processos de usurpação de seus territórios tradicionais, os tornaram tristemente célebres nos noticiários sobre temas indígenas em nosso país. Célebres, mas desconhecidos, como quase sempre acontece nesses casos.

Levi Marques Pereira, em linguagem simples e direta, traça um esboço da sociedade Kaiowá que tem como primeiro compromisso uma fidelidade ao momento presente. Seu livro tem por isso um lugar garantido em nossas estantes. Fruto de um convívio de mais de trinta anos com este povo, seu texto oferece ao leitor um retrato sem retoques, atual, de um coletivo indígena, com ênfase em aspectos de sua organização comunitária e de seus modos de construção do espaço social. Este povo, só em Mato Grosso do Sul, reúne hoje, segundo estimativas do próprio autor, cerca de quarenta mil indivíduos, em grande medida concentrados em áreas de dimensões diminutas. Consequentemente, embora uma análise dos processos



de ocupação das frentes agropastoris no território Kaiowá fuja dos objetivos do livro, seus efeitos, em muitos momentos, afloram em seu texto.

O livro se organiza em torno de dois capítulos inextricavelmente imbricados. No primeiro, o autor explora aspectos fundamentais da organização social Kaiowá a partir das noções nativas de “fogo doméstico” e “parentela”. Em torno de uma relação conjugal, uma parentela se condensa. Segundo o autor, são raras as atividades produtivas que demandam o concurso de mais de um desses “módulos”. O fogo, que aquece os humanos e transforma os alimentos, define o espaço da intimidade, que tem como esteio uma relação conjugal. Como o autor chama a atenção, é na desorganização desses fogos que as agruras do contato interétnico e da relação de dependência às políticas de Estado “demonstram sua face mais cruel e perversa”.

Tomados em conjunto, o fogo doméstico e a parentela trazem à tona uma forma de organização social que articula relações no espaço (residência) e no tempo (parentesco), centrada em torno de um “cabeça” com capacidade de “levantá-la”, capaz de garantir a ela uma certa estabilidade no tempo e de assegurar sua participação em uma comunidade mais ampla. Esta comunidade mais ampla, por seu turno, tem no xamã ou, mais recentemente, no pastor pentecostal a sua pedra de toque. A propósito, segundo o que aprendemos neste livro, a avalanche pentecostal sobre os Kaiowá não tem implicado a dissolução de uma



identidade étnica, mas, ao contrário, vem retomando, em outra chave, valores tradicionais associados ao fogo e ao grupo dos parentes próximos.

Redes de parentelas, cimentadas por casamentos e alianças políticas de seus membros, produzem os coletivos que os Kaiowá denominam *tekoha*, sobre os quais o autor se debruça longamente. Segundo o autor, “os Kaiowá se movem nas correias de tensões paradoxais entre a liberdade do fogo e a efervescência política da vida coletiva”. No quadro atual, marcado pela destruição ambiental e pelo confinamento da população em minúsculas reservas, a produção e reprodução incessante dessas redes sociais mais amplas e estáveis têm correspondido a tarefas praticamente irrealizáveis, abrindo espaço para a degradação e o roubo, para o assassinato e a violência doméstica, para o alcoolismo e o agravamento das condições sanitárias.

O tema das redes que articulam conjuntos de fogos e parentelas é retomado no segundo capítulo. Segundo a concepção nativa, essas redes sócio-político-religiosas — chamadas de *tekoha* — resultam da interação dinâmica entre uma população, o espaço físico por ela ocupado e o horizonte cosmológico que funda e orienta as ações humanas, revelado pelas palavras de um líder religioso. Desta interação complexa, definem-se espaços como a floresta, a casa e o pátio, as artes e técnicas de uso dos recursos naturais, o trabalho e a renda, e assim por diante. Segundo os Kaiowá, a produção da pessoa e da corporalidade, assim como certas manifestações do ambiente, como os incêndios



nas áreas de floresta remanescentes e a invasão de gramíneas exógenas, estariam igualmente implicadas nesta interação, hoje gravemente comprometida pela política de confinamento.

Por último, nesta breve apresentação, convém assinalar um aspecto notável do pensamento social Kaiowá que o autor traz à tona nas últimas páginas de seu texto, segundo o qual o crescimento das crianças, o cultivo da roça, a manutenção do fogo doméstico, a parentela e o *tekoha* corresponderiam, num plano abstrato, a fenômenos do mesmo tipo, já que são produzidos por agentes dotados de intencionalidade e afetividade próprias. O mesmo conceito *opu'ã*, “levantar”, subjaz à criação de todos eles. Precisamente neste sentido, podemos entender a tese nativa de que as comunidades são levantadas por seus líderes religiosos, assim como, por exemplo, as roças são levantadas por seus agricultores e as parentelas, por seus cabeças. Em suma, o texto sugere convincentemente que os *tekoha*, entendidos como estruturas populacionais contingentes, indutivas, não segmentares e essencialmente históricas, são dádivas de seus líderes religiosos. Nesse sentido, as palavras boas dos líderes, ñe’e porá, são atividades estruturantes que fundam e organizam a vida social.

Entre os anos de 1997 e 2004, tive a satisfação de acompanhar a pesquisa de Levi Marques Pereira junto aos Kaiowá, como orientador de mestrado e doutorado. Por esta razão, sou suspeito para emitir qualquer

opinião sobre este livro. Mas não posso deixar de aproveitar a oportunidade para agradecer pelo que aprendi com seu autor em todos esses anos. Com a palavra, os leitores.



São Paulo, abril de 2014.

Marcio Silva





SUMÁRIO

7	Apresentação
15	Introdução
	Capítulo 1
30	Módulos organizacionais e composições políticas
30	O fogo doméstico: espaço íntimo de vivência humanizadora plena
68	A parentela: módulo articulador dos fogos domésticos
93	Capítulo 2
94	Humanização do espaço: negociação, produção, distribuição e retribuição
94	Os sentidos do uso e da ocupação da terra
99	A floresta — <i>ka'aguy</i>
104	A casa e o pátio
106	Artes e técnicas de manejo de recursos
112	O trabalho e a renda



117	A coleta: recursos que se busca
119	A culinária
124	Queimada, agricultura e a infestação de gramíneas
135	O local de residência
137	A destruição ambiental
140	A esfera da produção agrícola: a roça — <i>kokue</i>
154	O espaço geográfico como suporte para a construção da memória social
157	Padrões de assentamento e alterações provocadas pelo recolhimento nas reservas
162	A importância dos caminhos — <i>tape</i>
171	O <i>tekoha</i> que se levanta
186	Considerações Finais
188	Bibliografia
192	Apresentação do autor



INTRODUÇÃO

O propósito central do presente livro é apresentar uma imagem da sociedade Kaiowá compreensível ao leitor menos familiarizado com as discussões mais técnicas da etnologia. A formulação aqui apresentada não pretende explorar todos os campos da vida social dessa etnia e, muito menos, de sua história. Optei por organizar o trabalho em apenas dois capítulos que tratam de temas específicos. Entretanto, os dois temas tratados nos capítulos são atravessados o tempo todo por temas relacionados, que atuam como eixos transversais. O tratamento dos dados etnográficos constantemente remete o leitor para discussões de vários campos da cultura como, por exemplo, a cosmologia, a religião, as representações sociais, os modos de produção e reprodução social, a relação com a sociedade não indígena. Dessa forma, o livro discute elementos da teoria de conhecimento e a teoria da relação social kaiowá, o que pode ser útil para pesquisadores de diversas áreas do conhecimento.

O primeiro capítulo, intitulado “Módulos organizacionais e composições políticas”, é dedicado ao tema clássico da organização social e da estrutura política. O segundo capítulo, “Humanização do espaço: negociação, produção, distribuição e retribuição”, discorre



sobre diversos procedimentos socialmente estabelecidos e operados pelos Kaiowá para a produção e reprodução social de seus coletivos. A abordagem dos temas centrais dos capítulos é sempre pautada pela preocupação em explicitar como o luxo da vida social coloca em operação conjuntos de conhecimentos práticos e rituais intrinsecamente associados à formação social kaiowá atual.

O primeiro capítulo aborda a organização social kaiowá e os processos de reorientação das formas organizacionais, tendo em vista a realização das práticas sociais do grupo em um ambiente marcado por intensas transformações históricas. Na descrição dos módulos organizacionais procuro demonstrar como se desenvolvem as relações de parentesco, as trocas matrimoniais, as alianças políticas, e como são expressas certas relações de gênero e geração.

A descrição dos módulos de organização social evidencia como a concepção da humanidade kaiowá é por eles compreendida no campo do parentesco e da organização social. Permite entender porque “ser” Kaiowá implica em desenvolver a capacidade de “viver como parente entre parentes” e de, ao mesmo tempo, aprender como se relacionar com os não parentes e com os estrangeiros. Na organização de seus módulos organizacionais, os Kaiowá se inspiram nos relatos míticos que informam como as divindades se organizam nos patamares celestes, no esforço por eles realizado em reproduzir na terra o que acontece nos planos celestes (PEREIRA, 2004, p. 234-380).



O segundo capítulo é dedicado à descrição do modo como se realizam as atividades de cultivo, pesca, caça, coleta e trabalho remunerado. Nele, demonstro como todas as atividades de produção estão intrinsecamente conectadas com as formas de articulação dos módulos organizacionais, e também o esforço realizado pelos Kaiowá para que essas atividades estejam em sintonia com as referências de ordem cosmológica. Assim, retomo aspectos da morfologia social apresentados no capítulo anterior e acrescento dados sobre a forma de sociabilidade dos deuses, as práticas rituais, as concepções sobre a alteridade entre humanos, animais e outros seres que habitam as diversas esferas da existência.

O livro está focado em dois temas centrais, mas a aposta é que ele traga informações significativas sobre a história de contato, o parentesco, as práticas econômicas, a vida ritual, o modo como a humanidade kaiowá é concebida, etc. Como registrei anteriormente, tais temas constituem eixos que perpassam a escrita do texto. O esforço é apresentar os dados de campo do modo mais atual possível, tendo como referência os procedimentos teóricos e metodológicos que orientam a prática etnográfica na disciplina antropológica. Quanto às transformações que ocorrem no ambiente e na sociedade kaiowá contemporânea, a exposição busca superar as oposições e dicotomias que costumam existir entre “tradicional” e “contemporâneo”. Desta forma, priorizo o propósito de informar ao leitor como os Kaiowá aplicam sua tradição



para agir criativamente sobre o mundo, produzindo e atualizando a experiência cultural dentro do cenário histórico atual.

É conveniente apresentar, mesmo que em termos bem gerais, a caracterização histórica e etnográfica dos Kaiowá.

As comunidades pertencentes a esse grupo étnico ocupam pequenas áreas situadas em uma faixa de terra de cerca de 150 quilômetros de cada lado da região de fronteira do Brasil com o Paraguai, onde são denominados Pãi Tavyterã. Tradicionalmente, são agricultores de floresta tropical, praticando a caça como principal fonte de proteína, e a pesca e a coleta como atividades subsidiárias. O historiador Antonio Jacó Brand registra que a população guarani (Kaiowá e Nandeva) em MS “está distribuída em 22 áreas indígenas e é estimada em 25 mil pessoas” (BRAND, 1997, p. 1). Desde o final da década de 1990, quando o autor realizou a pesquisa de sua tese de doutorado, o número de áreas vem se ampliando. Isto ocorreu a partir da reorganização de comunidades que passaram a reivindicar e exigir a demarcação de terras tradicionais expropriadas pela ocupação agropecuária.

O Mapa Guarani Retã¹, publicado nove anos após a publicação da tese de Brand, apresenta a identificação dos locais onde estão radicadas comunidades guarani no Paraguai, na Argentina e no estado de Mato Grosso do Sul, Brasil. O levantamento não apresenta dados

1 O mapa e o texto que o acompanha estão disponíveis em: http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/guarani_mapa_inal_241108.pdf. Acesso em: 02 out. 2015.



sobre as comunidades guarani situadas em outros estados brasileiros e os Guarani que vivem na Bolívia também ficam fora. Para os propósitos do presente livro, importa observar os dados sobre a população Kaiowá localizada em MS. No Mapa consta também uma tabela demográfica, aqui reproduzida.

Demografia Guarani 2008					
Etnia/ País	Aché	Avá/Nhandeva (ou Guara- ni - MS)	Mbyá	Pãi/ Kaiowá	Total
Argentina	0	1.000	5.500	0	6.500
Brasil	0	13.000	7.000	31.000	51.000
Paraguai	1.200	13.200	15.000	13.000	42.400
Total	1.200	27.200	27.500	44.000	99.900

Fonte: Mapa Guarani Retã, 2008.

Nota-se que a população kaiowá está estimada em 31.000 pessoas. A SESAI – Secretaria Especial de Saúde Indígena – e outros estudiosos da população kaiowá e guarani estimam que em MS a população kaiowá é superior a 50 mil indivíduos em 2016. O crescimento vegetativo é alto, mas é difícil precisar o número de pessoas que vivem em diversas situações, tais como em terras indígenas demarcadas, áreas reocupadas sem regularização fundiária, acampamentos indígenas, fazendas e periferias de cidades. Grande é também a confusão nos nomes das etnias registradas nos documentos expedidos pelos órgãos governamentais.

A ocupação das terras tradicionais kaiowá pelas frentes de ocupação agropecuárias no último sécu-



lo impôs a essa população visíveis transformações em seu sistema social, resultantes da imposição de novas formas de produção econômica, da perda do território, de alterações nos padrões demográficos e de residência. Ocorreram também modificações na relação entre os sexos e nos modelos de casamento. Estes problemas resultam da interação necessária e compulsória com as outras populações, agências da sociedade civil e instituições do Estado nacional.

Foge aos objetivos do presente livro discutir o violento processo de ocupação do território kaiowá pelas frentes agropastoris ocorrido nas últimas décadas do século passado. Ademais, este processo é discutido em detalhes na dissertação e na tese de Brand (respectivamente, 1993 e 1997) e em relatórios de identificação de terras indígenas, como em Pereira (2002a, 2002b, 2005 e 2011). Chamo a atenção apenas para o fato de que estas transformações impõem a redefinição da própria noção de território. Este fenômeno também foi reconhecido por Melià (1990, p. 37), que afirma que, nas circunstâncias atuais, “o território não é mais indígena e são as comunidades indígenas que se encontram ilhadas nesse novo domínio”. Brand (1993, p. 212) afirma que “não são mais os limites naturais a indicar os limites do *tekoha*², mas são as outras propriedades”. A área ocupada por um conjunto de

2 *Tekoha* é modo como os Kaiowá denominam o lugar em que vivem segundo seu modo próprio de ser, formulação registrada no clássico trabalho de Melià, Grünberg e Grünberg (1976/2008). Grosseiramente, pode se traduzido por “aldeia”, categoria que será discutida do ponto de vista da morfologia social no primeiro capítulo deste livro.



parentelas torna-se uma ilha em meio a um mar de fazendas, e os Kaiowá mobilizam suas categorias de pensamento para compreender esta situação, que, a despeito da profundidade com que alterou o espaço físico e social, remonta a apenas poucas décadas.

A despeito da vasta produção bibliográfica sobre os povos falantes de língua guarani, persistem significativas lacunas, especialmente no que se refere aos princípios de ordenamento sociológico e da relação que esses princípios estabelecem com a cosmologia. A etnografia específica sobre os Kaiowá acompanha a tendência da etnografia guarani, em que a vertente predominante tem se concentrado no plano do discurso cosmológico e da religião, mas apresenta um significativo silêncio acerca de outros aspectos da vida social. Neste sentido, a presente obra é uma tentativa de contribuir para suprir essa lacuna.

Viveiros de Castro, no texto de apresentação da edição brasileira do estudo de Nimuendaju (1987, p. 23), afirma que os Guarani

continuam cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura, sua espantosa capacidade de desterritorialização — que sugere um descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o *locus* da “perseveração do ser” Guarani.

A análise do quadro geral da produção etnográfica guarani sugere que a quase totalidade das etnografias está centrada em duas vertentes: no contato com o sistema social não indígena, apresentando estudos sobre



os processos aculturativos, como os estudos de Watson (1952) e Schaden (1974), e inúmeros trabalhos sobre religião, como os diversos escritos de Nimuendaju, Cadogan, Melià e Chamorro, listados na bibliografia final. Uma crítica comum aos “guaraniólogos” é que parte significativa dos trabalhos enfoca as formas puras da cultura, cuja perfeição nem sempre se ajusta às características concretas de realização da vida social atual, com destaque especial para a análise do discurso religioso. Os dados aqui discutidos demonstram a impropriedade dessa crítica, remetendo o enfoque predominante a características da própria formação social kaiowá.

Melià e Chamorro são pesquisadores com grande domínio da língua guarani e da bibliografia histórica. Desta forma, seus textos combinam dados históricos dos Guarani, principalmente os registrados por Montoya, com observações etnográficas das etnias de línguas guarani atuais. Melià, o grande expoente entre os atuais estudiosos das etnias falantes de língua guarani, apresenta a preocupação de captar os valores éticos e morais do grupo, sendo responsável pela sofisticação da etnografia dedicada ao tema da religião, que, nos estudos dedicados a esses povos, ascende a um estágio raro de especialização. Vale lembrar duas dificuldades que o estudioso dos Kaiowá enfrenta logo de início: a) pensar na contemporaneidade como se expressa a unidade e a especificidade dessa etnia em relação às outras etnias falantes de línguas guarani; e b) considerar as continuidades e descontinuidades entre as etnias de língua guarani do passado e do presente.



A opção da maioria dos estudiosos das etnias de língua guarani em registrar com maior ênfase os elementos da cultura, principalmente da religião, deixando a descrição das formas societárias em segundo plano, remete a fatores complexos que por si só já mereceriam um trabalho específico sobre a história crítica da etnografia guarani. É possível apontar alguns elementos que parecem importantes para entender as características dessa vertente etnográfica: a) o fato de os estudos terem sempre como base os escritos dos jesuítas, que, pela formação em teologia e filosofia, estavam com o olhar treinado para registrar fatos da cultura, especialmente da religião; b) características próprias a esses sistemas sociais, que dão grande ênfase ao discurso cosmológico, conforme já apontou Viveiros de Castro na introdução da edição brasileira do livro de Niemandaju (1987); c) a formação de boa parte desses pesquisadores em teologia; d) o fato do interesse por problemas sociológicos ser relativamente recente na etnografia brasileira, de maneira que a maioria dos estudiosos não está treinada para a percepção dos elementos dessa natureza.

A sofisticação na exegese de textos sobre os Guaraní atingiu um grau de excelência raro na etnologia. Talvez tenha contribuído para isso o fato de que muitos pesquisadores chegaram a ter um bom domínio da língua, o que é menos frequente em trabalhos realizados em outros contextos etnográficos. Viveiros de Castro, na introdução do livro de Nimuendaju, anteriormente referida, chega a afirmar que “o etimologismo [...] é en-



dêmico nos arraiais da tupinologia”, e que “a etnologia Guarani tem-se concentrado na compilação e exegese de textos [...], deixando até certo ponto de lado a descrição da morfologia e da estrutura social” (CASTRO, 1987, p. xxvii). O autor reconhece, entretanto, que

este relativo vácuo sociológico se deve, em boa medida, à própria fisionomia da cultura Guarani, cujos traços essenciais parecem se constituir no elemento da religião e do discurso cosmológico, ao passo que a organização social padeceria de uma fluidez ou simplicidade acentuada (CASTRO, 1987, p. xxx).

Oportunamente, Viveiros de Castro sugere que esta característica deve ser transformada num problema, em

algo que deve ser explorado e meditado: quais as condições e implicações sociológicas de uma forma cultural onde o discurso predomina sobre o emblema ou o esquema ritual, a representação sobre a instituição, a teologia sobre a sociologia, o tempo cósmico-escatológico sobre o espaço social? (CASTRO, 1987, p. xxx).

Estas questões foram problematizadas em minha dissertação de mestrado (PEREIRA, 1999) e tese de doutorado (PEREIRA, 2004). Retomo aqui, de modo sucinto e condensado, algumas discussões realizadas naqueles trabalhos. Mantenho sempre a preocupação de equacionar e evidenciar as formas de solidariedade e imbricação entre os fatos sociológicos e cosmológicos.

A segunda vertente na produção etnográfica guarani é representada pelos estudos de aculturação, como



os realizados por Watson (1952) e Schaden (1974). O enfoque aqui recai prioritariamente sobre as transformações na vida social a partir do contato. De certa forma, o trabalho destes autores se situa como o contraponto da opção anterior. Se aqueles enxergam as formas denominadas “puras” da cultura, estes veem seu lado “impuro”, suas alterações. Essa é uma dicotomia de que o enfoque adotado no presente livro procura escapar a partir da aplicação de ferramentas metodológicas resultantes dos desenvolvimentos recentes da etnografia sul-americana. A preocupação desenvolvida principalmente no capítulo 1 é descrever os mecanismos de reprodução social para, posteriormente, colocar os processos intrínsecos ao sistema social em diálogo com os processos extrínsecos mais globais (relativos ao entorno), que se referem à ampliação das redes de socialidade.

É necessário dizer que, menos que dissecar a etnografia guarani, tarefa impossível de ser realizada dentro dos objetivos traçados para este livro, procura-se aqui colocar essa etnografia em diálogo com formulações oriundas de outros contextos etnográficos. Dialogar com contribuições oriundas de etnografias de diversos povos é prática comum em etnografia, mas nesse sentido a etnografia guarani constitui uma exceção, pois a especialização entre os estudiosos desses povos fez surgir a figura dos “guaraniólogos”, entre os quais parece se difundir o pressuposto (ou preconceito) culturalista de que “Guarani é outra coisa”, o que condena à heresia qualquer esforço comparativo.



Não há como negar a intenção deliberada em praticar essa heresia metodológica, o que já venho praticando desde a dissertação do mestrado (PEREIRA, 1999) e talvez seja inútil justificá-la. Procuro apenas ser um herege fiel à etnografia, buscando na medida do possível manter o sentido original que os interlocutores atribuem às suas expressões, formulações, sentimentos e ações. Nesse sentido, mantém-se o cuidado de separar as elaborações originais dos Kaiowá das tentativas de comparações, que inevitavelmente sempre comportam elementos de arbitrariedade.

A bibliografia recente sobre os Kaiowá e a que trata de outras etnias de língua guarani é imensa e diversificada (antropologia, história, educação, religião, desenvolvimento local, etc.). Uma visita ao banco de dissertações e teses defendidas em programas da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), da Universidade de São Paulo (USP) e da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) dará uma ideia do volume da produção. Importante considerar que nas três primeiras universidades da lista apontada acima existe a produção de pesquisadores indígenas, o que amplia as possibilidades de diálogo. O volume de produção aumenta consideravelmente com a inclusão da produção nas universidades da região sul do Brasil e em outros países. Seria impossível discutir ou mesmo apresentar as referências das principais pesquisas. Peço desculpas aos autores, boa parte deles colegas



de longa data, pela impossibilidade de mencioná-los na presente etnografia.

Para finalizar essa introdução, retorno à composição do plano do livro. No capítulo 1, o leitor encontrará a descrição dos módulos de organização social kaiowá e, no capítulo 2, a descrição das formas de humanização do espaço. Essa separação funciona mais como estratégia de redação, pois em várias passagens a descrição mescla os dados que a princípio estariam separados nos dois capítulos. Os dados de ordem sociológica ou vinculados às práticas produtivas se apresentam sempre vinculados a fenômenos de ordem cosmológica. Parte-se sempre do pressuposto de que, no pensamento kaiowá, sociologia e cosmologia estão imbricadas com tanta intensidade a ponto de tornar infrutífero qualquer esforço de tratá-las enquanto domínios da vida social autônomos.





Capítulo 1



MÓDULOS ORGANIZACIONAIS E COMPOSIÇÕES POLÍTICAS

Optei por falar da sociologia kaiowá a partir de dois módulos organizacionais. O primeiro é representado pelo fogo doméstico enquanto espaço de vivência plena. É a partir da experiência aí vivida que o Kaiowá percebe sua inserção no universo social humano. O segundo é a parentela, espaço ampliado da convivência familiar. É aí que se desenvolve a expressão plena da humanidade kaiowá, na difícil, mas rica empresa de viver como parente entre parentes. A convivência cotidiana no fogo doméstico e na parentela é imprescindível para a construção da pessoa kaiowá e para a definição de sua condição de sujeito, apto a interagir em sua comunidade, o que envolve relacionar-se com parentes e não parentes relacionados. A narrativa procura trazer para o texto a expressão sentimento kaiowá em relação ao seu fogo e sua parentela.

O FOGO DOMÉSTICO: ESPAÇO ÍNTIMO DE VIVÊNCIA HUMANIZADORA PLENA

Che ypyky kuéry é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes desse grupo de



corresidência. A língua kaiowá obriga a colocar um pronome como *che* (meu, minha) ou *nde/ne* (teu, tua) antes da expressão, quando quer se referir ao fogo doméstico, pois, sem o pronome, a expressão significa “antepassados”. Uma tradução aproximada de *che ypyky kuéra* seria “meus descendentes diretos”. Numa primeira acepção, *ypy* significa “proximidade”, “estar ao lado”, ressaltando o fato da convivência íntima e continuada. O termo pode significar ainda “princípio” ou “origem”. Assim, a expressão *chepyky kuera* retém os dois sentidos do termo *ypy*, referindo-se aos ascendentes diretos, com os quais se compartilham os alimentos, a residência e os afazeres do dia a dia, e denota também proximidade, intimidade e fraternidade, ponto focal da descendência e da ascendência.

Configura-se como uma instituição próxima daquela descrita pelos antropólogos como família nuclear, mas é necessário apreendê-la dentro do campo problemático das instituições sociais kaiowá, dando especial atenção para sua composição e operacionalidade. Por esse motivo, é preferível utilizar o termo na língua guarani ou traduzi-lo como “fogo doméstico”, já que enfoca a comensalidade e a força atrativa do calor do fogo, que aquece as pessoas em sua convivência íntima e contínua. Em certo sentido, é uma noção próxima à nossa ideia de lar, cuja origem linguística se remete à lareira, enfatizando a força atrativa e protetora do fogo.

O fogo constitui o módulo organizacional mínimo no interior do grupo familiar extenso ou parentela, composta por vários fogos, interligados por relações



de consanguinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento a um fogo é précondição para a existência humana entre os kaïowá. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em torno dele as pessoas costumam se reunir para tomar mate ao amanhecer e ao anoitecer. Para o Kaïowá, é impensável a condição de saúde física e estabilidade emocional fora da sociabilidade livre e descontraída que ocorre no círculo de parentes próximos. No fogo deve prevalecer a amabilidade, as pessoas devem se sentir confortáveis e à vontade umas com as outras. Quando isto não ocorre, o fogo se desarticula.

O fogo doméstico reúne idealmente um homem, sua esposa, seus filhos e ilhas solteiros. Empiricamente, este modelo se complica através da existência de significativas variações. É comum encontrar parentes consanguíneos do esposo ou da esposa agregados ao fogo, ou ainda *guachos*³ (filhos adotivos), que podem ou não ser parentes (consanguíneos ou afins). O *guacho* é sempre um solteiro, órfão ou filho de casais separados. Interfere também na composição do fogo a aplicação da regra de uxorilocalidade temporária, quando o genro vem residir por algum tempo com o sogro; nesse caso, é comum a mãe e a ilha dividirem um único fogo culinário. Assim, teríamos um fogo doméstico reunindo mais de uma relação de conjugalidade. Acontece ainda, de casais de velhos, cujos filhos

3 Desenvolvo a instituição da adoção no artigo “No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaïowá”, publicado em SILVA, A. L. da; NUNES, A.; MACEDO, A. V. L. da S. (Org.). Crianças Indígenas: ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002c.



estão todos casados, adotarem netos ou sobrinhos como corresidentes: “é para ajudar os velhos”, justificam os Kaiowá. Das variações quanto à composição acima enunciadas, infere-se que o fogo doméstico pode reunir pessoas ligadas por três tipos de relações parentais: descendência, aliança e uma relação de pseudoparentesco, através da adoção de crianças.

Outra característica relevante é a importância crucial da conjugalidade no tratamento dispensado aos filhos pelos pais biológicos. Isto porque a separação do casal enfraquece ou dilui o vínculo entre pais e filhos, que tendem a se dispersar por distintos fogos domésticos ou mesmo por parentelas distintas, ocasionando o distanciamento social. Esta situação contrasta com o nosso próprio sistema de parentesco, no qual não se admite que a separação do casal rompa as obrigações de cuidados nem os vínculos de afetividade entre pais e filhos. Assim, em nosso sistema, a filiação se sobrepõe à conjugalidade, enquanto no sistema kaiowá, a ênfase recai sobre a conjugalidade, que tende a se sobrepor à relação de filiação.

Os Kaiowá percebem o fogo doméstico como um módulo que comporta grande dinamismo quanto a sua estruturação e funcionamento. A circulação das pessoas entre fogos permite que o fogo esteja sempre passando por transformações na sua forma e composição. Sua importância está ligada diretamente à existência de procedimentos de cooperação mútua, que deve existir entre pessoas que se consideram parentes próximos e que, por opção ou por determinadas



circunstâncias e/ou contingências, vivem juntas. A definição de quem são essas pessoas passa por arranjos políticos entre um conjunto de fogos e, em nível mais geral, articula-se com os padrões de estruturação da parentela. A dinâmica de composição e recomposição do fogo segue o ritmo das alterações nas redes de alianças que o vinculam a determinados fogos pertencentes à parentela do marido e da esposa. Por outro lado, a instabilidade nas uniões conjugais contribui também para o grande dinamismo na redefinição por inclusão ou exclusão dos indivíduos que, em determinado momento, comporão um fogo.

A solidez dos laços, unindo as pessoas num fogo, varia consideravelmente, dependendo principalmente da estabilidade que caracteriza a união conjugal. O tipo de inserção e adesão da pessoa ao fogo varia também de acordo com o estágio de seu desenvolvimento enquanto pessoa, desde sua infância até a sua velhice. A fase imediatamente anterior ao casamento dos jovens de ambos os sexos é um período em que, tanto o rapaz como a moça, adquirem certo distanciamento em relação aos membros de seus respectivos fogos. Esta mudança de comportamento pode ser entendida como prenúncio do rompimento próximo, quando passarão a compor um fogo autônomo. Esse comportamento é esperado dos jovens, embora sempre cause uma espécie de insatisfação e mal-estar nos pais, principalmente na mãe, pois esta se sente mais responsável pelo destino matrimonial e residencial dos integrantes de seu fogo.



A mãe demonstra grande preocupação com todos os fatos que envolvem o destino de seus filhos e reivindica o direito de opinar livremente sobre as escolhas que devam ou não fazer. Em geral, o homem interfere menos nas escolhas matrimoniais dos filhos e, na maioria dos casos, só o faz quando provocado pela mulher, que cobra dele um posicionamento.

O prolongamento, por parte dos jovens, dessa fase de liberdade individual e distanciamento em relação aos integrantes do fogo, por muito tempo, meses ou anos, acarreta sanções morais ao jovem, que passa a ser visto como volúvel e instável e, portanto, pouco confiável no trato das questões de interesse público. Constitui um alívio quando o jovem nessa situação contrai matrimônio, e o empenho das mães é no sentido de facilitar aqueles arranjos de maior interesse para a parentela ou segundo suas preferências individuais. Da perspectiva da mãe, transparece a percepção do casamento como um mal necessário, ela parece se ressentir muito da perda de um membro de seu fogo. Por outro lado, o casamento do primeiro filho(a) inicia o processo para a transformação da mãe em avó, criando as condições para a passagem a uma nova categoria de idade. A condição de avô/avó abre espaço para a plenitude da realização da pessoa kaíowá, quando poderá assumir as posições de mais elevado prestígio social.

De fundamental importância para o equilíbrio psicológico das pessoas e para a manutenção das regras de convivência social, o fogo é a unidade mínima fundamental, ordenando as relações sociais no nível micros-



sociológico e tecendo as malhas do tecido social. Qualquer pessoa deve estar ligada a um fogo para tornar sua existência social viável, e quando a pessoa rompe com um fogo por casamento, separação ou dissensão, ela imediatamente se insere em um novo fogo, mesmo que seja em caráter temporário. O mesmo acontece com o visitante que reside por algum tempo em uma aldeia, que, mesmo não sendo Kaiowá, deve estar ligado a um fogo, pois é só a partir daí que a pessoa adquire a condição de ator social. O fogo é o ponto focal a partir do qual a pessoa se insere nas redes sociais.

Local idealizado como espaço de conforto e mutualidade, é no fogo que as pessoas passam a maior parte do tempo, principalmente nos casos de estabilidade conjugal e harmonia nas relações entre pais, filhos e agregados. Entretanto, viver voltado exclusivamente para este microuniverso morno e protegido implica na negação da vida social. E a abertura é necessária, impondo rupturas e rearranjos ao fogo, pelo luxo constante de nascimentos, casamentos, separações, adoções e mortes.

O núcleo central de um fogo doméstico é o casal, em torno do qual se reúnem os filhos e agregados. Portanto, o fato fundador de um fogo é uma relação de conjugalidade, da qual depende sua existência: a separação do casal implica a dissolução do fogo e a dispersão de seus integrantes por outros fogos relacionados. Deduz-se daí a grande importância da estabilidade conjugal: embora pouco efetivada, ela é fundamental para a articulação dos módulos organiza-



cionais de maior amplitude, conforme será mais bem descrito na parte final deste capítulo. A despeito dos problemas atuais colocados pela situação do contato, os Kaiowá seguem morando em fogos, sempre controlados por mulheres, o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes. Sem mulher não há fogo, reconhecem os Kaiowá. Assim, ele está associado a uma forma societária focada na conjugalidade, que, a cada momento, institui e organiza a vida social das pessoas, impondo ritmo e sentido à vida cotidiana. Remete também aos princípios cosmológicos e aos eventos fundadores da humanidade kaiowá, pois a conduta dos integrantes do fogo, principalmente do casal, deve se espelhar na conduta dos deuses, que, de forma semelhante aos humanos, vivem junto com suas esposas e filhos ao redor de seus fogos nos diversos patamares celestes.

O fogo tem ainda grande importância para o desenvolvimento das atividades produtivas, como agricultura, caça, pesca e coleta. A distribuição das atividades, segundo os papéis sexuais e as faixas etárias, atinge o grau máximo de satisfação na exploração dos recursos naturais, segundo as convenções e necessidades socialmente estabelecidas. Assim, possibilita um padrão de aproveitamento e manejo de recursos, considerado ideal pelo grupo, por ser pautado no modelo instituído socialmente e ecologicamente viável dentro do padrão tradicional de ocupação do espaço, baseado na dispersão das comunidades por um amplo território. Diversos programas econômicos de incremento às atividades



agrícolas, desenvolvidos pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e por organizações não governamentais (ONGs) durante as décadas de 1970-80, estimularam a coletivização do trabalho, mas foram desativados por surtirem poucos resultados. Esses programas eram centrados unicamente nos homens e desconsideravam a economia desenvolvida no fogo doméstico.

O fogo doméstico kaïowá goza de grande autonomia na realização das atividades cotidianas relacionadas à produção, à distribuição e ao consumo. É no convívio restrito dos integrantes do fogo doméstico que as pessoas passam a maior parte do tempo de suas vidas. A parentela e a comunidade, embora sejam referências sempre presentes para qualquer indivíduo, só interferem diretamente em sua conduta nos momentos de ameaças externas ou sobrenaturais, ou quando são realizados os grandes ajuntamentos políticos ou rituais religiosos; eles são a porta de entrada para a alteridade. De ordinário, a conduta está sempre orientada para os membros do próprio fogo ou para pessoas que integram fogos relacionados, e não para o âmbito propriamente coletivo.

O argumento aqui desenvolvido, da predominância das relações intimistas, voltadas para o interior do fogo, não exclui, é claro, a interligação com outros módulos organizacionais de maior amplitude, como a parentela e a comunidade, numa interação dinâmica, cuja interdependência garante a operacionalidade do sistema social. Grande parte da autonomia do fogo decorre de ele ser a unidade básica de produção e consumo.



Quando considerado sob o ponto de vista sociológico, sua autonomia diminui, pois um fogo isolado não reúne todas as condições para a reprodução da estrutura social, que se expressa no plano do parentesco, da política e da religião. Mesmo do ponto de vista da produção, embora seja perfeitamente viável um fogo realizar todas as atividades produtivas relacionadas à sua sobrevivência, é comum que, por questões mais de sociabilidade que de produtividade, vários fogos se reúnam e cooperem no trabalho, dando origem a unidades produtivas maiores. Nesse caso pode, inclusive, ocorrer a diminuição da eficiência econômica do fogo, mas aumenta, por assim dizer, a sua eficiência política, pois a economia é apropriada como cenário de interação social. Assim, o fogo reúne um pequeno número de pessoas que se consideram parentes próximos, com vínculos imaginados como estáveis ao longo do tempo.

Registrei anteriormente que a existência do fogo depende diretamente da presença da mulher. A esposa ideal é obediente e sábia pelo padrão moral kaiowá, forte e gorda pelo padrão estético e econômico, e, finalmente, se o noivo tiver maiores pretensões políticas, deve ainda pertencer a uma parentela importante. O esposo ideal, pelo padrão estético e econômico, deve ser forte e demonstrar capacidade de trabalho suficiente para prover a esposa e os filhos de proteção e alimentos, enquanto pelo padrão moral deve ser religioso, calmo e não dado ao consumo de muita bebida alcoólica. Se a futura esposa ou sua parentela pretende que o novo fogo tenha um *status* elevado, o



noivo deve ainda pertencer a uma parentela importante e, se possível, apresentar alguma habilidade para o exercício de atividades políticas ou religiosas. Na atualidade, a escolarização é muito valorizada por permitir o acesso a cargos remunerados, como o de professor, agente de saúde ou outros cargos.

O fogo, de um ponto de vista prático/econômico, é o espaço de transformação e consumo dos alimentos, mas também é o espaço de sociabilidade íntima e livre para os seus integrantes. Para além dos componentes do fogo doméstico, as relações entre pessoas são marcadas, ordinariamente, pela disputa política e, não raro, por acusações de diversas ordens, sempre envolvendo condutas moralmente condenáveis. Isto gera um clima de muita instabilidade nas relações de âmbito mais abrangente, contrapondo a tensão aí predominante com a intimidade e a confiança mútua normalmente característica das relações internas aos integrantes de um fogo.

A convivência saudável e livre de constrangimentos sociais no fogo é de fundamental importância para a saúde física e a estabilidade emocional dos Kaiowá. O fogo é o foco e o símbolo da conjugalidade e de tudo o que ela representa. Decorre daí a situação difícil dos adultos com a separação, quando rompem o laço conjugal e ficam sem fogo. Independentemente da posição ocupada pela pessoa na vida social da comunidade, ela volta a ocupar a única posição estrutural reservada ao solteiro, que é a de *mitã guasu* — rapaz ou moça solteira —, pessoa considerada volúvel e instável, sem



muito compromisso com a ordem pública. Isto acontece mesmo com líderes políticos reconhecidos e respeitados pela comunidade que, uma vez separados, são colocados “no gelo” pela comunidade. O descrédito do adulto sem cômputo impele-o ou constrange-o a, num tempo breve, constituir novamente um fogo e voltar a desempenhar as atividades atribuídas a um adulto pertencente a um *ypyky kuéra*. Caso ele não se case com a brevidade considerada necessária, verá seu prestígio rapidamente definhando. Tudo converge para a consideração do fogo como o mais forte símbolo da condição de existência humana. Além de sua ausência representar a mais completa penúria para a pessoa, representa também a ausência de um lugar no convívio social. Viver sem fogo implica em estar impedido de atuar enquanto ator social e renunciar à condição humana.

Em maio de 2002 acompanhava um curso de formação dos professores kaiohá e guarani em Dourados, e eles discutiam a vinda de xamãs para ministrarem aulas sobre a cultura guarani. Um dos participantes mencionou o nome de um xamã importante, mas logo a possibilidade de estender o convite a ele foi descartada porque outro professor lembrou que ele havia se separado da esposa e estava, como disseram, “pegando uma mulher, largando, pegando outra, assim...”. Não é que a atitude de rotatividade nas uniões conjugais seja em si condenada moralmente, consideram-na um procedimento normal na conduta dos solteiros e mesmo em algum momento da vida de um adulto. A questão é que, quando isto acontece, a pessoa deve ficar fora das



redes de relações sociais que traçam os liames da disciplina e do compromisso com o bem-estar político e, em especial, com o seu grupo de parentes. É por isso que os parentes são os mais interessados na consolidação de um novo fogo para o solteiro, pois só isso pode livrá-lo da ruína social. Nesse caso, os Kaiowá reconhecem a perda do controle sobre a vida de quem se mantém sem laço conjugal por muito tempo. O adulto solteiro é uma pessoa desenraizada e isto implica em desintegração da identidade social, reposta apenas a partir de um novo casamento ou da reconciliação com o ex-cônjuge.

Olhado a partir da ótica de seus integrantes, o fogo é um espaço de conjunção. Entretanto, se considerarmos a relação entre os fogos, ele é um espaço de disjunção, pois o ingresso do forasteiro é sempre marcado por sentimentos de receio, constrangimento, desconforto e vergonha. Constitui uma barreira social, estabelecendo um limite claro entre “os de dentro” e “os de fora”. Mesmo os parentes mais próximos encontram aí uma barreira intransponível, definindo limites de pertencimento e exclusão. Assim, a relação entre pessoas de fogos diferentes é marcada pelo comedimento e por um protocolo que evita a inserção em espaços ou assuntos identificados da intimidade do outro. Esta descrição deve estar presente mesmo nos pequenos gestos, por exemplo: olhar nos olhos, entre homens, pode significar sinal de hostilidade, e, entre homem e mulher, pode expressar desejo, motivo porque este tipo de olhar deve ser evitado, a menos que sejam parentes sanguíneos próximos.



Os integrantes de um fogo costumam escolher um local no rio ou nascente para tomar banho, podendo ser de uso compartilhado por outros fogos próximos, aparentados, como pais e filhos, irmãos, etc. Na maioria das vezes o local é também utilizado pelas mulheres para lavarem roupas. Assim, é interditado o uso destas lavanderias e banheiros por estranhos ou não convidados, e o desrespeito a essa regra constitui falha grave, geralmente associada às tentativas de sedução, adultério e outros tipos de acusações. Mesmo no caso de fogos próximos, não é raro supostos encontros amorosos clandestinos nestes locais compartilhados, que geram brigas e distanciamento entre eles.

Quando um usuário importante de um desses pontos no rio morre, o local é preferencialmente abandonado, principalmente se a morte foi violenta ou por suicídio. Isto aconteceu em Pirakua, onde Cecília, uma importante liderança, suicidou-se com um tiro no ouvido e o seu lugar de pesca e banho, antes limpo e bem cuidado, foi prontamente abandonado, e o mato cresceu sobre o caminho. Só visitantes desavisados procuravam o local, para espanto dos Kaiowá, que o consideravam assombrado pelo *anguery* da falecida⁴. *Anguery* é um tipo de alma, carnal ou telúrica, separada do corpo

4 Esse foi o meu caso, em uma visita realizada à área em 1996. Quando retornei do meu banho no rio, fui recepcionado com olhares curiosos dos Kaiowá, que logo me perguntaram se eu não havia visto nada de diferente. Disse que não, no que eles se surpreenderam e logo passaram a me instruir sobre o risco que eu acabara de correr e sobre a inconveniência de retornar ao local nas próximas vezes que fosse tomar banho. Discorri brevemente sobre esse tema em minha dissertação de mestrado (PEREIRA, 1999).



por ocasião da morte. Costuma perambular pelos locais por onde transitava a pessoa em vida, assustando ou infligindo mal às pessoas, sendo por isso muito temida.

A condição do homem adulto solteiro entre os Kaiowá é completamente anômala. Mais do que a mulher, ele está sujeito a receber a pecha de ser portador de comportamentos considerados antissociais, motivo pelo qual está sempre sob suspeita, inclusive do pior tipo de acusação, que é a de ser feiticeiro. O ponto crítico da situação de homem adulto solteiro não está na capacidade operacional de produção, mas na preparação e transformação do produto da lavoura, caça ou mesmo de mercadorias compradas no comércio das cidades, em alimento apropriado ao consumo humano. Estas atividades exigem a cooperação entre papéis atribuídos aos dois sexos e, ao que tudo indica, com um peso de dependência maior do homem em relação à mulher.

Entre os Kaiowá, quando dois fogos domésticos (ou seja, duas relações de conjugalidade) dividem o mesmo fogo culinário, a relação entre eles é sempre de subordinação do casal mais jovem ao casal mais velho, que geralmente são pais de um dos cônjuges. Às vezes, assume também a forma de uma relação parasitária quando o anfitrião tenta atrair o hóspede para as proximidades de seu local de residência. Isto é comum nos casos de líderes ascendentes estarem tentando constituírem-se como cabeças de parentela de uma família extensa ainda emergente, sendo que, para isto, necessitam ampliar o número de famílias sob sua influência. No compartilhamento do mesmo



fogo culinário por dois fogos domésticos, por mais que estes demonstrem estar à vontade com a situação, existe um acordo tácito estabelecendo que a situação não deva durar indefinidamente. No entanto, aceitar com aparente naturalidade a situação de hospedar-se em outro fogo doméstico, poder ser uma manifestação clara de aceitação da generosidade, ou seja, os dois fogos explicitam que sabem dar e receber, segundo as formas próprias de sociabilidade do grupo. Mas, no devido tempo, a família hóspede constituirá um fogo independente. O tempo passado na casa do parente pode ser necessário para o convencimento sobre as vantagens de viver no lugar e para o estabelecimento de uma nova roça, na abertura da qual se costuma contar com o apoio dos moradores do lugar.

Ademais, para o fogo anfitrião, o prolongamento da estadia além do tempo considerado conveniente acaba gerando ônus extra, a menos que os hóspedes se envolvam diretamente nas atividades produtivas, gerando uma situação de relativa simbiose entre os casais. Do ponto de vista do casal hóspede, o prolongamento excessivo da estadia implicará na consolidação de uma situação de inferioridade social.

Entretanto, é importante distinguir o tipo de conjugação de famílias em um único fogo a partir do reconhecimento de uma relação de subordinação entre elas, das visitas mais curtas, realizadas principalmente entre famílias de elevado prestígio político e religioso, que acontecem com certa frequência como forma de estabelecer e manter alianças. Nesse último caso,



a família hóspede é tratada sempre com muita deferência, não se envolve em atividades produtivas e terá todo o cuidado de dosar seu período de estadia para que o prolongamento excessivo não identifique a visita como sendo uma relação parasitária, pois se trata fundamentalmente de uma visita diplomática.

O tipo de atividades desenvolvidas por um fogo apresenta, para os padrões do grupo, o modelo ideal de exploração dos recursos naturais. Poucas atividades produtivas exigem a cooperação de mais de um fogo doméstico e, quando isto acontece, em geral são os fogos com fortes laços de parentesco ou aliança política/religiosa que mais facilmente se unem para o desempenho de tarefas de interesse comum. Isto se evidencia inclusive nos mitos, onde aparecem relatos do cotidiano da convivência dos deuses em seus fogos. Nos patamares celestes, divindades masculinas e femininas realizam tarefas complementares, segundo a divisão sexual dos papéis, similares as que acontecem na terra.

Um xamã explicou que, nos patamares celestes, quando as divindades masculinas querem preparar suas roças, primeiro proferem as rezas apropriadas para esse fim, em seguida tomam um fio de algodão e o estendem pela mata, fechando o perímetro no tamanho da roça que pretendem cultivar. Feito isto, puxam o fio e derrubam as árvores. Tudo é feito sem esforço, apenas com gestos rituais e sem necessidade de uso do machado. Depois ateiam fogo e, uma vez preparada a terra, enviam suas esposas para semearem. Quando as esposas retornam da semeadura, eles



rezam novamente para a lavoura crescer e amadurecer e, na sequência, reenviam as esposas para realizarem a colheita. A diferença em relação às roças dos humanos é que tudo aí é realizado sem muito esforço e a colheita é farta e rápida, mas as distinções e complementaridades nas tarefas, em relação aos papéis atribuídos a cada gênero, são praticamente idênticas.

O fogo conjuga basicamente dois espaços físicos: a) *óga* é a habitação, ou construção física da casa propriamente dita, cujo padrão arquitetônico é atualmente bastante variado, de acordo com as funções a que ela está destinada a desempenhar e dependendo da posição social dos seus habitantes; b) *óka* ou *korapype* é o espaço do pátio que circunda a casa, cujo tamanho e cuidados são proporcionais às atividades políticas e rituais ali desenvolvidas. É comum que, em volta do pátio, sejam plantadas ervas medicinais, árvores frutíferas ou para produzir sombra. Idealmente, a casa é construída próxima à água corrente (rio) ou a uma nascente onde se possa buscar água corrente e fresca, considerada boa para o consumo doméstico, como para cozinhar, lavar roupa e tomar banho.

Atualmente, a Fundação Nacional de Saúde instalou rede de distribuição de água na maior parte das reservas, permitindo que os espaços distantes das fontes naturais de água pudessem ser ocupados com moradias. Normalmente, preserva-se uma área de mata ao redor da casa, que serve como lugar para satisfazer as necessidades fisiológicas e para a coleta de alguns produtos de consumo alimentar ou medici-



nal, além de produzir lenha. Obviamente, na condição de superpovoação das atuais reservas, a maioria dos fogos não dispõe de espaços com estas características, para neles construir suas residências.

A porção do território ocupada por um fogo doméstico pode abranger ainda sua roça e a floresta que a circunda. É composta, assim, de espaços diversificados cujo tamanho vai depender: a) da disponibilidade de terras para poder escolher livremente as áreas mais convenientes para serem ocupadas; b) da disponibilidade e concentração de recursos naturais; c) da relação que mantém com fogos vizinhos, na composição de unidades políticas e religiosas. Neste caso, considera-se que a parentela exerce a prerrogativa de exploração legítima de um território comum aos fogos por ela reunidos, cabendo ao seu líder, ou cabeça de parentela, coordenar a distribuição dos fogos pelo território, evitando atritos e disputas cuja evolução poderia levar à divisão da parentela. Na situação atual das reservas, cada vez mais o fogo doméstico assume funções que antes estavam alocadas na parentela, assumindo a prerrogativa de condução da maior parte das iniciativas envolvendo, produção, distribuição, participação religiosa, etc.

De fundamental importância para a compreensão da relação entre os fogos relacionados no interior da parentela é a existência e o estado de conservação das trilhas estreitas — *tape po'i* —, que ligam os locais de residência das famílias. Se o visitante chega numa casa e pergunta “como eu faço para ir até a casa do fulano?”, e logo os moradores apontam um caminho



bem conservado, usado exclusivamente para o deslocamento até o local indicado, é sinal de que as duas famílias têm relações próximas e frequentes. Dessa forma, em qualquer terra indígena kaiowá, os *tape po'i* constituem uma malha viária utilizada como suporte para uma teia complexa de relações sociais.

Todo fogo dispõe de uma trilha ligando sua casa à casa do cabeça de parentela ao qual está relacionado, que pode ser de uso comum a vários fogos, nos casos de maior densidade demográfica, como nas atuais reservas. Entretanto, existe uma série de outros caminhos ligando a casa: a) ao local onde se busca água para as atividades domésticas, preferencialmente uma mina ou uma torneira coletiva instalada pela Secretaria de Saúde Indígena (SESAI); b) ao rio onde os integrantes tomam banho e as mulheres lavam roupa; c) à roça onde se vai trabalhar e buscar os produtos da lavoura; d) à escola, à igreja, à sede do posto da FUNAI, ao campo de futebol e aos locais que constituem, atualmente, espaços públicos e de socialidade.

O ideal de todo homem adulto pretendente ao cargo de cabeça de parentela — *hi'u* ou *tamõi* — é dispor de uma mulher “gorda” e sábia, muitos filhos, genros e noras, netos e netas. Para isto, precisa dispor de uma casa espaçosa, de um pátio amplo para as atividades políticas e religiosas, de uma roça grande de milho e mandioca para alimentar sua família e proporcionar a realização das atividades festivas e rituais que demandam a reunião de várias pessoas, inclusive de convidados para os quais deve oferecer alimentos e bebida. Atualmente,



um fator importante para o *status* econômico de uma parentela é dispor de alguns de seus membros como assalariados, empregados como professores, agentes de saúde ou em cargos administrativos. Outro fator é dispor de velhos com aposentadoria rural.

O atendimento em massa da população indígena pelos programas assistenciais do governo (auxílio maternidade, cestas básicas, bolsa escola, bolsa família, etc.) gerou uma situação de abandono quase completo das roças. Tem diminuído muito o prestígio da roça, indicando uma transformação em curso, com desdobramentos imprevisíveis. As pessoas jovens procuram não depender da roça, preferindo o trabalho assalariado, mesmo temporário, nas usinas de produção de açúcar e álcool da região.

É interessante notar que fogos domésticos de maior prestígio, como no caso do cabeça de parentela e, mais comumente, do líder indígena oficial da terra indígena, denominado capitão, costumam dispor de uma casa ou galpão vazio onde podem alojar temporariamente visitantes, inclusive não indígenas, como pesquisadores, missionários e indigenistas. A escola e as instalações do posto indígena também servem a estas funções quando as lideranças indígenas dispõem de maior controle sobre elas. De todo modo, os novos instrumentos e recursos, aos quais os Kaiowá têm acesso, sempre são incorporados a partir da lógica de articulação dos fogos domésticos e também da manutenção e construção das parentelas, que continuam ditando o ritmo da dinâmica política de suas comunidades.



A feitura da casa é planejada segundo as pretensões, necessidades e ambições de seus moradores. O processo de construção e o tamanho da obra dependem do *status* dos moradores, dos materiais e recursos disponíveis no meio natural, da urgência da finalização da obra, do número provável de ocupantes e da residência no local ser pensada em caráter temporário ou permanente. A edificação da casa não segue uma planta original rigidamente determinada, mas constitui um ato de criação em que se combinam elementos da tradição e condicionantes externos, como a oferta ou escassez de materiais, orientando o tipo arquitetônico para as funções sociais que ela está destinada a desempenhar.

O fogo kaíowá pode ser visto como um signo da verticalidade entre homens e deuses, em que os primeiros imitam o estilo de vida dos últimos, numa tentativa da esfera humana reproduzir o modo de existência dos deuses. É, assim, um testemunho da continuidade entre o mundo dos deuses e heróis míticos e o dos homens. No mundo terrestre, os homens vivem em torno de fogos cujo formato e composição lembra muitos aspectos da existência cotidiana dos deuses. Os mitos e os cantos xamânicos fazem referência à morada dos deuses, ao estilo de suas habitações e às formas de socialidade entre suas esposas, filhos e fogos relacionados. É possível afirmar que as formas de sociabilidade desenvolvidas no fogo estão intrinsecamente ligadas ao *ethos* kaíowá e guarani em geral.

A existência do fogo, enquanto módulo organizacional, depende da existência do fogo culinário aceso



no interior da casa ou em um pequeno compartimento construído ao lado desta, funcionando como cozinha externa. O fogo culinário é o símbolo de vida, portanto, nunca deve se apagar. Mesmo nos momentos em que não estão sendo preparadas refeições é comum encontrar uma chaleira com água quente, ou mandioca, batatas, frutos de jaracatiá, ou uma ave ou preá sendo assada sobre a brasa, um dos passatempos das crianças.

O espaço da casa pode ser entendido como símbolo de mediação entre os homens e os deuses, pois nela deve se realizar o modo perfeito de ser. A este respeito, um Kaiowá de Pirakuá falou sobre os acontecimentos em uma aldeia vizinha chamada Kandire. Segundo ele, por volta da década de 1930, o lugar foi assolado por epidemias de sarampo e varíola. Instalada a calamidade, o rezador teria reunido todos os habitantes em sua casa comunal e juntos rezaram por longo tempo. Terminado o ciclo das rezas, a casa se soltou do chão e se elevou até os céus com todos os moradores dentro, não existindo, atualmente, nenhum vestígio da referida aldeia. Nesse caso, as práticas religiosas realizadas pelos fogos no interior da casa sacralizaram seus moradores e a própria casa, permitindo que ela se elevasse até os patamares celestes, livrando seus moradores da ameaça representada pela epidemia.

A ideia de um espaço delimitado, onde a prática de rezas impede a entrada de qualquer malefício, é encontrada também nos acampamentos de reocupação de terras regularizadas em nome de particulares, mas que os Kaiowá consideram como de ocupação tradi-



cional. Nesses casos é comum que, nas vias de acesso aos acampamentos, sejam colocadas armações no formato de arco e flecha para impedir a entrada de qualquer malefício aos acampados. O arco e a flecha, além de instrumentos de caça, são artefatos divinos, construídos por Ñande Ryke'y, o filho da divindade principal, representado pelo sol, do qual os Kaiowá se consideram descendentes diretos. A tradução do seu nome seria “nosso irmão mais velho”⁵. O arco e a flecha são herança das divindades e, portanto, um signo de sua presença entre os humanos.

O cosmos kaiowá é constantemente ameaçado por forças destrutivas, colocando em risco o frágil equilíbrio da vida social terrena. A maneira de assegurar o equilíbrio social e cosmológico é pedir auxílio aos deuses através das rezas. O fogo doméstico representa um refúgio para estas ameaças, é o local onde se convive com pessoas muito próximas, nas quais se pode confiar incondicionalmente e com cujo auxílio e proteção se pode contar a todo o momento. É um centro de estabilidade em meio ao cenário bastante turbulento das atuais reservas demarcadas, que reúnem uma população enorme para os padrões tradicionais de povoamento. Na situação de reserva, o fogo ampliou sua importância, já que a convivência coletiva na parentela ficou bastante restrita.

Evidentemente, o fogo não passa incólume aos efeitos destrutivos do processo de perda dos territórios e à imposição das condições de vida que

5 Todas as traduções presentes nesta obra são livre e de responsabilidade do autor.



passaram a predominar nas pequenas reservas. Talvez isto se expresse em maior instabilidade nas uniões conjugais, resultando num maior número de separações. De qualquer forma, é possível dizer que o fogo doméstico kaiowá desempenha um papel estruturante na vida social. Em certo sentido é a partir de seu fogo que o Kaiowá vê e pensa sua parentela — *te'ýi* —, sua comunidade — *tekoha* —, seu próprio sistema social e as outras formações sociais com as quais entra em contato. As estradas e os *tape po'i* constituiriam as artérias e as veias pelas quais flui o sangue que alimenta os tecidos da vida social, transportando, de fogo em fogo, pessoas, bens e palavras. Mas do ponto de vista de qualquer pessoa, o caminho começa em sua casa, referência a partir da qual o mundo é apreendido.

Com tal importância para a vida social, é fácil imaginar o distúrbio representado pela imposição do trabalho assalariado, obrigando os homens ao afastamento, por longos períodos de tempo, do convívio com os integrantes do seu fogo. O recolhimento das parentelas em áreas diminutas impede também a prática do cultivo da roça familiar ou torna sua produtividade insuficiente. Também as atividades de caça, de pesca e de confecção de artefatos perdem importância, desarticulando os papéis sexuais e transformando os padrões de convivência entre esposo, esposa, filhos e agregados.

O consumo de bebidas alcoólicas, a violência doméstica, a insegurança nas reservas, etc. são problemas sociais que têm um impacto direto na desestrutu-



ração de muitos fogos, mas, por outro lado, reforçam o sentimento de sua necessidade como refúgio das tensões que permeiam a coletividade da reserva. Os Kaiowá reconhecem que isto decorre da situação histórica atual, exigindo deles um grande esforço para encontrar saídas para estas situações de impasse. Estes problemas sociais são discutidos no âmbito da parentela e também nas reuniões das lideranças políticas e religiosas, o que demonstra a disposição de enfrentar as dificuldades com as quais convivem atualmente. Na discussão dos problemas atuais, é comum aparecer divergências na forma de interpretar suas origens e as soluções possíveis. As principais divergências se agrupam, por um lado, entre os praticantes do pentecostalismo e, por outro, entre os xamãs e seus grupos de reza. As lideranças mais jovens demonstram consciência de que a solução para muitos desses problemas depende da tomada de decisões políticas por parte das instituições governamentais, principalmente no que concerne à demarcação de terras. Neste sentido, boa parte das organizações indigenistas é vista pelos líderes políticos jovens como parceiras circunstanciais e necessárias na busca de propostas de futuro para sua formação social. Os líderes religiosos preferem manter uma atitude mais reservada e cautelosa com relação aos não Kaiowá, mesmo quando se apresentam como amigos e aliados.

É na desarticulação dos fogos que os problemas sociais decorrentes do contato e da dependência em relação ao estado nacional demonstram sua face mais



cruel e perversa, pois é no fogo que as pessoas vivem a maior parte do tempo e é a partir dele que se inserem nas redes de relações sociais.

As transformações atuais não apenas desarticulam as relações de socialidade, identificadas pelos Kaiowá como tradicionais, mas também dizem surgir novos processos econômicos que permitem o desenvolvimento de possibilidades até então inexistentes. Entre as inovações estão os cargos remunerados, transformados num dos principais meios de ganhar notoriedade e se credenciar para desempenhar o papel de articulador(a) de parentela. Nesse caso, parte expressiva da remuneração pode ser gasta no auxílio aos parentes ou na promoção de atividades coletivas, o que converte o capital econômico em capital social. Em muitos casos, atualiza formas imanentes do próprio campo das relações de parentesco e, sem dúvida, tem promovido espaço para “emancipação” feminina no campo da participação política, antes ocupado majoritariamente pelos membros masculinos. Os cargos remunerados criaram importantes espaços de empoderamento para as lideranças jovens, gerando certa tensão entre eles e os líderes mais velhos. O Estado brasileiro impôs a identidade individual e a responsabilidade civil a pessoas que antes se viam menos como indivíduos e mais como membros de fogos e parentelas. Do ponto de vista destes módulos organizacionais, o controle sobre seus membros passa a ser dividido com administradores e com ditames burocráticos oriundos de instituições como FUNAI, prefeituras, polícia, escolas, postos de saú-



de/Funasa (Fundação Nacional de Saúde), programas sociais, e por novos atores sociais indígenas como os agenciadores de mão de obra, capitães, etc. Na situação atual, os agentes responsáveis por instituições oriundas ou representantes da sociedade nacional que atuam junto aos Kaiowá exercem considerável controle social sobre a vida de suas comunidades.

Em muitos casos, estas situações geram conflitos entre os representantes dessas instituições e as lideranças indígenas das instâncias políticas que estruturam a vida social no âmbito interno das comunidades. Estes conflitos estão na raiz das frequentes reclamações que recaem principalmente contra capitães ou funcionários públicos indígenas, representantes da linha de frente das instituições da sociedade nacional que atuam junto aos Kaiowá. Os líderes mais ligados à própria tradição kaiowá normalmente percebem a interferência das ações indigenistas como ações colonialistas do Estado, que tenta controlar e dominar suas comunidades, enquanto os líderes jovens muitas vezes veem aí uma oportunidade de emprego através do engajamento nos diversos projetos.

Boa parte dos jovens se dedica, atualmente, a atividades remuneradas de diversas naturezas, constituindo uma das principais fontes de sustentação econômica das comunidades. Como a remuneração é pelo trabalho individual, o consumo tende a se restringir cada vez mais ao âmbito pessoal, no caso dos solteiros, e ao fogo doméstico, no caso dos casados. Isto torna menos atuantes as redes de



solidariedade econômica no interior da parentela, mesmo sendo comum que fogos mais próximos, em termos de laços de parentesco — como pais-filhos, sogros-genros/noras e irmãos —, mantenham associação e cooperação econômica, sempre propensa a maior tensão devido à assimetria que o acesso diferenciado ao dinheiro introduz.

Os componentes de um fogo tendem, na situação atual, a desenvolver novas formas de cooperação por meio da introdução da moeda como mediadora das transações. Pessoas com trabalho assalariado podem, inclusive, pagar aos membros de seu fogo por serviços prestados. No caso das redes de solidariedade envolvendo fogos distintos, a tendência é o desenvolvimento de atividades complementares, pois a atividade remunerada, à qual alguns membros têm acesso, estabelece a especialização de papéis. É comum parentes próximos trabalharem na preparação da roça do(a) professor(a), do capitão indígena, do chefe de posto da FUNAI, do agente de saúde, do tratorista, do motorista, etc., recebendo por isso um pagamento em dinheiro ou em produto.

Quem dispõe de dinheiro para pagar denomina o trabalhador assalariado de “meu peão”, mesmo termo com o qual são tratados quando trabalham para fazendeiros brancos. Isto evidencia uma relação de subordinação entre eles, que nem sempre condiz com posições estruturais de parentesco e com outras formas de atribuição de *status* presente no seu sistema social. Assim, é possível encontrar um xamã de prestígio trabalhando como “peão” de um professor ou agente de saúde.



Na maioria dos casos, o problema da assimetria entre o contratante e o “peão” é minimizado porque os cargos remunerados tendem a ser ocupados pela parentela mais influente e distribuídos entre os parentes próximos de pessoas que já ocupam postos de liderança. Este fato gera um agravante na situação de reserva em que muitas parentelas dividem o mesmo espaço: a forma de distribuição de cargos remunerados leva à concentração do poder político e econômico na parentela dominante. Em muitos casos, isto provoca a dissolução da composição de aliança entre parentelas que davam sustentação ao capitão indígena, provocando sua deposição. Inicia-se, então, uma nova disputa pela ocupação dos cargos remunerados, requisitados agora pelos integrantes da parentela do novo capitão que assumiu o posto ou por seus aliados mais próximos.

A introdução do dinheiro e da atividade remunerada individual altera significativamente a extensão das redes de parentesco, dificultando ou facilitando sua efetivação nas atividades práticas cotidianas em que se expressa a solidariedade econômica. O acesso privilegiado aos bens, por parte de quem dispõe de trabalho assalariado com melhor remuneração, intensifica a tendência de individualizar o consumo, permitindo a aquisição de bens de maior valor econômico, como carros e motos, distanciando do padrão de consumo dos parentes. Muitos assalariados reclamam do assédio dos parentes “pobres”, que, por sua vez, reclamam da mesquinhez dos parentes “ricos”.



Em alguns casos, o trabalho assalariado permite o adensamento de vínculos parentais, instituindo relações de dependências e hierarquia entre certo número de fogos aparentados. Quando o detentor de cargo remunerado tem pretensões políticas, pode optar por abrir mão da diferenciação social pelo consumo de bens e converter seu capital econômico em capital político, através da distribuição. Isto geralmente cria atritos com a liderança já estabelecida, com acusações do tipo “o professor está fazendo política”, o que pode significar, apenas, que o privilégio da posição remunerada do professor incomoda a liderança política da comunidade, que não dispõe dos mesmos recursos econômicos.

Um novo papel surge para o caso das mulheres que trabalham fora, em atividades remuneradas, principalmente como professoras, agentes de saúde ou domésticas. O salário é considerado uma boa remuneração para o padrão econômico do grupo, além de ser em caráter permanente. Isto reestrutura as relações de gênero no interior do fogo. No caso do homem também não dispor de um trabalho remunerado, certamente ocupará uma posição econômica subalterna. É comum a mulher assalariada contratar uma irmã ou prima para se encarregar das atividades domésticas de sua casa, dispondo assim de mais tempo para as atividades profissionais e políticas. A mulher remunerada fez surgir uma nova categoria de líder feminina, remodelando o formato dos fogos e o modo de organização das parentelas.

A administração da economia doméstica é, no geral, responsabilidade das mulheres. O compromisso



feminino socialmente estabelecido com o bem-estar dos integrantes do fogo favorece, segundo a concepção kaiowá, uma administração mais racional e previdente dos recursos, enquanto os homens tendem sempre ao excesso e ao esbanjamento. O homem parece ser mais aberto ao consumo compulsivo, cedendo facilmente ao apelo da economia de mercado, enquanto a mulher é mais afeita à economia de abundância, principalmente quando já tem filhos, sinal da estabilidade da relação conjugal.

Se depender da maioria dos homens, o dinheiro é gasto com demonstrações públicas de generosidade e de *status* econômico elevado, mesmo que isto comprometa o orçamento familiar. É por isso que as mulheres procuram circunscrever a participação dos homens na economia basicamente enquanto produtores. O dinheiro por eles ganho deve ser destinado à mulher, encarregada da compra e distribuição dos produtos, enquanto os homens entram no final da cadeia como consumidores de produtos distribuídos pelas mulheres.

O consumo direto pelos homens, quando vão à cidade dispendo de algum dinheiro, é caracterizado pela compra de produtos supérfluos e pela generosidade com gastos com os amigos, mesmo não parentes. Essa propensão dos homens ao excesso, tanto da generosidade quanto da violência, é intensificada no caso do consumo de bebidas alcoólicas. É por isso que os homens jovens solteiros aproveitam a independência em relação à mãe para “queimar” o dinheiro ganho nos contratos temporários de trabalho com relógios,



rádios, óculos escuros, bicicletas, motos, carros usados, etc. Eles conseguiram relativa independência da mãe, mas ainda não dispõem de uma mulher para cuidar de seu dinheiro.

Mesmo no caso de jovens solteiros, é sinal de boa educação presentear a mãe com algum dinheiro para ela adquirir roupas, carne ou outros produtos voltados para o atendimento da economia doméstica. Se isto não ocorrer, o jovem sofrerá críticas e terá seu prestígio diminuído, inclusive junto às moças solteiras, pois o mau tratamento reservado à mãe é entendido como o prenúncio do que espera a futura esposa.

Para os consumidores masculinos, importa menos a qualidade e utilidade dos produtos que o possível *status* por eles proporcionado. Assim, muitas vezes mencionam um preço bem superior ao realmente pago por um produto para provocar admiração no interlocutor, chamando a atenção para sua capacidade de ganhar dinheiro e a facilidade e generosidade com que dele se desfaz. Ostentando produtos pretensamente caros, os homens jovens solteiros estão evidenciando sua capacidade de produção e sua generosidade, e é justamente isto que parece importar para eles, em termos sociais.

O retorno dos grupos de homens dos contratos de trabalho nas usinas de açúcar e álcool provoca uma enxurrada de vendedores nas reservas. Eles retornam com dinheiro e logo corre a notícia do retorno de jovens com dinheiro no bolso e ávidos para gastá-lo. Isto atrai vendedores ambulantes das cidades próxi-



mas, que trazem produtos de todo o gênero (bebidas, roupas, relógios, bicicleta, alimentos, etc.), procurando aferir algum lucro com esse mercado aí instituído. Os mercados e supermercados da cidade também procuram assegurar o seu quinhão, oferecendo transporte de pessoas e mercadorias até a reserva. O mesmo ocorre com os taxistas que se oferecem para fazer o transporte das pessoas, sempre com um preço superfaturado. Estas alianças assimétricas do ponto de vista econômico permitem aos Kaiowá estabelecerem redes de aliados com as pessoas pelas quais são explorados, mas com as quais podem eventualmente contar em casos de alguma necessidade, pois passam a contar com o crédito, o que permite a antecipação de algum bem ou serviço.

Causa constrangimento e pesar aos indigenistas que presenciam estes cenários, notar que o dinheiro ganho com tanto esforço e privação da convivência com os parentes que permaneceram na reserva é gasto com futilidade e rapidamente transferido para as mãos de ávidos e inescrupulosos comerciantes. Mas em poucos dias o dinheiro acaba para a maioria dos homens, a vida começa a voltar ao normal, e os produtos supérfluos duráveis são, muitas vezes, comprados novamente pelos próprios vendedores por preço bem menor. Os produtos introduzidos na reserva geram ainda um mercado interno, estimulando relações sociais através da transferência de produtos, seja pela venda ou pela troca. Nas trocas internas, muitas vezes, o prestígio e as relações de compromisso, baseadas no parentesco



e na aliança política, acabam interferindo no preço dos produtos, inserindo concepções da economia de reciprocidade, próprias dos Kaiowá, nas trocas comerciais de tipo capitalista. Atualmente, os produtos que mais circulam nas trocas entre parentes e amigos são aparelhos de som, celulares, bicicletas e motos.

Os homens convertidos ao pentecostalismo participam em menor escala desse impulso de consumo. Despendem o dinheiro principalmente na aquisição de alimentos, roupas (paletó e gravata para os homens e vestidos longos para as mulheres), eletrodomésticos e outros produtos que também são signos de sua distinção em relação aos índios não crentes, além da abstinência ao álcool. No caso dos não crentes, tanto o homem como a mulher, quando consomem bebida alcoólica com frequência, a economia familiar tende a se desarticular e, normalmente, passam por sérias privações.

O consumo de bebidas alcoólicas pela mulher é tido como falha grave e implica na diminuição ou perda da prerrogativa de organizar a vida familiar, enquanto o consumo de álcool pelos homens é mais tolerado, desde que eles não cometam excessos graves, como violência familiar, motivo justificado para a separação do casal. A desarticulação da economia doméstica nas famílias onde é frequente o consumo de bebidas alcoólicas prejudica, principalmente, os cuidados com a criança, resultando num significativo número de crianças que acabam em situação de risco, sendo adotadas por parentes ou, quando ocorre



a interferência do Conselho Tutelar, recolhidas nos abrigos da cidade.

A mulher solteira, quando trabalha fora e dispõe de dinheiro, é mais comedida no consumo e, normalmente, mais justa na distribuição de bens aos seus parentes próximos e com sua parentela, atendendo de maneira mais equânime as necessidades dos integrantes de seu círculo de convivência próximo. Quando casa, independentemente de ganhar dinheiro ou não, reivindica a administração do dinheiro ganho pelo marido, mesmo muitas vezes tendo pouco domínio do valor dos produtos no mercado, por interagir menos com os não índios. Isto a torna mais vulnerável à exploração de comerciantes inescrupulosos. Mas, mesmo assim, a mulher é melhor administradora que o marido.

Nos mercados das cidades é comum ver casais fazendo compras, sempre acompanhados de seus filhos. Muitos têm pouca noção do que podem comprar com o dinheiro de que dispõem e não querem passar pelo constrangimento de chegar ao caixa e o dinheiro ser insuficiente para pagar a conta. Por esse motivo, preferem comprar produto por produto: entram no mercado, adquirem uma pequena quantidade de produtos, pagam no caixa e verificam quanto sobrou; em seguida confabulam entre si sobre quais outros produtos comprar, retornam e refazem o procedimento várias vezes, até que o dinheiro se acabe ou julguem atendidas suas demandas de consumo.

Em épocas de pagamento pelos contratos coletivos de trabalho ou de pagamento de aposentadorias ru-



rais, famílias se aglomeram em frente aos supermercados das cidades próximas às reservas. A preferência é por comprar nos mercados onde esse comportamento é tolerado e menos ridicularizado. Os casais com maior grau de escolaridade e com bom domínio de português se comportam como os demais membros da sociedade regional, pois conhecem bem o poder de compra do dinheiro. O *shopping center* que existe na cidade de Dourados é frequentado por muitos Kaiowá das reservas próximas, e muitos deles dominam perfeitamente as formas usuais de comportamento ali instituídas, embora sempre sejam olhados com certa desconfiança por vendedores e transeuntes.

A mulher, na maioria das vezes, concorda em reservar, ao final da compra, algum dinheiro para o marido comprar bebida alcoólica. Isto proporciona ao homem a oportunidade de, no retorno à aldeia, reunir seus companheiros (relações do mesmo sexo) para o consumo coletivo da bebida. Quando retornam dos contratos de trabalho, os grupos de companheiros de beberagem geralmente são formados pelos colegas que estiveram juntos no contrato de trabalho, uma vez que o convívio prolongado fortalece afinidades que se prolongam no convívio na reserva. Os parentes bilaterais que permaneceram na reserva, enquanto aqueles estavam trabalhando fora, também são convidados para a beberagem comum.

A beberagem coletiva atua como uma espécie de ritual de reinserção na vida comunitária da reserva. Estes momentos de consumo coletivo de bebidas são



muito importantes para a construção e a afirmação das distinções de gênero no estilo de vida atual. Os homens costumam dar visibilidade a esses encontros festivos com a soltura de rojões, anunciando a todos que estão em festa, felizes pelo retorno ao convívio com os parentes.

A organização das novas formas de produção e consumo conecta-se com a retórica de distinções de gênero, incorporando padrões de conduta oriundos do cenário relacional com a sociedade nacional, mas investindo-os de sentidos reconhecidos como “tradicionais”. Isto permite que a conduta, mesmo nestas novas formas relacionais, seja percebida como algo próprio e característico do modo de ser kaiowá. Mesmo quando bebem, não bebem como os “brancos”. Os Kaiowá trabalham fora de suas reservas, compram e vendem no mercado, mas o fazem de uma maneira própria; são ações portadoras de sentido cultural.

Para os regionais das cidades nas quais os Kaiowá realizam suas compras, o comportamento destes consumidores é tão estranho e extravagante quanto a prática de um ritual religioso exótico, porque atualiza formas de socialidade completamente distintas daquelas que têm lugar no sistema regional. É interessante também como os jovens que passaram pelo processo de escolarização e ocupam cargos remunerados esforçam-se por incorporar as atitudes e comportamentos atribuídos aos brancos, principalmente em situações de interação com estes, como, por exemplo, quando fazem compras nos mercados,



sempre solitários, discretos e silenciosos. Atentos à discriminação sofrida por seus patrícios, comportam-se como o “branco” para fugir do estigma de “bugre atrasado”. Muitas vezes também se empenham em repassar tais conhecimentos aos parentes que não dispõem do mesmo grau de instrução, ou os acompanham para demonstrar o modo correto de se comportar nos estabelecimentos comerciais, bancos e outros espaços públicos.

A PARENTELA: MÓDULO ARTICULADOR DOS FOGOS DOMÉSTICOS

Até aqui descrevi as características principais do módulo organizacional denominado fogo doméstico. Passo agora a descrever as principais características da parentela, denominada de *te'ýi* pelos Kaiowá, sobre a qual já foram antecipadas várias informações. A parentela está focada no campo gravitacional criado em torno do casal de articuladores, podendo ocorrer de grande parte de seus membros estarem dispersos por outras parentelas, sem que isto implique na perda total do vínculo com a parentela em que está radicada a maior parte de seus parentes. Disto resulta um luxo constante de pessoas circulando entre as parentelas relacionadas, impondo a permanente recomposição de cada uma delas.

Em linhas gerais, a etnografia kaiowá autoriza a apresentação da parentela como: a) um grupo de residência, já que a maior parte de seus membros ocupa uma porção de terras contínuas e detém uma noção



clara deste território, de usufruto exclusivo dos fogos aí residentes; b) um grupo de atuação econômica, pois no seu interior desenvolve-se intenso intercâmbio de bens e serviços, dentro dos princípios que regem a economia de reciprocidade; c) um grupo de atuação política, pois é a base do modelo de representação por intermédio do cabeça de parentela — *hi'u* ou *tamõi* —, que reúne seus descendentes e aliados pelo carisma, representa-os e por eles fala nas reuniões gerais — *aty* —, devendo defender os interesses do seu grupo familiar acima de qualquer outro interesse. Nestas reuniões, reúnem-se os representantes de todas as parentelas que dividem uma mesma terra indígena.

Identificada como um grupo de residência, a parentela dividia no passado uma mesma casa comunal denominada na língua guarani de *ogajekutu*, *ogapysy*, *ogusu* ou *oygusu*. O abandono desse tipo de residência se deu por pressões das frentes colonizadoras, que enxergavam na residência coletiva um signo de primitividade e promiscuidade, ao qual os Kaiowá não pretendiam estar associados. A adoção do estilo de residência caboclo, com uma pequena casa ocupada com exclusividade por um único fogo doméstico, implicou em mudanças nas relações entre os fogos que antes dividiam uma mesma casa, diminuindo a frequência e a intensidade das interações.

O campo problemático da parentela kaiowá é a ausência de um critério cristalino na definição dos grupos, o que se evidencia no cruzamento do modelo de parentesco com o modelo de residência. Esta situação



expressa ambiguidades do tipo: se todos os parentes, idealmente, devessem viver juntos, seria impossível que todos o fizessem de modo efetivo, pois a parentela está centrada na figura do seu articulador, e o número de parentes se amplia de tal forma que um líder dificilmente conseguirá reuni-los sob sua coordenação. Quando o número de pessoas reunidos numa parentela aumenta além de determinado patamar, os problemas de convivência se avolumam e a parentela tende a se dividir. Assim, as cisões, como respostas aos problemas que o articulador da parentela não consegue resolver, sempre tendem a criar novas parentelas.

A parentela se forma a partir da incidência de um fator político que circunscreve certo número de pessoas no amplo círculo dos relacionamentos formados por vínculos parentais. As pessoas são levadas a eleger a predileção por certos parentes, que serão considerados como mais próximos ou verdadeiros. Os fogos domésticos que compõem uma parentela costumam expressar essa condição pela: a) residência comum; b) solidariedade econômica de seus integrantes; e c) disposição de seguir a orientação de um líder. As pessoas assim identificadas passam a constituir uma rede de solidariedade efetiva, excluindo um grande número de parentes que, por diversas circunstâncias, estão momentaneamente fora desse círculo. O ideal é a coincidência destes três critérios acima descritos, mas, como veremos mais adiante, o não cumprimento de algum deles não implica necessariamente na exclusão da parentela.



A grande flexibilidade na constituição da parentela kaiowá aparece como um fator de ampliação das possibilidades de articulação com os setores do estado nacional com os quais se relacionam, incorporados como parte do cenário de constituição da própria parentela. Do ponto de vista dos membros de um fogo, a opção por integrar-se a uma parentela abre um amplo leque de possibilidades, cada uma delas implicando certas vantagens e ônus. A opção “natural” seria integrar-se à parentela na qual se nasce e cujo pertencimento se herda, mas, ao longo da vida, surgirão diversas oportunidades em que se apresentarão outras possíveis escolhas.

Cada parentela é portadora de determinado estilo comportamental reconhecido como exclusivo, facilmente identificado pelas outras. O estilo de uma parentela dominante tende a se disseminar pela rede de parentelas aliadas da qual ela participa. Assim, o estilo é um dos ingredientes de articulação das redes comunitárias supralocais, denominadas de *tekoha guasu* ou *tekoha pavẽ*. Decorre daí a existência de determinados gradientes de poliformismo — no que as teorias clássicas da antropologia denominam de morfologia social —, gerando dificuldades para falar das comunidades Pãi/Kaiowá como compondo um bloco monolítico e homogêneo. Entretanto, a multiplicidade de estilos não inviabiliza as condições requeridas para a comunicação e as trocas intercomunitárias.

Tomando emprestados conceitos formulados pelas teorias de estudos da linguagem, é possível afir-



mar que os estilos, disseminando-se por uma rede de parentelas aliadas, podem: a) ganhar uma expressão diatópica (diferenças com base territorial) ou b) delinear expressões diastráticas, distinguindo estilos associados a parentelas de maior ou menor prestígio.

Na situação atual, ocorre que, com a fragmentação do amplo território guarani e a apropriação de partes desse território por distintos estados nacionais, as redes de alianças entre várias comunidades que formam um *tekoha guasu* podem estar dispersas por mais de um país. Esse é o caso de comunidades kaiowá e guarani localizadas no Mato Grosso do Sul, no leste e sudoeste do Paraguai. Ocorre o mesmo com comunidades *mbya* e *ñandeva*, que podem estar localizadas no Paraguai, no norte da Argentina, no Uruguai e no litoral e interior de estados do sul e sudoeste do Brasil. Nesse amplo território concebido como território guarani ou *guarani retã*, se desenvolvem relações sociais, políticas, econômicas e rituais a partir da mobilidade de pessoas, famílias ou mesmo de parentelas através do caminhar — *oguata* — instituição de forte enraizamento na cultura das etnias de língua guarani.

As parentelas formadoras de uma comunidade (aldeia — *tekoha*) sobrepõem interligações de laços de parentesco. Esses laços se estendem ainda por outras comunidades, formando redes dinâmicas, cuja configuração se altera o tempo todo por mudanças, casamentos, nascimentos, adoções e mortes. Esta dispersão das relações de parentesco desautoriza a caracterização da parentela a partir do campo exclu-



sivo do parentesco; ou seja, se o parentesco está em todo lugar, deve existir algo mais, capaz de fazer surgir a parentela. Esse algo mais é o cabeça de parentela, alguém com capacidade de levantá-la, ou seja, de organizá-la em torno dele. É por tal motivo que, na visão dos Kaiowá, a parentela se apresenta como um módulo organizacional egocentrado, isto é, sempre se trata do grupo do “fulano”.

A parentela combina, em sua estruturação, diversos fatores de aproximação com a finalidade de consolidar relações e formar grupos: 1) parentesco cognático (pelo lado do pai e da mãe); 2) alianças matrimoniais; 3) alianças políticas baseadas em amizades, redes de apoio mútuo e relações de compadrio; 4) participação em uma mesma comunidade religiosa, seja ela organizada pelo xamã no modelo tradicional, seja organizada pelo pastor pentecostal kaiowá, que ocupa, no modelo de organização social, a mesma posição estrutural do rezador. Todos estes vetores são acionados a partir da figura central do cabeça de parentela.

A flexibilidade do sistema de parentesco kaiowá para compor parentelas parece ter facilitado o equacionamento dos problemas demográficos surgidos nas reservas a elas destinadas. Permitiu que as parentelas se acomodassem à nova situação e construíssem condições mínimas para o desenvolvimento de suas formas de sociabilidade. Essa acomodação encontrou seu limite no gerenciamento de uma população que passou a extrapolar em muito o padrão condizente



com o modelo de estrutura social, principalmente a partir da década de 1980.

No primeiro momento, o da retirada das comunidades das terras regularizadas em nome de particulares, parece ter sido relativamente fácil encontrar um argumento para legitimar o deslocamento da população das antigas aldeias para as reservas demarcadas. Em muitos casos, os próprios capitães indígenas das reservas apoiavam a iniciativa dos agentes do órgão indigenista oficial, pois “trazer gente para sua reserva” implicava no aumento de seu prestígio. Esse “colaboracionismo” dos capitães com a expulsão das comunidades das terras por elas ocupadas e com o seu recolhimento nas reservas encontrava respaldo na própria organização política ali implantada. Isso se pode inferir da declaração de Tereza, uma anciã da antiga aldeia de Guyra Roka, transferida para a reserva de Dourados no final da década de 1970. Segundo ela,

a liderança da reserva de Dourados chegou, disse que era melhor a gente mudar para lá, ia ter apoio do governo e do capitão, receber terra, semente, ferramenta, aí viemos, não voltamos mais, porque o fazendeiro já tinha ocupado toda a nossa terra e não queria que a gente morasse mais lá.

A mudança das comunidades de suas terras de ocupação tradicional para o espaço das reservas se impôs como uma contingência histórica e foi perpetrada com relativa facilidade, apoiada na organização política dos próprios Kaiowá já reservados. Se a transferência das parentelas de suas terras tradicionais, em



vários casos, foi relativamente fácil, o tempo revelou as dificuldades em proporcionar condições de permanência na reserva. As condições ali encontradas criavam sérios impasses para a operacionalidade do sistema social, com destaque para a falta de espaço e a exaustão dos recursos naturais. Disto resulta o impasse vivido nas atuais reservas.

A parentela kaioiwá é uma instituição que extrapola os limites tradicionalmente definidos como domínios exclusivos do parentesco, embora as relações situadas neste âmbito sejam os ingredientes básicos de sua constituição e base de sua formação. O deslocamento de fogos domésticos tende a alterar com frequência sua composição. Ao longo de sua existência, uma pessoa pode nascer em uma parentela e vir a pertencer a outras, mobilidade possível pela existência de mecanismos como a adoção, o casamento fora da parentela e alianças políticas. As separações também implicam, com frequência, mudança de um dos cônjuges (o que veio de outra parentela). Nestes deslocamentos, é comum que solteiros ou fogos atualizem relações de parentesco distantes, havendo a clara interferência de escolhas políticas e estratégias individuais. Em termos práticos, a pessoa procura viver onde lhe é mais conveniente, o que geralmente coincide com o local onde vive a maioria ou, pelo menos, boa parte de seus parentes.

A parentela tem um caráter de grupo relativamente estável no tempo. Normalmente ela dura enquanto seu articulador viver ou enquanto perdurar seu pres-



tígio. Sua visibilidade aumenta nos momentos de crise (conflitos agrários, ameaças sobrenaturais), quando se mobiliza enquanto unidade coesa para a defesa de seus membros. Só nesses momentos o observador menos atento notará a existência da parentela na comunidade, pois ordinariamente ela tem uma atuação discreta.

A vida religiosa interfere diretamente na constituição da parentela. Seu cabeça pode não ser xamã, mas, nesse caso, normalmente está aliado a algum responsável por assistir espiritualmente a seu grupo e aconselhá-lo em momentos de tomadas de decisão ou resolução de conflitos. Interfere também no exercício do cargo de capitão indígena da reserva. Em uma das reservas kaioiwá, o capitão afirmou entender bem e ser praticante da religião tradicional, mas mesmo assim disse contar com sete xamãs trabalhando com ele (entenda-se, constituindo sua base aliada). Segundo explicou, estava no cargo há mais de vinte anos porque se entrosava bem com os xamãs.

Na situação atual, acontece, inclusive, de capitães crentes estarem articulados com alguns xamãs, responsáveis, segundo dizem, pela “representação da cultura” quando acontecem eventos organizados por órgãos governamentais ou indigenistas, nos quais é solicitada a apresentação de danças e rezas. Pode-se identificar aqui uma espécie de folclorização do que denominam de tradição. Mas, muitas vezes, o xamã é uma opção de consulta para a tomada de decisões sobre certos assuntos, mesmo no caso de cabeça de parentelas ou de capitães crentes. De qualquer forma,



a complementaridade entre os papéis políticos (cabeça de parentela, capitães) e religiosos (seja xamã ou líder pentecostal, ou paralelamente os dois, num equilíbrio instável e conflituoso) é frequente na composição da cheia política das reservas. Isto porque o chefe tem, como atribuição, que manter o grupo coeso, exigindo a produção de um discurso capaz de apaziguar e demover os conflitos e atritos que permanentemente aluem na convivência cotidiana. A produção de tal discurso é mais eficaz quando aliada a elementos da religião, mobilizando disposições e conteúdos ético-morais.

Para o Kaiowá, a expressão *ñe'ẽ porã* — boa e bela —, proferida pelo cabeça de parentela, tem como principal função despertar disposições para a convivência saudável entre as pessoas, evitando conflitos e agressões. A expressão *ñe'ẽ porã* reúne conteúdos éticos, estéticos e morais, constituindo-se como um regalo com o qual o chefe presenteia aqueles que se dispõem a seguir suas orientações. O cabeça de parentela deve sempre dispor de palavras boas para proferir para as pessoas reunidas em torno de sua jurisdição. Seu procedimento é, nesse sentido, semelhante ao do xamã, cujas palavras aplainam seu caminho, convocando espíritos e divindades a agirem a seu favor e a favor daqueles para os quais convoca o auxílio das forças celestes. Saber falar, no sentido de proferir palavras edificantes para a boa convivência, é um atributo imprescindível para a sociabilidade kaiowá.

Os xamãs explicam a importância de saber as rezas corretas para conversar com o “dono”, guardião



ou protetor da mata — *ka'aguy jara* —, dos animais caçados pelos humanos — *so'o jara* — e da água — *kaja'a*. Na concepção kaioiwá, o universo está dividido em muitos domínios, a cada um deles corresponde um *jara* específico. Proferindo suas rezas, o xamã apazigua a predisposição para a agressividade própria a estes seres denominados genericamente de *jára*, pois são ciosos dos espaços e seres sob seus cuidados, predispostos a agredirem os humanos, predadores por excelência de suas criaturas. A afirmação de um xamã da reserva de Dourados explicita de forma clara esse pressuposto: “quando o rezador chega (na presença desses ‘guardiões’), já fala certinho com ele, pede licença, ele é bravo, mas já fica calmo, aí não tem mais perigo, já se entendem”.

O uso da boa palavra deve estar sempre cumprindo a função de apaziguar. Independente da esfera onde ela é proferida, deve produzir a união, induzir à sociabilidade desde a conversa íntima entre marido, esposa, filhos e agregados no fogo doméstico, passando pela conversa do cabeça de parentela com os fogos que reconhecem sua liderança, até a relação do xamã com os seres situados em outras esferas do cosmos. A palavra produz a parentela, e é proferindo palavras boas — *ñeẽ porã* — que o cabeça levanta seu grupo. Ao mesmo tempo, este postulado permite pensar uma continuidade entre a ordem sociológica e a ordem cosmológica, concebidas enquanto espaços contíguos.

Obviamente, o componente espacial está presente na moldura da organização social kaioiwá, pois os



componentes de uma parentela tendem a morar próximos. Mas o formato da organização social se manifesta predominantemente na proximidade política e não exclusivamente na geográfica. É comum encontrar parentes e aliados morando em localidades distintas, mas mantendo vínculos profundos e frequentes, formando redes de alianças supralocais, que, na situação atual, se estendem por diversas reservas. As pessoas nessa condição se consideram efetivamente como integrantes de uma mesma parentela e procuram sempre se visitar, para não deixar o vínculo de parentesco cair no esquecimento. Entretanto, morar junto é o signo mais visível do laço de parentesco, pois implica na interação constante. A coresidência atua como elemento potencializador de laços de parentesco entre consanguíneos e afins. Pessoas com vínculos de parentesco distantes, quando vivem juntas, são vistas como parentes próximos. Em sentido oposto, o afastamento geográfico atua como um fator de diluição dos laços de parentesco. Assim, nota-se a relatividade dos conceitos de afinidade e consanguinidade, abertos à interferência de fatores espaciais e políticos.

Mesmo reconhecendo a coresidência como ingrediente importante na composição da parentela, é importante deixar claro que o fator definidor de sua constituição é de natureza política: pertence à parentela quem se identifica com o grupo, sendo que essa identificação passa necessariamente pelo reconhecimento da posição de autoridade moral de seu cabeça. Necessariamente, alguns membros ou fogos



pertencentes à parentela vivem em outras localidades, onde estão inseridos em outra parentela, geralmente a do cônjuge. Essa participação dupla, embora sempre problemática, é fundamental para a constituição de alianças supralocais.

Entre os Kaiowá, existem mulheres de destacado prestígio cuja atuação é fundamental para, como dizem, “levantar uma parentela”. Essas mulheres, denominadas de *jarýi* ou *ha'i*, geralmente são parteiras ou xamãs, atuando principalmente na cura de doenças e prescrição de remédios. São ainda administradoras competentes da economia doméstica, coordenando as atividades das mulheres envolvidas na preparação dos grandes encontros políticos ou religiosos. A *jarýi* é, geralmente, a esposa do *tamõi*. Essas expressões podem ser traduzidas por avó e avô e, como vocativo, elas podem indicar tanto a posição de parentesco como do articulador da parentela.

Na maioria das vezes, é difícil identificar no casal de articuladores qual dos dois tem mais prestígio. Há casos em que o papel do homem parece ser mais figurativo, pois é a sua esposa quem realmente toma as decisões mais importantes, embora nem sempre as expresse publicamente. De qualquer forma, é praticamente impossível que algum homem se torne cabeça de parentela sem estar casado com uma mulher capaz de também se tornar articuladora. Se há esta incompatibilidade, geralmente resulta em separação do casal.



Uma das estratégias principais do casal que lidera a parentela é se colocar numa posição que lhe permita dar conselhos para os seus corresidentes. Assim, necessitam produzir um discurso articulado segundo os valores culturalmente considerados como capazes de, pelo convencimento, demover a propensão aos comportamentos e atitudes que desarmonizem as relações entre os integrantes dos fogos domésticos e da parentela. Devem também se portar de maneira correta, ou seja, condizente com os princípios veiculados em seu discurso. Como disse um cabeça de parentela da reserva de Dourados: “na nossa família sempre seguimos o exemplo do mais velho”, justificando ser este um dos motivos pelos quais deixou a religião kaioiwá e adotou o pentecostalismo, pois antes “bebia, brigava, gastava o dinheiro à toa, não podia dar conselho para meus parentes mais jovens”. A conduta ética é valorizada. Contudo, se o casal que encabeça a parentela — ou qualquer outra liderança política ou religiosa e mesmo intermediários de programas de agências indigenistas, professores, enfermeiros, administradores, capitães, etc. — se desviar dessa conduta considerada correta, envolvendo-se em bebedeiras ou brigas ou separando-se do cônjuge, por exemplo, será momentaneamente objeto de críticas e ficará no ostracismo. Dessa forma, o cabeça não será mais procurado pelas pessoas que antes o reconheciam como liderança. Caso assuma seu erro e retome a conduta anterior, com o tempo, o fato será esquecido e a pessoa poderá voltar a ocupar o lugar de destaque que



antes detinha. Isto porque a pessoa não fica eternamente marcada pelos atos praticados, por causa dos quais sofrera condenação em termos morais e éticos.

Quem comete um deslize comportamental sempre pode dispor de justificativas culturalmente aceitas, como: ter ingerido bebida alcoólica ou estar sob efeito de feitiço — o que leva a pessoa a se desorientar e praticar atos antissociais, como separação, brigas, etc. Esta releitura do ato socialmente condenável exige, no entanto, muita habilidade política e conhecimento dos próprios valores culturais, sendo uma maneira de demonstrar as habilidades requeridas para apresentar-se como uma pessoa de expressão. A habilidade em sair-se bem de um embaraço pode ser a oportunidade de demonstrar as capacidades requeridas de um líder.

As relações entre as pessoas no interior da parentela têm importante papel na socialização das crianças, pois proporcionam uma série de situações que levam as crianças a incorporar padrões de comportamento tidos como apropriados entre pessoas consideradas parentes. As relações parentais fornecem elementos para a aprendizagem do padrão de comportamento global no sistema social kaiowá. Nesse sentido, a parentela é um *locus* privilegiado de exercício da socialização das pessoas e especialmente das crianças.

É na aprendizagem dos códigos de conduta e das classificações do sistema de parentesco que a criança descobre o universo humano e nele é introduzida. Assim, a afirmação frequentemente ouvida nas comunidades kaiowá de que “aqui todos somos parentes” pode ser



entendida como uma metáfora que informa que “aqui todos somos humanos”, onde comportar-se como humano é comportar-se como parente entre parentes.

O universo mítico/religioso está repleto de eventos envolvendo padrões de comportamento entre pais, mães, filhos, cunhados, sogros, tios, etc. Também a compreensão dos diversos gradientes de proximidade e distância, deferência e liberdade, etc., associados às posições relacionais, depende do entendimento dessas relações primárias de socialização, nas quais os indivíduos se exercitam desde cedo. Além disso, os mitos reforçam e ampliam a compreensão das categorias de parentesco e sua aplicação correta para o bom funcionamento da vida social, informando como os ancestrais e os deuses se comportavam e os preceitos deixados para a sociedade humana.

Aprender a relacionar-se com indivíduos pertencentes a outras parentelas também parece ser essencial para a realização do modo de ser kaioiwá — *ava reko*. A humanidade se inscreve no ato de classificar os parentes próximos como um grupo distinto das pessoas em geral, parentes distantes ou conhecidos. Por sua vez, os parentes mais próximos são dispostos em vários graus e categorias. Este procedimento classificatório é percebido como algo próprio dos Kaiowá, fornecendo elementos para compor os processos de diferenciação baseados no reconhecimento da proximidade e da distância social. É impossível ser Kaiowá sem parentes e sem que existam Kaiowá não paren-



tes, o que implica na relação política entre parentelas, daí a necessidade de inserir-se em redes de alianças e em disputas entre parentelas.

Cooperar, festejar, casar e mesmo brigar (no sentido de disputas políticas) são ingredientes imprescindíveis à vida social. Acontece que essas relações implicam necessariamente em interagir com parentes e não parentes. Esses termos citados comportam um amplo leque semântico e uma série de gradações internas. Permitem englobar, em suas diversas esferas, desde pessoas muito próximas até pessoas cujas relações são tão esporádicas que podem permanecer em latência por grandes períodos de tempo, sem se efetivarem na prática social.

No ato de confecção de genealogias, procedimento de campo costumeiro no trabalho antropológico, é comum ouvir algum Kaiowá dizer que “sabe” que uma pessoa é seu parente a despeito do vínculo genealógico não identificado com precisão. Nesse caso, reconhecer a existência de relações que reúnem fatores sociais, políticos, econômicos e rituais, típicos daqueles que acontecem entre parentes, leva a pessoa a considerar a outra como parente. Assim, pessoas nessa condição são “evidentemente” parentes, e a expectativa do Kaiowá é que o observador externo — no caso o antropólogo — também os considere dessa maneira. Parente aqui significa mais do que afinidade ou consanguinidade real, pois exprime, antes, o reconhecimento de um grau determinado de proximidade social. Confesso que, quando iniciei a pesquisa de



campo com os Kaiowá, insistia muito na identificação precisa de laços genealógicos, e a expressão repetida e incisiva dos Kaiowá “a gente sabe que é parente” soava como uma espécie de desapontamento deles a respeito de minha capacidade de compreensão de seu sistema social. Parecia significar algo como: “você está vendo que vivemos juntos e cooperamos, como não consegue entender que somos parentes?”

Entretanto, se o reconhecimento da proximidade é suficiente para a incorporação de um indivíduo na parentela, no plano ideal, existe a expectativa da coincidência entre parentesco real (consanguíneo e afim), ao qual os Kaiowá se referem como “meu próprio parente” ou “meu parente legítimo”, e a residência comum para a composição desse grupo de atuação política e ritual. A não coincidência é sempre motivo para dúvidas e tensões e as pessoas sempre encontram aí uma justificativa para explicar os conflitos anteriores que levaram ao desencaixamento da pessoa de sua parentela original. Por outro lado, ordinariamente não fazem menção à distância ou à ausência de laços genealógicos entre os corresidentes, embora isto sempre aflore quando surge algum conflito, sendo motivo suficiente para justificar a dificuldade de convivência com determinada pessoa: “porque, na verdade, ela não era minha parente, só morava aqui”. De certa forma, os parentes distantes ou adotados estão sempre sob um controle social mais rígido do que o parente consanguíneo, embora seja de mau tom expressar



essa condição, pois significaria uma manifestação de desejo de ruptura.

Retomando a expressão dos Kaiowá “a gente sabe que é parente” como indicativo da disposição de reconhecimento da proximidade política, pode-se dizer que tal reconhecimento atua como força suficiente para suprimir qualquer possível distância genealógica. Resulta daí que o reconhecimento do parentesco funda-se no compartilhamento de determinadas características que permitem que as pessoas se considerem como gente do mesmo tipo. Como metáfora de proximidade, o parentesco aparece como categoria englobante para expressar a proximidade. A proximidade pode ser construída de diversas formas, mas ela sempre será expressa em termos do parentesco, sua forma mais legítima.

Para a maioria das pessoas, o pertencimento à parentela requer o atendimento de determinadas expectativas em termos de residência e principalmente de solidariedade e identificação com a direção política do líder. Implica no ônus da obrigatoriedade de participar das ações coletivas da parentela, de se preocupar e assumir os problemas de seus integrantes, de estar aberto à aceitação da ingerência coletiva dos parentes nos assuntos pessoais ou de seu fogo doméstico: a parentela deixa pouco espaço para assuntos exclusivamente privados.

É nessa ingerência recíproca que os Kaiowá exercitam o difícil ofício de viver na parentela como parentes entre parentes. Se, eventualmente, nem todos são



parentes “verdadeiros” ou “próprios”, como dizem os Kaiowá, todos devem aprender a se tratar como se assim o fossem, devem ser tratados “sem diferença”, pois a diferença implica no reconhecimento de alteridade e da ausência de parentesco. Muitas pessoas não escondem o quão difícil consideram viver permanentemente sob a vigilância dos parentes. No passado, as expedições de caça, pesca e coleta, reunindo poucas pessoas, sem dúvida eram momentos de fuga desse controle permanente. Atualmente, o trabalho fora das reservas, os passeios e as compras na cidade são vividos como momentos de fuga momentânea do controle dos parentes.

A parentela como local de realização da experiência social se mantém fundamental na organização social dos atuais Kaiowá, a despeito de transformações e transtornos causados pela ocupação efetiva de seu território, cujo impacto sobre essa formação social não pode ser, de nenhuma forma, minimizado. Os Kaiowá são hoje, em sua maioria, bilíngues, o que facilita a mobilidade entre seus códigos próprios e os da sociedade nacional. Interação com uma série de agências indigenistas do Estado, organizações não governamentais, negociam na cidade, trabalham fora, etc., mas o zelo pela vitalidade e importância política do grupo de parentes está sempre presente.

O fato de as comunidades estarem organizadas em parentelas cria uma série de problemas para a implementação de programas sociais, principalmente devido à incompreensão dos agentes indigenistas.



A atuação das instituições normalmente depende de representantes indígenas, imaginados como interlocutores entre a comunidade e as iniciativas externas. Os índios, que ocupam a posição de representantes legais da comunidade, vivem o dilema de ficarem divididos entre a lealdade ao grupo de parentesco — que se sobrepõe a qualquer outra lealdade, administrativa ou burocrática — e a pressão para exercerem o cargo a eles atribuído, com a requerida equanimidade administrativa. Atender aos interesses dos parentes é um dever moral para a pessoa no sistema social kaiowá, mesmo que isto implique em dificuldades no trato com os administradores ou outras parentelas.

A importância da forma organizacional da parentela está presente mesmo em situações de mudanças culturais intensas, como no caso da conversão ao pentecostalismo. Os Kaiowá pentecostais consideram que a conversão não implica na dissolução de sua identidade étnica, continuam sendo Kaiowá “crentes” porque permanecem vivendo e se relacionando na parentela enquanto Kaiowá, forma de existência humana por excelência. Aliás, para alguns líderes pentecostais, os processos de transformação comportamentais envolvidos no ato de conversão resgatam atribuições inerentes à estruturação da parentela, como a atribuição de dar e receber conselho, fundamentais para a integridade e reprodução desse módulo organizacional. Em outras palavras, parece que a manutenção das formas básicas de estruturação social na parentela assimila a mudança cultural e se alimenta dela.



Em suma, a parentela se constitui como núcleo de adensamento de relações de parentesco, com a nítida interferência de fatores relativos ao campo político e ao local de residência. Entretanto, ela só se torna plenamente perceptível no sentimento de identificação e solidariedade com o grupo de parentes e, especialmente, com o seu cabeça — *hi'u*.

Ampliando a abrangência dos módulos organizacionais, a rede de parentelas aliadas dá origem à comunidade, denominada de *tekoha*. A comunidade é sempre composta por várias parentelas. No modelo tradicional, normalmente girava em torno de três a cinco, mas as atuais reservas podem reunir até dezenas de parentelas, cada uma delas ocupando um assentamento exclusivo. Essa rede de relações político-religiosas comporta grande dinamismo e variedade, em termos do número e da forma de articulação das parentelas que entram na sua composição, tendendo a assumir uma configuração populacional flexível e variada. Isto porque sua composição depende da articulação prévia das parentelas, também dinâmicas e sempre sujeitas a constantes alterações, como descrevemos anteriormente.

A frequência de casamentos entre as parentelas associadas em uma rede — *tekoha* — facilita a convivência social e favorece com que as pessoas se percebam enquanto um grupo com identidade suficiente para atuar com propósitos políticos e religiosos semelhantes. Este mecanismo é mais efetivado quando se trata de pessoas que ocupam posições de destaque



em suas respectivas parentelas, constituindo um dos critérios de escolha matrimonial entre famílias da elite política e religiosa. Outra opção para pessoas de elevado *status* é buscar um cônjuge de igual prestígio que viva numa parentela inserida em outra rede, ou seja, em outro *tekoha*. Assim, instaura-se a possibilidade de contar com aliados fora de sua própria rede.

A preocupação com critérios de escolha matrimonial cresce na medida do aumento do *status* da pessoa e de sua parentela. Quem ocupa lugar de destaque na própria parentela procurará alguém situado na mesma posição para casar, pois o casamento é crucial para assegurar possibilidades futuras de credenciamento para ocupar papéis importantes ou cargos políticos. Fazendo as escolhas certas, uma parentela se fortalece e terá mais chances de conseguir a hegemonia política em uma rede de relações. O enlace matrimonial, embora nunca exclua por completo a liberdade do indivíduo de fazer sua escolha, será tanto mais assunto de interesse coletivo, quanto maior for seu prestígio atual e suas pretensões futuras.

Na situação atual, os Kaiowá buscam formas de recompor seus *tekoha* nas áreas demarcadas como reservas. Entretanto, não atingem o êxito esperado devido, principalmente: 1) à pouca disponibilidade de terras; 2) à destruição ambiental, que impõe a indisponibilidade de terras para cultivo e demais atividades econômicas e culturais; 3) ao grande número de parentelas confinadas nas reservas, criando uma configuração heterogênea, a ponto de praticamente inviabilizar o



estabelecimento de alianças mais estáveis. Os Kaiowá reconhecem as dificuldades de convivência nas reservas, existindo uma espécie de insatisfação e inquietude geral na população ou estresse coletivo que se reflete no aumento dos casos de violência, responsável pela situação de insegurança e tensão permanente entre as famílias que vivem nas reservas mais populosas.

A violência constitui, atualmente, um mal-estar — *vy'a'ỹ* — geral das formações sociais modernas. A globalização em larga escala concentra a pobreza, gerando bolsões de miséria e violência. Os Kaiowá não fogem a essa tendência geral, subjugados que estão pelas práticas econômicas e políticas que geram a expansão da violência. Do mesmo modo que os segmentos mais empobrecidos da sociedade nacional, eles recebem o impacto destes processos gerais, sendo que nas reservas mais populosas e mais próximas das cidades, como Dourados, Caarapó e Amambai, a situação é mais crítica. Nesses lugares, tem havido um aumento significativo no número de casos de roubo, assassinatos, violência doméstica e uso abusivo de bebidas alcoólicas e outras drogas, sendo recente a entrada agressiva do consumo de crack. Para agravar a situação geral, o que acontece nas reservas mais populosas tende a se expandir pelas reservas menores, já que existe o trânsito de pessoas e famílias entre elas. Estas circunstâncias criam sérias dificuldades para a recomposição dos *tekoha*.

Os Kaiowá expressam grande desconforto com o tratamento público dos problemas sociais da popula-



ção de suas reservas, principalmente no tratamento sensacionalista da imprensa, e consideram isto prejudicial à imagem de seu grupo étnico, já muito discriminado na região, estigmatizado como bêbado, violento e preguiçoso. Acreditam ainda que a divulgação desses problemas, principalmente do suicídio, tem o efeito de propagação do mal, estimulando a ocorrência de novos casos. Assim, a avidez da imprensa e de algumas organizações indigenistas em registrar e veicular esses problemas é vista como uma iniciativa contrária aos interesses da população kaiowá, pois procuram, como dizem, “ganhar dinheiro com a divulgação dos problemas dos outros”, passando uma imagem negativa de seu sistema social e incentivando a ocorrência de novos problemas com o intuito deliberado de prejudicá-los.

Para finalizar, é possível sintetizar que os módulos organizacionais kaiowá combinam elementos de distintos campos da vida social, abrangendo parentesco, alianças políticas e intercâmbio religioso. Estas unidades estão enraizadas em categorias de pensamento próprias aos Kaiowá, compondo um conjunto que apresenta considerável coerência lógica, quando considerado em seus próprios termos. Os Kaiowá se movem nas correias de tensões paradoxais entre a liberdade do fogo e a efervescência política da vida coletiva na parentela e no *tekoha*. Esse movimento imprime o ritmo e o pulsar da vida social em qualquer comunidade kaiowá.



Capítulo 2



HUMANIZAÇÃO DO ESPAÇO: NEGOCIAÇÃO, PRODUÇÃO, DISTRIBUIÇÃO E RETRIBUIÇÃO

O capítulo anterior procurou demonstrar que a construção das redes de alianças entre parentelas — *tekoha* — tem implicações profundas com os sistemas de residência, produção, política e religião. O presente capítulo explora aspectos dos processos de territorialização e do sistema de atitudes e práticas responsáveis por imprimir uma feição humana ao espaço. A ideia a ser demonstrada é que a constituição das redes de alianças entre parentelas apresenta-se intrinsecamente relacionada ao sistema de atitudes e práticas, imprescindível na caracterização dessas redes, enquanto construção cultural kaiowá. Na concepção desta etnia, o espaço sócio-político resulta da interação dinâmica da população com o lugar por ela ocupado, conectada ao sistema cosmológico, fonte de inspiração e orientação para a conduta humana.

OS SENTIDOS DO USO E DA OCUPAÇÃO DA TERRA

“Tudo o que tem vida, até estes bichinhos que vivem debaixo desse cisco, vivem sobre a terra e necessitam dela para sobreviver. Por que só o fazendeiro tem direito à terra?”

Marco Veron, líder indígena kaiowá da comunidade de Taquara, assassinado em 2002 em conflito por disputa de terra.



À medida que o espaço ocupado pelas comunidades kaioiwá foi sendo envolvido pelos colonizadores e o desmatamento e a ocupação com pastagens ou agricultura foram descaracterizando estas terras como espaço guarani, muitas parentelas foram forçadas a se deslocar para as reservas demarcadas ou a se dispersar em pequenos grupos ou famílias nucleares, empregados como peões em fazendas da região. O discurso dos Kaiowá (ainda vivos) que presenciaram o processo de perda das terras ocupadas por suas parentelas, revela que estes índios mantêm viva a memória da forte pressão que receberam dos primeiros fazendeiros.

Estas circunstâncias implicavam na deterioração das condições de vida, resultando no aumento dos casos de doenças, cujos motivos eram, muitas vezes, atribuídos à prática de feitiçaria. Em muitos casos, as acusações de prática de feitiçaria desencadeavam conflitos entre parentelas aliadas, que fugiam ao controle das lideranças políticas e religiosas, intensificando ainda mais a dispersão da população. É comum expressarem a percepção de que no passado havia muitos feiticeiros poderosos e que, por isso, “os índios antigos se matavam com rezas”. Para os Kaiowá mais idosos, a entrada das frentes colonizadoras representa a dissolução do tempo do “índio antigo”, imaginado como mundo ideal, em conexão direta com os antepassados e heróis míticos. Até o tempo em que as comunidades gozavam de autonomia existiriam grandes xamãs capazes de realizar feitos extraordinários em benefício da comunidade.



Para o Kaiowá, a perda da terra é indissociável do processo simultâneo de distanciamento das práticas religiosas ou, melhor dito, da inversão de suas finalidades. Para boa parte dos Kaiowá, principalmente os conversos ao pentecostalismo, os antigos líderes religiosos tiveram uma participação ativa na dissolução desse tempo ideal “quando era tudo índio puro”. Seriam alguns dos próprios xamãs ou rezadores — como são designados pelos Kaiowá, encarregados do bem-estar da coletividade — que, em determinado momento, voltaram-se contra suas próprias comunidades, passando a promover morte e destruição através da feitiçaria. O instrumento utilizado para a destruição é da mesma natureza do que antes era usado para a proteção, ou seja, as rezas, só que com finalidade invertida. Uma questão intrigante é pensar os motivos pelos quais certos xamãs passaram, então, a destruir o próprio sistema que legitimava a autoridade por eles exercida, baseado nas rezas e rituais religiosos. A explicação mais plausível para essa questão aparece no próprio discurso dos xamãs atuais: assumir que certos xamãs tiveram participação na expulsão das comunidades das terras ocupadas e na dissolução do modo de vida antigo, de certa forma mantém a legitimidade do discurso que coloca a religião como centro da vida social.

A centralidade do discurso religioso ficou clara quando os xamãs de uma das terras em que atuei como antropólogo na confecção do relatório de identificação afirmaram a existência de uma aldeia próxima, que teria sido esfacelada porque os xamãs daquela aldeia se



recusaram a destruir o mundo, descumprindo a recomendação de algumas divindades que “não gostavam de ver o Kaiowá sofrendo na mão do branco”. Segundo a explicação, a recusa dos xamãs em obedecer à recomendação das divindades teria provocado um ataque de *guyrõ*, uma espécie de serpente monstruosa que dizimou a comunidade. Apenas uns poucos escaparam, abandonando o local, como é o caso de uma família que encontrei na reserva de Dourados. Os Kaiowá parecem dizer, com tal afirmação, que qualquer tema de relevância para o sistema social é por natureza um tema religioso. Ou seja, o xamã chama para si um lugar central na condução do destino da coletividade. Independentemente da natureza desse destino, a responsabilidade é sempre do xamã, que é compelido a assumir e elaborar as razões de sua decisão.

A ocupação do território tradicional pelas frentes agropastoris, principalmente durante a segunda metade do século XX, colocou alguns xamãs frente a um dilema quase insolúvel: a) na primeira opção, provocariam o cataclismo para destruir os recém-chegados, proferindo determinadas rezas, conforme a recomendação de algumas divindades, mas isto implicaria em destruir também a vida de inocentes; b) na segunda opção, não provocariam a destruição do mundo, evitariam a morte de inocentes, mas acarretariam prejuízos para sua própria comunidade.

Na concepção de um xamã da comunidade de Guyra Roka, que conheceu a comunidade acima referida (destruída pela epidemia de cobras monstruosas),



a opção dos xamãs do passado por não provocar a destruição do mundo para

salvar a comunidade de Torõrõ, é porque o rezador vê e sente o sofrimento alheio, não gosta de ver tanto inocente sofrendo, como ele poderia destruir todos os brancos? [...] tem muito que é inocente.

A opção de renúncia à destruição do mundo corresponde ao cumprimento dos valores últimos do sistema religioso kaiowá, uma vez que os deuses responsáveis por essa destruição existem para isto mesmo, ou seja, para colocar um ponto final no processo de deterioração das relações. As divindades responsáveis pela destruição do mundo constituem uma espécie de comando geral de exército, mas a decisão de quando e como atacar é responsabilidade do xamã. Os Kaiowá costumam se referir a estas forças como se elas, de fato, compusessem um exército. Nas palavras de um xamã: “nós temos o poder da destruição do mundo em nossas mãos, temos nossa própria bomba atômica, se o xamã quiser, destrói tudo”. Cabe ao xamã a responsabilidade ética por desencadear o processo de destruição.

Os Kaiowá distinguem, no universo físico, vários espaços como, por exemplo, as florestas, o mundo aquático, a roça, a aldeia e a casa. Cada um desses espaços compreende um conjunto de imagens por meio do qual o pensamento apreende e dá sentido social e humano ao espaço. É por intermédio desse conjunto de imagens que o espaço natural é socializado e humanizado. Dito de outro modo, o espaço ocupado pela parentela e por um conjunto de parentelas relacionadas caracteriza



uma região sobre a qual se tem certo controle, derivado do estabelecimento de relações com o conjunto de seres com os quais as pessoas, que ali vivem, compartilham o espaço. Esse controle diminui, na medida da aproximação da fronteira do espaço não ocupado, ou ocupado por outras redes igualmente constituídas, por outras etnias, ou por seres monstruosos e espíritos malfazejos. No presente capítulo, alguns desses conhecimentos serão descritos e analisados em relação à organização social e ao sistema cosmológico.

A FLORESTA — KA'AGUY

*"Karai ro'upa ore ka'aguýpe" — "O branco
devorou toda a nossa floresta."*

Expressão comum entre os Kaiowá.

A floresta — ka'aguy — compõe, na cosmologia kaiowá, o espaço que fica fora dos lugares ocupados pelas casas e roças. É pensada enquanto uma cobertura vegetal que não recebeu a ação transformadora intensiva do homem. A floresta, em sentido genérico, é uma categoria ampla, comportando importantes diferenciações internas. É o espaço onde vivem seres não humanos (animais e espíritos), cuja relação com os humanos é, muitas vezes, marcada pelo signo da predação. Por essa complexidade, a floresta oculta espíritos dos mais diversos gêneros, e dela podem emergir pessoas estranhas, inimigos e seres monstruosos. Quando discutia com um xamã de Guyra Roka sobre a destruição ambiental na região para dar lugar à agricultura e à pecuária, ele terminou sua fala dizendo: "acabou tudo,



acabou mata, bicho, peixe... A vida do índio ficou triste”. Sem a enorme heterogeneidade de formas de vida abrigadas na floresta, a existência humana torna-se árida, carente de recursos, mas também da alteridade e dos mistérios das formas de vida que a habitavam.

Na situação atual, são poucos os fragmentos de florestas existentes nas reservas ou fora delas nos quais os Kaiowá ainda podem dispor dos recursos da mata. Mesmo assim, as incursões na mata continuam sendo realizadas sempre que a oportunidade se apresenta e, se já não desempenham a mesma importância econômica de antes, são imprescindíveis para o desenvolvimento de determinadas práticas culturais. A relação com os seres que vivem na mata é fundamental para o desenvolvimento da pessoa e para o estabelecimento do contato com o universo das divindades.

O Kaiowá se vê não como habitante da mata, mas como alguém que vive muito próximo a ela, ou melhor, em uma clareira no seu interior. A floresta adjacente à aldeia é considerada como espaço em grande medida familiar, onde se realizam as atividades de caça e coleta com relativa regularidade e segurança. É também o lugar de refúgio dos membros de um fogo à procura de momentos de privacidade, com o pretexto de visitar a roça ou de realizar breves expedições de caça e coleta. Da mesma forma, ela acolhe os amantes em busca de aventuras esporádicas, longe dos olhos curiosos dos parentes e das sanções sociais dali advindas.

Os Kaiowá reconhecem a correlação entre propriedades do solo e aspectos da vegetação. São de-



tentores de conhecimentos teóricos e práticos que permitem a classificação dos tipos de solo segundo sua coloração, características físicas (textura e estrutura) e químicas. A cobertura vegetal, a coloração e a concentração de matéria orgânica são tomadas como signos para identificar atributos de fertilidade do solo. Este conhecimento é instrumentalizado especialmente na escolha dos solos para a agricultura, na eleição das espécies e variedades mais apropriadas para o cultivo em cada tipo de solo e na definição das técnicas mais adequadas para garantir uma boa produção. O conhecimento da relação, os tipos de solos e os recursos faunísticos e florísticos permitem também associar maior concentração de determinados animais ou plantas nativas a determinadas regiões, o que auxilia as atividades de caça e coleta. Por exemplo, o tatu galinha — *Dasypus novemcinctus* — é mais facilmente encontrado nas várzeas devido ao tipo de solo e à abundância de alimentos que compõem sua dieta. Nesse local é também mais fácil de ser capturado, pois a pouca profundidade do lençol freático muitas vezes impede que as minas cavadas pelo animal, como esconderijo, atinjam maior profundidade.

O grande número de espécies animais e vegetais que vivem na floresta é aproveitado segundo um procedimento seletivo. Muitas espécies utilizadas na alimentação só são consumidas em épocas de escassez, e a floresta acaba funcionando como uma espécie de armazém ao que se pode recorrer em qualquer eventualidade. Quem dispõe de uma boa mata acredita que



nunca estará entregue à completa escassez. Os recursos manejados por um fogo doméstico, no entorno de sua residência ou roça, são mapeados e explorados segundo a necessidade e o interesse que prevalecem em cada momento. Dificilmente armazenam por muito tempo em casa os produtos coletados na floresta ou os produtos da caça ou da pesca; mais comumente eles são logo consumidos pelos integrantes do próprio fogo ou de fogos associados. É considerado sovina quem tenta guardar esses produtos. Em grande número de fogos domésticos, a prática do não armazenamento dificulta a administração dos recursos oferecidos pelos programas sociais, como a cesta básica, consumida fuzadamente nos dias seguintes à distribuição.

É comum identificarem uma colmeia e esperarem o momento mais oportuno para a retirada do mel, que pode ser: a) a época do ano em que a colmeia concentra mais mel; b) a realização de um ritual; c) a visita de um parente. Quando visitava amigos Kaiowá que não via durante anos, era comum ouvir dizeres do tipo: “tenho uma abelha, se eu soubesse que você viria hoje teria tirado mel, mas na próxima vez a gente come”. Independentemente de o mel vir a ser consumido ou não pelo visitante, isto indica a intenção de boa receptividade e talvez a colmeia nem tivesse sido encontrada ainda. O morador transmite também a percepção de que vive num lugar bom, onde há fartura e que ele próprio dispõe de conhecimento para explorar os recursos ali presentes. Quem “descobre” uma colmeia adquire a prerrogativa da retirada de seu



mel e logo propaga a notícia da descoberta e do lugar, que passa ser a designada como “abelha do fulano”. O desrespeito a este direito tacitamente estabelecido pode causar grande mal-estar e ser motivo para falatórios e até rompimento de alianças.

A floresta, em grande medida, está sujeita aos seus próprios desígnios, podendo ser generosa numa estação e em outra expor seus exploradores à dificuldade de encontrar alimentos. Entretanto, o fundamental para um bom manejo da mata, além dos conhecimentos práticos supostos como comuns a todos os membros da etnia, é estabelecer uma boa relação com os espíritos protetores das espécies que ali vivem, sendo que isto, sim, constitui o diferencial.

O profundo conhecimento das potencialidades de exploração dos recursos da mata faz com que sempre consigam alguma fonte de alimento, mesmo que seja considerado inferior na escala gastronômica, servindo como paliativo até que se encontre alimento considerado mais apropriado ao consumo humano. Certa vez acompanhava uma caçada com os Kaiowá da reserva de Dourados em uma área de mata pertencente a fazendas nas margens do rio Dourados. Após cerca de quatro horas sem nenhum êxito na captura de animais de grande porte, paramos próximo a uma nascente para descansar e tomar tereré. Um dos caçadores descobriu no local um coqueiro, que logo foi derrubado com o machado, levado para o caso de se encontrar alguma colmeia. O palmito foi consumido cru, enquanto eles lembravam sucessos de caçadas



anteriores — cujos resultados teriam sido muito produtivos — e planejavam os movimentos seguintes da caçada que estavam realizando.

As atividades desenvolvidas na floresta são marcadas pela incerteza, contrastando com a seguridade da roça. Aparentemente, nela o homem impõe sua vontade, escolhendo deliberadamente as espécies de plantas cultivadas, prevendo a época de plantio e colheita e o volume da produção desejada. Os Kaiowá reconhecem essa distinção, mas concebem o desenvolvimento das atividades na roça e na mata como marcadas pela relação com os seus guardiões — *jára*. Na ausência de uma boa relação com esses *jára*, a atividade está fadada ao fracasso, além de expor a pessoa a sérios riscos.

A CASA E O PÁTIO

A floresta se distingue e se contrapõe à casa. Esta é concebida como lugar onde se desenvolve a convivialidade íntima e segura entre os membros do fogo, conforme descrito no capítulo anterior. Encontra-se subdividida em dois espaços complementares, o pátio e a casa propriamente dita. É no pátio — *okápe* ou *korapýpe* — onde se desenvolve a maior parte das atividades da vida social de um fogo; ele é considerado uma extensão da casa e, como tal, propriedade exclusiva de seus moradores.

Chegar ao pátio de uma casa significa chegar na casa, visitar seus moradores. No pátio são recebidos os visitantes, as crianças brincam e formam-se as rodas de tereré e, às vezes, de mate. No pátio também



acontecem as rezas e as danças lúdicas de chichas. O pátio concentra ainda a maior parte dos trabalhos domésticos de processamento e preparação de alimentos pelas mulheres e/ou confecção de artefatos por homens e mulheres. Por tal importância, o pátio deve estar sempre limpo, os homens retiram raízes e tocos do solo e as mulheres varrem-no com frequência, principalmente nos momentos que antecedem a um evento de maior importância, como a realização de festas ou a chegada de um visitante ilustre.

Os Kaiowá se veem como habitantes da casa e do pátio, inserções de apropriações humanizadoras intencionalmente construídas no espaço mais amplo da floresta. Neste sentido, é reveladora a fala de Augusto, um cabeça de parentela de Pirakuá. Ao ser questionado sobre o uso do fogo, afirmou que “o fogo limpa e o Kaiowá gosta de viver no limpo”, sendo isto uma das condições para a realização do seu modo de ser. Os Kaiowá seriam aqueles que vivem no espaço limpo do pátio e da casa, diferenciando-se dos outros seres que vivem em espaços nos quais não incidiu a ação profilática do fogo — manejado de modo intencional.

A casa e o pátio são caracterizados como espaços nos quais se retiram a vegetação da floresta. Com o uso do fogo se limpa um lugar previamente escolhido para formar clareiras, símbolo da apropriação humana do espaço. Esse lugar “limpo” constitui o espaço humano, distinto da floresta, como signo da alteridade entre os seres que habitam esses espaços distintos. Limpar uma clareira e construir nela uma casa sim-



boliza apropriar-se do espaço. Os Kaiowá utilizam a expressão *óga jára* — o senhor da casa — para definir essa apropriação. A ação humanizadora da clareira implica na transferência de posse: antes o lugar pertencia aos diversos tipos de *jára* da floresta, mas a ação intencional humana implica num desvinculamento dos antigos donos e em nova apropriação. A formulação da expressão do pertencimento imbricada na relação com os *jára* será mais bem descrita adiante.

ARTES E TÉCNICAS DE MANEJO DE RECURSOS

As técnicas de caça, de pesca e de coleta permitem manejar os recursos de forma apropriada e conseguir uma certa regularidade no suprimento dos produtos da floresta. Mas o controle sobre o luxo produtivo da floresta depende diretamente da relação que os humanos, através do xamã, conseguem estabelecer com os diversos *jára* — responsáveis pelas distintas espécies de seres animais e vegetais. Em alguma medida os fatores ambientais influenciam a morfologia social kaiowá, principalmente facilitando ou dificultando o adensamento populacional em espaços que comportem ocupação mais ou menos intensiva. O mesmo poderia ser dito da intensidade e da qualidade da relação com os *jara* responsáveis pela reprodução das espécies das quais os Kaiowá dependem.

Cada comunidade imprime a marca de sua ocupação no entorno do espaço em que está territorializada e, de forma mais rarefeita, em todo o espaço intermediário que circunda a área mais intensamente



ocupada. Caminhos antigos e atuais; clareiras abertas na floresta para dar lugar a futuras roças; roças plantadas, roças antigas onde a mata se recompõe lentamente — mas ainda são visitadas por seus antigos donos para coleta de alguns produtos ou para colocar as armadilhas de caça —; vestígios de antigas moradias ou acampamentos, etc. são imagens constitutivas do espaço ocupado por uma parentela ou uma rede de parentelas aliadas. Essas imagens se mantêm vivas na memória dos Kaiowá, mesmo nas terras de onde foram expulsos e que foram totalmente descaracterizadas pela implantação de pastagens e agricultura.

A ação humana é entendida como parte constitutiva da paisagem e do ecossistema no espaço, objeto da apropriação humanizadora. Esses vestígios são eclipsados nas reservas por amplas estradas de rodagem, sedes administrativas, vastas áreas de desmatamento, infestação de gramíneas, etc. Para o observador externo, este impacto visual pode tornar a área quase irreconhecível enquanto espaço social kaiowá, mas eles próprios sustentam representações sociais do espaço enquanto *tekoha*, ou seja, espaço onde realizam seu modo próprio de ser.

Como mencionado anteriormente, os Kaiowá mantêm grande sensibilidade para reconhecer os vestígios dos lugares por eles ocupados em décadas passadas. Esse reconhecimento é feito mesmo em locais fortemente impactados pelas atividades agrícolas e pastoris, nos locais de onde foram expulsos há várias décadas. Durante os trabalhos técnicos de identifica-



ção de terras que realizei, eles apontavam vestígios da ocupação pretérita, como árvores plantadas ao redor das antigas casas ou pedras utilizadas para aiar ferramentas, retiradas do leito de rios e transportadas por vários quilômetros para as áreas de roça, etc.

A classificação dos tipos de atividades reconhecidas como tradicionais segue o eixo espaço-social segundo se desenvolvam na floresta — *ka'aguy* —, no roçado — *kokue* — e em casa — *oga/oka* (respectivamente, “habitação” e “pátio”). O contato com o modo de vida do branco introduziu o trabalho assalariado, que constitui uma modalidade de trabalho totalmente diferente do padrão tradicional. Como já foi mencionado, é significativo o número de Kaiowá com emprego permanente, principalmente como professores, administradores, agentes de saúde, motoristas, etc. A distinção entre os diversos tipos de trabalho segue uma escala de valorização social interna, que leva em consideração a remuneração e finalidades políticas e rituais. Assim, compõe-se uma hierarquia de ocupações em que aparecem diversos graus de importância atribuídos a cada atividade.

A remuneração parece assumir uma importância crescente, principalmente porque ela se traduz na capacidade de atrair e mobilizar aliados políticos. No modelo tradicional, as atividades estavam organizadas de acordo com o calendário anual que regulava a vida produtiva e religiosa. Hoje, cada vez mais o ritmo é estabelecido pela demanda de trabalho nas usinas de produção de açúcar e álcool, fazendas de agropecuá-



ria ou pela possibilidade de se contar com um serviço público ou alguma outra atividade remunerada na cidade, geralmente na construção civil. De qualquer forma, mesmo considerando a gama diversificada de atividades às quais os Kaiowá se dedicam, elas adquirem sentido social quando inseridas na lógica de convivência interna no fogo doméstico e na parentela.

Nas reservas kaiowá que ainda dispõem de áreas de matas relativamente preservadas, os moradores identificam na paisagem uma série de unidades de recursos onde há concentração de determinadas espécies de plantas frutíferas, como guavira, jabuticaba, araçá, pindó, etc. A exploração desses recursos está relacionada à sazonalidade das atividades econômicas e sociais dentro de ciclos ecológicos que se constituem também em categorias temporais. Por exemplo, novembro é a época da guavira — *Campomanesia pubescens* —, fruta muito apreciada, tanto para o consumo direto como para o preparo de um tipo de chicha, considerada iguaria culinária. Novembro é também o período final de um ciclo de escassez — *karu vai* ("comida ruim") — e o início do amadurecimento do milho, que, em dezembro, já permite as primeiras colheitas de espigas ainda verdes, quando são mais apreciadas para a confecção de vários pratos.

No modelo reconhecido como tradicional, o conjunto de artes e técnicas que articulam as atividades econômico-político-sociais é posto em operação em espaços distintos — unidades de recursos — e distribuídos ao longo do ciclo anual, de acordo com o



calendário ritual e religioso. Espécies com importância econômica ocorrem em certas épocas do ano (temporalidade) e estão concentradas em certas unidades de recursos (territorialidade), sendo exploradas com finalidades econômicas, mas também políticas e rituais.

Em suma, o manejo destes recursos está relacionado ao ritmo da vida social. Assim, por exemplo, no período da coleta da guavira, é comum que os componentes de um fogo doméstico fixem acampamento por alguns dias numa área de campo cerrado, onde abundam estas plantas. A dieta da guavira é complementada pela caça eventual de um tatu ou outro animal. Estes momentos no campo, longe do estresse provocado pela intensa vida social na parentela, cumprem importantes funções na manutenção da harmonia das relações entre os integrantes de um fogo, e deste na parentela. É o momento de vivência de uma exclusividade e intimidade que nem sempre é possível quando se vive próximo aos outros fogos na parentela, pois as famílias, mesmo vivendo em casas separadas, estão em contato diário.

Os Kaiowá se ressentem muito da impossibilidade atual do pleno exercício da mobilidade, já que a região está toda tomada por fazendas e os campos de guavira desapareceram em vários municípios. De alguma forma, os homens reconquistaram essa mobilidade no trabalho nos canaviais fora das reservas e, nesse caso, a situação das mulheres seria mais crítica no que se refere à falta de mobilidade, pois encontram mais dificuldade para sair da reserva.



As atividades que os Kaiowá realizam no manejo do meio natural seguem certos condicionamentos sociológicos, espaciais e cosmológicos, fora dos quais perdem todo o sentido. É a partir desses valores próprios ao grupo que eles caracterizam a preguiça ou o seu oposto, a avidez pelo trabalho que é correlacionada à ganância e à avareza. Tais comportamentos são veementemente criticados pelo grupo, por não se adequarem às determinações da cosmologia kaiowá. O trabalho socialmente válido é aquele canalizado para fins sociais reconhecidos como legítimos. Talvez seja por este motivo que um número significativo das famílias economicamente mais bem sucedidas para o padrão econômico do grupo, principalmente por plantarem roças maiores, são aquelas que estão mais envolvidas como protagonistas das principais atividades políticas e religiosas. Um jovem líder foi muito explícito nesse sentido, afirmando que existem famílias em que “as pessoas se interessam mais, se esforçam mais, trabalham mais, enquanto outras não ligam muito, vão levando a vida de qualquer jeito”. Sua própria família foi apontada como exemplo de grupo ativo na vida econômica, política e religiosa: seus avós são xamãs, seu pai é líder de parentela e ele e seu irmão são professores. Muitos casos de divórcio são atribuídos à “preguiça” do cônjuge, o que é socialmente aceito como razão suficiente para a separação de um casal. Por outro lado, quando o marido está insatisfeito com a mulher, desinteressa-se pelas atividades produtivas provocando a escassez dos recursos necessários para a sobrevivência do casal e dos filhos. Assim,



a ruína econômica pode ser provocada por dificuldades na relação, precipitando o desfecho da separação. Casos isolados e raros de êxito econômico extraordinário para os padrões do grupo são atribuídos ao abandono das normas que orientam a vida social kaiowá — *ava reko*. Isto porque implica em abandonar a economia de reciprocidade para cuidar dos próprios interesses. Nesse caso, a parentela acionará uma série de mecanismos para fazer com que a “pessoa rica” retorne ao padrão econômico considerado apropriado, distribuindo ou democratizando o acesso aos seus bens. Caso os esforços da parentela se mostrem infrutíferos, a pessoa pode ser acusada de prática de feitiçaria ou de ser vítima de feitiço e, em ambos os casos, dificilmente escapará da ruína econômica.

O TRABALHO E A RENDA

O sistema religioso considera que, na existência humana atual, o trabalho é um mal necessário, mas nem sempre foi assim. Nos tempos míticos, não existia o trabalho, pois as plantas cresciam sozinhas sem os cuidados da capina e as flechas, uma vez disparadas pelo caçador, também alcançavam a presa por sua própria conta. Os xamãs atestam que assim continua sendo no espaço habitado pelas divindades, para onde se transportam durante as viagens xamânicas. Aqui aparece claramente o tema da queda do paraíso: por viverem de maneira imperfeita e por não disporem de xamãs suficientemente poderosos, os humanos são obrigados a trabalhar, a ganhar o pão com o suor do próprio ros-



to, comparando aqui com a expressão bíblica. Não era assim no tempo primordial e nos patamares superiores os deuses continuam a cultivar suas roças sem ter de fazer tantos esforços como acontece na terra.

O conjunto de prescrições e proscricções em relação ao trabalho está intimamente associado à vida religiosa. Os cantos xamânicos enfatizam temas como a pobreza, a carência e a obrigatoriedade de trabalho a que estão sujeitos os humanos, contrapostos à abundância e perpétuo lazer em que vivem os deuses. Para ter o que partilhar e assim colocar em operação os princípios da economia de reciprocidade, cuja expressão máxima é a festa, os homens precisam trabalhar, mas antes de qualquer iniciativa neste sentido é preciso rezar. Isso é importante, pois pressupõe que a produção deva ser marcada pela intermediação de um sistema de crenças religiosas, fonte de sentido para toda prática social. A operacionalidade do sistema produtivo pressupõe o controle do destino da produção: ela deve estar destinada a finalidades sociais, também previstas no mesmo arcabouço cosmológico de onde se originam as rezas.

São nas circunstâncias históricas atuais que os Kaiowá são chamados a participar da economia regional, principalmente enquanto agricultores. Em parte, isso é devido ao fato de o sul de Mato Grosso do Sul ter na agricultura uma de suas principais atividades econômicas. Entretanto, o trabalho que realizam nas fazendas e usinas de produção de açúcar e álcool está orientado para finalidades distintas daquelas desenvolvidas no interior de suas reservas. No primeiro caso,



estabelece-se um contrato de prestação de serviço por um determinado número de dias de trabalho, pelo qual recebem uma remuneração em dinheiro. No segundo caso, o trabalho está inserido em uma economia de reciprocidade, diretamente relacionada ao conjunto da organização social. Estes dois modelos têm importantes implicações nas formas de distribuição dos recursos produzidos pelo trabalho. Segundo a lógica kaiowá, o trabalho remunerado e o trabalho interno se inserem em modos de produção incompatíveis: o primeiro está inserido na lógica de subordinação e dependência em relação ao estado nacional, de acordo com as relações de trabalho características do modo de produção capitalista; o segundo remete à autonomia que os Kaiowá tentam, em alguma medida, assegurar entre seus pares através de sua economia de reciprocidade.

O dinheiro ganho no trabalho assalariado é apropriado individualmente, pertencendo a quem o ganhou. Mas a partir do momento em que o indivíduo que trabalhou fora e ganhou o dinheiro retorna à aldeia e ao mundo dos parentes, ele terá que fazer concessões às regras da economia de reciprocidade aí vigentes para gastar o seu dinheiro. Se for casado, deve necessariamente disponibilizar a maior parte desse dinheiro para sua esposa comprar bens para a casa. Caso o dinheiro ganho seja suficiente, sempre será comprado um presente para a sogra ou para membros de outros fogos próximos ao casal, que pode ser alimento (muitas vezes carne), utensílios domésticos e roupa. Isso significa que boa parte do dinheiro passa



do marido para a esposa, que é quem organiza a economia doméstica e, já na forma de bens, para outros membros do fogo ou para fogos relacionados. Enfim, existe uma série de obrigações em relação aos parentes, cujo atendimento leva à redistribuição interna da remuneração pelo trabalho individual fora da aldeia.

No caso do dinheiro ganho por membros solteiros, a distribuição se processa de maneira um pouco diferente. Voltando do contrato de trabalho fora da reserva, o rapaz procura demonstrar para os amigos e parentes sua capacidade de ganhar dinheiro, ou seja, sua eficiência econômica, o que é feito por símbolos que evidenciem sua condição de portador de dinheiro. Assim, compra roupa nova, bicicleta, aparelho de som, relógio, óculos escuros, cigarro, cachaça, fogos de artifício. A ostentação de tais objetos é muito importante como signo de afirmação da masculinidade na situação histórica atual e talvez substitua antigas formas de demonstração de maturidade biológica e social, difíceis de serem colocadas em prática na atual situação das reservas.

Os jovens assalariados fora da reserva são guerreiros de um novo tempo, vivendo no mundo hostil do trânsito entre o tédio da vida confinada nas reservas e o duro trabalho nos canaviais. Com a remuneração que ganham, buscam, nos supermercados e lojas, os troféus que lhes permitem alçar-se à condição de adulto no grupo. Este estilo extravagante dos jovens é tolerado e, em certa medida, esperado, já que é reconhecido como parte de seu desenvolvimento social. Entretanto, esta fase não deve durar de forma indeterminada, pois



ele deve se casar e passar a investir seu dinheiro no próprio fogo doméstico, em bens mais adequados para suprir as necessidades da mulher e dos filhos.

Existe uma desigualdade bastante acentuada na quantidade de excedentes ou no déficit na produção de alimentos entre os fogos domésticos. Na situação de escassez em que vive atualmente a maioria dos Kaiowá, os fogos que ocupam posições de maior prestígio na parentela dispõem da prerrogativa de escolher os locais mais propícios para o desenvolvimento das atividades produtivas, já que esses locais são cada vez mais escassos dentro das reservas. As famílias marginais, dentro de um arranjo político, em geral vivem em locais menos propícios, além de disporem de pouco acesso aos bens oriundos dos programas sociais de apoio desenvolvidos pelas agências indigenistas — como sementes, ferramentas, preparo do solo — e até mesmo aos programas sociais do governo.

Em reservas mais povoadas, muitos fogos domésticos simplesmente não dispõem de nenhuma área para cultivo, vivendo na dependência exclusiva do trabalho assalariado, venda de artesanato ou mendicância na cidade. Isto gera uma situação de miséria absoluta em determinadas épocas do ano, complicando a convivência na comunidade. Ficam comprometidas também as relações com outros fogos que compõem a mesma parentela, uma vez que o fogo “pobre” tem necessidade de sempre receber e não tem nenhuma condição de retribuir, conforme as regras da reciprocidade. Dessa forma, o recolhimento das comunidades



em reservas superpovoadas e destituídas de recursos naturais, como solo agrícola, mata, água, etc., cria dificuldades adicionais para a composição e convivência dos fogos em uma parentela, na medida em que são forçados a disputar recursos escassos, insuficientes para garantir o atendimento das necessidades de toda a população aí recolhida.

A COLETA: RECURSOS QUE SE BUSCA

Ao contrário da caça e da pesca, a coleta não é objeto de um grande número de interdições e regras. Antes, é vista como atividade de lazer que se exerce sem maiores preocupações e com muito prazer. Não necessita maior planejamento ou procedimentos rituais mais rigorosos. Ao contrário da caça, conduzida sempre com cuidado para que o animal seja localizado e surpreendido, a coleta pode ser realizada de maneira descontraída, sendo literalmente um recreio, uma atividade de passeio — *oguata*. Os cuidados numa expedição de coleta se referem ao espaço no qual ela se realiza, ou seja, à possibilidade de encontro com espíritos ou com os *jára*. Muitas narrativas míticas se iniciam com um convite para a coleta de uma fruta madura, mas no percurso emergem os eventos que transformam a simples atividade de coleta numa aventura com desdobramentos imprevisíveis. A simplicidade e aparente displicência com que são conduzidas as atividades de coleta dissimulam, para o observador externo, o sofisticado sistema de conhecimento sobre o espaço e o conjunto de técnicas aplicadas em sua exploração. Correlações entre



recursos faunísticos e florísticos, relações de simbiose entre animais e plantas, características do solo e do relevo fornecem vestígios e indícios da presença de certos recursos em determinados locais. O Kaiowá caminha, observa e traduz o que vê através dos conhecimentos acumulados em expedições anteriores e das preleções dos mais experimentados nas atividades de coleta.

O conhecimento também é importante para o aproveitamento dos produtos coletados. Muitas vezes, estes necessitam ser preparados para que certas substâncias nocivas ao consumo humano sejam eliminadas. É o caso dos frutos do caraguatá e do jaracatiá, que devem ser assados sobre a brasa para que a resina que provoca queimaduras na mucosa da boca seja removida. Alguns produtos desempenham importante participação na culinária, como a guavira, no mês de novembro. Outros produtos têm forte significado ritual, como plantas e resinas utilizadas como medicamentos ou para determinados cuidados rituais.

Mas a importância da coleta, na forma como ela é valorizada pelos Kaiowá, não advém unicamente dos produtos alimentícios ou medicinais por ela proporcionados. A perambulação pela floresta, realizada individualmente ou em pequenos grupos, desempenha importante papel no restabelecimento do equilíbrio psicológico, quebrado pelos conflitos e tensões do dia a dia, pois, segundo os Kaiowá, ela “esfria a cabeça”. Desempenha importante papel na sociabilidade do casal, que pode usar uma excursão pela mata para quebrar a rotina doméstica ou para “acertar os ponteiros”, depois



de uma briga, sem a interferência direta dos parentes. É comum também que amigos combinem uma saída para investigar, por exemplo, se determinada fruta, como a jabuticaba ou a guavira, já está suficientemente madura para ser colhida, aproveitando a expedição para desfrutar a amizade ou combinar atividades políticas ou rituais.

Em termos ideais, a atividade de coleta está mais ligada ao gênero feminino, talvez porque as mulheres normalmente assumem a responsabilidade pelo trabalho de transporte dos recursos coletados até o local de residência. Dessa atividade também participam as crianças, que demonstram grande animação em participarem das caminhadas pela mata. Quando o homem anda pela mata, acompanhado pela mulher e pelos filhos, costuma deixar para que eles assumam a parte da coleta, procurando direcionar sua atenção para a caça de um animal ou outra atividade que julgue mais importante.

As informações sobre localização de árvores frutíferas, plantas medicinais e outros produtos de coleta circulam entre as pessoas relacionadas por parentesco e aliança política, pois elas constantemente se deslocam pelas trilhas — *tape po'i* — que ligam os fogos. Esta circulação de informação é motivo para conversas e visitas, demonstrando a disposição para amabilidade e convivência solidária.

A CULINÁRIA

A culinária reúne uma série de procedimentos que tornam o alimento apropriado ao consumo humano. Ela está intimamente relacionada à presença do fogo



culinário, mantido sempre aceso enquanto o alimento é manipulado. O fogo culinário é o centro e o símbolo da transformação do alimento, e sua manutenção é signo da diligência feminina. A culinária Kaiowá também se apresenta como forte elemento de identidade étnica, pois encontram aí argumentos para enfatizar diferenças entre eles e os Guarani, como são denominados os Nandeva que vivem em Mato Grosso do Sul. Uma delas seria a de que os Guarani possuem a pele mais clara e delicada porque consomem o coró, espécie de larva que se desenvolve nos caules dos coqueiros apodrecidos, enquanto os Kaiowá não o utilizam em sua dieta alimentar. Isto porque o coró tem a pele lisa e transmite essa característica para as pessoas que dele se alimentam.

O alimento não só sustenta os corpos, mas é responsável pela sua formação e aparência. Interfere ainda no caráter, nas disposições e índoles das pessoas. O descuido na alimentação resulta em indivíduos doentes ou com disposições antissociais, daí os cuidados que incidem principalmente sobre a alimentação das crianças e mulheres. A atenção é maior nos momentos de passagem de uma a outra fase da vida, quando as interdições e prescrições são maiores.

Os pratos à base de milho indígena estão entre os que assegurariam um melhor desenvolvimento da índole e do corpo da pessoa. Atualmente, o milho está menos presente nas roças e na alimentação kaiowá. Isto poderia ser explicado, pelo menos em parte, pelas transformações que ocorreram na estrutura social nas últimas décadas. Hoje a presença da farinha de milho



indígena é quase inexistente, mesmo no preparo da chicha que, na maioria das vezes, é feita com fubá e açúcar comprados nos mercados da cidade, sendo consumida por poucos no dia a dia.

Os Kaiowá atribuem uma série de enfermidades à adoção de novos hábitos alimentares, por exemplo, as cáries seriam resultado do uso do sal. Consideram também que o abandono do consumo de pratos tradicionais confeccionados a partir do milho e da carne de caça tornou as pessoas franzinas e enfraqueceu-lhes o ânimo. E ainda, a amamentação inadequada tornou as crianças menos obedientes aos pais.

Os padrões culinários adquirem importância, principalmente, por considerarem que a ingestão regular de determinados alimentos interfere na constituição da alma carnal ou telúrica, que, após a morte, se transforma no *anguéry* da pessoa. Essa alma representa perigo para os vivos e é composta, gradativamente ao longo da existência, por resíduos da alimentação e pelas consequências de relações sociais desarmônicas nas quais a pessoa se envolve. Assim, o tipo de alimentação e a qualidade das relações contraídas com seus parceiros ao longo da vida predis põem a pessoa para comportamentos tanto valorizados como reprovados socialmente. Essa interferência se prolonga após a morte pela permanência de seu *anguéry* entre os vivos, enquanto seu corpo se decompõe.

O domínio da culinária e das técnicas de preparo da carne de caça está associado ao desempenho de funções tipicamente femininas, sendo muito valorizado



socialmente. A carne pode ser preparada de modo mais simples, sapecada ao fogo e depois assada ou cozida junto com folhas de certas espécies de plantas que lhe agregam um sabor especial. Pode também ser preparada como moquém, para ser desfiada e socada no pilão, quando então se junta a farinha de mandioca ou de milho e se forma a paçoca de carne. A preparação destes pratos típicos da culinária Kaiowá é hoje muito rara devido à escassez de caça e à adoção de novos padrões culinários: “o índio hoje tem vergonha de comer como os antigos”, afirmam. Vergonha aqui parece expressar a dificuldade de assumir a impossibilidade de seguir praticando o sistema Kaiowá — *ava reko*. Expressam, em termos de vergonha, a incapacidade de ação frente às transformações que assolaram a região e que, em menos de cinco décadas, inviabilizaram a operacionalidade de boa parte de sua formação social secular.

Os homens dominam as técnicas básicas da culinária, mas só as praticam nos acampamentos de caça ou em outras situações eventuais, em que as mulheres estejam ausentes. Sabem cozinhar com competência, pois acompanham desde tenra idade as atividades culinárias no convívio íntimo e diário do fogo doméstico, entretanto, dão a impressão de realizar estas tarefas de maneira propositalmente desajeitada, em certo sentido, deixando evidente a eventualidade da situação de homem sendo forçado pelas circunstâncias a realizar trabalho atribuído à mulher.

Os Kaiowá encontram nas transformações alimentares argumentos suficientes para explicar as transforma-



ções em sua formação social atual. Um casal de velhos xamãs na reserva de *Sucuri'y* explicou a excentricidade da neta: “ela não toma mais água, só quer refrigerante de sabor laranja, é muito delicada”. Afirmaram ainda que os jovens e as crianças não aceitam mais os alimentos dos índios, “já experimentou a comida do branco, gostou do açúcar, da bolacha, do sal, do macarrão, do arroz, não quer mais saber da comida nossa, põe na boca e cospe, já pede a do branco”. Os corpos constituídos a partir da alimentação do branco parecem estar pouco afeitos a seguirem os costumes kaioiwá.

A respeito da relação entre mudanças na alimentação e as transformações na formação social atual, Clara, que é professora kaioiwá na reserva de Dourados, afirmou que as dificuldades de convivência atuais na reserva decorrem do fato de muitas famílias terem abandonado o sistema de cuidados rituais com as crianças e com os jovens. Os cuidados devem começar mesmo antes do nascimento da criança, quando a mãe tomaria uma série de cuidados em sua própria alimentação e faria rituais propiciatórios para assegurar sua saúde física e mental. Tais cuidados teriam continuidade até a completa maturidade física, quando a pessoa estaria apta para o matrimônio. O descuido dos pais na aplicação dos cuidados leva as pessoas a se produzirem de forma imperfeita e ao desenvolvimento de formas de condutas antissociais, com predisposição para a violência e a falta amor e solidariedade com os parentes e demais pessoas da comunidade.



QUEIMADA, AGRICULTURA E A INFESTAÇÃO DE GRAMÍNEAS

O manejo do fogo realizado pelos Kaiowá é por eles considerado como uma importante técnica, praticada desde tempos imemoriais com o objetivo de livrar o solo da vegetação nativa e deixá-lo pronto para o plantio. Parece ser completamente estranha a ideia de que a queimada seja prejudicial à natureza, provocando a destruição da matéria orgânica e acelerando o empobrecimento do solo com a rápida perda de nutrientes essenciais ao desenvolvimento das culturas, que se volatilizam durante a passagem do fogo.

A queima da vegetação seca é vista como uma técnica profilática que esteriliza o solo. Assim, não só a vegetação do local da futura roça deve ser queimada, mas também o espaço da clareira aberta na mata, destinada à construção da casa e do pátio. Com certeza porque o fogo afugenta as cobras, e o solo sem vegetação acumulada elimina o esconderijo de animais nocivos ao convívio humano (mosquitos, ratos, baratas, etc.).

A queimada funcionava muito bem no sistema de manejo tradicional, quando os Kaiowá dispunham sempre de novas áreas de floresta para roçados, enquanto a antiga roça — *kokue kue* —, tornada pouco produtiva pelo desgaste do solo ou, mais provavelmente, pela invasão de plantas daninhas, era abandonada para a lenta regeneração da floresta. Durante alguns anos, a antiga roça continuava sendo visitada por expedições de coleta, para recolher produtos de



plantas perenes ou semiperenes, como banana, batata, fumo, urucum, mamão e outras espécies de frutas, até ser completamente abandonada à floresta.

O uso da queimada, enquanto técnica para limpar e preparar o solo, é associado aos trabalhos masculino de roçar e queimar — *kopi* e *okapi (okaipa)* —, que envolvem o trabalho de preparação da nova roça. Estas atividades antecedem o plantio — *oñotỹ* —, trabalho no qual as mulheres geralmente têm uma participação efetiva e, no caso de certas espécies, exclusiva, pois só elas devem semear. Essas atividades seguem, portanto, o eixo da divisão sexual do trabalho.

Atualmente, é consenso que a queima se tornou um sério problema ambiental. Entretanto, é necessário registrar que esta não parece ser necessariamente a compreensão da maioria dos Kaiowá, pois eles atribuem outras causas ao fenômeno do descontrole dos incêndios que assolam suas reservas. Para o observador externo, a principal causa da expansão e do descontrole do fogo é a infestação de gramíneas altamente resistentes, como o colônio e a baquearia, plantas desconhecidas na região até serem introduzidas pelos criadores de gado há poucas décadas. Essas gramíneas produzem uma enorme quantidade de massa verde que, no caso das reservas indígenas, não é consumida pelo gado. A massa verde de capim se acumula, formando um colchão sobre o solo. Com a estiagem que acontece na região no final do inverno (agosto-setembro), essa vegetação fica completamente seca e o fogo encontra



um enorme depósito de combustível, provocando incêndios que podem atingir proporções incontroláveis. É comum acontecerem incêndios colossais que chegam a queimar toda a reserva, não poupando nem mesmo casas e plantações.

As gramíneas margeiam as áreas de mata e invadem totalmente as capoeiras. Os Kaiowá definem como capoeiras as antigas áreas de cultivo que estão em processo de regeneração pela recomposição da floresta. Nessas áreas, as árvores maiores e de ciclo de vida mais longo estão crescendo e asfixiando gradativamente a vegetação rasteira ou de ciclo de vida mais curto, que cobre o solo no período imediatamente posterior ao abandono da roça. Quando a vegetação rasteira é eliminada, o local é considerado “bom” para a realização de novo plantio. Pode-se, então, realizar a derrubada das árvores que na maioria das vezes ainda não têm uma grande espessura, a queima e o novo plantio. Acontece que a introdução das gramíneas na região, aliada à constante presença do fogo, quebrou esse ciclo regenerativo, introduzindo um grave problema ambiental. Isso é agravado pela grande pressão sobre os recursos já escassos destinados a uma população cada vez maior, inseridas em reservas indígenas diminutas.

Quando a queimada atinge as áreas de capoeira, consome as gramíneas que aí rapidamente se instalaram, pois elas possuem um alto poder de regeneração por perfilhamento e propagação de sementes. O fogo queima também a brotação da vegetação nativa, que requer um período mais longo de regeneração



quando comparado ao das gramíneas. As áreas de mata e capoeira vão, aos poucos, sendo estranguladas pelas queimadas a cada ano. Segundo os Kaiowá de Pirakua, que dispõem de uma linda mata, esta é atingida quase anualmente pelo fogo, que avança cerca de 10 a 40 metros pela mata ou capoeira, dependendo da quantidade de massa seca encontrada no período do incêndio. A área de mata queimada será reinfestada com maior intensidade por gramíneas que provocarão incêndios de maiores proporções no ano seguinte. Dessa forma, a mata vai diminuindo pela ação reincidente da queimada e pela propagação das gramíneas, independentemente de serem derrubadas para o plantio de lavouras.

As gramíneas, na maior parte de origem africana e asiática, produzem uma quantidade imensa de sementes, dispersas pelo vento e por pássaros, rapidamente se expandindo sobre as áreas sem cobertura vegetal espessa. Como as gramíneas possuem um sistema radicular muito desenvolvido (em forma de cabeleira), impedem a regeneração das plantas nativas. A cada novo inverno, o fogo encontra mais combustível para continuar seu avanço sobre a capoeira e a floresta. Também a cada brotação após a queimada, diminui a proporção de plantas nativas, impondo a hegemonia das gramíneas exógenas.

Anos seguidos de queimadas resultam em solos pobres e compactos, em que é impossível a produção agrícola sem eliminação das gramíneas e correção do solo, com calcário e adubos. Isto já ocorre na maioria



das reservas demarcadas, mesmo em espaços que nunca foram cultivados, mas onde os nutrientes foram destruídos pelos incêndios que se repetem a cada ano. Encontra-se nesta situação a maior parte das terras de reservas como Dourados, Amambai, Caarapó, Porto Lindo, Sessoró, entre outras.

O descontrole das queimadas, associado à invasão das gramíneas, tornou impraticável a agricultura tradicional kaiowá. O volume muito grande de sementes das gramíneas nas roças amplia as exigências de repetidas capinas para a retirada destas plantas invasoras, que germinam e se desenvolvem numa velocidade incrível. Poucas semanas sem os cuidados de limpeza são suficientes para a roça ficar completamente tomada pelas gramíneas, comprometendo o desenvolvimento da lavoura. Os Kaiowá afirmam que “o colônio e a braquiária não dão folga, é necessário brigar sempre com eles”. A luta contra essas gramíneas parece estar fadada ao fracasso dentro das técnicas de manejo tradicionais, que eram satisfatoriamente adaptadas às condições de cultivo em áreas de florestas nas quais os Kaiowá fizeram suas roças por séculos, antes da invasão deste capim exógeno. O manejo da queimada pelos Kaiowá procura seguir o modelo tradicional. Eles se mostram refratários às constantes sugestões de abandono de seu uso propostas pelos agentes responsáveis pelos programas agrícolas. Isto gera certo constrangimento nas relações dos índios com técnicos agrícolas, agrônomos, ecólogos e mesmo antropólogos. A dificul-



dade mútua de compreensão entre os Kaiowá e os agentes indigenistas em relação ao uso e manejo das queimadas parece derivar do fato de expressarem representações e atitudes com importantes divergências de base. Essas divergências são importantes porque se originam das premissas que estruturam o pensamento, informando os sentidos mais profundos atribuídos à conduta e à ação humana.

A forma como os Kaiowá encaram os problemas enfrentados com o manejo das queimadas, na atual condição de reserva, é bastante reveladora do holismo característico de suas formas de pensamento. Os Kaiowá reconhecem o descontrole das queimadas como um perigo constante nos períodos de seca, pois elas deixam de ser uma técnica de manejo e passam a ser um risco permanente. Entretanto, a queimada não é pensada como um problema ambiental isolado que possa ser solucionado de um ponto de vista prático. Ela reflete, antes, uma espécie de desalinhamento nas forças cósmicas responsáveis pelo equilíbrio da terra.

Assim, os Kaiowá entendem que o descontrole das queimadas está intrinsecamente relacionado às transformações no campo das práticas religiosas. É por viverem de maneira incorreta que o fogo não pode ser controlado. O xamã Tinga'u explicou que:

antes o Kaiowá antigo quando vai fazer roça, primeiro reza para escolher o local para fazer a derrubada, depois de roçar o mato é preciso proferir uma reza especial, destinada a controlar o fogo. A reza é feita nos



quatro cantos da roça. Aí o fogo respeita, só queima até o lugar que você rezou e não invade e destrói o mato.

A escolha dos locais onde se realiza a reza, antes do início da queimada, segue a geometria dos paus cruzados, de acordo com os fundamentos de sustentação e equilíbrio da terra. O fogo é considerado um elemento perigoso e, segundo a profecia, pertence a uma divindade que dispõe dele para destruir a terra. Este fenômeno já é conhecido nos relatos míticos, quando a terra foi destruída por um incêndio colossal, ocorrido no tempo dos antepassados, podendo ocorrer novamente, caso certos procedimentos xamânicos sejam desconsiderados. Neste sentido, exige uma série de precauções rituais para sua manipulação não provocar o início do cataclismo.

Os Kaiowá afirmam que, no período anterior à perda da terra de suas comunidades, à destruição das matas e à introdução das gramíneas, conseguiam boa produtividade agrícola dentro de seus moldes tradicionais de cultivo. Reconhecem a mudança ocorrida com a introdução das gramíneas, fator de expansão e descontrole das queimadas. Sabem ainda que a queima da massa vegetal seca, produzida pelas gramíneas, resulta em um tipo de incêndio totalmente diferente da queima tradicional de uma área de mata previamente roçada, mas não consideram estes fatos como suficientes para explicar a difícil situação ambiental resultante em suas reservas. A infestação de gramíneas é agravada pelas poucas áreas de mata existentes nas reservas, pois não se dispõe de áreas de matas



disponíveis para a realização de novas roças, obrigando-os a prepará-las nas áreas já ocupadas pelo capim, resultando em baixa produtividade agrícola, miséria e fome. Como mais uma consequência, aos poucos as gramíneas eliminam a diversidade vegetal, provocando o desaparecimento de muitas espécies nativas utilizadas como alimentos, remédios, cosméticos ou para finalidades rituais.

Antes da invasão de seu território, só as áreas de mata com boa fertilidade eram destinadas ao cultivo agrícola. Hoje este critério não pode mais ser observado em muitos casos em que a falta de terras impõe o cultivo de solos pobres de cerrado ou de campo cerrado, como no caso da reserva de Limão Verde. Os Kaiowá têm plena consciência da pequena produtividade nos solos de baixa fertilidade, principalmente a partir do segundo plantio. Assim como sabem que as lavouras nesse tipo de solo resistem menos aos períodos de escassez de chuva que ocorrem eventualmente, sendo mais recorrentes nos meses de janeiro e fevereiro, quando costuma ocorrer o veranico.

O problema enfrentado pelos Kaiowá para cultivar suas roças em meio às gramíneas nos remete diretamente à questão do manejo das plantas invasoras, que parece ter sido sempre, em maior ou menor grau, um problema para o cultivo em climas tropicais. Nas áreas de florestas com esse tipo de clima, o calor e a umidade favorecem o excepcional crescimento vegetativo das plantas, que brotam em grande quantidade e diversidade.



Considerando as características da agricultura em climas de florestas tropicais, com base nos dados da cosmologia kaiowá, pode-se considerar que, nas condições atuais, ela atinge dimensões antes incomensuráveis, impondo uma distância ainda maior entre o tipo de roça cultivada pelos humanos e as roças dos deuses. Os xamãs e os relatos míticos informam que os deuses nunca necessitam limpar suas roças, apenas semeiam, rezam e no dia seguinte retornam para colher os frutos. A diminuição na produtividade das roças humanas, provocada pela infestação de gramíneas, encontra seu correlato direto no distanciamento das pessoas em relação ao modo correto de viver — *teko katu* —, inspirado no comportamento dos deuses.

A fertilidade do solo passou a ser um fator limitante para a produtividade agrícola dos Kaiowá só a partir da invasão das gramíneas. Estas plantas encontram nos solos do território por elas ocupado condições mais favoráveis ao seu desenvolvimento e proliferação do que nas condições de clima e solo de origem. A velocidade e voracidade com que estas plantas conquistam novos espaços a cada ano espantam os Kaiowá, como expressou Marco Veron (em janeiro de 2000), capitão da aldeia de Taquara:

esse capim e esta braquiária que o fazendeiro plantou na nossa terra e que para ele é uma riqueza, para nós é uma praga, é a pior praga, a riqueza para nós é o mato que não existe mais porque ele derrubou.



Os principais fatores de limitação da produção agrícola atual são: a introdução das gramíneas na região; o descontrole das queimadas; o empobrecimento dos solos; o recolhimento da população em pequenas áreas de terra e o aumento da pressão sobre os recursos disponíveis. Esses fatores se constituem em alavancas de desestruturação da agricultura kaiowá, causando também sérios distúrbios na organização social.

Todo este processo implicou em transformações profundas no espaço geográfico. Como chamamos a atenção em diversas partes deste trabalho, por seu lado, a territorialização compulsória da população de várias comunidades nas reservas impôs um novo padrão demográfico, com áreas superpovoadas para os padrões tradicionais, além de reunir parentelas sem os vínculos de parentesco e aliança política, característicos de redes mais amplas. Os problemas são de tal vulto, que desafiam a capacidade de ação política das lideranças indígenas e de proposição de soluções por parte dos agentes indigenistas que atuam junto às comunidades. Um consenso é de que qualquer proposição só se tornará viável se levar em consideração a demarcação de novas terras, de acordo com as reivindicações indígenas.

Têm surtido pouco efeito, até o momento, as tentativas de recomposição ambiental nas reservas kaiowá. Isto porque eles demonstram pouco interesse pelo acompanhamento da regeneração da floresta, além de existir uma forte pressão demográfica sobre as áreas. Segundo entendem, a recomposição ambiental se dá



através de um processo demorado, não requerendo a interferência humana, pois a vegetação vai lentamente se tornando mais espessa até a mata retomar sua forma original. Para eles, a questão é de apropriação, não de regeneração, implicando diretamente na relação com um *jára* responsável pela mata. A terra cultivada não pertence ao agricultor, ele apenas pede permissão ao guardião da mata — *ka'aguy jara* — para derrubar uma porção e cultivar a lavoura para seu sustento. Quando ele abandona o lugar, a área “naturalmente” volta a ser apropriada pelo *jára*, que nela retoma o cultivo de sua própria lavoura, no caso a floresta.

Entretanto, nas condições atuais, reconhecem que a floresta está acabando e, na maioria das reservas demarcadas, é impossível encontrar mata para fazer roças ou mesmo lenha para o fogo culinário, imprescindível para o preparo das refeições e o aquecimento das residências no período do inverno. Atribuem a responsabilidade pela destruição da mata aos brancos que invadiram seu território, sendo comum ouvir a afirmação, já mencionada anteriormente: “*karai ho'upa ore ka'aguýpe* — os brancos devoraram todo nosso mato”.

Os Kaiowá mais ligados às práticas religiosas ditas tradicionais não reconhecem vínculos causais entre a extinção das matas e outros fenômenos como o desmatamento em grande escala, a introdução de gramíneas, o desaparecimento dos animais e o descontrole do fogo. Antes elegem, como fator explicativo suficiente, a imposição do modo de vida do branco — *karai reko* — e o abandono, por parte dos



Kaiowá, do modo característico de ser — *ava reko*. Não faz sentido abordar nenhum dos fenômenos acima apontados sem considerar a dependência direta em relação aos dois modos de vida.

Retomando o tema da queimada, os relatos míticos apresentam as lavouras dos deuses sempre em roçados novos, não havendo notícias de replantio de roças. Todo ano, os deuses estendem um fio por eles tecido e, circundando a área a ser cultivada, tomam as duas pontas do fio e as puxam, derrubando de uma só vez toda a mata do interior do círculo. Derrubam a mata, ateam fogo, e em seguida realizam o plantio com o auxílio das mulheres. A colheita é feita na sequência, pois as plantas crescem rapidamente. Fica sempre evidente o uso da queimada e o cultivo, a cada ano, de novos roçados. Enfim, não há cultivo sem queimada, e a prática dos homens de replantar suas roças reflete as condições imperfeitas de sua existência atual. O cataclismo parece ser a principal forma de recolocar as coisas nos seus devidos lugares, recompondo a mata e reabilitando o sistema de rezas.

O LOCAL DE RESIDÊNCIA

Os Kaiowá possuem conhecimentos sobre solo, flora e fauna, que lhes permitem escolher os locais mais adequados para radicar suas aldeias. Isto ficou evidente nos estudos de identificação de terra que realizei a partir de 1999, quando, nos levantamentos em campo, demonstravam em detalhes esses conhecimentos. Mesmo nas condições atuais, sempre que



possível, a escolha do local de residência leva em conta:

- a) a fertilidade do solo nas proximidades, onde possam implantar as roças; b) a localização de água corrente ou nascente de água potável; c) a proximidade de áreas de caça e pesca; d) o espaço ser habitado por espíritos benéficos ou hostis ao convívio próximo das pessoas; e) as relações de vizinhança entre fogos e parentelas; e f) aspectos estéticos do relevo e da vegetação.

A apreciação estética do espaço está sempre presente nos comentários dos lugares por onde andam, existindo locais considerados completamente impróprios para se fixar residência. Quando Guyra Roka realizava os estudos de identificação da terra indígena em março de 2001, as lideranças conduziram os integrantes do Grupo de Trabalho Indígena (GT) até o local onde teria havido uma residência (casa comunal) kaiowá na década de 1950. O GT estava acompanhado por um funcionário da fazenda que ocupa atualmente a área. O funcionário ficou impressionado com a beleza da paisagem, localizada em uma elevação do terreno, próxima a uma nascente, e afirmou: “esses índios que moravam aqui não eram nada bobos, veja que lugar bonito para fazer uma morada”. Em visitas por mim realizadas a aldeias kaiowá, acompanhado de índios residentes em outros locais, logo chamavam a atenção para os aspectos estéticos da paisagem, com comentários do tipo: “que água limpa e gostosa”, “que mata bonita”, “como os moradores daqui vivem num lugar bonito”, etc.



É possível notar, assim, a interferência de fatores ecológicos, sociais, estéticos e religiosos na escolha do local de moradia. Identificar uma hierarquia entre estes fatores não é tarefa fácil, mas é primordial a convivência pacífica com os fogos vizinhos formadores da parentela e a harmonia na rede de alianças entre parentelas. A residência expressa portando, fatores referentes à identidade política e religiosa, ou seja, aqueles fatores que são considerados imprescindíveis para uma convivência pacífica, de acordo com o modo de ser Kaiowá — *ava reko*. O local pode não ser tão pródigo e belo, mas as relações que se estabelecem entre as pessoas devem ser satisfatoriamente harmônicas, bem como o trânsito assegurado com as divindades. Os dados levantados para a composição dos laudos de identificação de terras revelaram forte ênfase na presença de xamãs, importantes no local, como um signo da legitimidade da ocupação tradicional. Esses xamãs teriam a habilidade de manter a comunidade unida e livre das ameaças sobrenaturais.

A DESTRUIÇÃO AMBIENTAL

Espaços com as condições de recursos naturais ideais para os Kaiowá fixarem residência tornam-se cada vez mais raros ou inexistentes. A única saída para a reconstituição das parentelas parece ser o reconhecimento das terras de ocupação tradicional e sua recuperação ambiental já que no sul de MS, praticamente, não existem mais áreas preservadas que poderiam ser demarcadas como terra indígena. Além disso, os Kaiowá



desenvolvem fortes vínculos afetivos com os locais onde residiram seus antepassados, mesmo com a alteração da paisagem. Entretanto, o envolvimento das comunidades nas ações de recomposição ambiental passa pela consideração da composição político-religiosa ali desenvolvida e pela relação com os seres xamânicos não humanos, associados aos diversos espaços que normalmente denominamos como naturais. Nesse sentido, as iniciativas de recomposição ambiental devem, necessariamente, levar em conta a perspectiva indígena.

Na compreensão dos Kaiowá, a regeneração da floresta segue os propósitos dos guardiões das diversas espécies, não estando diretamente subordinada à ação e à intencionalidade humana. A ação humana só interfere nestes luxos a partir do sistema de rezas e do trânsito do xamã com as divindades encarregadas dos seres associados aos diversos espaços. O máximo que o xamã humano pode fazer é interceder para que estes seres divinizados promovam a propagação das espécies sob seus cuidados.

Como contemporâneos de seu tempo, os Kaiowá rapidamente se sintonizam com as tendências e pensamentos dos agentes responsáveis pelos projetos econômicos. Sabem que os recursos aí disponibilizados são imprescindíveis dentro das deploráveis condições de vida instauradas nas reservas. A maior parte das lideranças jovens demonstra razoável conhecimento e interesse pelo debate ecológico, que a cada dia ocupa maior espaço dentro das preocupações das Agências Governamentais e das ONGs das



quais dependem para conseguir recursos. Os jovens lidam muito bem com as concepções destes agentes indigenistas que, muitas vezes, veem os índios como seres integrados à natureza. É comum os jovens incorporarem o discurso preservacionista como meio de angariar recursos para suas comunidades e se fortalecerem enquanto lideranças.

Como o envolvimento das organizações indigenistas com a recuperação ambiental se dá, quase que exclusivamente, no plano do discurso formal, rapidamente os Kaiowá sintonizam com esse discurso, mas, internamente em suas comunidades, tudo continua sendo feito em consonância com as práticas já consolidadas por sua tradição cultural. Da mesma forma, quando os agentes indigenistas expressam uma mentalidade desenvolvimentista, discorrendo sobre as vantagens dos índios aumentarem sua produtividade agrícola ou industrializarem seus produtos, os Kaiowá se apresentam como ávidos desenvolvimentistas e, se não o são quando poderiam ser, é porque “falta recurso” e “falta apoio”.

A estratégia aplicada pelos Kaiowá leva, a médio prazo, ao não atendimento dos objetivos propostos pelos programas sociais de intervenção, pois a aplicação dos recursos segue os propósitos políticos das lideranças das comunidades e não aqueles estabelecidos pelos agentes externos. Ao final, os agentes acabam sempre com a mesma pergunta: “como não deu certo, se os índios entenderam e gostaram tanto da proposta?”. O desfecho é sempre o encerramen-



to do programa como mais uma iniciativa que não deu certo, embora sempre se faça a ginástica para apontar os resultados positivos “indiretos”. Quando o programa ainda tem condições ou obrigatoriedade institucional de continuidade, seus objetivos são reformulados. Quando não se encontra justificativa para o fracasso de mais um projeto que prometia resolver os problemas dos Kaiowá, é comum “sacrificar” uma liderança indígena, apontando-a como responsável pelos descaminhos do programa.

Do ponto de vista interno das comunidades, a avaliação negativa dos programas é sempre apropriada pela oposição política interna na tentativa de provocar a destituição das lideranças indígenas envolvidas no programa falido. Da mesma forma, o início de um novo programa é sempre apropriado pela liderança que se encontra no posto para aumentar seu prestígio, pois demonstra sua capacidade de “trazer recurso para a comunidade”. Por fim, os programas de agências externas, elaborados com o intuito de apresentar soluções para os problemas ambientais e de produção — como os demais programas sociais —, na maioria das vezes, apenas oferecem combustível para a atividade política nas comunidades, reforçando ou demolindo coalizões.

A ESFERA DA PRODUÇÃO **AGRÍCOLA: A ROÇA — KOKUE**

A agricultura é a atividade econômica mais importante na economia tradicional guarani. É ela que ga-



rante o suprimento constante e seguro de alimento durante todo o ano, constituindo-se numa especialidade praticada desde tempos remotos, conforme é atestado pela bibliografia sobre os grupos étnicos guarani desde os primeiros registros dos jesuítas. A eficiência da agricultura guarani sempre resultou de um equilíbrio dinâmico nas correlações ecológicas entre a população e o espaço geográfico. Essa eficiência recebeu o reconhecimento dos colonos europeus, que adotaram as práticas agrícolas dos Guarani. Estes grupos étnicos sempre souberam, com criatividade e dinamismo, acionar mecanismos de correção dos desequilíbrios resultados das distorções introduzidas pelo sistema colonial. Em muitos casos, a migração foi a alternativa para grupos que viram seu espaço pauperizado pelas práticas econômicas predatórias impostas pelos colonizadores.

Os Kaiowá de MS se mantiveram nas matas de fundo de fazendas, na medida do possível exercendo a posse e usufruto de parte de seu território tradicional, de acordo com seu sistema social. Essa situação predominou até a década de 1950, sendo que algumas parentelas lograram se manter nessa condição até o início da década de 1980. Muitas parentelas só aceitaram viver nas reservas quando foram impedidas de permanecer nas fazendas, mesmo que na precária condição de peões.

A agricultura fornece o alimento socialmente aceito porque é resultado do trabalho humano, intermediado por um conjunto de técnicas e orientado por um



sistema de valores. Em certo sentido, o alimento agrícola é o mais apropriado ao consumo humano porque sua produção é fruto da ação planejada e intencional, distinguindo-se do alimento recolhido na floresta, cuja existência independe da ação humana. O alimento recolhido na atividade de coleta é muitas vezes concebido como cultivado pelos *jára* da mata para alimentar os animais sob sua proteção. Ao contrário, o alimento agrícola é social e culturalmente construído na medida em que depende da cooperação planejada e duradoura entre as pessoas e entre elas e as divindades responsáveis pela agricultura.

A cosmologia Guarani também reforça a importância do alimento agrícola: ele é a base da dieta dos xamãs que conduzem as rezas para purificação da alma, pois torna o corpo leve, livre do seu *asygua*, componente relacionado às paixões e desejos humanos, que predispõe as pessoas a assumirem comportamentos antissociais. O *asygua* está intimamente associado ao consumo da carne de caça. Entre as etnias Guarani, os Kaiowá seriam portadores de uma ideologia vegetariana ou, pelo menos, restrita ao consumo de “carne branca”, especialmente peixes. Segundo explicam os xamãs, a dieta de peixe é recomendada porque ele vive na água, sendo purificado de todas as impurezas. Alguns peixes de maior porte ou de índole agressiva (como o dourado) não são recomendados em determinadas circunstâncias rituais. Os pássaros que voam também são considerados leves, sendo seu consumo recomendado aos iniciantes nas práticas rituais.



A atividade agrícola é muito antiga e especializada entre os Kaiowá. Isso é atestado pelo profundo conhecimento etnobotânico e agrônômico e pela existência de vários mitos que versam sobre o cultivo de plantas. A ritualização das atividades agrícolas também demonstra seu profundo enraizamento cultural. Os estudos arqueológicos e etno-históricos comprovam, através da análise da cerâmica e de outros utensílios, a profundidade histórica e a familiaridade dos Guarani do período pré-colonial com a prática da agricultura.

Atualmente, a dimensão de uma roça é definida pela complexa combinação de fatores como: a) as condições ecológicas — como a qualidade e a disponibilidade dos solos; b) a oportunidade de lançar mão de outros recursos para a sobrevivência — como trabalho assalariado; c) a ocorrência de áreas propícias à caça e à pesca; d) o acesso aos recursos dos programas sociais; e) a densidade das relações dos membros que compõem o fogo doméstico e o número de pessoas que consegue agregar. Depende também do desempenho de funções políticas e rituais, bem como das pretensões do fogo doméstico em vir a desempenhar essas funções, sendo forçado a dispor de recursos para hospedar visitantes, subvencionar festas ou ajuntamentos políticos necessários para consolidar as redes de apoio e cooperação.

É comum, como vimos no segundo capítulo, um fogo doméstico importante gozar de certa ascensão política sobre outros fogos. O fogo com maior prestígio é geralmente composto por um casal de



velhos, reunindo em torno de si os fogos dos filhos e genros, ou pode ser também o fogo de um funcionário público ou liderança, reunindo seu grupo de apoio político. Nestes casos, os fogos agregados costumam contribuir para a realização de atividades econômicas, como a preparação de roças maiores, com vistas à produção de excedentes suficientes para alimentar os participantes dos eventuais ajuntamentos políticos e religiosos patrocinados pelo fogo de maior destaque.

No que se refere ao consumo dos produtos da lavoura, pode acontecer também de fogos relacionados a um fogo politicamente mais importante cederem produtos de suas lavouras para a realização de atividades festivas, políticas ou religiosas. Neste caso, agrega-se prestígio ao fogo doador e também ao fogo principal, que dá uma demonstração pública do apoio que recebe. Entretanto, sempre se apresentará uma justificativa do tipo “a minha mandioca não está cozinhando bem, por isso peguei a do fulano emprestada”. De qualquer forma, um fogo com maior prestígio não pode viver sempre a expensas dos fogos relacionados, pois aqui, literalmente, é “dando que se recebe”, e o fogo de maior prestígio ocupa essa posição justamente porque deve dar mais do que receber.

Roças abandonadas e atuais, bem como as áreas adjacentes, constituem pontos privilegiados para a caça e a coleta, especialmente quando ela está situada próxima a áreas de mata. São espaços antropogênicos, nos quais a intervenção da população humana



promoveu alterações qualitativas intencionais, favorecendo e potencializando as condições de reprodução de diversas espécies vegetais e animais. Estes locais são interligados por uma malha de caminhos, cujo uso e estado de conservação são proporcionais à intensidade da ocupação, constituindo um mapa mental do espaço mais intensamente humanizado.

A pressão sobre os recursos naturais nas atuais reservas e a pressão demográfica desfiguram o espaço como área de ocupação kaiowá, já que toda a terra é ocupada de forma quase ininterrupta. Ou seja, não há tempo para a recomposição ambiental, para que a terra recomposta em sua flora e fauna possa ser novamente utilizada. Apenas em umas poucas reservas, onde a proporção terra por habitante é um pouco mais favorável, a caracterização do espaço como de ocupação kaiowá torna-se mais visível. Isto pode ser constatado em Pirakua, em 1990, quando eu e o então capitão Lázaro Morel caminhávamos pela área e descíamos a serra em direção à margem do rio Apa, onde ficava sua residência. Na ocasião, ele sugeriu que passássemos pelo riacho Palmeira, onde se localizava sua antiga tapera (local de residência abandonado), que eu conhecera em 1984. A intenção, além do saudosismo, era verificar os pés de mamão abundantes no local e, talvez, surpreender algum quati. Não encontramos os animais, mas pudemos nos faltar com uma grande quantidade de mamão.

No modelo de agricultura tradicional, a ampliação da área de plantio de um fogo doméstico não cumpre



a finalidade explícita de aumento da produção com a intenção deliberada de gerar excedentes, como reserva de segurança frente a uma provável escassez. É, fundamentalmente, o desejo de manter ou elevar o prestígio social que parece explicar a disparidade entre a dimensão e a produtividade das diversas roças. Entre os Kaiowá, o tamanho da roça, os cuidados que lhe são dispensados e as variedades cultivadas fazem parte de um dialeto social. Estão, portanto, relacionados a outros sistemas de significação. Disso resulta que, em determinadas situações, fica difícil cultivar as roças, como, por exemplo, quando se vive um clima de forte tensão ou conflito prolongado na comunidade.

Em situações excepcionais, quando algum fogo doméstico amplia sua roça para além do prestígio que lhe é atribuído — fenômeno comum no caso de aliança privilegiada com programas sociais de incremento à produção —, cria-se uma situação em que o volume produzido não se adapta aos padrões de distribuição do grupo, podendo gerar, desta forma, sérios problemas e distúrbios para o fogo que passou a produzir acima de sua demanda social. A produção acima do patamar estabelecido pela importância social gera para o fogo o risco de ser envolvido em acusações e complôs políticos ou religiosos. Isto pode criar uma situação tão delicada que obriga o fogo a se mudar para outra reserva, desagregando-se da parentela a que pertencia.

Entre 1982 e 1986, trabalhei como técnico agrícola em um programa de incremento à produção



na reserva de Dourados. Os tratores preparavam a terra e plantavam mecanicamente, de forma que as roças eram entregues plantadas para os índios. Estes recebiam ainda uma ajuda em alimentação e ferramentas para realizar o trabalho de limpeza da roça. Entretanto, muitos simplesmente achavam as roças grandes demais, dedicando-se à limpeza apenas da porção que julgavam suficiente para o sustento dos integrantes de seu fogo doméstico, sendo o restante da roça simplesmente abandonado e sufocado pelo mato que crescia e vencia a competição com a lavoura. O agrônomo coordenador do programa tinha sérias dificuldades para justificar aos financiadores porque os índios não atingiam a autossuficiência e o capital necessário para reinvestirem no próximo ano, renovando a dependência do fornecimento dos insumos do programa para o próximo ano agrícola.

Grande número de espécies é cultivado pelas mulheres e, também, uma quantidade importante do trabalho na roça é por elas executado. Isso representa uma sobrecarga de trabalho, considerando a sua responsabilidade pelos cuidados de manutenção do fogo culinário, envolvendo ainda as atividades de recolher e preparar os alimentos, cuidar das crianças, lavar roupa, etc. A dedicação da mulher à lavoura está ligada ao seu interesse pela proeminência gozada pelo fogo que dispõe de uma roça suficientemente grande para prover fartamente de alimentos seus integrantes e os eventuais visitantes.



Para as mulheres que não trabalham fora da casa — que é a maioria delas — e que dispõem de roça, o prestígio é proporcional ao prestígio do fogo que mantêm e organizam. De certa forma, isto também é verdade para os homens, mas a mulher parece estar sempre mais preocupada com o tamanho e a qualidade da roça. Ela vive, praticamente, entre a casa, o pátio e a roça; enquanto o marido possui maior mobilidade espacial e se dedica mais intensamente a outras atividades econômicas desenvolvidas fora da comunidade. Fora destes espaços, a mulher kaiowá só deve sair, sem a presença do marido, para visitar a casa de parentes próximos, desde que não morem muito distante, e sempre acompanhada dos filhos ou de um parente próximo.

É possível encontrar casos em que o tamanho da roça não é um índice seguro para identificar o prestígio do fogo, pois existem fogos com bastante prestígio com pouca roça cultivada. Nesse caso, a explicação para a pequena roça deve ser buscada em outros fatores, como superpopulação da área ou residência transitória. A residência transitória ocorre, atualmente, com muita frequência, tendo em vista o recolhimento da população nas reservas, as mobilizações para reocupação de terras tradicionais, as ações de reintegração de posse movida por parte dos fazendeiros, etc. De qualquer maneira, é sempre problemático para o fogo ter uma produção não compatível com seu *status* social — e as funções sociais a ele relacionadas —, esteja esta produção situada acima ou abaixo do



índice ideal para manter a equivalência entre produção e consumo social.

De acordo com o sistema de valores kaiowá, a derubada da área de mata destinada à nova roça deve, de preferência, ser realizada na forma de trabalho coletivo, em mutirão. Esses mutirões têm o caráter de festa e são regados por muita chicha ou cachaça, ou ambas misturadas, sendo que o clima de “ligeira embriaguez” coletiva e as muitas brincadeiras, jogos e gritarias, que surgem a todo momento, amenizam ou disfarçam o caráter do trabalho. Entretanto, nem sempre é possível realizar mutirões, pois, para isto, é preciso contar com pessoas dispostas a participar e que o anfitrião seja capaz de oferecer, pelo menos, uma refeição aos participantes.

O mutirão acaba acontecendo apenas quando o cabeça de parentela ou rezador vai fazer a sua roça e, mesmo assim, atualmente, reúne poucas pessoas. É um acontecimento cada vez mais raro entre os Kaiowá atuais, reforçando a tendência, em muitos campos da vida social, de diminuição das atividades coletivas em favor das iniciativas individuais ou restritas ao fogo doméstico. No lugar do mutirão, surge o trabalho remunerado, mesmo entre pessoas com grau de parentesco próximo, pois quando alguém dispõe de dinheiro, prefere contratar os serviços de um parente ou amigo para trabalhar em sua roça.

A destruição ambiental e o recolhimento da população das comunidades nas reservas diminuíram muito o número de espécies cultivadas. Atualmente,



algumas são encontradas somente nas roças de certas famílias que se consideram mais tradicionais e que dispõem de espaço para cultivá-las. De qualquer forma, no modelo tradicional, as roças consorciavam um grande número de espécies. As variedades de mandioca foram as que mais se preservaram devido à importância assumida por esta espécie na culinária a partir do declínio do cultivo do milho. O quase abandono do cultivo do milho indígena se dá principalmente por dois fatores: a) os cuidados rituais requeridos para o seu plantio; e b) a impossibilidade de realizar sua destinação social, pois deve ser consumido nas festas religiosas, cada vez mais raras no ambiente das reservas.

A escolha do local da roça, como o da casa, leva em consideração uma série de indicativos favoráveis ao seu estabelecimento. É levado em conta o conhecimento técnico da topografia e da fertilidade do solo, considerados de domínio comum e, portanto, do âmbito da escolha individual. Mas a ênfase maior recai sobre os aspectos da cosmologia, considerados essenciais para o bom desempenho das atividades agrícolas. São consideradas inadequadas as proximidades de cemitérios ou locais com relevo ou vegetação associados à morada de seres espirituais cuja ação poderia prejudicar o bom desenvolvimento das plantas cultivadas.

Entre os Kaiowá, um lugar bom para plantar é, via de regra, também um lugar bom para viver. Determinadas espécies de plantas cultivadas são considera-



das seres tão delicados quanto as crianças humanas, exigindo uma série de cuidados, inclusive rituais. Um bom motivo para abandonar uma roça ou uma residência é a descoberta de algum espírito ou ser mítico não favorável rondando as proximidades, como bem expressou uma criança, de cerca de nove anos, na reserva de Dourados. Quando questionada se gostava do lugar onde vivia, disse que sim, pois antes sua família vivia num lugar “assombrado”, motivo pelo qual a família teve que construir residência em outro lugar, agora livre da ameaça sobrenatural.

O roçado novo é local ideal para o Kaiowá plantar o milho branco com um bom rendimento, pois a planta é exigente em termos de solo. A planta possui hastes longas e finas, necessitando de proteção contra o vento, responsável pelo tombamento da planta. Assim, a floresta que margeia a nova roça fornece a proteção ideal de quebra-vento. Além disto, a roça deve ficar longe de outras plantações de milho de variedades híbridas, evitando a troca de pólen e o cruzamento indesejado. Nas atuais reservas, é muito difícil dispor de áreas apropriadas para plantar milho branco, mas as famílias de alguns rezadores ainda insistem em cultivá-lo.

A roça recém-aberta em solo fértil, e em meio à mata, é sinônimo de futura plantação de milho. O milho, por sua vez, é o “verdadeiro” cultivo. Do ponto de vista do sistema social, denota estabilidade política e social e, do ponto de vista ecológico, denota equilíbrio entre a formação social e as características do



espaço físico. Após a primeira colheita de milho, são introduzidas culturas como a mandioca, o amendoim, a batata, a banana, etc., menos exigentes em termos de cuidados com a limpeza da área, pois, a partir do primeiro ano, começa a aumentar a infestação de plantas daninhas.

A agricultura kaíowá, pelo conjunto de técnicas empregadas, não acarreta a rápida exaustão do solo quando praticada dentro das condições demográficas que prevaleciam antes da ocupação agropecuária. Trata-se de uma policultura em grande medida compatível com os processos de regeneração natural da floresta e, conseqüentemente, de manutenção da fertilidade do solo. Aplicando o consórcio de espécies de distintas estaturas, a vegetação forma andares ou extratos, impedindo a incidência direta dos raios solares sobre o solo, o que provocaria a queima da matéria orgânica e a aceleração da volatilização de determinados nutrientes.

Em grande medida, as espécies cultivadas nas roças tradicionais de coivara imitam os processos que ocorrem na vegetação da floresta: plantas com distintos sistemas radiculares retiram nutrientes das diversas camadas do solo, realizando a sucção seletiva dos nutrientes de acordo com as necessidades de cada espécie. Isto possibilita um ótimo aproveitamento da água e dos nutrientes do solo. A manutenção de plantas com sistema radicular mais profundo evita a compactação do solo e a ocorrência de processos erosivos. Os restos vegetais que permanecem sobre o



solo (troncos, tocos e galhos) reduzem o impacto direto da água da chuva, evitando a incidência da erosão principalmente no caso de solos porosos, sujeitos a processos de lixiviação.

Por fatores históricos alheios à sua vontade, a agricultura tradicional praticada pelos Kaiowá está em franco declínio, tendo em vista as alterações ocorridas no ambiente. Nesse cenário, a dependência em relação às técnicas e insumos de nossa agricultura comercial é cada vez maior, sem, contudo, atingir resultados positivos no aumento da produção de alimentos. O que ocorre, na realidade, é a carência acentuada de alimentos em suas comunidades.

Na região da Serra de Maracaju, onde habitam os Kaiowá, ocorrem manchas de solos com boa fertilidade. Boa parte desses solos possibilita o cultivo por anos seguidos, sem uma queda significativa da produtividade. Embora os solos e a vegetação sejam bastante diversificados, pois existem áreas de cerrado e campo cerrado intercaladas com áreas de floresta, as antigas aldeias estavam localizadas em regiões onde existem solos mais apropriados para a prática da agricultura. O conhecimento das espécies vegetais e animais predominantes em cada tipo de solo, relevo e vegetação, que ocorrem no território, sempre possibilitou a exploração apropriada destes recursos. É por isso que, mesmo vivendo na floresta, sempre manejaram os recursos das outras formações florestais, como o cerrado, o campo cerrado e as áreas de várzea.



As roças cultivadas e mesmo antigas roças abandonadas, quando localizadas próximas a florestas e rios, podem ser consideradas como unidades de recursos relacionadas às atividades de caça e coleta. Isto porque as espécies de frutíferas e tubérculos continuam frutificando e atraindo certas espécies animais, como tatu, paca, porco, capivara, macaco, etc. Estes animais aparecem ali em maior concentração e podem ser caçados com certa facilidade devido às relações tróficas que estabelecem com as plantas agrícolas e o conhecimento que as pessoas detêm do espaço.

O ESPAÇO GEOGRÁFICO COMO SUPORTE PARA A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA SOCIAL

Os estudos de identificação das terras indígenas Arroio Kora e Guyra Roka, realizados a partir de 2001, revelaram a grande importância da memória das experiências sociais passadas como elemento de construção de vínculos entre algumas parentelas e os locais onde viveram seus antepassados. Nos dois casos, os membros mais velhos destas comunidades faziam constantes menções aos eventos ocorridos no passado. Evidentemente, sabiam da importância da constatação da continuidade histórica na ocupação como ingrediente necessário na construção do relatório, isto sem dúvida servia como estímulo à rememoração dessas experiências, mas as histórias apresentavam grande coerência e profundidade temporal. A rememoração desses eventos dizia respeito principalmente à existência de xamãs de grande prestígio, festas e



a fartura desfrutada no passado, contrapondo-se à violência do processo de expulsão da comunidade e a miséria e dependência atual.

O espaço é percebido como suporte necessário às relações sociais. Com a expulsão das suas terras, as parentelas que ali viviam perderam esse suporte, dispersando-se por fazendas ou reservas demarcadas. A tentativa de reocupação destas terras está imbricada com a rearticulação das parentelas que ali viviam, a partir da iniciativa de alguns cabeças de parentelas. Daí a importância do esforço em ativar a memória sobre as formas societárias desenvolvidas anteriormente nos locais de antiga moradia, agora reivindicados, como procedimento que opera a reagregação de antigos moradores e seus descendentes.

Na noção de *tekoha* emerge uma série de características do espaço ocupado por parentelas kaiowá, com destaque para: a) o reconhecimento da importância da rede de caminhos, como forma de espacialização dos trajetos de realização da experiência social; b) a importância da memória como mecanismo de atualização da experiência e dos vínculos afetivos com o espaço ocupado por uma parentela ou comunidade; c) o reconhecimento dos méritos dos lugares ocupados que, no caso Kaiowá, expressa-se em fatores estéticos, na qualidade da água, do solo, da mata e nas condições do clima; d) a imbricação do espaço humanizado com as formas societárias nele desenvolvidas.

Segundo entendem os Kaiowá, a maneira de superar os problemas atuais é voltar a viver como os anti-



gos viviam, e é mais fácil retornar ao seu antigo estilo de vida ocupando os lugares onde os antepassados viviam e reconstituindo neles as formas societárias vividas no passado. É por este motivo que os líderes políticos e os xamãs se empenham em exigir as demarcações das terras tradicionais. Os antigos locais de residência são fortemente marcados pela lembrança de eventos que dizem respeito ao tempo em que desfrutavam de autonomia política e de vida mais farta e mais harmoniosa. Obviamente, esses eventos recebem uma sobrecarga de significado, enaltecendo feitos e personagens.

O antropólogo Bartomeu Melià, com base nos dados que registrou entre os Pãi/Kaiowá que vivem em território paraguaio, propõe que “Sem *tekoha* não há *teko*” (MELIÀ, 1990, p. 36). Sendo que *teko* pode ser entendido como modo de ser ou cultura e *ha* atua como sufixo nominador, no caso indicando lugar, daí a expressão *tekoha*, significando “lugar onde o Guarani realiza seu modo próprio de ser”. Essa formulação enfatiza que a realização do modo de ser é diretamente dependente do espaço físico onde ele se realiza. Inegavelmente, o modo de ser não pode se realizar sem o espaço físico, como atesta a luta desesperada dos Kaiowá de Mato Grosso do Sul para reaver parte de seu território de ocupação tradicional. Entretanto, os dados que recolhi conduzem também a validação ao sentido inverso da frase, “sem *teko* não há *tekoha*”, ou seja, a construção do espaço humanizado depende de relações societárias características do modo de



ser Kaiowá. A conclusão seria que a existência de um *tekoha* depende da preexistência de uma comunidade kaiowá ou guarani que construa esse espaço a partir de sua cultura.

PADRÕES DE ASSENTAMENTO E ALTERAÇÕES PROVOCADAS PELO RECOLHIMENTO NAS RESERVAS

O padrão de assentamento, seja na articulação de parentelas, seja nas redes de alianças entre parentelas, está subordinado à existência de um líder de expressão em torno do qual o grupo se agrega. Empresto aqui um conceito da arqueologia, discutido por autores como Renfrew e Bahn (1998), aplicando-o à análise do modo como os Kaiowá e Guarani imprimem feições próprias aos espaços ocupados por suas comunidades. Assim, o padrão de assentamento combina dois fatores básicos: 1) o primeiro está ligado à identificação dos locais onde as parentelas constroem a experiência social da ocupação; 2) o segundo se refere aos processos que regem o luxo de pessoas entre as parentelas integrantes de uma rede de alianças supralocal.

A maioria dos casos de mudança de pessoas de uma parentela à outra são provocados por desentendimentos políticos e acusações de feitiçaria. O primeiro é reversível, pois pode acontecer de um desentendimento ser superado, e a composição ser refeita, mas a acusação de feitiçaria, pela gravidade que encerra, exclui praticamente toda possibilidade da aliança ser



retomada. Tal acusação diz respeito à índole do indivíduo, algo intencionalmente forjado e irreduzível, indispondo a convivialidade social entre pessoas e parentelas relacionadas. Alguém envolvido nesse tipo de acusação deve, imediatamente, providenciar sua mudança para outra parentela, situada, de preferência, distante da de origem, a menos que se conte com o auxílio de muitos parentes dispostos a apoiá-lo no confronto com os acusadores para desmascará-los.

A presença da Missão Evangélica Caiuá (desde 1928), do órgão indigenista oficial, Serviço de Proteção aos Índios — SPI/FUNAI — (desde a década de 1910), e, mais recentemente, de várias outras organizações indigenistas disponibilizou aos Kaiowá novos mecanismos de resolução de conflitos entre parentelas e facções políticas nas reservas. Constituem uma espécie de “campo gerencial neutro”, ao qual recorrem para conseguir apoio e espaço de discussão de problemas de convivência interna. Isto tornou viável, de alguma forma, a convivência compulsória, nas reservas, de contingentes populacionais várias vezes superiores ao padrão de assentamento tradicional. Qualquer chefe de posto da FUNAI ou agente indigenista, que tenha permanecido por mais tempo em uma reserva, relata eventos nos quais foi solicitado a atuar como mediador em conflitos internos das comunidades, na maioria das vezes sem ter a mínima condição de compreender o fundamento das acusações e disputas entre os grupos envolvidos. Os Kaiowá são muito hábeis em envolver o forasteiro em querelas políticas



entre famílias e parentelas. Na maioria das vezes, a pessoa nem se dá conta ou, quando percebe, já está totalmente envolvida na trama da política interna.

Em termos gerais, pode-se dizer que o padrão tradicional de assentamento das parentelas varia de acordo com: a) a disponibilidade de locais apropriados em termos de recursos naturais para o estabelecimento da residência, pois há um conjunto de fatores ecológicos influenciando tal escolha; b) o local estar livre de espíritos maus ou de mortos ilustres recentes; c) a proximidade de parentelas aliadas, com quem se podem fazer festas e rituais religiosos, sendo a rivalidade com os vizinhos um acontecimento suficiente para provocar a migração; d) a capacidade do líder ou cabeça de parentela de conduzir eficazmente a vida comunitária, ou seja, unir os parentes e resolver problemas de convivência entre os fogos; e) incidência de doenças e mortes repentinas no local. Enfim, a padrão tradicional de assentamento coincide em grande medida com os critérios ainda aplicados para a escolha de local de residência, mas que se tornam cada vez mais difíceis de ser praticados pelos Guarani, por conta das transformações no ambiente de vida.

A partir do recolhimento das comunidades Kaiowá nas reservas, a presença de agentes externos, como missionários e funcionários do órgão indigenista oficial, passou a interferir de maneira determinante na vida das comunidades. Destacamos que no momento anterior ao estabelecimento da reserva, a solução mais frequente para conflitos políticos prolongados e



insolúveis entre parentelas era o estabelecimento de novos sítios. A partir da impossibilidade desses deslocamentos, a presença dos agentes externos se tornou indispensável para viabilizar a convivência em grandes ajuntamentos de parentelas, em reservas como Dourados, Amambai e Caarapó, com milhares de pessoas, configurando um novo padrão demográfico. Ao longo do século XX, as reservas nas quais mais se concentraram os serviços indigenistas, tornaram-se também as mais povoadas, demonstrando uma relação direta entre presença indigenista e atração da população indígena para esses locais pois como costumam dizer os Kaiowá, “era aí que tinha recurso”.

As reservas com contingente populacional totalmente fora do padrão tradicional só se tornaram historicamente viáveis devido à presença dos funcionários das instituições missionárias e indigenistas que atuavam enquanto agentes políticos, interferindo na organização interna. Criou-se também um novo padrão de conduta política, como evidencia a importância que os Kaiowá atribuem às figuras do Chefe de Posto e do capitão indígena, ambos criações do Serviço de Proteção ao Índio. Atualmente a FUNAI tenta acabar com os cargos de capitão indígena e chefe de posto, mas enfrenta a oposição das parentelas acostumadas a exercê-los. Os líderes das parentelas não relutam em procurar as “autoridades” — como denominam o capitão indígena e o chefe de posto ou outro funcionário da FUNAI — para a resolução de conflitos



internos, cobrando de tais autoridades o exercício das atribuições institucionais das quais estão investidas.

É claro que o surgimento das reservas atende à necessidade do modelo de ocupação agropastoril instalado na região. Para isto, o governo, desde as primeiras décadas do século passado, disponibilizou recursos em programas de saúde, escolarização e “desenvolvimento” agrícola como forma de construir o novo formato de relações econômicas, políticas e sociais nas reservas. Para além das intenções do governo, é importante perceber a forma como os Kaiowá se apropriaram dessa presença, para encontrar soluções para os conflitos internos no novo contexto histórico a eles imposto.

O modelo político criado a partir da presença desses agentes externos foi fator preponderante na decisão de fogos e parentelas cederem às pressões para abandonarem seus lugares de origem e mudarem para as reservas, como afirmou uma mulher xamã de mais de 60 anos, que vive na reserva de Dourados há cerca de 35 anos:

Antes eu vivia no Guyra Roka, nas margens do córrego Karacu, meus parentes sempre viveram lá, mas não tinha assistência, o fazendeiro veio, ocupou e aí mandava a gente sair, dizia que lugar de índio agora era na reserva, os parentes já tinham saído quase tudo. Aí veio parente meu que morava na reserva, junto com FUNAI e disseram que não era bom morar sozinho na fazenda, melhor mudar para reserva, ia ter assistência do governo, ajuda de saúde, escola, semente, ferramenta.



Aí eu pensei..., melhor mudar... e fui para a reserva de Dourados, eu era nova, viúva com dois filhos.

O crescimento populacional extraordinário de reservas como a de Dourados deve ser explicado também pela presença de agentes externos. Ali existia infraestrutura das agências indigenistas, permitindo o acesso, mesmo que precário, a ferramentas, remédios e outros bens industrializados. Forçados a se recolher em nas reservas, e impossibilitados de seguirem vivendo em parentelas dispersas, segundo a configuração de redes de alianças flexíveis e instáveis, os Kaiowá incorporam a presença indigenista e o papel das autoridades na tentativa de construir um novo padrão de assentamento, condizente com as condições históricas a que estão submetidos. Entretanto, por volta da década de 1980, o pouco espaço de que dispunham nas reservas demonstrou a inviabilidade das soluções encontradas nas reservas, fazendo eclodir conflitos insolúveis e instaurando um estado de mal-estar social, que perdura até os dias de hoje.

A IMPORTÂNCIA DOS CAMINHOS — *TAPE*

A malha de caminhos torna visível a cooperação e o intercâmbio entre os fogos e as parentelas em uma determinada região. Mesmo nos locais de onde foram expulsos, os Kaiowá mantêm a memória da malha de caminhos ligando as antigas residências das diversas famílias que ali viviam no passado. Esses caminhos funcionam como suporte para uma rede de relações



sociais: parentes e amigos se visitam, circulam notícias, fofocas e presentes, estabelecem acordos matrimoniais, alianças políticas, e combinam a realização de festas de caráter lúdico ou religioso. A quantidade e o estado de conservação dos caminhos que dão acesso a uma residência é — até hoje, em qualquer terra ocupada pelos Kaiowá — um bom indicador do status social da família e do seu grau de interação social. Esses caminhos, *trieiros* ou *tape po'i*, como são denominados pelos Kaiowá, assumem grande importância na vida social. Isto ficou evidente quando realizei trabalhos periciais ou de identificação de terras. Sempre que chegávamos a um local de antiga moradia, imediatamente os Kaiowá que me acompanhavam começavam a indicar as direções dos caminhos existentes no passado. Nessas ocasiões, eram comuns manifestações do tipo: “aqui ficava o caminho que ia para a casa do fulano, passava perto daquela aroeira grande, foi derrubada, só tem o toco, contornava a curva do córrego, passava pela pinguela, etc.”. A lembrança dos caminhos traz à mente dos Kaiowá a memória dos antigos ocupantes, muitos deles já falecidos, e as relações estabelecidas entre eles no tempo em que ainda tinham liberdade de ocupar a quase totalidade da extensão de seu território. Muitos se emocionavam ao visitar esses locais aonde não voltavam havia vários anos, e até choravam ao lembrar dos parentes mortos e da amistosidade existente entre eles.

As estradas vicinais construídas e mantidas pelas prefeituras municipais para o trânsito de carros no



interior das reservas, inclusive para operacionalizar serviços como os de assistência à saúde, juntamente com os novos espaços de sociabilidade introduzidos nas reservas, como unidades administrativas, escolas, igrejas, campos de futebol, etc., imprimem novos traçados aos *tape po'i*. Constituem pontos de convergência para a maioria desses *tape po'i*, redefinindo o sentido e a função dessa malha de mobilidade no interior das atuais reservas.

A configuração dessa malha é essencialmente dinâmica: a construção de uma nova casa — que será ocupada por um fogo doméstico — no interior do espaço ocupado por uma parentela implica na ampliação da rede de caminhos, ligando a nova casa às outras já existentes, principalmente àquelas nas quais residem famílias com vínculos de maior proximidade, e aos espaços públicos de sociabilidade acima citados. Assim, a malha de caminhos em uma reserva está sempre se alterando segundo o luxo e o refluxo das relações sociais. Expressivo nesse sentido é que muitas crianças entre 7 e 9 anos de idade, quando solicitadas para desenharem a casa em que viviam, incluíam também o caminho da igreja e da escola. Na concepção kaiowá, o espaço de residência inclui também os caminhos de trânsito mais frequente.

A construção das estradas vicinais e dos novos espaços públicos de sociabilidade dentro das reservas normalmente não leva em consideração a configuração política das diversas parentelas residentes em uma reserva. São planejados por administradores não



indígenas, segundo os propósitos de praticidade na implementação de serviços destinados às populações indígenas. Isto gera complicações para a maneira própria de organizar a divisão e o uso social do espaço nas reservas. Normalmente existe a tendência de concentrar os serviços, como Posto da FUNAI, Posto de Saúde, escolas, centros de assistência social, etc., em um único local. Isto introduz um centro e uma periferia nas reservas. Os Kaiowá normalmente se referem a esse centro como “sede” e a essa periferia como “fundo”. “Sede” e “fundo” são categorias apropriadas internamente no jogo de composição política. A parentela de maior proeminência procura residir junto à “sede” ou deslocar as estruturas da “sede” para perto de si, pois a proximidade agrega prestígio e favorece uma maior interferência nas suas decisões.

A opção de alguns cabeças de parentela por residir nos “fundos” das reservas pode ser entendida como: a) indicativo de distanciamento em relação ao centro de decisões políticas, ou seja, a parentela ocupa posição periférica na composição política local; b) o desejo de manter uma existência mais independente, sem a influência contínua dos agentes externos à comunidade. Assim, a ocupação social do espaço pelos fogos domésticos e pelas parentelas se expressa na malha de caminhos de uma reserva e na localização dos empreendimentos administrativos. O conhecimento dessa malha permite a aproximação da dinâmica de espacialização dos módulos organizacionais, bem como da configuração política de uma reserva.



Os caminhos assumem, com efeito, uma importância comparável à da casa, definindo espaços opostos, mas complementares: a) a casa representa o espaço da convivialidade íntima, da segurança, da reciprocidade plena; b) o caminho representa a abertura para a exterioridade, o campo da inovação, da novidade, da ruptura no cotidiano da casa, da ampliação do horizonte da vida social e do exercício da política.

Antes da chegada dos ocupantes não índios, que requereram, titularam e implantaram atividades agro-pastoris nas terras, todo o território de ocupação tradicional kaiowá era recortado por essas malhas de caminhos, que serviam de suporte para as relações sociais ali estabelecidas, sendo utilizadas para as atividades de subsistência, trânsito e visitação, segundo os usos e costumes tradicionais. A implantação das cercas entre as fazendas interrompeu o trânsito indígena. Considerando-se que, atualmente, muitas propriedades utilizam cercas eletrificadas e em muitos casos, segundo os Kaiowá, isto teria como propósito vencer a insistência em circular pelas fazendas para cortar caminhos entre suas comunidades.

A configuração da malha de caminhos é eminentemente histórica. Assim, ela é mutável no tempo, estruturando-se a partir de uma lógica própria, ou seja, kaiowá. Dessa forma, combina preceitos, valores, regras matrimoniais, procedimentos de constituição e de exercício da liderança, bem como a utilização dos recursos naturais do território. A dinâmica social incorpora a história dentro dos mecanismos de reprodução



do sistema social e, ao mesmo tempo, assegura a manutenção do modo próprio de ser Kaiowá. A rede de alianças não é uma unidade fechada à exterioridade, pelo contrário, constitui-se através da relação diferencial com esferas graduais de alteridade, operando mecanismos de incorporação ou mesmo de exclusão de fogos domésticos e parentelas. A incorporação se dá quando da entrada na rede de alianças, momento no qual o fogo ou a parentela passa a fazer parte de sua conformação sociológica. A inclusão implica em ampliação da rede de caminhos em direção ao local de residência dos novos aliados, e a exclusão, na desativação desses caminhos.

Durante a pesquisa de campo ou a realização de trabalhos indigenistas nas reservas kaiowá, era comum eu realizar caminhadas acompanhado de um ou mais índios. Nessas ocasiões, utilizávamos caminhos — *tape po'i* — que muitas vezes cruzavam espaços ocupados por parentelas rivais aos meus acompanhantes. Aconteceu de, por algum motivo, eu ter de passar na casa de desafetos de meus acompanhantes e estes se recusarem a seguir comigo, esperando no caminho principal, caso eu demorasse pouco tempo, ou seguindo sozinhos caminho adiante. Os caminhos considerados de uso público são aqueles que levam à escola, à igreja, à sede administrativa, ao acesso à rodovia, etc. Geralmente se evita que esses caminhos passem no pátio das casas e, se acontecer de passarem muito próximo, o caminhante evita direcionar seu olhar para o lado da casa, principalmente se os seus



habitantes não forem parentes ou aliados políticos. É de mau tom espiar a sociabilidade familiar que acontece no pátio das casas.

A visita a uma casa (ou a seu pátio) tem sempre um propósito, a menos que as pessoas sejam muito próximas e se visitem frequentemente, apenas para desfrutar da convivência mútua. Estranhos à comunidade, por não dominarem os códigos de uso dos pátios das casas, costumam estacionar neles seus veículos, mesmo em lugares utilizados nas atividades cotidianas de seus integrantes. Isso é visto como um sinal claro da “falta de educação dos brancos”, desconhedores das regras básicas de convivência entre pessoas pertencentes a fogos domésticos ou parentelas distintas.

Uma professora guarani da reserva de Dourados mencionou a importância dos caminhos no trajeto das crianças até a escola. Para ela, em décadas passadas, quando a reserva de Dourados era bem menos povoada e as condições ambientais bem melhores, as crianças transitavam livremente pelos caminhos entre as casas e a escola, coletando frutas e brincando. Relacionou esse trânsito à calma e alegria manifestada pelas crianças, naquela época, enquanto permaneciam em sala de aula. Ao contrário, hoje apresentam problemas de comportamento, devido ao estresse gerado pela ausência desse trânsito. Na compreensão dos Kaiowá e Guarani, a perambulação pelos caminhos desempenha importantes funções psicossociais de equilíbrio da pessoa e da relação com o cosmos. Em boa parte



das reservas, as prefeituras preferem concentrar os serviços escolares e oferecer o transporte escolar, de modo que as crianças transitam pouco pelas estradas, que também se tornaram inseguras por conta da violência interna.

Os caminhos ligando as casas, as roças, as áreas de caça, de pesca, de coleta e dos espaços públicos de sociabilidade proporcionam o luxo constante de pessoas, bens e informações. Assim, materializa-se em cada momento a ação humanizadora sobre o espaço social ocupado por uma comunidade kaiowá, imprimindo sua forma particular de ser a partir do estabelecimento das relações que a constituem. Para qualquer membro dessa etnia, a inscrição das relações sociais na malha de caminhos é perfeitamente perceptível, fornecendo orientação para a conduta social. Infringir as regras aí estabelecidas revela pouca familiaridade com a própria cultura, gerando uma atitude suspeita.

Espelhando as relações sociais, a malha de caminhos é um dos principais patrimônios de uma comunidade, forma mais visível de sua existência. Em contrapartida, o caminho abandonado — *tape kue* — expressa relações desfeitas por separações conjugais, mudanças de localidade, desavenças não resolvidas ou mortes. O caminho abandonado é o não caminho, o lugar impróprio para se transitar, o lugar das relações desconstruídas.

Os caminhos novos inauguram percursos sociais. Isso está expresso na própria mitologia, repleta de referências aos caminhos traçados pelos deuses e



heróis míticos. Abrir caminho é criar um lastro para relações sociais. Assim, Ñanderuvusu, a primeira divindade, “abriu” seu próprio caminho em direção ao céu quando abandonou a terra. Como todos os caminhos pertencem a quem os abriu, desde essa época é denominado “o caminho de Ñanderuvusu”. É por esse caminho que seguem os xamãs em suas visitas aos diversos patamares celestes. Percorrendo o caminho de Ñanderuvusu, os xamãs imitam o gesto de Ñande Ryke’y ou Pa’i Kuara, o primogênito de Ñanderuvusu, que seguiu o rastro do pai nos tempos primordiais. Pa’i Kuara foi o segundo a percorrer o caminho em direção aos patamares celestes, motivo pelo qual deixou o exemplo para os humanos, que sempre devem seguir pela mesma trilha. Na busca do caminho da primeira divindade, desenvolve-se toda a saga dos gêmeos e heróis civilizadores perpetrada pelos irmãos sol (Pa’i Kuara) e lua (Jasy), ambos masculinos.

Cada divindade tem seu próprio caminho. Os xamãs lembram, por exemplo, o caminho de Tupã, filho caçula de Ñanderuvusu que, por ser muito apegado à mãe, acabou suscitando os ciúmes do pai, sendo por este enviado para morar no extremo do céu. Para visitar periodicamente a mãe, é obrigado a empreender uma grande viagem sentado em seu banco ritual — *apyka* — e, quando passa de uma nuvem à outra, emite o raio pela extremidade de seu adorno labial — *tembeta*. Isso explica, segundo os Kaiowá, porque as formações de nuvens com raio costumam seguir o mesmo trajeto. Uma descrição densa da mitologia



evidenciaria que exemplos dessa natureza se multiplicam, pois os diversos patamares celestes, em sua verticalidade e horizontalidade, são repletos de caminhos pelos quais transitam deuses, almas, espíritos e xamãs.

Os cantos xamânicos são ricos na descrição dos detalhes da paisagem por onde cruzam os caminhos nas viagens celestes. Dessa forma, quando um xamã escuta o canto de outro xamã, identifica perfeitamente por qual caminho ele está seguindo e qual o estágio do seu percurso. Isto porque a viagem xamânica segue um caminho que é de domínio público dos iniciados desde tempos imemoriais, poeticamente descrito nas canções. O xamã empreende uma viagem e sua canção narra o percurso por ele seguido, imitando o gesto dos fundadores desses caminhos cuja memória é mencionada em suas rezas.

A importância dos caminhos tem, assim, forte presença nos relatos míticos. Retomando o mito dos gêmeos, quando o deus primeiro — Ñanderuvusu — abandona sua esposa — Ñandesy — na terra, ele “abre” seu caminho para o céu. A viagem xamânica segue até hoje o traçado do caminho deixado por Ñan-deruvusu e por seu ilho mais velho — Ñande *Ryke’y* — que, com a sabedoria de suas rezas, descobre o caminho do pai e prova que de fato ele pertence à estirpe dos deuses.

O TEKOKHA QUE SE LEVANTA

A noção de *tekoha* normalmente é traduzida como comunidade ou o espaço da aldeia. Remete a con-



ceitos semelhantes, presentes em outras formações sociais guarani e tupi em geral, onde aparecem variações do mesmo radical. É uma noção que expressa pertencimento a determinado local, de forma que os Kaiowá costumam designar alguém que nasceu ou vive em Pirakuá como pirakuaense (*pirakuápegua*), emprestando o sufixo da língua portuguesa para expressar pertencimento. Tal pertencimento deve ser entendido como uma categoria relacional, podendo ser aplicada para designar a casa onde se nasce ou vive, a parentela à qual se pertence, a região ocupada pela parentela dentro de uma terra indígena, a terra indígena, ou mesmo o território ocupado por um conjunto de parentelas relacionadas.

No caso específico dos Kaiowá, o surgimento dessas redes de alianças entre parentelas está intrinsecamente ligado ao surgimento de um líder com capacidade suficiente para unir as parentelas em torno de um propósito comum, ou seja, compartilhar o sentimento de solidariedade social. Essa liderança se constrói ao longo de uma existência exemplar, baseada no carisma, na capacidade de convencimento, na capacidade de resolução de dificuldades surgidas na convivência e no acúmulo de demonstrações de habilidade para realizar os grandes ajuntamentos de caráter político e religioso. Assim, o ciclo de desenvolvimento da rede segue a trajetória de seu articulador, com ele nasce, cresce e tende a desaparecer com sua morte. Fragmentando-se, tende a ser reconstituída pela emergência de novos líderes no mesmo local ou em outro.



A composição de um agregado de certo número de parentelas, compondo uma rede, não é estanque, pode se expandir ou se restringir ao longo do tempo. É sempre uma combinação instável, pois uma parentela mantém nexos de ligação com outras, pertencentes a outras redes. Esses nexos de ligação podem ser reforçados ou afrouxados pelos acontecimentos políticos e religiosos, não sendo acontecimento raro uma parentela ter como horizonte permanente o rompimento com a sua rede e a adesão a outra composição, numa espécie de jogo duplo ou dupla fidelidade. Pode acontecer também de membros de uma parentela serem francamente assediados por membros de outra composição. Uma parentela pode ainda provocar a fissão em sua rede de origem, aliciando certo número de parentelas e fundando uma nova rede, centrada na figura do líder emergente.

As parentelas não se veem eternamente ligadas ao espaço restrito de sua ocupação mais intensiva com casas e roças. Na verdade, prevalece o sentido de território ou *tekoha guasu*, que implica numa determinada região, à qual a parentela se sente profundamente identificada e da qual dificilmente se distancia. A cosmologia kaiowá enfatiza que a existência humana na terra é transitória. O destino final da humanidade é retomar o convívio direto com os deuses e isso não será possível na existência terrena. Com tal instabilidade característica da vida terrena, viver no *tekoha guasu* torna-se uma forma menos desconfortável de conviver com as incertezas inerentes à condição humana.



Os Kaiowá consideram que, na situação histórica atual, estão destituídos de seus xamãs poderosos. Os antigos xamãs seriam capazes de curar, ressuscitar, fazer as plantas crescerem e produzirem bem, fazer aparecer caça, etc. Por isso se sentem como órfãos no mundo atual, francamente desfavorável às práticas sociais características de suas comunidades étnicas. Na situação atual, buscam emprestar do branco — *karai* — instrumentos que lhes permitam produzir e viver, mesmo que seja uma existência imperfeita. Mais do que nunca, a terra é, atualmente, um lugar de breve passagem.

Esta insatisfação com a vida na terra parece ser um tema recorrente nas cosmologias guarani e tupi. Os Araweté, por exemplo, descritos pelo antropólogo Eduardo B. Viveiros de Castro (1986), consideram-se os abandonados, pois foram deixados na terra, enquanto uma parte da população se deslocou para o céu, constituindo atualmente a população divina. Para o Kaiowá, viver na terra não é o destino do homem e todo o esforço está voltado para superar essa condição. Enquanto isso não acontece, improvisam um modo de ser terreno e negociam com os guardiões da caça, das plantas, dos peixes e, principalmente, com os brancos, os senhores — *jára* — das mercadorias, as condições transitórias de sua existência.

Nesse sentido, é sugestiva a percepção que os Kaiowá expressam, quando se referem ao ato de levantar um *tekoha*. O verbo “levantar” — *opuã* — é usado para se referir ao crescimento de crianças, plantas



cultivadas, fogos domésticos, parentelas e *tekoha*. O gesto de levantar é pensado essencialmente como uma ação, cujo desencadeamento depende de um personagem de expressão, fundamental para iniciar o processo. Levantar é assimilar forças e conhecimentos, pressupondo que essas forças e conhecimentos devam ser emitidos a partir de uma fonte, e essa fonte é uma espécie de potência xamânica.

O xamã, através de suas rezas, levanta e traz à existência o que, de outra forma, permaneceria latente ou não viria a existir. Levantar é, assim, o ato de fazer as coisas existirem, engendrando em seu interior a força vital para elas se sustentarem — *omopu'ã*. Existir é estar em pé, é dispor de vontade, movimento, intencionalidade, afetividade e desejo. E só o xamã conhece o caminho para entrar em contato com as forças cósmicas e fazer vivificar o que, no estado inicial, encontrava-se deitado, inerte, imanente. Para existir é preciso dispor de ânimo para erguer-se. Interessante que os Kaiowá usam a expressão sempre na terceira pessoa, é o próprio ser (criança, planta, parentela, *tekoha*) que se — *mo/mbo* — ergue a partir do momento em que o xamã desperta sua força vital. Uma vez despertado, o ser passa a dispor de uma intencionalidade própria, responsável pelos desdobramentos posteriores, embora os cuidados xamânicos não sejam dispensados, na maioria dos casos, assegurando todas as etapas do movimento em direção à plenitude da existência.

Na concepção kaiowá, o surgimento destes módulos organizacionais depende da atuação inicial de um



líder de expressão e, em última instância, de sua capacidade de trânsito junto às divindades para adquirir conhecimentos suficientes para conduzir os seres ao despertar. É possível afirmar que o líder, na formação social kaiowá, não apenas funda a aldeia (ou *tekoha*, se preferirmos manter a expressão nativa), mas ele a faz surgir como resultado de sua ação criadora, na série de palavras, gestos, ações, exemplos, rituais, etc., que caracterizam o movimento de levantar um grupo.

Mais que fundador, o líder de uma comunidade é o seu próprio “criador”. O ato da criação se evidencia no ato de levantar e manter em pé os seres do mundo social humano. Assim, ele institui as relações sociais típicas de seu modo de ser. Entre os Kaiowá, o ponto crucial é a dificuldade de dispor de pessoas com a capacidade extremamente rara de se constituírem em levantadores de parentela. Isto exige conhecimentos, habilidades e atitudes extremamente complexas, necessárias à constituição de um “levantador de grupo”, seja na condição de “cabeça de parentela” — *hi’u* — ou de líder religioso — *tekoharuvicha*. Teríamos aqui uma economia política baseada na escassez de levantadores de pessoas, que atuariam nos módulos organizacionais dos fogos domésticos, parentelas e *tekoha*. O êxito desses levantadores dependeria da capacidade de negociarem com os seres sociais não humanos — os *jára*, que ocupam posição semelhante em relação aos animais e plantas, ou seja, seus guardiões. A rela-



ção com esses seres é imprescindível para a existência da formação social humana⁶.

Os Kaiowá afirmam que os problemas atuais intensificaram as dificuldades para alguém se tornar um levantador de grupo, por isso existe muita gente nas reservas, mas muita dificuldade de integrá-la em grupos. Uma liderança Kaiowá afirmou que essas pessoas “nasceram igual cachorro”, ou seja, o nascimento e crescimento delas não estiveram cercados dos cuidados rituais suficientes para garantir uma existência humana saudável. Essas pessoas, literalmente, sobram e seria difícil incorporá-las nos módulos organizacionais, porque elas não seriam plenamente humanas, não cresceram “entre” parentes, convivendo “como” parentes.

Se levantar um grupo é difícil, mantê-lo é mais ainda, pois exige negociar, permanentemente, o vínculo de pertencimento com cada um dos membros que o compõe, já que cada pessoa deve ter uma relação personalizada com o líder ou cabeça de parentela.

6 Uma provável explicação para o avanço extraordinário das religiões pentecostais nas últimas décadas no interior das terras indígenas pode ser a enorme dificuldade que os líderes emergentes encontram para consolidar seus grupos de parentelas a partir das referências tradicionais, dadas principalmente as condições demográficas e ambientais dos espaços nos quais habitam. Nesse sentido, a adoção da religião pentecostal poderia se apresentar como uma alternativa à composição de grupos a partir da fundação de congregações. Entretanto, deve-se observar que nos últimos anos surgiram muitos conflitos entre líderes que se apresentam como representantes da tradição e os pastores indígenas pentecostais. Em vários destes conflitos, o Ministério Público Federal e a FUNAI foram acionados para evitar que tais conflitos evoluíssem para embates diretos entre os grupos rivais. A conversão não tem sido o caminho seguido por todos e existem processos de desconversão ao pentecostalismo, o que aponta para a complexidade do fenômeno da conversão — desconversão pentecostal.



Talvez por esse motivo a liderança assuma, predominantemente, a feição religiosa. O trabalho do xamã é facilitado por conta da atribuição da condução de rituais de cura, batismo e propiciatórios para as atividades econômicas. Através dos rituais, o xamã participa da vida de todos aqueles que vivem sob sua direção, sendo comum que as pessoas lhe peçam uma bênção quando se encontram com ele, por conta de terem sido batizadas pelo xamã. Também é comum as pessoas mais velhas se dirigirem a ele como “compadre”, termo utilizado pelos Kaiowá para expressar a relação entre duas pessoas que participaram juntas do batismo de uma criança.

Na concepção kaiowá, a existência da comunidade depende diretamente da presença do xamã. Sem xamã não há agricultura, caça, pesca, parentela, nem *tekoha*. O xamã, em seu ofício, desencadeia as forças vitais responsáveis pela reprodução dos diversos campos da existência. A ação do xamã atual imita a ação criadora do primeiro criador — Ñanderuvusu — e de seu ilho mais velho — Ñande Ryke'y — que, através de suas rezas, fizeram as coisas surgirem ou assumirem sua forma de existência atual. O mundo kaiowá é “anti-natural”, não se reproduz naturalmente, foi criado pela reza e necessita ser constantemente recriado pela ação inoculadora do xamã, legítimo herdeiro da capacidade xamânica dos deuses, capaz de despertar nas plantas, animais, pessoas e formação social a disposição de levantar e, levantando-se, afirmar sua existência.



Tudo o que existe no mundo atual só veio a existir porque o xamã levantou. E ele consegue isto, negociando diretamente com os seres divinos, detentores das forças responsáveis pelo levantamento e pela reprodução dos seres sob sua custódia. Tais divindades muitas vezes necessitam ser apropriadas pelos humanos, como no caso das plantas, dos animais de caça, dos peixes, das aves, etc. As rezas são os instrumentos de negociação do xamã. Ele negocia, diretamente com os protetores/guardiões dos diversos tipos de seres — *jára* —, questões referentes ao suprimento de alimentos para o sustento das pessoas que compõem sua comunidade. Proferindo suas rezas, os xamãs negociam ainda a instituição da própria formação social, apelando às divindades primeiras, principalmente a Ñanderyke'y, “nosso irmão mais velho”. Este, em sua saga pela terra, orientou seu irmão gêmeo mais novo para que também se levantasse, deixando o exemplo para os xamãs que futuramente seguiriam seu caminho. Assim, estabeleceu as bases da formação social atual e fez surgir os princípios das normas que orientam a conduta humana.

Os Kaiowá utilizam o termo Ñandejára, literalmente “nosso senhor ou dono”, para designar a categoria de divindade genérica, sem uma personificação específica. Isso expressa o reconhecimento de que os humanos — *ñandéva* —, da mesma forma que os animais e mesmo as plantas, também têm o seu dono ou guardião, como costumam dizer: “tem quem cuida deles”. Existem outras propriedades compartilhadas



entre humanos e outros tipos de seres. Se todos eles têm “dono”, isto implica que os seres de cada espécie seguem a orientação de seu guardião — *jára*. Metaforicamente, os Kaiowá reconhecem o compartilhamento de propriedades, que poderíamos denominar de humanizantes, entre os diversos tipos de seres, dizendo que todos têm seu próprio *tekoha*, o que implica dizer que todos dispõem de seu próprio modo de ser, ou seja, sua cultura. Se os guardiões dos animais são ciumentos em relação aos seres sob sua proteção, o mesmo acontece com as divindades responsáveis por cuidar dos Kaiowá. Esta é uma boa pista para compreender o sentido das ameaças de destruição da terra, feitas por líderes kaiowá, sempre que seus territórios são desrespeitados e as comunidades sofrem despejos de suas terras.

Na percepção de boa parte dos xamãs kaiowá, o extremo sofrimento de suas comunidades atuais só não resulta na destruição da terra — como já foi dito anteriormente — porque os xamãs se esforçam por aplacar a ira dos seus guardiões, alegando que brancos inocentes morreriam, caso os deuses se vingassem dos brancos pelo sofrimento causado aos Kaiowá. Outros xamãs alegam que “o que atrapalha é o Kaiowá ir atrás da ideia do branco, ir para a escola e para a igreja, daí se esquece do conhecimento antigo, [...] agora, como vai conversar com deus?”. Assim, a dificuldade residiria na impossibilidade de conversar com seus deuses e, conseqüentemente, pedir-lhes auxílio.



A percepção do *tekoha* como algo levantado ou construído ficou evidente na maneira como Valdomiro Aquino, neto do já falecido xamã Paulito Aquino, explicou o surgimento do que denominou de *tekoha* Panambizinho. Segundo ele, em tempos idos, o xamã Pa'i Chiquito chegou com sua parentela, cerca de 30 pessoas, ao local onde hoje se localiza a reserva Panambizinho. Estava à procura de um lugar para fundar um *tekoha*. Encontrou o espaço apropriado de acordo com revelações que recebera de deus, só que, apesar de existir uma baixada, não tinha nascente de água. Confirmou para as pessoas que o acompanhavam que aquele era o local onde passariam a viver, mas seus parentes contestaram porque não tinha água. Ele então recomendou que todos rezassem no local durante dois dias. Terminadas as rezas, enviou as esposas e ilhas para verificarem na baixada; logo elas voltaram satisfeitas, pois havia surgido uma grande mina, projetando a água alguns centímetros acima do solo. Era o sinal esperado e o *tekoha* foi levantado no local.

Em seu gesto de fundação do *tekoha*, Pa'i Chiquito reproduz o ato criador original. No ato da criação original da mulher — Ñande Sy —, a divindade primeira, Ñanderuvusu, confecciona a figura da mulher em argila e a deposita em um vaso. Passado algum tempo, envia *Mba'ekuaa*, seu auxiliar no episódio mítico, para verificar se havia ocorrido a vivificação da mulher e ele constata que a mulher tinha sido formada, havia adquirido vida. No ato de fundação do *tekoha* Panambizinho, os “fatos históricos” se inserem no tempo primor-



dial e são envolvidos na atmosfera mítica, produzindo a história que faz sentido do ponto de vista particular dos Kaiowá. Até hoje a fonte jorra a água criada por Pa'i Chiquito e os líderes que o sucederam na condução espiritual da parentela insistem em permanecer no local em que a ação divina, protagonizada pelo xamã, sinalizou o espaço adequado para a reprodução do modo de ser. Mesmo com enorme pressão dos colonos instalados no local na década de 1950, pela Colônia Agrícola Federal, criada pelo Governo Vargas, a parentela de Pa'i Chiquito logrou manter a posse de dois lotes da Colônia (60 ha), segurando o local da mina até o reconhecimento oficial e a demarcação da terra, concluído já na década de 1990.

O amplo território ocupado pelos Kaiowá, entendido como um país — *tetã* —, abrangeria os espaços ocupados por todas as parentelas da etnia. Seu centro é definido como *Yvytyte* — o centro da terra —, localizado no Paraguai e marcado pelo lugar onde se realizou a ação criadora das divindades em tempos primordiais, sendo que tais atos estão inscritos na própria topografia do local, em especial nos morros e outros acidentes geográficos que aparecem nas narrativas míticas. Mas cada espaço ocupado por uma comunidade — *tekoha* — tem o seu próprio epicentro religioso, sinalizado pelo fundador da ocupação, como no caso de Pa'i Chiquito. Esse epicentro caracterizaria o local como apropriado para o estabelecimento de uma comunidade humana, em que a convivência social se inspira na conduta dos deuses e antepassados. A incidência do sagrado so-



bre os locais que escolhem para viver marcaria uma diferenciação ontológica deste espaço em relação ao espaço indiferenciado, não sacralizado.

A dependência da formação social em relação à figura de seu levantador ajuda a esclarecer alguns aspectos do cataclismo, tema recorrente na etnografia das etnias guarani. Por um lado, o futuro só existe enquanto promessa ou aposta de que nele surjam xamãs com conhecimento capaz de provocar o despertar dos seres. Por outro, o rompimento do equilíbrio frágil, resultando no desmoronamento do mundo atualmente existente, não impede que ele seja recriado. A destruição do mundo corrompido e deteriorado é a condição para a renovação dos ciclos de existência. O cataclismo permite recriar relações mais saudáveis em um novo mundo. Destruição e recriação são acontecimentos recorrentes na cosmologia das etnias guarani, ocorrendo cotidianamente em menor ou maior escala, na semeadura e na colheita, no batismo da criança e na morte do idoso. Recriar o mundo, quando sua destruição tornou-se necessária ou inevitável, é apenas uma ampliação dessa escala. O tempo contínuo é o da criação, porque tudo que existe nas condições de vida terrena traz em si o germe da extinção e precisa ser recriado. O presente é a prova de que, no passado, existiram xamãs que ergueram a formação social na qual se vive e só haverá futuro se eles estiverem presentes na formação social atual e futura.

A existência do *tekoha* enquanto lugar onde se realiza o modo de ser guarani requer, como já foi expli-



cado, a existência de uma rede de parentelas aliadas. Acontece que esse modo de ser humano não se realiza de forma exclusiva, mas é dependente da realização simultânea de outros modos de ser: das divindades que ocupam os diversos patamares celestes, dos animais e de suas diversas espécies de espíritos guardiões, que vivem seus próprios modos de ser em seus próprios espaços. Isto torna o modo de ser kaiowá diretamente dependente de uma atitude relacional, sem a qual se inviabiliza a realização histórica de suas figurações sociais. Aqui caberia a expressão sugerida pela educadora Veronice Rossato — em comunicação verbal, numa das muitas ocasiões em que estabelecemos discussões sobre o tema—, de que o processo de desterritorialização dos Kaiowá poderia ser pensado como “destekohalização”.

Os outros modos de ser não kaiowá, no sentido de que não se referem diretamente à formação social humana, a despeito da alteridade, são reconhecidos como sociais ou, como explicou um xamã kaiowá, “todos tem *tekoha*”, o que pode ser traduzido como “todos estão territorializados” e desenvolvem formas de comunicação e interação diretamente orientadas pelo seu respectivo espírito guardião ou *jára*. A reza é a metalinguagem que transcende as linguagens particulares, permitindo que os seres xamânicos, como os deuses, os xamãs humanos e também os *jára* das serras, dos rios, dos animais e plantas se comuniquem entre si, abrindo espaços para a contração de formas de socialidade, cooperação e trocas de hostilidades.



A formação social kaiowá é composta por indivíduos que, em geral, demonstram pouca disposição à vida social. As pessoas dependem de motivação constante para se engajarem em atividades de interesse coletivo e essa motivação deve ser realizada pelo xamã. O recurso é o apelo à conduta moral-religiosa inspirada nos grandes líderes religiosos do passado, conduta a que o cabeça de parentela busca se credenciar como representante.

Os xamãs de cada *tekoha* procuram expressar o que entendem ser o autêntico modo de ser kaiowá — *ava reko /ou/ teko katu* — em relação a outros modos de ser, realizados por outros *tekoha* kaiowá ou por seres sociais não humanos (que também vivem em *tekoha*, embora de natureza distinta). Na situação atual de recolhimento da população de várias comunidades nas reservas, a expressão do *ava reko* surge, principalmente, na relação de diferenciação ao *karai reko* — o modo de ser do branco —, talvez a esfera mais imediata do entorno, em relação ao qual articulam seu sistema social.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos dois capítulos que compõem o presente livro, o leitor foi apresentado a diversos aspectos da organização social kaiowá e ao modo como humanizam o espaço de seus territórios de ocupação tradicional. O primeiro capítulo, dedicado à abordagem da organização social, procurou mostrar como o modo de ser kaiowá se manifesta na organização familiar, na composição dos grupos de parentesco e na organização política da comunidade. O segundo capítulo descreveu diversos aspectos dos espaços humanizados. A preocupação foi apresentar as especificidades do sistema social tal como ele é praticado pela maior parte de suas comunidades kaiowá atuais. Os Kaiowá definem o conjunto dessas características como “a nossa vivência”, noção que funde o ideal e a prática social, sempre contingenciada por cenários históricos, demográficos e ambientais.

A partir dos dados etnográficos aqui apresentados, é possível destacar algumas características do modo de ser kaiowá: a) a enorme capacidade de atuar sobre o espaço para nele produzir as condições para atendimento de suas necessidades culturais, o que é feito pela aplicação de procedimentos práticos e realização de rituais religiosos; b) a permanente busca de fragmentos de refúgios ecológicos, ainda existentes dentro do amplo território de ocupação tradicional, nos quais possam seguir praticando sua cultura; c) a determinada insistência em reaver parte de seus territórios tradicionais — *tekoha* —, nos quais acreditam poder viver de acordo com seu



modo próprio de ser — *ava reko*. Por fim, e de modo fundamental, destaca-se o papel da cosmologia religiosa como centro ordenador da vida social. Ali se encontram os princípios a partir dos quais se estruturam o parentesco, a organização política e a vida econômica.

Para finalizar essa proposta de aproximação ao sistema cultural kaiowá, é possível dizer que, para os membros dessa formação social, o sentido da vida humana em sociedade parece se remeter sempre aos fundamentos da vida religiosa. Entretanto, os Kaiowá não se consideram os depositários exclusivos de disposições antropocêntricas, tais como linguagem, intencionalidade, desejo, vontade, espiritualidade e capacidade xamânica. Tais disposições estão distribuídas entre diversas categorias de seres, principalmente entre os *jara*, que atuam como guardiões de domínios exclusivos do cosmos. A humanidade se revela na demonstração da capacidade de comunicação e negociação com tais espécies de seres, de modo que a cosmologia kaiowá aponta para uma intensa prática de interculturalidade.



BIBLIOGRAFIA

BRAND, A. J. **O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da palavra.** 1997. 382 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

_____. **O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowá.** 1993. 276 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

CADOGAN, L. Aporte a la etnografía de los guarani del Amambái, Alto Ypané. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 10, n. 1-2, p. 43-91, jun./dez., 1962.

_____. **Ayvu Rapyta.** Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo: FFLCH-USP, 1959. Boletim n. 227. (Série Antropologia n. 5).

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

CHAMORRO, G. **Terra madura, yvy araguyje:** fundamento da palavra guarani. Dourados: UFGD, 2008.

_____. **Papa Tapia Rete Marangatu.** 1996. Tese (Doutorado em Teologia) – Instituto Ecumênico de Pós-Graduação, São Leopoldo, 1996.

_____. **Kurusu Ñe'ëngatu ou palavras que a história não poderia esquecer.** 1993. Dissertação (Mestrado em



História) – Ibero-Americana, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Porto Alegre, 1993.

GRÜNBERG, G. (Coord.). **Guarani Retã 2008**: Povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. [S. l.: s. n.], [2008?]. 28 p. Caderno. Disponível em: <http://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/guarani_mapa_inal_241108.pdf>. Acesso em: 2 out. 2015.

MELIÀ, B.; GRÜNBERG, G.; GRÜNBERG, F. **Los Pãi-Tavyterã**: etnografía guaraní del Paraguay contemporáneo. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Univerdad Católica “Nuestra Señora de la Asunción”, 2008. [Primeira edição de 1976. Suplemento Antropológico].

MELIÀ, B. A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 33, p. 33-46, 1990.

NIMUENDAJU, C. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987. [Primeira edição de 1914].

NOELLI, F. S. **Sem tekoha não há teko**: em busca de um modelo etnoarqueológico da aldeia e da subsistência guarani e aplicação a uma área de domínio no delta do rio Jacuí-RS. 1993. 488 f. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

PEREIRA, L. M. **Relatório de identificação da Terra Indígena Dourados-Amambaipaguá**: municípios de Dourados, Caarapó, Juti, Laguna Carapã, Naviraí e Amambai, Mato



Grosso do Sul. Documentação FUNAI, Brasília, 2011. Relatório mimeografado.

_____. **Relatório de identificação da Terra Indígena Taquara:** município de Paranhos, Mato Grosso do Sul. Documentação FUNAI, Brasília, 2005. Relatório mimeografado.

_____. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno.** 2004. 2 v. 403 p. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

_____. **Relatório de identificação da Terra Indígena Guyra Roká:** município de Caarapó, Mato Grosso do Sul. Documentação FUNAI, Brasília, 2002a. Relatório mimeografado.

_____. **Relatório de identificação da Terra Indígena Arroio Kora:** município de Paranhos, Mato Grosso do Sul. Documentação FUNAI, Brasília, 2002b. Relatório mimeografado.

_____. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: SILVA, A. L. da; NUNES, A.; MACEDO, A. V. L. da S. (Org.). **Crianças Indígenas:** ensaios antropológicos. São Paulo: Global, 2002c.

_____. **Parentesco e organização social kaiowá.** 1999. 244 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

RENFREW, C.; BAHN, P. **Arqueologia:** teorías, métodos y práctica. Madri: Ediciones Akal, 1998.



SCHADEN, E. **Aspectos fundamentais da cultura guarani**. 30. ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. [Décima edição de 1954].

SUSNIK, B. **Los aborígenes del Paraguay II**: Etnohistoria de los Guaraníes. Época colonial. Assunção: Museu Etnográfico "Andrés Barbero", 1979-1980.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Apresentação. In: NIMUENDAJU, C. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani**. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987. p. xvii - xxxviii.

_____. **Araweté**: os deuses canibais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1986.

WATSON, J. B. Cayuá culture change: a study in acculturation and methodology. **American Anthropological Association**, v. 54, n. 2, parte 2, p. 1-144, 1952.



APRESENTAÇÃO DO AUTOR

Levi Marques Pereira é doutor e antropologia, e atua como professor sênior na Universidade Federal da Grande Dourados – UFGD, onde leciona e orienta no Programa de Pós-Graduação em Antropologia – PP-GAnt. Tem experiência na área de Antropologia, com ênfase em Etnologia Sul-americana, atuando principalmente nos seguintes temas: parentesco e organização social, conhecimentos indígenas, cosmologia indígena, infância e gênero em etnologia, história indígena, terras indígenas e movimento social. Tem experiência em realização de perícias para a justiça (estadual e federal), trabalhos técnicos para governos, e organismos como Unicef e Unesco, e também em estudos de licenciamento ambiental.

GE20
ANOS

editora

