

Universidade Federal do Rio de Janeiro

MUSEU NACIONAL

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

Alexandra Barbosa da Silva

**MAIS ALÉM DA “ALDEIA”: TERRITÓRIO E REDES  
SOCIAIS ENTRE OS GUARANI DE MATO GROSSO DO  
SUL**

Rio de Janeiro

2007

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Alexandra Barbosa da Silva

**MAIS ALÉM DA “ALDEIA”: TERRITÓRIO E REDES  
SOCIAIS ENTRE OS GUARANI DE MATO GROSSO DO  
SUL**

Tese de doutorado apresentada  
ao Programa de Pós-graduação  
em Antropologia Social do  
Museu Nacional - U F R J.

Rio de Janeiro

2007

*Mais além da “aldeia”: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul*

Alexandra Barbosa da Silva

Tese submetida ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (PPGAS-MN) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como requisito necessário à obtenção do grau de Doutor.

Aprovada por:

\_\_\_\_\_ Orientador

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira

\_\_\_\_\_

Profª. Dra. Giralda Seyferth

\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Moacir Gracindo Soares Palmeira

\_\_\_\_\_

Profª. Dra. Ana Maria Daou

\_\_\_\_\_

Profª. Dra. Paula Caleffi

\_\_\_\_\_

Profª. Dra. Renata Menezes

\_\_\_\_\_

Profª. Dra. Maria Fátima Roberto Machado

\_\_\_\_\_

Prof. Dr. Carlos Valter Porto Gonçalves



## Ficha Catalográfica

Silva, Alexandra Barbosa.

Mais além da “aldeia”: território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul /

Alexandra Barbosa da Silva.-- Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/ PPGAS, 2007.

256 p.: il. Tese – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional – PPGAS.

1. Guarani Kaiowa e Ñandéva.
2. Território, redes sociais.
3. Tese (Doutorado – UFRJ / PPGAS / Museu Nacional). I. Título.

*A Fabio,  
com todo o meu amor, pela vida  
juntos.*

*A Pedro Tiberio,  
por existir, ser como é e me fazer  
tão feliz.*

*Aos “índios”,  
por tudo o que tenho aprendido,  
sobretudo em termos humanos, e com a  
esperança de contribuir para que seus  
interesses e anseios sejam melhor  
conhecidos.*

## **Agradecimentos**

Esta tese é resultado de uma longa jornada, em meio à qual amalhei muitas dívidas, que aqui tentarei de algum modo dirimir.

Assim, de início ressalto que tanto a pesquisa quanto a sua concretização neste trabalho são em grande parte devedoras da dotação que a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) me concedeu durante quatro anos, sem a qual inquestionavelmente eu não teria chegado a este termo.

Na instituição que é o PPGAS do Museu Nacional, sou grata a muitas pessoas, em muitos anos de convivência, pelas dedicações particulares que obtive e que, somando-se, contribuíram para eu chegar ao fim desta tese. Representando estas pessoas, agradeço especialmente ao professor João Pacheco de Oliveira, que foi me entendendo, aos poucos, e que me estimulou e possibilitou desenhar este estudo que aqui se apresenta. A tese em si é em grande medida devedora das reflexões que pude realizar no âmbito de seus cursos no PPGAS. Pela sua integridade como profissional, respeito às minhas posições e reflexões, estas debatidas em nossas conversas, e pela força nos últimos momentos da escrita, eu sou muito grata.

Eu não poderia deixar de agradecer aos professores Giralda Seyferth e Moacir Palmeira, que constituíram a comissão de acompanhamento desde o projeto inicial e o exame de qualificação, contribuindo com observações e sugestões valiosas para este resultado final.

Do mesmo modo, as discussões sobre o tema do indigenismo e políticas indigenistas realizadas com o professor Antônio Carlos de Souza Lima em um curso, ainda no início do doutorado, representaram uma grande contribuição, que venho a registrar.

Gostaria de deixar também registrado o reconhecimento e o agradecimento não só à dedicação profissional, mas à amizade e ao companheirismo de Tânia Ferreira, secretária executiva do PPGAS, e às “meninas” Carla e Cristina, da biblioteca, desde o meu mestrado nesta instituição.

No âmbito já da vida pessoal, destaco a relação com a pessoa de Fabio Mura, em um companheirismo em todos os aspectos: no compartilhar da vida, dos interesses desde a pesquisa, reflexão e ação junto aos “índios”, e na sua dedicação a um diálogo e estímulo constantes também ao longo desta tese. A Fabio, muito obrigada.

Nessa estrada que conduz ao investimento pessoal nos “Guarani”, buscando entender e acompanhar as suas vidas, delas compartilhando, devo um reconhecimento a Rubem Thomaz de Almeida, a quem admiro pelo seu empenho e respeito a essas pessoas criadas e protegidas por Ñande Ru Vusu (“Nosso Grande Pai”), me servindo de exemplo inicial.

Então, agradeço a muitos amigos que fiz, pelo compartilhar de experiências e conhecimentos, e pela recepção e aceitação em suas casas, e no seio de suas famílias grandes. Assim, na área de Jaguapire, serei eternamente agradecida a Tônico Benites – um antropólogo por inclinação e firme opção –, sua mãe Nilda, e seu pai Francisco; a Delmira, Luís, Adelina, Onides e Joabe (que se foi pedalando, para o outro patamar, aquele das almas dos Kaiowa). Em Jatayvary, agradeço a Isana e Edilson Isnardi (que também se foi, de modo muito triste), a Fernando Santos Amarílio e Marilza, a Ña Ângela, tão conversadeira, e, através dela, a Raul e Emiliana. Em Iguatemi, a Dércio e Angelina e todos os de sua casa. Em Dourados, a Néelson Cabreira e Antônia, Zé Nunes e Aparecida, Getúlio Juca e Alda, Ivo Porto e Doraci, Bastião Arce e Cassiana. Por fim, sou grata a todos os outros que me receberam e me brindaram com sua atenção e preciosas histórias e informações, verdadeiros tesouros de vida.

Na cidade de Dourados, a vida me presenteou com a amizade de pessoas cuja existência traz um grande alento. Nomeio, assim, Adilson Crepalde, Antônio de Carvalho, Carlos Pacheco, Charles Pessoa, Gleice Barbosa, Jorge Eremites, Levi Pereira, Lourenço Alves, Marcos Homero Lima, Margarida Nicolletti, Nereu Schneider, Ramiro Rockenbach, Rosângela Carvalho, Rosely Stefanés, Spensy Pimentel e Vito Comar.

Ainda em Dourados, agradeço de modo especial a Marino e Marilene Hister, pela acolhida, cuidados, conversas e amizade impagáveis.

No Rio, cidade do coração, a convivência com os amigos traz também um enorme estímulo para a tese. Minha lembrança aqui vai para os momentos compartilhados com Andrey Cordeiro, Andrea Roca, Débora Reston, Edmundo Pereira, Elizabeth Linhares, Evangelina Mazur, Fernando Rabossi, Hernán Gómez, Laura Zapata, Maria José Freire, Mariana Paladino, Renata Valente, Roberto Salviani, Rolando Silla, Rubem Thomaz de Almeida e Sergio Chamorro.

Para minha mãe, Dora, as palavras não são suficientes para agradecer, por todas as coisas. Sempre “segurando a barra” em casa, durante a tese não foi diferente, apenas mais trabalhoso ainda.

Aos meus sogros, Liana e Giovanni, sou grata por tudo, desde o início.

Aos meus irmãos Márcia, Edson e Alexandre e minhas cunhadas Adriana e Claudia, agradeço os momentos juntos e o estímulo e torcida constantes.

A Mari, irmã-filha, a caçula, agradeço ainda a ajuda em tantas coisas em casa, nesse período, de uma valia ímpar.

A Pedro Tiberio, pela sua compreensão, mesmo ainda tão pequeno, de ter a mãe sempre ocupada, e pelos momentos de brincadeiras, que ajudavam a descontrair e a renovar o fôlego.

## Resumo

Uma vez constatada hoje, em Mato Grosso do Sul, a presença de famílias Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandéva não só nas “aldeias” mas também em núcleos urbanos e fazendas, além de beiras de rodovias – os quais concebo como *ambientes* diversos –, o objetivo do presente trabalho é buscar ver como estas famílias vivem nestes lugares e aí configuram suas redes de relações, estas compreendendo índios e brancos. Tem-se em vista que está em questão a construção do território, em uma disputa entre esses índios e os brancos, tendo-se, assim, desdobramentos de um processo de *territorialização* (Oliveira 1998a).

O investimento mais forte na pesquisa foi mapear as trajetórias das pessoas e, assim, suas redes de relações, em uma perspectiva de análise processual.

Dentre as constatações mais significativas a serem relevadas está o fato de que o elemento central, a atuar como princípio orientador das ações, relações e condutas dos indivíduos ao longo do tempo é o *te 'yi/ñemoñare*, ou seja, a família extensa, constituída como grupo doméstico, sendo ela o objeto a ser focado como ponto de partida para análise e não propriamente o local onde ela está instalada. O fato de se optar por morar em uma fazenda, cidade ou beira de rodovia, depende, entre outros fatores, não apenas de uma falta de espaço nas reservas indígenas, mas em grande medida dos recursos que são identificados como significativos e que estão ou não presentes nestes *ambientes*. Por fim, importa ressaltar que as relações estabelecidas com os não-índios vêm fundamentalmente a servir de meio para potencializar recursos para o interior dos grupos domésticos Guarani.

## Abstract

Today, in the State of Mato Grosso do Sul (Brazil) is verified the presence of Guarani-Kaiowa and Guarani-Ñandeva families not only in indian villages, but also in other places, such as urban areas and farms, as well as by roadsides. For the purposes of this thesis, those places are conceived as different “environments”. The aim of the present work, thus, is to investigate how these families live in such places and, there, configure their relation networks, with indians and non-indians. It is kept in perspective that what is at stake is the construction of the territory, in situations of dispute between indians and non-indians.

Drawing on a processual analysis perspective, the research laid greater emphasis on identifying people’s lifecourses and, thus, their relation networks.

Among the most significant findings of the research is the fact that the central element, acting as a guiding principle to the actions, relations and conduct of the individuals in his lifecourse is the *te’yi/ñemonare*, that is, the extended family, constituted as a domestic group. The focus of attention and the starting point of the analysis is, therefore, the extended family, not the place where it has settled. The option for living on a farm, in the city or by a roadside is due, among other factors, not only to lack of physical space in the indian villages, but, to a great extent, to the availability of resources identified as significant in those “environments”. Finally, it is relevant to point out that relations established with non-indians is a way of maximizing the resources which are brought into the Guarani domestic groups.

## Sumário

<b>Sumário</b> .....	<b>11</b>
<b>Introdução</b> .....	<b>13</b>
<b>Capítulo 1 – Os Guarani de Mato Grosso do Sul e o processo de territorialização</b> .....	<b>23</b>
<b>1.1 Aspectos históricos</b> .....	<b>23</b>
<b>1.2 – A criação do mito da “aldeia”: uma empresa neocolonialista</b> .....	<b>40</b>
1.2.2 Um “novo colonialismo” e seus efeitos nas reservas .....	51
<b>1.3 - Uma política de colonização: as “Colônias Agrícolas”</b> .....	<b>57</b>
1.3.1 “Aldeado” X “desaldeado” ou ser ou não ser .....	61
<b>Capítulo 2 – O território em questão</b> .....	<b>66</b>
<b>2.1 – Processos de territorialização e reterritorialização</b> .....	<b>66</b>
2.1.1 - Um caso empírico: o <i>tekoha</i> Pyelito Kue e o <i>tekoha guasu</i> da margem esquerda do Rio Iguatemi .....	72
<b>2.2 Território: reflexões sobre um conceito</b> .....	<b>85</b>
2.2.1 A relação “campo” – “cidade” .....	89
<b>2.3 A noção de ambiente</b> .....	<b>92</b>
2.3.1 Caracterização geral do cone Sul do estado de Mato Grosso do Sul .....	97
2.3.2 Os diferentes tipos de “aldeias” .....	107
2.3.3 A fazenda .....	123
2.3.4 O meio urbano .....	125
2.3.5 Beira de rodovias e outros espaços não exclusivos .....	129
<b>Capítulo 3 – Os ambientes em vivência: a configuração de redes sociais em casos empíricos</b> .....	<b>132</b>
<b>3.1 – O <i>tekoha guasu</i> do Brilhante-Ivinhema</b> .....	<b>133</b>
3.1.1 Néelson Cabreira e o <i>tekoha</i> Karumbe .....	137
3.1.2 Na beira da estrada em Itahum .....	140
<b>3.2 – O <i>tekoha guasu</i> do Lima Campo ou Alto-Médio Dourados</b> .....	<b>144</b>
3.2.1 A entrada em Jatayvary .....	147
3.2.2 O <i>te'yi</i> dos Isnardi .....	148
3.2.3 O <i>te'yi</i> dos Amaral .....	150



3.2.4 O <i>te'yi</i> liderado por Ângela Fernandes e seus desdobramentos .....	152
<b>3.3 – O tekoha guasu da margem esquerda do Iguatemi.....</b>	<b>161</b>
3.3.1 – Dércio e os Romero .....	164
3.3.2 - Dinâmicas na casa de Dércio Romero .....	169
3.3.3 – Casos singulares.....	172
<b><i>Capítulo 4 – Identidade, patronagem e redes sociais: algumas considerações reflexivas .....</i></b>	<b>181</b>
<b>4.1- Estratégias domésticas e construção da identidade .....</b>	<b>181</b>
4.1.1 Multiplicidade de <i>ambientes</i> , multiplicidade de experiências: a constituição de “estoques culturais de conhecimento” .....	194
<b>4.2 “Patrões” brancos e clientes índios: a patronagem e o compadrio entre os Guarani .....</b>	<b>209</b>
4.2.1 Compadrio ontem e hoje: visões diversas sobre uma relação .....	222
<b>4.3 A configuração processual das redes sociais e sua relação com o território.....</b>	<b>232</b>
<b><i>Conclusões .....</i></b>	<b>239</b>
<b><i>Bibliografia .....</i></b>	<b>245</b>

## Introdução\*

Meu primeiro contato com grupos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandéva em Mato Grosso do Sul se deu entre o fim de julho e setembro do ano de 2000, tendo eu ido conhecer de perto duas situações de plena luta pela recuperação de terras. Naquele momento meu interesse recaía sobre a dinâmica e os significados destas iniciativas de parte dos índios. A reivindicação pelas terras historicamente ocupadas pelos Guarani, os quais se viram impelidos a deixá-las, dava vida a um conflito fundiário que se apresentava, como de fato ainda se apresenta, como uma tônica determinante para as relações interétnicas naquele estado do país. Na primeira viagem, fui para o acampamento denominado Ñande Ru Marangatu, acompanhando Fabio Mura, meu companheiro, que à época iniciara o doutorado no PPGAS do Museu Nacional, tendo recém concluído o mestrado, sua dissertação tendo justamente sido elaborada a partir de pesquisas junto a grupos kaiowa. Levávamos uma carta de apresentação escrita por Rubem Thomaz de Almeida, o antropólogo que coordenara o Grupo Técnico de identificação de Marangatu. Na segunda viagem, fomos ambos acompanhando o próprio Thomaz de Almeida, que ia, de carro, para o acampamento de Jatayvary, igualmente para concluir o trabalho de identificação da área.

A partir dessas experiências, comecei a pensar na elaboração de um projeto para apresentar ao PPGAS, visando a cursar o doutorado. Entre idas e vindas, dada a relevância da temática da terra, e sendo muito evidente o fato de que o momento da mobilização para a reivindicação implicava na aglutinação de pessoas que acorriam dos mais variados lugares onde se encontravam, decidi, por fim, direcionar meu foco para um aspecto conhecido mas pouco explorado até então, que era a presença de famílias guarani em fazendas, cidades e beiras de rodovias, constituindo o que o jargão indigenista denomina – tanto através de documentos do órgão indigenista oficial, como

---

\* De um modo geral, na fonética Guarani há a tendência para que o acento tonal recaia sobre a última sílaba das palavras, de forma que, quando não acentuadas, as palavras são oxítonas.

nos discursos de agentes da própria FUNAI, Polícia Federal, Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) – de “desaldeados”, ou seja, os que estão fora da “aldeia”.

No início dos anos de 1990 Rubem Almeida registrava a presença de famílias guarani nas fazendas, dizendo o seguinte a respeito:

“Em geral, em número reduzido de pessoas, essas famílias não se desvinculavam, contudo, de seus parentes de outros lugares, o que contribui para seu constante vaivém pela região”. (2001: 23).

Ocorre que historicamente os Guarani raramente se distribuíram no território em espaços restritos, os quais poderiam ser classificados como “aldeias”. Assim, este termo, que atualmente se encontra generalizado mesmo entre os índios para denominar a área indígena, espaço de exclusividade étnica, é produto da lógica colonialista, conforme será justamente discutido aqui ao longo do trabalho. Em sendo assim, o viés que me pareceu mais interessante para análise é o de abordar o que se apresenta como efeitos de um processo de *territorialização*, nos termos propostos por Oliveira (1998a), esta sendo por ele entendida como “uma intervenção da esfera política que associa (de forma prescritiva e insofismável) um território bem determinado a um conjunto de indivíduos e grupos sociais” (: 56). A criação, pelo antigo SPI, de oito reservas, entre os anos de 1915 e 1928, as quais seriam destinadas a agrupar todos os índios Guarani que estivessem dispersos pelo território que atualmente constitui o cone sul do estado de Mato Grosso do Sul, esteve relacionada à liberação de terras para a ocupação não-indígena, tendo-se amplamente em vista a especificidade de uma região de fronteira, cujos limites se definiram apenas na segunda metade do século XIX, após o conflito que ficou registrado como “Guerra do Paraguai”, ou a “Guerra da Tríplice Aliança” (1864-1870). Assim, a política de Estado de *territorialização* e as respostas que, por seu turno, vêm se engendrando de parte dos índios constituem, portanto, o foco central desta tese, sendo meu intento dar conta das dinâmicas complexas daí resultantes.

Dada a constatação da presença hoje de famílias Guarani em núcleos urbanos e fazendas, além de beiras de rodovias, meu ponto de partida, como sugere o título deste trabalho, é buscar ver como estas famílias vivem nestes lugares e aí configuram suas redes de relações, isto em um território de ocupação histórica, ele próprio tendo se

tornado objeto de disputa entre índios e brancos. Nesses termos, não estarei aqui me centrando sobre os “desaldeados”, mas sim buscando ver os indivíduos e grupos dentro de suas redes de relações, refutando que se possa *a priori* estabelecer uma classificação em termos de “índios de fazenda” ou “de cidade”, como se o local onde estes se encontram pudesse por si definir uma identidade, ou um tipo específico de índio.

Meu investimento mais forte na pesquisa foi o de mapear as trajetórias das pessoas e, assim fazendo, observar o modo como constituíam e constituem suas redes de relações, em uma perspectiva processual. Meu acesso foi fundamentalmente a famílias kaiowa, mas os dados que registrei se referiam muitas vezes também a famílias ñandéva, sendo que os fenômenos em questão dizem respeito de modo generalizado aos Guarani. Observo que esta forma de referência não implica absolutamente em uma intenção de essencializá-los como povo, sobretudo na medida em que estarei buscando relatar experiências e casos pontuais e específicos de indivíduos e famílias.

Talvez seja importante dizer que em um levantamento bibliográfico sobre os Guarani há uma constatação que salta imediatamente aos olhos, isto é, uma obliteração que é feita da figura do índio em toda uma série de estudos de caráter histórico desenvolvidos por estudiosos locais ao longo do tempo. Esta tendência de apagar a existência dos índios da história, aliás, é a marca de uma publicação aqui bastante utilizada como fonte de dados. Resultado de um concurso promovido “para incentivar a pesquisa da história da erva mate” na região em causa<sup>1</sup>, todos os textos da coletânea denominada “O ciclo da erva mate em Mato Grosso do Sul (1883-1947)” ressaltam a grandeza (em termos numéricos e de pujança) do negócio constituído a partir da exploração da erva mate – planta nativa cujo habitat coincidia plenamente com o território dos Kaiowa e dos Ñandéva –, a relevância da “Companhia Matte-Larangeira”, toda a detalhada infra-estrutura necessária para beneficiamento da erva, entre outras coisas, fazendo-se uma vaga referência à presença dos Guarani em todo este aparato, a qual foi fundamental, como se poderá aqui notar. No que concerne a uma produção mais recente, uma rápida consulta ao exposto nas mais conceituadas livrarias das cidades do estado não faz mais do que corroborar esta constatação.

---

<sup>1</sup> Conforme consta na Apresentação da coletânea.

Passando à consideração de como se deu minha inserção no “campo”, somente a partir de setembro de 2002 é que iniciei efetivamente a pesquisa, indo morar na cidade de Ponta Porã, com a intenção de poder tornar tanto a Marangatu quanto a Jatayvary, de modo que eu ficava a meio caminho entre esses dois lugares. Feito o investimento em Jatayvary e nos locais a ele relacionados – como se verá adiante –, não me dirigi para Marangatu, me mudando, em outubro de 2003, para a cidade de Dourados, onde Fabio, meu companheiro, assumiu o encargo de professor visitante na UEMS. A partir daí resolvi deslocar a pesquisa para a T.I. Jaguapire, na direção sul, onde o próprio Fabio já estivera e onde mantinha conhecimentos pessoais. Ali foi que conheci Tônico Benites e os membros de sua família extensa de origem, além daquela em que ele se incorporara com o casamento. A partir de então, hospedada na casa de Tônico, tive uma interlocução privilegiada com estas pessoas, sobretudo com o próprio Tônico, que se revelou, além de um informante, um intelectual arguto, que, de um interesse incipiente pela antropologia, passou a cada vez mais se embrenhar pelos caminhos desta arte/técnica e, compreendendo as pistas que eu ia lhe apresentando, esmerava-se para me auxiliar na obtenção dos dados, que para ele se revelavam interessantes, em um prisma novo que se lhe apresentava: à luz do enquadramento da pesquisa. Na maior parte das vezes foi justamente Tônico quem estabeleceu novos contatos para mim, me apresentando a pessoas – que assim, é perceptível, conformavam sua rede de relações.

Há aqui um contraste interessante de ser ressaltado. Se de um modo geral, ao longo da pesquisa, minha inserção se deu sem que se fizessem muitos questionamentos sobre mim e a minha presença – a partir da apresentação que Tônico fazia, as pessoas mais ou menos sabendo que eu me interessava pela vida “dos índios”, e querendo saber sobre a história deles, da chegada dos brancos na terra deles –, em Jatayvary as coisas haviam se dado de um modo um pouco diferente. Embora eu tivesse ido a primeira vez na companhia de Rubem Almeida (como dito, o responsável pela identificação desse *tekoha*) e, então, acertada a minha volta, já sozinha, me foi colocada a pergunta de porque eu exatamente estaria ali; ou melhor, se eu serviria para ajudar na tarefa de identificação e demarcação da terra deles. Respondi que certamente que sim, mas que também havia meu interesse em entender como era o esforço para se recuperar uma terra, como as pessoas faziam isso, sabendo que as fazendas se implantaram em cima dos *tekoha* e as pessoas então se espalharam por muitos lugares. Por outro lado,

completei, eu gostaria também de saber como elas estavam vivendo ali e como era a relação com os parentes de outros lugares. Foi nesses termos que fui vista como alguém aliado, alguém que compreendia e queria saber mais da situação “do índio”, e isto, mais da minha disposição para permanecer no lugar, foi entendido (e dito a mim) como uma coisa “muito importante”, por dois motivos: “para conhecer melhor a situação do lugar e das pessoas, e que era mesmo importante a presença ali de um antropólogo” – obviamente visto como imbuída de uma forma de autoridade, em uma situação de pleno conflito com os brancos. Nesses termos foi que tive uma total acolhida, as pessoas se disponibilizando a conversar e tendo interesse em fazê-lo<sup>2</sup>. Assim, ficando hospedada na casa do “capitão” Edilson Isnard e sua esposa Isana – cujas trajetórias serão minimamente apresentadas adiante –, pude conversar com muitas pessoas e acompanhar o seu cotidiano.

No que concerne à língua, não sou falante do guarani, conhecendo apenas algumas poucas palavras, que tão somente me permitem entender o tema das conversas, saber sobre o que se está falando. Contudo, o que se vê hoje entre esses índios é um domínio muito difuso do português, o trabalho realizado para os brancos de um modo geral tendo tido grande relevância neste sentido, conduzindo à necessidade da comunicação neste idioma. Entre os que têm dificuldades com o português, há uma diferenciação em termos geracionais e de gênero, os idosos apresentando mais dificuldade, as mulheres bem mais que os homens, mas esta dificuldade não deve ser creditada de modo essencial à idade, visto que muitos homens idosos têm um significativo domínio – já para as mulheres esta dificuldade é mais marcada, embora muitas vezes haja a compreensão do que é dito, mas não a capacidade para se expressar na língua. Para as gerações mais jovens, a escola como instituição, até mesmo por questões de obrigação legal, vem estabelecendo o ensino bilíngüe, e é também notável que algumas famílias privilegiam e estimulam o bilingüismo para suas crianças, fato que será considerado propriamente no capítulo 4. Nesses termos, minha comunicação se deu, de modo bastante fluido, sobretudo com homens e mulheres adultos, contando,

---

<sup>2</sup> Em 2005 desenvolvi uma reflexão a partir das observações que se me fizeram relevantes, e mesmo determinantes, sobre esta temática da relação do antropólogo com as pessoas e grupos “nativos” com os quais lida, isto é, a natureza desta relação, incluindo os compromissos e significados aí envolvidos entre as partes e as conseqüências para a própria pesquisa. Ver Barbosa da Silva 2005b.

com relação a algumas pessoas mais idosas, com o auxílio de intérpretes quando necessário, estes eleitos sempre no seio de uma mesma família.

Tornando, então, aos procedimentos da pesquisa, eu inicialmente me dirigi para esses locais onde eu já tinha uma entrada, ali observando o cotidiano das famílias, buscando apreender informações também no âmbito mais amplo dessas áreas e acompanhando algumas pessoas no desenvolvimento de suas atividades quando saíam das áreas – sendo esta dinâmica o que justamente busquei transpor para dentro deste trabalho, retratando-a na apresentação dos dados no capítulo 3.

Para os dados sobre “a cidade”, fui, de início, algumas vezes, a Sanga Puitã, um distrito da cidade de Ponta Porã, para encontrar pessoas que me haviam sido indicadas por conhecidos seus de Jatayvary. Na região mais ao sul, saindo de Jaguapire, permaneci na casa de uma família (parentes de Tónico) na cidade de Iguatemi, podendo assim observar o cotidiano de seus membros neste período. Após um lapso de sete meses, tive a oportunidade de visitá-los, me inteirando sobre como estavam as pessoas, o que lhes havia acontecido, percebendo que haviam ocorrido deslocamentos que abrangiam algumas fazendas e a reserva de Sassoró. Além desta, fiz visitas e conversei com quatro outras famílias extensas também em Iguatemi, além de uma na cidade de Tacuru. Os planos de visita a uma sexta família, em Iguatemi, foram abortados em face do conflito que explodira, em janeiro de 2004, entre um grupo da reserva de Porto Lindo, que reivindicava uma área por eles reconhecida como terra indígena, e os fazendeiros da região, travando-se um renhido embate – os dois grupos armados situando-se em cada um dos lados da ponte que faz a comunicação entre os municípios de Iguatemi e Japorã –, justamente nas cercanias de onde vive essa família, que eu pretendia conhecer.

Ainda com relação à “cidade”, fui a Sanga Puitã, um distrito de Ponta Porã, acompanhada por duas pessoas do acampamento de Jatayvary. Ali viviam outras pessoas de quem eles tinham conhecimento.

Já para “a fazenda”, tive a oportunidade de, a partir de pessoas de Jatayvary, realizar visitas e depois permanecer com uma família em uma fazenda no município de Laguna Carapã, além de realizar diversas entrevistas com pessoas que já viveram em fazendas e estão agora ou em Jatayvary ou na Terra Indígena Jaguapire. É de se

observar que parte significativa dos que hoje se encontram nas áreas indígenas passaram por fazendas, de modo que pude, através de conversas e entrevistas, obter dados valiosos, podendo apreender uma dimensão temporal de maior duração. Interessante foi poder conhecer o lugar, dentro dos limites de uma fazenda, onde vive atualmente um casal idoso, o que me permitiu uma outra visualização sobre este espaço físico, tendo um exemplo do modo como ele é ocupado pelos índios. Tudo isto também é descrito no corpo da tese.

Por outro lado, estar presente em algumas *aty guasu* – grandes assembléias que reúnem pessoas de diversas áreas indígenas Guarani – foi também muito importante para a aquisição de informações sobre as áreas e as dinâmicas políticas em um âmbito mais extenso.

Há que se destacar que os dados aqui apresentados são resultantes ainda de uma forma de pesquisa cuja origem não foi propriamente acadêmica. Tratou-se da realização de dois trabalhos que desenvolvi, para duas instituições: a FUNAI e o Ministério do Desenvolvimento Social (MDS). Para a FUNAI, entre fim de agosto e fim de outubro de 2004, realizei o denominado “Levantamento preliminar de áreas reivindicadas pelos Guarani (Kaiowa e Ñandéva) na margem esquerda do rio Iguatemi”, no extremo sul de MS<sup>3</sup>. Aqui, em se tratando de uma região da qual ele próprio é originário, Tônico foi novamente fundamental, tornando-se um auxiliar de pesquisa precioso, cujas observações e reflexões (partindo muito de sua própria experiência) me possibilitaram um acesso a e uma compreensão dos dados de outra forma inalcançáveis.

O outro referido trabalho consistiu em uma atuação no município de Dourados, como consultora do MDS, entre setembro de 2005 e agosto de 2006. Esta atuação se deu em apoio aos esforços empreendidos pelo denominado “Comitê Gestor de Políticas Indigenistas”, criado pelo governo federal para atuação em Dourados. Nesses termos, meu trabalho especificamente se deu em duas frentes: a primeira delas através dos diálogos e reuniões realizados com diversos órgãos locais com atuação junto aos

---

<sup>3</sup> Visto que não se tem ainda conhecimento sobre todas as áreas de ocupação histórica dos Guarani que são hoje reivindicadas, a FUNAI chegou a iniciar um plano para realização de um levantamento preliminar geral com este fim. No entanto, o trabalho que fiz, abrangendo a margem esquerda do Rio Iguatemi, é, até o momento, o único concretizado neste sentido.



indígenas: Ministério Público Federal (MPF), Ministério Público Federal do Trabalho (MPFT), Núcleo de Apoio da FUNAI, agentes da FUNASA e da Prefeitura. A outra frente foi um levantamento de caráter sócio-político-econômico e territorial desenvolvido nas áreas indígenas (incluindo as Terras Indígenas e acampamentos) de Dourados.

Como se poderá perceber ao longo deste trabalho, estas atividades resultaram valiosíssimas também para a pesquisa de doutorado, me possibilitando uma ampliação da obtenção (no tempo, no espaço e no montante) dos dados, além de um aprofundamento daqueles que eu já havia registrado. Os dados aqui apresentados relativos a pessoas instaladas em beiras de rodovias foram obtidos justamente por ocasião dos trabalhos nestes dois levantamentos; a partir de informações prévias sobre elas nas reservas de Sessoró e Dourados, me dirigi aos lugares então indicados.

No que concerne propriamente à linha teórica que me referencia aqui, as formulações apresentadas no conjunto da obra de Fredrik Barth foram de uma relevância fundamental. Deste autor, tanto a proposta de análise centrada sobre a ação e a interação social, quanto as reflexões a partir da análise de relações interétnicas – incluindo aí a questão da construção das identidades –, concorreram para a estruturação deste meu trabalho, em grande parte orientando a elaboração das questões, hipóteses e sobretudo as interpretações. Por outro lado, privilegiei uma apresentação dos dados tendo como orientação a chamada “análise situacional”, conforme desenvolvida e utilizada por Gluckman (1986) e Van Velsen (1986), buscando delinear contextos amplos de interações, situando os atores e suas posições relacionais. Para uma discussão sobre os princípios de configuração das redes sociais, lancei mão de autores e reflexões reconhecidas como essenciais, nisto destacando-se Barnes, Mitchell e Adrian Mayer. Ainda um ponto nodal deste trabalho é o diálogo com uma literatura sobre as ditas “sociedades camponesas”, o qual se demonstrou muito profícuo, me permitindo realizar certas comparações e sobretudo analisar as relações entre os índios e seus “patrões” brancos, relações estas aqui colocadas sob a rubrica da patronagem e do compadrio.

Finalizando esta introdução, resta indicar como se apresenta organizada esta tese, contando ela com quatro capítulos, cuja definição é a seguinte. O capítulo 1 se caracteriza por um cunho histórico, delineando um quadro da presença dos Guarani no

atual cone sul de Mato Grosso do Sul e do processo de relações com não-índios, tendo o intuito primordial de fornecer elementos de contextualização para o acompanhamento das discussões efetivas da tese, conforme indicado aqui no início, isto é, mapear e explicar a presença de indivíduos kaiowa e ñandéva não só nas “aldeias” mas também em fazendas, cidades e beiras de rodovias, observando a constituição de suas redes. Assim, são abordadas as transformações na morfologia social (Mauss 1993 [1904-1905]) deste povo no seu território de ocupação tradicional, a criação das reservas pelo SPI e o processo de ocupação do território por não-índios, terminando por introduzir a discussão sobre as categorias “aldeia”, “aldeado” e “desaldeado”, discussão esta a fundamentar e perpassar toda a tese. No que respeita ao capítulo 2, este se constitui em uma discussão sobre o conceito de território, tendo como objetivo abordar a concepção e a percepção dos Guarani sobre o território em que vivem, além de sua participação na dinâmica de construção deste. Partindo do pressuposto de que o processo de *territorialização* não pode ser tomado unicamente do ponto de vista das agências de Estado, sendo fundamental se considerar também as ações dos índios, me detenho sobre a discussão das categorias nativas de entendimento e conceitualização do espaço, vendo-as no decorrer do processo histórico em marcha atualmente em Mato Grosso do Sul. Estarei tomando a iniciativa de parte dos índios pela recuperação de suas terras como uma *reterritorialização*, e propondo que cada um dos diferentes *lócus* onde hoje se encontram instaladas famílias guarani podem ser pensados como *ambientes* específicos – propondo uma definição para esta noção em termos sócio-ecológicos –, cada um apresentando determinados recursos, que são pelos índios considerados em suas tomadas de decisão. O encerramento deste capítulo consiste justamente na criação de uma tipologia formada pela “aldeia”, o meio urbano, a fazenda e a “beira de rodovia e outros espaços não exclusivos”, sendo feita uma caracterização que leva em conta os elementos que em cada um são tidos pelos índios como significativos.

Já levando em conta o capítulo 3, este se constitui fundamentalmente de descrições etnográficas de casos, buscando dar conta das complexidades que incluem, de modo concatenado, ações e relações desenvolvidas pelos sujeitos no território, considerando a configuração de redes de relações e modos de uso dos recursos postos à disposição neste território.

Por fim, o capítulo 4 se trata da análise que faço a partir de três temas centrais, decorrentes dos dados apresentados no capítulo anterior. Estão em pauta, assim, 1) a discussão sobre a construção das identidades, observando-se o modo como se desenvolvem as interações nos vários *ambientes* que compõem o território, 2) uma discussão sobre patronagem e compadrio, à luz das relações com os “patrões” nas fazendas e determinados comerciantes no meio urbano, 3) uma discussão sobre os princípios de configuração das redes sociais e o uso/apropriação do território de parte dos índios, ressaltando-se o fato de que estes dois elementos estão indissociavelmente interligados.

## Capítulo 1 – Os Guarani de Mato Grosso do Sul e o processo de territorialização

Este primeiro capítulo apresenta um cunho fundamentalmente histórico, que informa e fundamenta os capítulos subseqüentes. Deve ser aqui ressaltado de início o fato de que diversos outros trabalhos<sup>4</sup> já dedicaram páginas a tecer um quadro histórico da presença dos Guarani no atual cone sul de Mato Grosso do Sul e do processo de relações com não-índios, o que me faz optar por não pretender ser exaustiva ou inovadora, mas a fornecer elementos de orientação e contextualização, buscando apresentar nuances e detalhes registrados em minha pesquisa de campo. O que pode sim ser visto como diferencial está na introdução da discussão sobre as categorias “aldeia”, “aldeado” e “desaldeado”, discussão esta a fundamentar e caracterizar a tese em si.

### 1.1 Aspectos históricos

Das informações existentes sobre os grupos Guarani (abrangendo os Kaiowa, Ñandéva e Mbya)<sup>5</sup>, o que se mostra relevante destacar de imediato é a orientação a respeito do território de ocupação histórica destes grupos, o qual abarca o Paraguai Oriental (Kaiowa, Ñandéva, Mbya), o nordeste da Argentina (Mbya), Rio Grande do Sul (Mbya), Santa Catarina (Mbya), Paraná (Mbya e Ñandéva), São Paulo (Mbya e

---

<sup>4</sup> Thomaz de Almeida 1991, Brand 1997, Mura & Thomaz de Almeida 2002, Mura 2000 e 2006, a título de exemplo.

<sup>5</sup> Conforme o explicita a literatura, as denominações sobre estes grupos apresentam uma variedade muito grande, sendo que, o termo “Kaiowa” encontra também as variações Caingua, Ka'aiwa, Kayua, Kaiwá, Kayová, ou outras equivalências fonéticas e ortográficas do termo Guarani *ka'a* (mato) *gua* (do, de), implicando a definição “aqueles que são ou pertencem ao mato” (cf. Bartolomé 1977; Thomaz de Almeida 1991); como é perceptível trata-se de uma denominação externa ao próprio grupo. A autodenominação, tanto no lado brasileiro quanto no paraguaio, é “Paî Tavyterã” (isto é, “os habitantes do centro da Terra”). Já Nimuendaju faz referência aos Apopokuva (“aqueles com arco comprido”), dentre os quais viveu, e que seriam os Ñandéva (uma autodenominação do grupo, o qual, no entanto, assume também a denominação “Guarani” – coisa que os Kaiowa não fazem); no Paraguai este grupo é conhecido como “Chiripa”, nome da vestimenta utilizada, parecida com um poncho, mas cobrindo o corpo da cintura para baixo. A autodenominação geral para os Kaiowa, os Ñandéva e os Mbya é “Ava”, isto é, “homem”.

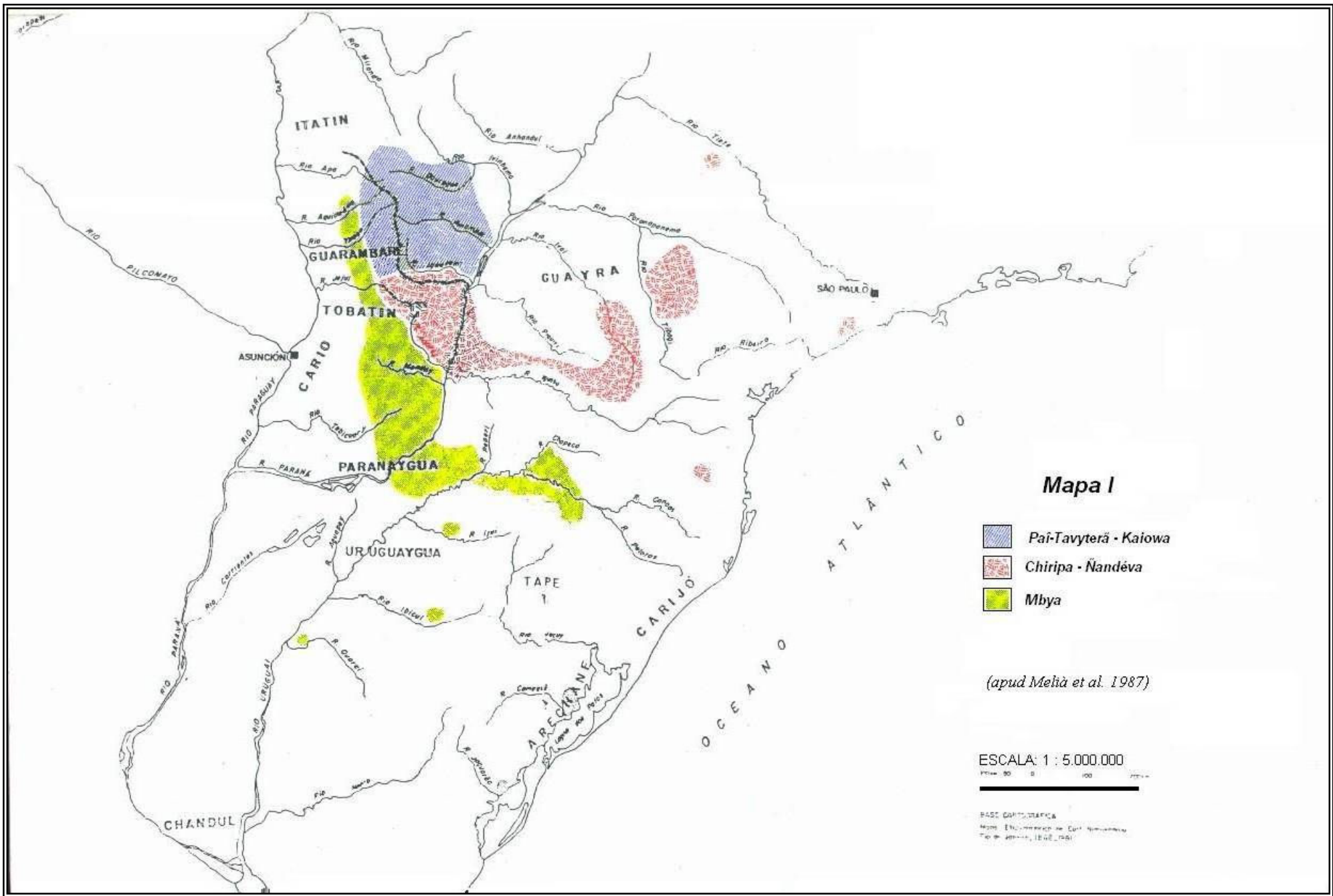
Ñandéva), Rio de Janeiro (Mbya), Espírito Santo (Mbya) e Mato Grosso do Sul (Kaiowa e Ñandéva). Observando-se o mapa 1 é possível ver a distribuição territorial guarani nos últimos séculos.

Como já notava Nimuendaju em 1914, esses grupos têm sido fontes de muitas publicações a seu respeito. Os registros à disposição datam do século XVII, a partir de observações de missionários e viajantes espanhóis e portugueses. Mais tarde, religiosos, militares, antropólogos, possibilitaram um considerável acúmulo de dados sobre os modos de vida desses grupos nativos<sup>6</sup>. Como se tornará patente, os que merecerão especificamente atenção aqui são os Kaiowa e os Ñandéva, estabelecidos no sul daquele que veio a se tornar o estado de Mato Grosso do Sul.

Antes de propriamente passar a considerar a presença dos Guarani nessa unidade da Federação, deve ser levada em conta a distribuição espacial expressa no mapa 1 e, ademais, ressaltado o fato de que a definição atual da fronteira entre Brasil e Paraguai se deu apenas com o término da chamada “Guerra da Tríplice Aliança” (1864-1870), mais corriqueiramente chamada, na historiografia nacional de “Guerra do Paraguai”. Tal conflito impulsionou no sentido de uma divisão nítida entre os territórios destes dois Estados-Nação, divisão esta que se mostra arbitrária aos olhos dos Kaiowa e dos Ñandéva, há séculos estabelecidos na região, o que lhes impôs novas percepções sobre o espaço como objeto de domínio político e econômico – a saber, o território.

---

<sup>6</sup> Diversos dos escritos publicados são de missionários. O padre jesuíta Antônio Ruiz de Montoya teve publicado, em 1639, o seu “Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape”, além do dicionário “Tesoro de la lengua Guarani”. Outro missionário foi o padre Franz Müller (da congregação do Verbo Divino), que em 1934 teve publicado uma espécie de apanhado geral sobre língua, cultura (incluindo a material) e religião dos grupos Chiripa, Mbya e Paí. Em termos mais recentes, um destacado estudioso sobre os Paí-Tavyterã (visto que trabalhou sobretudo no Paraguai) é Bartomeu Melià, jesuíta, tendo produzido um grande número de textos, como a etnografia sobre os Paí, junto com Friedl e Georg Grünber, em 1976, depois o que intitulou “ensaios de etnohistória”, em 1986, e posteriormente uma série de textos concentrados sobre o aspecto religioso - como “A experiência religiosa Guarani”, de 1989, e “A terra sem mal dos Guarani”, de 1990. Como Schaden (1982:6) já destacava, os estudiosos em geral e os religiosos em particular sempre colocaram em relevo a importância da religião para os Guarani, o que tem por efeito uma elevação este aspecto a característica primordial deste povo.



Mapa I

- Pai-Tavyterã - Kaiowa
- Chiripa - Nandéva
- Mbya

(apud Melià et al. 1987)

ESCALA: 1 : 5.000.000



BASE CARTOGRAFICA  
 Mapa: Distribuição de Grupos Indígenas  
 Tópico: Índios, 1948, 1961

Tal divisão instituiu problemas de natureza muito prática para as pessoas viventes nos dias de hoje, quando os discursos sobre “índios paraguaios” emanam (e são determinantes) tanto da administração indigenista tutelar e da pública em geral (nos hospitais e postos de saúde, por exemplo), quanto dos proprietários de fazendas<sup>7</sup>.

Por outro lado, também a relação dos Kaiowa e dos Nãndéva com os cidadãos paraguaios nos últimos dois séculos é também altamente relevante, como se verá aqui ao longo deste trabalho, o que nos leva a perceber que estamos diante da temática das fronteiras – em seus variados aspectos – como nodal para o jogo de definição de identidades que tem lugar na região, em especial nos casos que aqui estarão sendo considerados.

Tendo-se isto em mente, passemos a levar em conta a presença Guarani e o processo de ocupação não-indígena do atual Mato Grosso do Sul. São vários são os estudos que podem nos fundamentar neste sentido. Em um recorte panorâmico, resalto que Brand (1997:52) fez observações sobre a instituição de fortes militares pelo governo português, como o Forte Iguatemi, em 1767, isto é, a “Povoação e Praça de Armas Nossa Senhora dos Prazeres e São Francisco de Paula do Iguatemi”, que foi elevada à condição de vila em 1771, dando ensejo à constituição do mais antigo povoado do extremo sul do atual Mato Grosso do Sul<sup>8</sup>. Antes, o que existia era a Província do Mato Grosso, instituída em 1822, com o Brasil tornando-se Estado-nação.

Já no estudo de Corrêa (1999), a autora observa que na primeira metade do século XIX (a partir de 1830) deu-se uma fase de estabelecimento de fazendas para criação de gado no sul da província de Mato Grosso. Faz ela referência a duas frentes de deslocamento de “pioneiros/desbravadores” (sic) efetivadas neste período em busca de profícuos campos de criação, uma procedendo no sentido norte-sul, partindo do norte de Mato Grosso e Cuiabá, e a outra no sentido leste-oeste, partindo mormente de Minas Gerais e São Paulo, ambos deslocamentos findando por atingir o extremo sul de Mato Grosso e a região lindeira com o Paraguai (cf. pp. 94-95).

---

<sup>7</sup> Mormente aqueles proprietários cujas terras vêm sendo reivindicadas nas últimas décadas pelos índios – tópico que será abordado adiante. Assim, estes ficam a denunciar que as terras estão sendo ilegitimamente tomadas por índios não brasileiros.

<sup>8</sup> Em dezembro de 1977 foi que se deu a divisão que, do estado de Mato Grosso, fez surgir o Mato Grosso do Sul.

Mostra-se relevante fazer menção aqui a um dado histórico apresentado por Monteiro (2003 [1981]), que diz respeito a expedições organizadas pelo Barão de Antonina<sup>9</sup>, nos anos de 1848 e 1850. Tais expedições visavam encontrar uma rota apropriada que comunicasse Mato Grosso com o Paraná – ligando o Porto de Antonina a Cuiabá. A relevância de tal destaque está nos relatos vivamente transmitidos por João Henrique Elliot (em 1848) e Francisco Lopes (em 1850), os comandantes nestas expedições. Tanto um quanto outro nos oferecem um delineamento do território de ocupação Guarani, apontando os limites ao norte e ao sul, justamente como se segue.

“(…) oito leguas abaixo da barra do Vaccaria com o Avinheima, encontrámos muitos vestígios de índios na margem direita: n’este mesmo dia, dobrando uma volta, os avistámos de repente lavando-se no Rio: Seriam cinquenta, e correram para o mato da barranca, ficando alguns mais corajosos por verem sómente uma canôa com quatro pessoas dentro. Confiados na fortuna que nos têm seguido passo a passo em todas estas explorações, nos aproximámos à praia, e saltando em terra os abraçámos, e os brindámos com mantimentos, muitos anzões, facas e alguma roupa que trazíamos de resto. Eram Caiuás da mesma família d’aquelles que encontrámos nas margens do Rio Ivahy em 1845, tinham o labio inferior furado, e traziam dentro do orifício um batoque de rezina, que á primeira vista [parecia] alambre, cobriam as partes que o pudor manda esconder com panno de algodão grosso; os cabellos eram compridos e amarrados para traz (...) Suponho que elles têm relações com a gente do estado do Paraguay, porque tendo elles no pescoço e nos braços alguns fios de missangas, e pegando eu n’ellas, responderam-me – castilhano – e apontaram par o rumo de S.O. (...) Fallei algumas palavras de lingua guarany, e entenderam-me perfeitamente (...) Estes índios pareciam de boa índole, fáceis de reduzir, e podem ser muito úteis aos navegantes: resta que o governo dê boas providencias a respeito, para que os não hostile, matando uns, captivando outros, e affugentando o resto.” (Elliot apud Monteiro 2003: 23, destaque meu).

Dois anos depois, ao entrar pelo rio Iguatemi, extremo sul do atual Mato Grosso do Sul, Lopes escreveu:

---

<sup>9</sup> A título de curiosidade histórica, é interessante destacar o fato de que Nimuendaju (1987 [1914]) registrou o fato de o Barão ter acolhido índios em sua fazenda, no estado de São Paulo – isto já no início do século XX. Tratava-se, ao que indica o próprio Curt, de um grupo ñandéva que iniciara um deslocamento em direção ao mar.



“ (...) os terrenos que habitam vão até o Iguatemi junto à Serra de Maracajú, que tem d’aqui um caminho por terra que vai ao Paraná , ao qual se deve seguir sempre pela terra firme e boa, desviando os pantanos; pela margem do Ivinheima tem muitos capinzaes, e que d’aqui em quatro dias se sahe n’uma grande agua, mas que encontrando por ahi os indios cavalleiros, de quem se temem e com quem têm guerra aberta, não têm ido lá mais vezes.” (idem:24, destaques meus).

A propósito desta região, que compreende ao norte desde os rios Ivinhema e Brilhante (no lado leste) e o rio Apa (a oeste) até o rio Iguatemi, no extremo sul, importa observar que, no lado brasileiro da fronteira, o rio Iguatemi constitui-se em um divisor na ocupação entre os Kaiowa e os Nãndéva, os primeiros historicamente posicionando-se na sua margem esquerda e seguindo em direção ao norte, e os segundos, na margem direita e adentrando o território dito paraguaio (v. mapa 1).

Esta relatada presença não era desconhecida dos agentes administradores da época. Contudo, havia a constatação de que era necessário um maior investimento para melhor conhecê-la – e poder administrá-la. É o que se percebe através do seguinte documento, um relatório do Diretor Geral de Índios da Província de Mato Grosso, datado de 1848.

“Pouco conhecimento temos desta Nação que habita as inmediações do Rio Iguatimy; consta com tudo que he bastante numeroza de indole pacífica, dada a vida sedentaria e agricola, dotada de constância, qualidade rarissima entre os Indigenas. Continuando a irem se povoando os nossos terrenos do Sul de Miranda hão de tomar incremento as nossas relações com os Cayvás e he de esperar que a sua cathequeze seja tão fácil como vantajoza.” (Monteiro 2003: 24-5, grifo meu).

Esta diretiva da catequese, como uma ideologia que é, encontrou plena acolhida e reflexo no discurso de administradores governamentais, o que pode ser visto através de um outro documento, datado de 1880, no qual o então presidente da província de Mato Grosso assim se exprimiu:

“Alguns há que por estimativa computão em 24.000 os selvagens que habitão o território inculto da Província, entretanto, creio que não haverá exageração em elevar esse número de 50.000, porque só as numerosas tribus dos

Caiaguás, Coroados e Guaranys, é provavel que excedão aquella computação. No estado, porém, em que vivem, são completamente inúteis e prejudiciaes à sociedade pelas suas frequentes correrias, trazendo continuamente em sobressalto os lavradores do interior da Província. Creio que o único meio de chama-los à civilização será o da persuasão, procurando se modificar os seus habitos por intermedio de Missionários que possuidos da verdadeira fé christã, se internem nos sertões com o fim de aldear e catechisar esses infelizes.” (idem: 26-27).

É evidente neste trecho a convicção de uma superioridade, fundamentada sobre uma idéia de “civilização” (que é um termo concebido e conceituado positivamente a partir de uma relação de oposição com um outro termo, este negativo, ou seja, a “selvageria”/ “barbárie”), à qual os índios deveriam necessariamente, por um ato mesmo de benevolência, ser elevados. No entanto, esta benevolência reveste uma necessidade de se extirpar o caráter de nocividade da qual o índio é portador, a qual subverte a ordem geral, sendo também inútil à sua manutenção.

Importa ressaltar que o *tópos* do confronto entre o colonizador e os grupos nativos (os quais representam o Outro, a alteridade absoluta, seres cuja própria humanidade é questionada) é uma recorrente histórica que associa credos cristãos e governos coloniais na intenção de transformar estes últimos, conduzindo-os na direção da “civilização” e da “correta” crença e devoção. Há toda uma linha de análise que põe em questionamento os imperativos subjacentes a uma dominação de caráter colonialista, considerando as formas como determinados discursos se tornaram hegemônicos e determinantes nas avaliações e interpretações que são feitas do encontro entre o branco colonizador e os povos nativos<sup>10</sup>.

É evidente que este questionamento em si não constitui a tônica deste estudo, mas é relevante ressaltar o fato de que este imperativo esteve fortemente presente também no caso dos Guarani, e que a manifestação de discursos correspondentes é denotativa de uma disposição “civilizadora”, cujo ímpeto mostrou-se de grande tenacidade, desde a atuação de missionários, a partir do século XVI – com o estabelecimento, pelos jesuítas, das chamadas “reduções”, instituições voltadas ao

---

<sup>10</sup> Ver, neste sentido, Todorov 1988, Pagden 1993, White 1994.

agrupamento de indígenas com o objetivo da catequese –, permeando discursos de administradores e governantes séculos depois, e chegando àqueles (discursos) de regionais nos dias de hoje. Deste modo, é possível constatar a permanência e a persistência, em uma longa duração, de concepções arraigadas e claramente etnocêntricas, acionadas no intuito de conceituar os objetos sobre os quais se exercia e exerce alguma forma de poder.

Já no ano de 1861 a região aqui em pauta foi palco da instalação de uma colônia militar. A “Colônia Militar de Dourados” estabeleceu-se às margens do rio Dourados, próximo à atual cidade de Ponta Porã. Observa Brand (op. cit.: 59) que a preocupação ali reinante já tinha como alvo a situação bélica com relação ao Paraguai.

Também dentre os documentos depositados nos arquivos do Museu do Índio, Monteiro (op. cit.) recolheu um concernente à chegada, em 1863, do missionário capuchinho Ângelo de Caramonico justamente à colônia militar de Dourados. O missionário encontrava-se imbuído do intento de atrair os indígenas das redondezas e aldeá-los. O aldeamento criado neste sentido foi implantado na confluência dos rios Santa Maria e Brilhante (um espaço territorial Kaiowa). Tal aldeamento, no entanto, teve curtíssima existência devido às atribulações deflagradas pela guerra, no ano seguinte, e os índios que ali estavam se dispersaram.

A Guerra da Tríplice Aliança (1864-70) é um marco relevante na história do estado de Mato Grosso do Sul. Para os Guarani, mais precisamente o seu fim teve implicações importantes. Foi com o término desta que surgiu uma comissão de demarcação de fronteiras, a qual percorreu a região ocupada pelos Ñandéva e Kaiowá. Fato a merecer maior destaque é que desta comissão fazia parte uma pessoa cuja atuação teve conseqüências duradouras e extremamente significativa para estes índios. O então provisionador desta comissão, Thomaz Larangeira, teve sua atenção despertada para a relevância econômica da exploração de um produto abundante naquela região, a erva mate. Em termos físicos, a ocorrência dos ervais incidia exatamente sobre o território de ocupação dos Guarani, isto é, o sul de MS – ver adiante mapas 2 e 3.

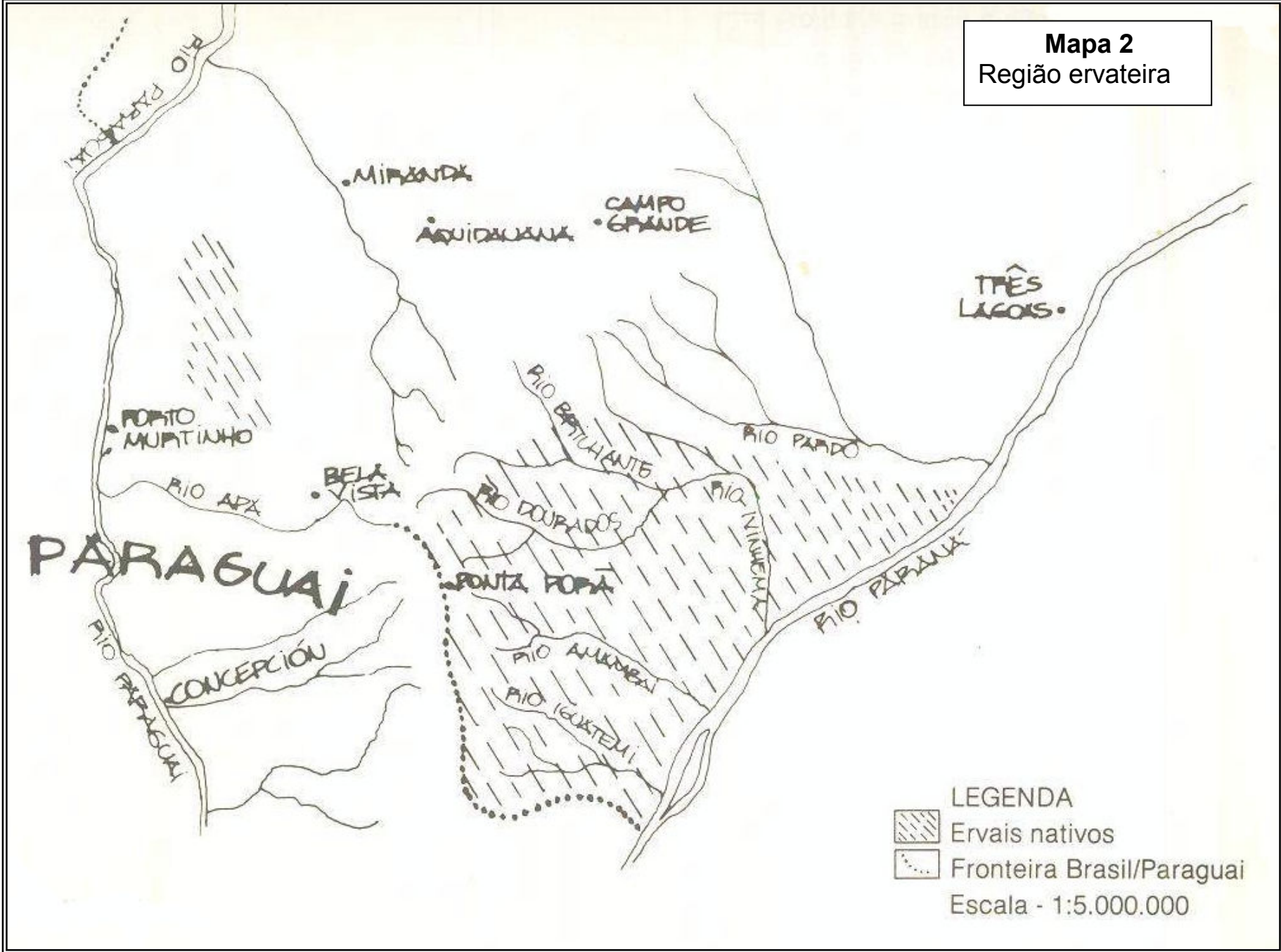
Foi assim que no ano de 1877 Larangeira empreendeu esforços na exploração de ervais no lado que foi definido como paraguaio; no lado brasileiro, a concessão do

governo imperial para esta mesma atividade (em termos de monopólio) ocorreu em 1882, iniciando ele a exploração no ano seguinte. Devido às boas relações estabelecidas com o governo local, Thomaz obteve diversos decretos de renovação da concessão, sempre ampliando o tamanho da terra.

Como se pode depreender das fontes, a mão-de-obra utilizada foi marcadamente a dos Guarani. Em um relatório do ano de 1927, o funcionário do Serviço de Proteção aos Índios Genésio Pimentel Barboza afirmava que na região do Iguatemi a mão-de-obra kaiowá e ñandéva era em média 75% do total. Informava ainda ele que visitara diversos estabelecimentos ervateiros, e que o número de índios era sempre superior ao de trabalhadores paraguaios (cf. Monteiro 2003: 81). Em se tratando de região fronteira, com uma determinada característica física e humana, importa buscar melhor se qualificar estes “trabalhadores paraguaios”. É aqui evidente que se trata de uma população camponesa, à qual Grünberg (1975) se referiu como “campesinos criollos” – que dispunham de um específico modelo de economia rural quando comparado a um outro que seria o dos Paí-Tavyterã (Kaiowa).

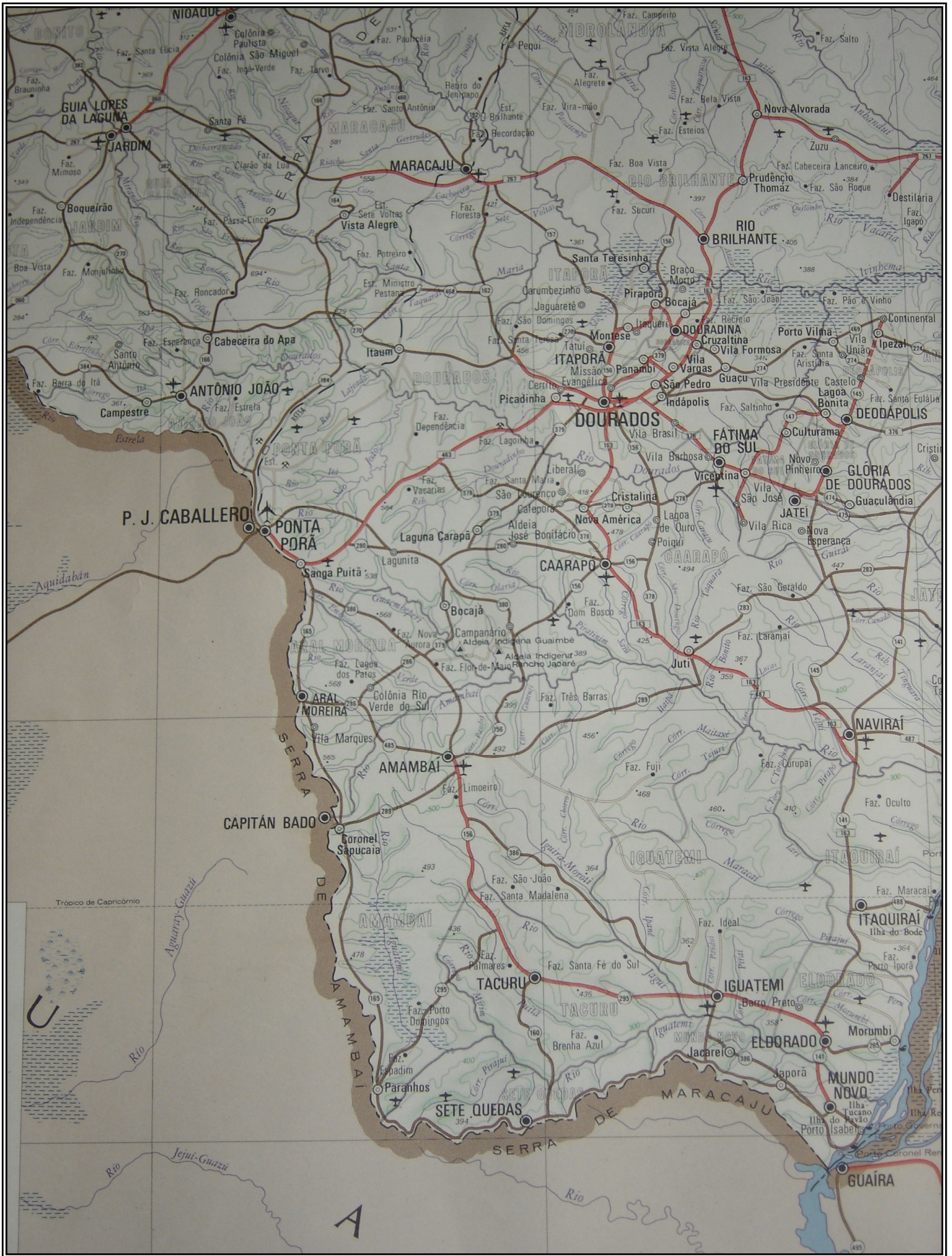
A observação de que a grande maioria dos trabalhadores dos ervais era indígena permite um dimensionamento da presença dos brancos, apontando para o fato extremamente relevante de que esta foi muito pouco significativa ao menos até o fim da década de 1920, não apenas em termos numéricos mas de domínio efetivo sobre o território, sendo o negócio da erva e sobretudo o monopólio que a “Companhia” detinha um real impedimento para a expansão desta presença. É de se ressaltar aqui uma questão que estará a perpassar todo o presente trabalho, que é a relevância que teve a relação dos índios com este segmento social paraguaio da fronteira, cujos indivíduos, além de desempenharem as mesmas atividades de corte e transporte da erva (tarefas dos chamados *mineiros*), constituíram-se nos agenciadores/intermediadores – “empreiteiros”, “gatos” ou “cabeçantes” são termos utilizados ao longo do tempo para tal função – por excelência entre os Guarani e os “patrões” ervateiros. Falando a mesma língua (o guarani), mantendo um estilo de vida que a lida nos ervais impunha – com a constituição dos “ranchos” (abrigos, em geral cobertos de sapé) –, realizando bailes os quais diversos informantes indígenas observaram que eram indistintamente freqüentados, os *mineiros* paraguaios estiveram muito próximos àqueles guarani na situação dos ervais.

**Mapa 2**  
Região ervateira



LEGENDA  
Ervas nativas  
Fronteira Brasil/Paraguai  
Escala - 1:5.000.000





**Mapa 3**  
**Político Cone Sul – MS**

Tornando a Thomaz Larangeira, seu empreendimento instaurou a primeira relação de trabalho para os índios, criando a figura de um “patrão”, relação extremamente significativa, que ganhou continuidade ao longo do tempo e definiu as bases para as relações predominantes nas fazendas posteriormente constituídas – ponto que será tratado adiante, no capítulo 4.

No desenvolvimento de sua análise, destaca Brand (1997:64-66) que muitas vezes Larangeira teve que lançar mão de métodos de convencimento (com o oferecimento de roupas e ferramentas) para obter a aquiescência dos índios – tanto para permitir a exploração da erva quanto para atuar no seu corte e transporte –, sendo que a recusa indígena por vezes se fazia renhida. O autor ressalta que também neste caso a presença dos paraguaios como intermediários foi fundamental.

Comparadas com a então pujante cultura do café, as vantagens da exploração da erva se destacavam, como o observou Arruda:

“A extração da erva-mate em Mato Grosso do Sul, rendeu para os seus exploradores, um alto retorno do capital empregado, devido as características assumidas. (...) Já foi visto, que as terras em que estavam situados os ervais, constituíam-se na maioria de terras devolutas, torna-se dispensável a compra da terra, bastando apenas o arrendamento.” (1986:223; grifo meu).

Em um breve comentário, o que se percebe neste trecho é a desconsideração total da presença indígena, fato que, de resto, foi bem ressaltado aqui na Introdução, isto sendo indicativo de uma construção proposital de uma história em que os índios são apagados, tornados inexistentes. Quanto à expressão “terra devoluta”, ela em si demanda uma apreciação, a qual será feita mais adiante.

A fim de melhor compreender o que estava em questão na atividade de Larangeira, importa atentar para o decreto (de dezembro de 1882) que regulava a concessão dos ervais que lhe foi feita. Este decreto se constituía de oito cláusulas, sendo a primeira delas referente à extensão das terras arrendadas:



“É concedida a Thomaz Larangeira permissão por 10 anos para colher Matte nos ervais existentes nos limites da província de Mato Grosso com a República do Paraguai, no perímetro (compreendido pelos morros do rincão de julho e as cabeceiras do Iguatemi, ou entre os rios Amambay e verde, e pela linha que desses pontos for levada para o interior, na extensão de 40 kilometros.” (Arruda op. cit.:276-77).

É interessante e curioso notar que a cláusula de número V do decreto obrigava o arrendatário a remeter para o Museu Nacional todos os espécimes vegetais, animais e minerais, bem como os artefatos indígenas antigos ou modernos, ossos, esqueletos e “quaisquer outros objetos pertencentes à raça aborígene que encontrar e lhe parecerem úteis a Ciência”. Nesses termos, fica patente que era de conhecimento público a existência de indígenas nas terras concedidas. Esta cláusula em si é preciosa uma vez que instituída para uma situação específica que era a dos ervais, exatamente no coração do território indígena, é reveladora de uma contradição ontológica. O efeito prático por ela requerido é o de, por um lado, se desconsiderar a condição de indígena da primordial mão-de-obra dos ervais e, por outro, preservar-se – como de grande valor para a ciência (bem como as artes e a filosofia, é de se observar) – os eventuais indícios da existência deste ser nativo (“aborígene”), visto a partir de seu status original – no sentido de primevo. Esta construção, própria de uma tradição colonial, só é possível justamente – como observou Fabian (1983) – projetando-se este sujeito para um tempo primevo, negando-lhe, assim, a sua *coevalness*, isto é a sua condição de contemporâneo. Em outros termos, é este o artifício que permite afirmarem-se as duas coisas, como distintas e não contraditórias para uma realidade prática.

A monopolização dos ervais por Larangeira durou até 1892, quando uma lei fez abrir a concorrência pública para arrendamento. Venceu a concorrência o Banco Rio e Mato Grosso, da família Murinho – sendo um dos irmãos o presidente do banco e outro, presidente do então estado de Mato Grosso. Desta forma, neste mesmo ano de 1892 foi criada a Companhia Matte-Larangeira, fruto da associação de Thomaz com este grupo. Na prática, esta abertura formal teve como efeito a constituição de uma



hegemonia por parte da “Companhia”<sup>11</sup>. Em 1894, através de uma resolução, foram validadas as concessões anteriores tanto da Empresa Matte Larangeira como do Banco Rio e Mato Grosso, e o arrendamento atingiu um total de 1.600 léguas quadradas, o que representa aproximadamente 5.700.000 hectares.

O empreendimento da Matte-Larangeira fundamentava-se sobre procedimentos bastante simples de coleta, além de um rudimentar processamento da erva, o que implicava em uma exploração antes do que propriamente uma colonização do território Guarani – fato este obviamente de grande significado. Esta investida, embora tenha dado origem a uma relação interétnica duradoura, criando formas de interação mais ou menos padronizadas entre patrões e empregados, não implicou ela em transformações na organização doméstica das famílias e tampouco (e sobretudo) em um desapossamento do território desses grupos nativos.

Para melhor considerar este ponto, faz-se apropriado o recurso ao que Mauss (1993 [1904-1905]) denominou de “morfologia social”. Em constituindo os Kaiowa e os Nãndéva grupos cuja economia está fundamentada sobre a agricultura, sendo também relevantes as atividades de caça e pesca e coleta, historicamente se delineava uma forma específica de distribuição no território. Buscando denominar conceitualmente as formas que os grupos sociais assumem fisicamente ao se estabelecerem no espaço, Mauss cunhou o conceito de morfologia social, tomando em consideração fatores como o volume e a densidade da população, além do modo como ela se distribui no espaço.

Importa destacar que esta consideração contrasta sobremaneira com uma percepção baseada sobre a noção de “territorialidade”, a qual, entendo, sugere uma imanência na relação com o território, algo a-histórico e dado de uma vez por todas. Exemplar neste sentido é a forma como Guillaud (1996) define “territorialidade”, sendo esta “a maneira pela qual os grupos humanos se representam e investem seu espaço, chegando a formas de organização que lhes são específicas.” (p. 21). A componente

---

<sup>11</sup> Para uma visão mais detalhada sobre a “Companhia” em si, ver os textos desta citada coletânea em que escreve Arruda, além do trabalho de Brand (op. cit.).

histórica, isto é, as construções resultantes de negociações entre os agentes, fica aqui desconsiderada<sup>12</sup>.

Tendo-se isto em mente, observamos que as fontes referem que outrora uma grande casa (*ogajekutu* ou *oygusu*) abrigava toda uma família extensa, sendo as observações feitas por dois missionários jesuítas extremamente elucidativas neste sentido. Em uma carta datada de 1620, um destes jesuítas, um anônimo, fazia a seguinte descrição sobre os Guarani:

“Esta nacion es muy estendida y toda tiene una lengua: (...)”

Habitan en casas bien hechas armadas en çima de buenos horcones cubiertas de paja, algunas tienen ocho y diez horcones y otras mas o menos conforme el cazique tiene los basallos porque todos suelen vivir en una casa, no tiene division alguna toda la casa, esta esenta de manera que desde el principio se vee el fin: de horcon a horcon es un rancho y en cada uno habitan dos familias una a una banda y otra a otra y el fuego de estambos esta en medio: duermen en unas redes que los españoles llaman hamacas las quales atan en unos palos que quando hacen las casas dejan a proposito y estan tan juntas y entretejidas las hamacas de noche que en ninguna manera se puede andar por la casa. Tienen por los lados tapia francesa y cada aposento tiene dos puertas una de cada lado pero no tienen ventanas. no tienen puerta ni caja ni cosa cerrada. Todo esta patente y no ay quien toque a cosa de otro. Sus poblaciones antes de reducirse son pequenas porque como siempre siembran en montes quieren estar pocos porque no se les acaben y tambien por tener sus pescaderos y caçaderos acomodados.” (MCA, Vol. I, 1951: 166-67; destaque meu).

Já o padre Montoya, no longínquo século XVII, deixou-nos uma outra descrição, ao buscar definir o que seria uma “redução”:

“Note-se que chamamos ‘Reduções’ aos ‘povos’ ou povoados de índios que, vivendo à sua antiga usança em selvas, serras e vales, junto a arroios escondidos, em três, quatro ou seis casas apenas, separados uns dos outros em questão de léguas duas, três ou mais, ‘reduziu-os’ a diligência dos padres a

<sup>12</sup> De fato, esta autora utiliza-se da noção de modo estático, descrevendo, a partir de uma pretensa territorialidade característica, grupos de Burkina Faso, Indonésia e Nova Caledônia, sem qualquer consideração sobre as relações que estes grupos desenvolvem com seus vizinhos e como, tomando este fator, se efetivaria sua relação com o território.

povoações não pequenas e à vida política (civilizada) e humana, beneficiando algodão com que se vistam, porque em geral viviam na desnudez, nem ainda cobrindo o que a natureza ocultou.” (1985 [1639], p. 34, grifo meu).

Os detalhes que estas descrições fornecem – as quais encontram paralelo nos trabalhos de caráter especificamente antropológico – devem ser complementados pelas observações de uma antropóloga, Branislava Susnik, que dedicou grande parte de sua atenção justamente aos Guarani. Em um de seus trabalhos mais conhecidos (1979-80), esta autora se refere a determinadas unidades, que são por ela definidas como *te'yi-óga* – “*te'yi*” significando “a própria gente”, ou seja, exatamente a família extensa, e “*óga*” (isto é “casa, habitação”) sendo a residência que a abrigava, chegando-se ao número de mais de cem pessoas. A família extensa dos Guarani, que se expressa como uma configuração específica, entre os Kaiowa chama-se justamente *te'yi*, e entre os Ñandéva, *ñemoñare*. Constituindo-se de pelo menos três gerações, outrora, como remarcou o jesuíta anônimo, havia também a incorporação de vassalos em seu seio.

É de se notar, como o apontara o próprio Montoya, que as habitações (os *te'yi-óga*) localizavam-se a várias léguas de distância uma da outra e, por isso, a observação do outro jesuíta de que “sus poblaciones son pequenas”. A comunicação entre estas unidades se expressava (e se expressa ainda hoje) nas “aldeias” fisicamente através de um conjunto de trilhas, caminhos (*tape po'i*). Essas trilhas são feitas no chão, ligando as diversas habitações, e estas aos lugares de obtenção de água, constituindo, assim, uma rede de comunicação. Visto que detalhes aprofundados neste sentido serão apresentados a seguir, no capítulo 2, observo apenas aqui que em se atentando para a referência desse jesuíta sobre os “arroios escondidos” – isto indicando o assentamento nas proximidades de fontes de água –, o que se nos apresenta é uma morfologia social muito específica..

Deve ser observado, no entanto, que se efetivou um processo de transformação desta morfologia, a cujas causas a literatura não apresenta qualquer referência. O fato é que a grande habitação foi cedendo lugar a uma pulverização de habitações menores, que abrigavam famílias de duas gerações – a chamada família nuclear ou conjugal. Orientado que estava pela visão teórica da pretensa “aculturação” sofrida pelos povos indígenas no encontro com os colonizadores, Schaden (1974 [1954]) leu nestes sinais visíveis a indicação de um processo que chamou de “individualização”, por oposição a

uma imaginada tendência à coletividade, que os teria marcado no passado. Contrastando esta visão, pautando-me sobre o conceito de unidade doméstica (*household*), estarei ao longo deste trabalho justamente discutindo elementos para uma abordagem mais apropriada e pertinente neste sentido. No momento, é interessante observar que embora haja registros históricos de que antes da atuação da Cia. Matte-Larangeira já havia uma dispersão das residências, é plausível se tomar como hipótese que o trabalho nos ervais foi um fator relevante neste sentido. Uma vez que o trabalho na erva implicava em uma concentração de pessoas em um determinado espaço, e que, esgotada a possibilidade de extração, passava-se a um outro local, tal dinâmica acabou por demandar a construção de barracos (pelos índios mesmo hoje chamados de “ranchos” ou “ranchitos”) que tinham justamente uma função temporária – havendo seguidos deslocamentos de indivíduos com suas famílias pelo território, e seguidas construções de barracos. Sobre o “rancho ervateiro”, o já citado Arruda nos dá a seguinte descrição:

“O ‘rancho ervateiro’ compunha-se das instalações do ‘barbaquá’<sup>13</sup>, a principal instalação, as moradias dos trabalhadores (rancho de sapé) e outras instalações, como o almoxarifado e depósitos. Daí partiam os ‘mineiros’ para os ervais próximos, de onde retornavam ao final do dia com a produção, que seria pesada e anotada pelo capataz.” (op. cit.: 231-232).

Tornando à Matte-Larangeira, ainda segundo Arruda, seu auge deu-se nos anos 20 do século passado. A empresa tornou-se um colosso e seguiu obtendo continuadas renovações dos arrendamentos, muito embora tenha-se dado um processo de continuadas restrições ao tamanho do território. Uma longa disputa no campo político entre os que defendiam uma abertura no acesso às terras que estavam sob o seu controle e os que proclamavam os benefícios financeiros que a Cia. proporcionava ao governo acabou por conduzir efetivamente ao fim do monopólio. Através de uma Resolução (a 725, de 24 de setembro), em 1915 foi obtida a renovação sobre 1.440.000 ha, mas esta mesma resolução liberou a venda de até dois lotes de 3.600 ha a terceiros, extinguindo, assim, o monopólio<sup>14</sup>. A região, assim, assistiu à chegada de novos sujeitos para a

---

<sup>13</sup> O barbaquá tornou-se um símbolo dos ervais, sendo uma construção destinada à secagem da erva.

<sup>14</sup> Segundo Serejo (1986:95-96), em 1934 a Matte Larangeira possuía “um total de 18 mil trabalhadores; 10 mil pessoas ‘dependentes por razões comerciais’; 900 carretas de tração animal; 180 chatas e

exploração do recurso que ali havia abundantemente. Em um primeiro momento, muitos deles constituíram cooperativas e atuaram como fornecedores da própria Cia. Dentre esses novos chegados foi grande a relevância dos gaúchos. Afirma Arruda (op. cit.) que devido à revolução que teve lugar entre federalistas e republicanos (1893-1895), vista a vitória destes últimos, se deram deslocamentos de verdadeiras comitivas, “compostas de cinquenta, cem e mais pessoas, de onde vinham famílias inteiras [para Mato Grosso]” fosse por motivos políticos ou condições econômicas. (cf. p. 345).

Nesses termos, assiste-se a uma mudança na composição dos grupos presentes no território. Ao longo do tempo os novos ervateiros foram-se tornando “patrões”<sup>15</sup>, os paraguaios, no entanto, tendo-se mantido como os empreiteiros, ou seja, na função de intermediários, e daí continuavam a ser, nos ervais, os não-índios mais próximos dos Guarani – conforme contam os índios mais idosos.

Neste ponto informo que uma análise mais detida sobre o trabalho nos ervais pode ser encontrada nos trabalhos já citados de Thomaz de Almeida e Brand, assim como na recente tese de Mura (2006). Há referências também numa breve passagem do diário de Galvão (1996 [1943]). O que gostaria de ressaltar aqui é que para os índios as implicações desta nova presença foram em parte pautadas pela atuação dos governos federal e aquele já do estado de Mato Grosso (e não mais província), bem como à criação e atuação de um órgão indigenista oficial, ambos no entanto convergindo na questão da colonização da região em causa.

## **1.2 – A criação do mito da “aldeia”: uma empresa neocolonialista**

Mudado o regime político, a jovem República fundamentava-se sobre um ideário positivista, que impregnou de modo determinante a instituição Exército. Em 1910 foi

---

embarcações auxiliares; 37 lanchas; 55 mil reses; 1.700 burros; 2.500 cavalos e inúmeros veículos movidos a gasolina”. O fim das atividades da Cia. centradas na extração da erva deu-se no ano de 1944, no governo de Vargas, através de um decreto lei (de 17/04/1944). Tal decreto desapropriou a Cia. Matte Larangeira, com a extinção do arrendamento das terras (Bianchini *apud* Silva 2002) – o que não impediu que a potente empresa passasse a ser proprietária de extensíssimas fazendas, aí incluindo a Campanário, que foi de grande expressão na economia local.

<sup>15</sup> Em 1942 foram criadas cooperativas de produtores de mate, estabelecidas em Amambai, Iguatemi e Ponta Porã (Arruda, op. cit.).

criado o “Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais” (SPILTN), órgão este que tem sua história marcada pelo caráter militar – sobretudo de ações de controle do território nacional. – e uma verificação de seus quadros dirigentes e outros funcionários revelam a designação de diversos militares para tal<sup>16</sup>.

A visão positivista imperante nos meios dirigentes da época, ciosa da tarefa de dar uma identidade à Nação, concebeu um lugar para os grupos nativos, os quais deveriam integrar-se à sociedade nacional – cf. Thomaz de Almeida (1991), Lima (1995) e Brand (1997). Tal fim seria alcançado através do papel de trabalhadores, propósito este justamente que ficou a cargo do novo órgão – como se pode depreender pelo nome que lhe foi dado.

No que concerne à região aqui em questão, no ano de 1914 foi criada a 5ª Inspetoria Regional (I.R.5), com sede em Campo Grande (MT), para atender populações indígenas do sul dos estados de Mato Grosso e São Paulo. Para os Guarani as ações do Órgão tiveram conseqüências muito concretas e profundas. A leitura de relatórios de funcionários seus nas primeiras décadas do século XX revela um total desconhecimento sobre a forma de vida destes grupos, o que findava por alimentar uma visão absolutamente etnocêntrica, a qual, por sua vez, gerava uma ampla gama de ingerências. A fundamentar esta dinâmica estava um poder tutelar outorgado pelo Estado, com a pretensão de proteger os grupos nativos e determinar o que seria melhor para eles – o “grande cerco de paz”, para usar a expressão de Souza Lima (op. cit.).

Para dar início a uma análise das ações e intenções dos agentes do Serviço de Proteção aos Índios e seus efeitos para os Guarani, retomemos o registro de Francisco Lopes, o comandante da expedição de 1850, encomendada pelo Barão de Antonina. A passagem aqui anteriormente transcrita era antecedida por um trecho que faz todo o sentido apresentar neste ponto. Dizia ele à época:

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

---

<sup>16</sup> É este caráter que fica patente ao analisarmos atentamente os documentos deste Órgão recolhidos e organizados por Monteiro (op. cit.).

A aldeia é colocada entre as suas roças ou lavouras, que abundam especialmente em milho, mandioca, abobora, batatas, amendoins, jucutupé, carás, tingas, fumo, algodão, o que é tudo plantado em ordem; e toda época é própria fora a sementeira (...). (Apud Monteiro op. cit.: 24, grifo meu).

Se há algo a merecer destaque nas diretrizes tanto das missões religiosas de outrora quanto do órgão indigenista instituído no início do século XX é a relevância da idéia de “aldeia”, quase uma obsessão a vencer a passagem de um tempo medido em séculos. Talvez esta recorrência não implicasse tanto transtorno a grupos indígenas outros que não os Guarani, cuja forma de estabelecer-se no espaço, como visto, era de modo bastante espalhado, cada família extensa ocupando um determinado lugar, em proximidade de fontes de água, distanciando-se léguas das demais. A nucleação presente entre diversos outros grupos indígenas, com as casas próximas umas das outras e um pátio central, por exemplo, nunca foi um modelo válido para os Kaiowa e os Nãndéva. E no entanto, a forma de nucleação, ajuntando grande número de pessoas – que as missões jesuíticas impunham, no intento de garantir um melhor controle sobre os ali “reduzidos” – era o modelo que orientou a atuação dos funcionários do então SPILTN. Tal afirmação é passível de ser feita analisando-se os discursos registrados em diversos relatórios de funcionários do Órgão. Nestes registros, muitas vezes apresenta-se ao leitor uma percepção de boa intenção por parte do agente, que pretendia proteger os índios da exploração de parte de não-índios, invariavelmente sendo argumentado que aqueles encontravam-se espalhados, sem aldeia definida e constituíam-se em alvos fáceis – dóceis que eram<sup>17</sup> – do desenfreado interesse de lucro dos ervateiros. Em 1927, as palavras do auxiliar do SPI Genésio Pimentel Barboza eram, precisamente, que eles “[se achavam] em estado nômade, arrastando uma existência penosa, cheia de privações” (apud Monteiro op. cit.: 71, grifo meu). Assim sendo, uma tarefa imediata dos funcionários foi a de constituir “aldeias” para esses índios. Se por um lado esta pode bem ser vista como que uma face de uma moeda, por outro há um fator fundamental a ser considerado, que era a própria função com a qual foi criado o órgão em causa: a de fomentar a colonização da então inóspita região, a qual tinha o agravante de se constituir em área de fronteira, a ser garantida, sobretudo após a guerra com o Paraguai.

---

<sup>17</sup> A literatura em geral sobre os Guarani coloca este aspecto em evidência.

Como será possível constatar nas próximas linhas, em questão estava um processo de ocupação do espaço por não-índios, fomentado pelo Estado, de modo que, no limite, a presença dos grupos nativos passou a constituir um problema a que se tinha que dar solução.

Entre os anos de 1915 e 1924 foram criadas, por decretos estaduais, três áreas (as chamadas “reservas”) em território Kaiowa. Mais precisamente, em 1915 foi instituída a reserva Benjamin Constant, posteriormente denominada de Amambai (no município de Amambai); em 1917 foi a vez da reserva Francisco Horta, depois denominada Dourados (no município deste mesmo nome), e por fim, em 1924, a reserva José Bonifácio, mais tarde chamada Caarapó (também no município homônimo). No imaginário dos agentes do Órgão é possível se perceber a compreensão de que as reservas seriam o lugar onde os índios poderiam se tornar produtivos, tendo a oportunidade de para ali "voltar depois da jornada diária, como um ‘trabalhador nacional’” (Estigarribia 1928).

É de se destacar que em 1917 a sigla do órgão indigenista foi mudada, no intento de se separar as funções, passando ele a chamar-se apenas “SPI”. Assim sendo, o intento declarado de proteção aos índios foi concretizado na criação de outras cinco reservas, quando corria o ano de 1928.

Aquelas primeiras reservas instituídas foram posteriormente dotadas de uma estrutura administrativa: o Posto Indígena (P.I.). O “Posto” era o local onde se devia dar assistência aos índios e fornecer roupas, instrumentos de trabalho e medicamentos. Na reserva de Caarapó, o Posto foi criado em abril de 1927. Já as cinco últimas (das quais falarei logo adiante) ficaram subordinadas ao Posto Indígena Benjamin Constant/Amambai.

Resta a observar que se a reflexão (anteriormente citada) de Arruda de que a vantagem do investimento nos ervais era que as terras em causa eram (oficialmente) devolutas, sendo suficiente o arrendamento, tal situação acabou mudando (com a referida resolução de 1915, que permitiu a venda de até dois lotes a particulares). E, ademais, a mudança deu-se de um modo que mesmo as terras “reservadas”, para poder ser demarcadas, foram alvo de disputa com particulares – e mesmo posteriormente passaram a sofrer investidas da parte destes. São de um sem número e contundentes os



relatos de funcionários do SPI a denunciar a seus superiores esta situação, e a buscar providenciar soluções.

Muito embora, em muitos trabalhos (Thomaz de Almeida (op. cit.), Brand (op. cit.), Mura & Almeida 2000, Mura 2006, entre outros) já se tenha feito referência ao conteúdo de vários documentos e relatórios dos indigenistas do SPI, mormente aqueles mesmos coletados por Monteiro, parece-me extremamente profícuo que aqui seja empreendida uma consideração aprofundada desses registros. Numa visão distante no tempo, antes que um mero perfilar de relatos e percepções, a reprodução de alguns deles, em sua concatenação temporal, expõe um processo extremamente rico e revelador em muitos sentidos – da ideologia e da prática dos agentes responsáveis pela administração de uma massa de indivíduos cujos significados culturais lhes eram desconhecidos, bem como das disputas instauradas na região em torno da terra.

Assim, iniciemos com o relatório de Antônio Estigarribia, datado de 7 de fevereiro de 1928 e endereçado a José Bezerra Cavalcante, o diretor do SPI. Tal documento intitulava-se “Índios Cayuás fora dos Postos”. Ali, dizia ele:

“No município de Ponta Porã e no extremo Suleste de Campo Grande existem índios Cayuás, de mistura com os chamados guaranis, ramos de uma mesma tribu, pois fallam a mesma lingua. Tem-nos sido difficil obter terras para toda essa população indigena e só aos poucos isso vae sendo conseguido, pelos ciúmes que aqui se tem de um artigo tão abundante, quando se trata de ceder um pouquinho delle, mesmo a titulo precário, ao índio, seu unico Senhor incontestável! (...)” (1928: 73, destaque meu).

Na continuidade, este documento revela que a tônica do esforço a ser empreendido pelo Órgão era a de se verificar a situação dos índios de modo geral e, sobretudo, a situação das terras, averiguando-se se elas devolutas, para se poder destiná-las aos índios – proceder este que invertia o princípio de compreensão da primazia de ocupação da terra.

Neste ponto, estabeleço uma pequena interrupção na linha histórica de condução da narrativa até aqui utilizada, de modo que passo a uma consideração do aparato das leis referentes propriamente à terra como bem físico.

Em sua função de governar (e portanto de gerir), o aparato administrativo ainda da época colonial teve também a tarefa de estabelecer regras e nestes termos foi criada uma legislação para o ordenamento fundiário, a chamada “Lei de Terras”, datada de 1850. Com relação ao meu interesse aqui, este ponto pode ser apropriadamente encarado lançando-se mão de um trabalho da área de Direito Constitucional. Trata-se da dissertação de mestrado de Silva, datada de 2002. Ali, o ponto remarcado pelo autor é o fato de que desde a “Lei de Terras” a legislação sempre previu o direito indígena às terras por estes ocupadas. Aponta ele que a lei n° 601, de 18/09/1850 dispunha sobre as terras devolutas no Império e legitimava as ditas “posses mansas e pacíficas”. Sua observação recai sobre o fato de que o artigo 12 desta lei previa a reserva das terras devolutas que o Governo entendesse como necessárias para a colonização dos indígenas. A regulamentação de tal lei se deu em 30/10/1854 (através do Decreto 1.318), com a previsão (no artigo 72) da reserva de terras devolutas para a colonização e aldeamento de indígena nos distritos onde existissem “hordas de índios selvagens” (sic). Ao fim, estabelecendo uma análise histórica do poderio político alcançado pela Matte Larangeira, além dos procedimentos das autoridades do Executivo e os governantes tanto da então província quanto já do estado de Mato Grosso, Silva constata que essa legislação, no entanto, foi absolutamente relegada<sup>18</sup>.

Na tarefa de definição das últimas cinco terras a serem reservadas para os Kaiowa e os Nandéva, a figura mais relevante foi o funcionário Pimentel Barboza. Encarregado que foi por Estigarribia, seu superior, o “auxiliar” (seu cargo na 5ª I.R.) Barboza percorreu várias localidades de concentração indígena – cujo resultado ele apresentou no referido relatório de 1927, em que dava detalhes sobre as situações locais – e teve a incumbência de escolher as terras para a ocupação exclusiva daquelas pessoas. Por sua vez, o próprio Estigarribia, no citado relatório para seu superior, assume para si as escolhas de Pimentel. Essas últimas reservas/”aldeias” foram as de Sassoró (ou Ramada, para os índios) e Takuapiry (também chamada Cerro Perõ pelos

---

<sup>18</sup> Em seu trabalho de 1981 Foweraker já observara as implicações das relações políticas para a titulação das terras, chamando a atenção para o fato de que a especulação e corrupção tomaram tal proporção nas questões fundiárias (tendo políticos influentes da região atuado no sentido de favorecer a si próprios e a seus aliados), que o próprio Departamento de Terras do Estado de Mato Grosso foi fechado por três vezes – nos anos de 1950, 1961 e 1966 (cf. p. 163).

índios), áreas Kaiowa, além de Porto Lindo (ou, para os índios, Jakarey) e Pirajuy (áreas Ñandéva, situadas bem ao sul)<sup>19</sup>. Assim, o SPI *territorializaria* os indígenas, obrigando-os a residir em espaços restritos, com fronteiras fixas. Tal processo, obviamente tinha como corolário a liberação de terras para a colonização da região.

Merecedor de destaque é também o fato de que a definição das áreas deu-se através de critérios baseados nos pressupostos dos agentes da 5ª I.R., e não daqueles provenientes dos próprios índios. Assim, é interessante se observar os parâmetros que foram utilizados. A concentração de pessoas em um determinado lugar foi um deles, um outro sendo o da existência de água. A compreensão que tinham os indigenistas em seu proceder pode ser bem apreendida nos trechos abaixo:

“Escolhi, pois, na margem direita do rio Yjouy, a jusante do porto de Sassoró, uma area compreendida entre o [rio] Yjouy limite Norte; Arroio Guassú, limite do Poente; terras devolutas, limite Sul e Arroio Ramada, limite do Nascente. Essa area de terra consta de matta de cultura, pequenos poteiros e alguma herva matte, não havendo, poremquanto, dentro della, outro morador que não um índio e sua familia. Dei parte a todas as pessoas que se encontravam no Porto Sassoró, que essa area escolhida passava, desde logo, ao dominio dos Indios, disso dando parte aos que encontrei na aldeia acima citada.” (Pimentel Barboza apud Monteiro 2003: 85; grifo meu).

“Obtidas essas terras e regularizada a situação de Burity e Lalima, o Sul estará bem organizado e os 15 ou mais mil índios Terenos, Cayuás, Cadiueus, Guaycurús, Guaranys, Chavantes etc, estarão mais ou menos estabelecidos. É claro, que haverá sempre grande proporção delles nos serviços das fazendas e herveas, no que afinal estão concorrendo para o progresso comum. Mas a sua situação ahi não será mais a de um pária, adstricto forçosamente a estranhas glebas; terá o seu cantinho a abrigar-se quando o emprego não mais lhe convier.” (Estigarribia 1928:77; grifo meu).

No que tange especificamente ao Posto de Dourados, mostram-se muito interessantes as observações do mesmo Estigarribia:

---

<sup>19</sup> O próximo capítulo traz um mapa com todas as áreas Guarani, incluindo, obviamente, as reservas.

“Na sede do posto foi feita uma boa casa para residencia do encarregado e escola e, em arruamento fronteiro, diversas casas para índios em pequenos lotes demarcados. Aliás esses, em geral, habitão em sitios espalhados pela area cuja medição já foi feita, faltando apenas a apresentação dos documentos e consequente aprovação. Infelizmente um Senhor Marcos Fioravante, escudados na politica local, pretende obter por compra, ao Estado um dos melhores pedaços de arredores e, segundo os limites que enumera, sua pretensão virá prejudicar o patrimonio dos índios e o da propria povoação de Dourados. Em tempo o Sr. Engenheiro Nicolau Horta Barbosa, encarregado da medição dos dois patrimonios, tendo descoberto a manobra da medição Fioravante, feita clandestinamente, para não chamar a atenção dos índios, apelou para a Secretaria de Terras, directamente e por intermédio desta Inspectoria, ficando graças a actuação directa do Dr. Carlos Gomes Borralho, então Secretario da Agricultura, o negocio, já em via de conclusão, parado até a aprovação da medição dos referidos dois patrimônios, para então nas sobras, ser provido o Sr. Fioravante. Com a retirada do Dr. Borralho, pode ser que tudo se altere, porque os pedidos telegraphicos se succedem e ahi o que se expõe não é justiça da pretensão, mas sim a qualidade de ‘correligionario’ , que tem por si o espoliador. (...)” (idem:57-58, destaques meus).<sup>20</sup>

As constatações aqui são de diversas ordens. Primeiro, de um modo geral, é uma ratificação das constatações de Silva (2002). Em segundo lugar, vê-se que a idéia de loteamento foi implantada também dentro da reserva, numa imposição de um específico ordenamento espacial, o que era driblado pelas pessoas<sup>21</sup>.

Nesse processo de criação/instauração de um objeto – no caso um ente cuja natureza era fundamentalmente o de viabilizar um controle e uma administração por parte do órgão oficial (além obviamente de liberar terras para a colonização), são muitos os aspectos a denunciar a arbitrariedade reinante – dentre os quais está o tamanho das terras reservadas. Neste sentido, é interessante considerar-se as observações do próprio Pimentel Barboza, das quais passo aqui a reproduzir trechos do famoso relatório de

---

<sup>20</sup> Há, neste documento, referência ao fato de que esse senhor Fioravante era sogro do então encarregado do Posto, Francisco Ibiapina da Fonseca e que, por conta deste fato, este foi transferido para o Posto de Amambai.

<sup>21</sup> Apenas a título de informação, ao longo do tempo o loteamento em Dourados se estabeleceu como uma determinação, cujas consequências hoje são absolutamente perversas – tendo-se estabelecido um esquema de compra e venda, resultando ele em alta concentração nas mãos de alguns não-índios casados com mulheres indígenas, e absoluta falta de terra para se plantar, no caso de um grande número de pessoas.

1927, incluído no livro organizado por Monteiro. Referindo-se à reserva de Pirajuy, escreveu ele:

“(...) Escolhi, também, na região de Ipehum, outra área de terras destinadas aos índios, que em número superior a quinhentos, vivem nas margens dos rios Pirajuy, Taquapery, Aguará e outros.

Esses índios estão em serviços de herva de Marcellino Lima e não têm aldeia propriamente dita. Formam pequenos núcleos, espalhados, que reunidos em uma só propriedade formarão um número elevado talvez a mais de mil, se reunidos forem todos.

(...)

As terras acima constam de mata de cultura e herbal, e devem ter a extensão de 3.600 hectares” (Monteiro 2003: 91, destaques meus).

Houve uma sua referência também com relação à reserva de Porto Lindo – do seguinte modo:

“Na região de Sacarão, hoje denominada “Patrimônio de Iguatemy” como já disse, há muitos índios dispersos pelos herveas e que necessitam de terras onde possam se localizar e cuidar de suas lavouras.

Por isso, escolhi, também, na margem direita do Iguatemy uma área de 3.600 hectares, com os seguintes limites: ao Nascente pelo córrego denominado ‘Porto Lindo’, pequeno arroio que desemboca próximo do porto desse nome; ao Norte pelo rio Iguatemy; no Poente pelo Corrego Gassory; e ao Sul com terras devolutas.” (idem: 85, destaques meus).

Conforme fora já exposto na Resolução de 1915 sobre a questão do arrendamento de terras, havia na época uma medida padrão para o loteamento, medida esta estabelecida em 3.600 ha. Estas regulamentações estabeleciam a restrição de dois lotes para cada particular interessado, o que faz ressaltar a constatação de que se uma única pessoa poderia ter acesso a 7.200 hectares, a todo um grupo de índios (que, conforme os registros nos relatórios, poderia variar entre 200 e 500 pessoas) foi prevista a designação da metade desta cifra! E no entanto, esta distorção encontrou ainda um agravante no fato de que apenas as reservas de Dourados e Caarapó mantiveram esse padrão, enquanto as demais sofreram ingerências e reduções em sua delimitação, por

pressão dos interesses de não-índios<sup>22</sup>. Um exemplo bastante ilustrativo neste sentido é o que narram Mura & Thomaz de Almeida (2002: 20) sobre o a definição do tamanho e limites da reserva de Porto Lindo, na qual foram decisivos os interesses do ervateiro Ataliba Baptista, ex-funcionário da “Companhia Matte”. Ataliba explorava erva no local que foi escolhido para esta reserva, de modo que para preservar espaços que lhe eram convenientes, gestionou junto ao SPI, a área sendo efetivamente delimitada localizando-se mais ao sul do que fora inicialmente sugerido por Pimentel Barboza – sendo banhada principalmente pelo córrego Jakarey, a mais de 5 km de distância do porto que lhe daria o nome. É por esta razão que os índios referem-se a essa área com o nome de Jakarey.

Mantendo isto em mente, torno aqui brevemente à questão do trabalho nos ervais, na medida em que os próprios Postos eram locais para onde convergiam ervateiros interessados na mão-de-obra indígena. Ali, grande parte das vezes os funcionários atuavam como agenciadores nesta empresa (cf. Monteiro e Brand op. cit.). Por outro lado, uma questão a merecer atenção era a do endividamento nos barracões de aprovisionamento presentes nos ervais. O tantas vezes aqui referido relatório de Pimentel Barboza dá grande destaque justamente a este fato, apresentando a compreensão de que ele resultava na escravização dos indígenas, além de ver o trabalho para os ervateiros nesses mesmos termos. Um outro funcionário, Joaquim Fausto Prado (responsável pelo expediente da I.R. 5), apresenta uma visão similar, em seu relatório de 1948, expressando-se do seguinte modo:

“Temos entretanto grandes diferenças de vitalidade cultural entre as tribos que assistimos, desde índios senhoriais que exigem tratamento de igual para igual por parte dos brancos, até os completamente dominados, submissos e humildes, incapazes de se defenderem da dominação de exploradores. Estão à frente dos primeiros os Kadiwéu (...). Dos últimos, os Caiuá que servem de mão-de-obra, principalmente, dos hervateiros (mate) em troca de produtos civilizados de que necessitam e cujos fornecedores os mantêm como verdadeiros escravos. A incapacidade desses índios para se defenderem, exige do S.P.I. um esforço muito maior de assistência e proteção, e somente poderemos melhorar o seu

---

<sup>22</sup> As reservas foram delimitadas como se segue: Amambai: 2.429 ha, Limão Verde: 662 ha, Caarapó: 3.594 ha, Dourados:3.474 ha, Pirajuy: 2.110 ha, Porto Lindo (Jakarey): 1.648 ha, Sassoró: 1.922 ha, Takuapiry: 1.886 ha.

padrão de vida quando os fizermos independentes dos hervateiros. para isso será necessário montar postos nas terras já demarcadas para eles e melhorar substancialmente os três postos existentes, de modo a poder assegurar-lhes trabalho e subsistência durante todo o ano, dentro das próprias terras.” (Monteiro 1981: 107-08).<sup>23</sup>

Como será possível ver mais adiante ao tratarmos das relações de crédito dos índios com os comerciantes nos dias de hoje – por muitos vista meramente em termos de exploração, quando de fato a questão é mais complexa –, o que parece estar em causa aqui é uma visão marcadamente paternalista (e não apenas tutelar), que não leva em conta o ponto de vista dos próprios índios. O que é de se ressaltar é que talvez também para o contexto dos ervais as relações com os ervateiros fossem mais complexas. Ainda sobre este ponto é possível perceber um outro prisma de parte dos índios, sendo ele a visão de um certo heroísmo nas narrativas sobre o período, em que era sinal de prestígio demonstrar maior destreza no corte e no transporte, destacando-se perante os demais. A isto era dado grande valor, havendo um termo para denominar tal pessoa: o “guapo” – o qual, como se vê, se trata de um “espanholismo”. Conforme é possível se perceber nas avaliações dos índios, a qualificação de “guapo” a um homem é também um indicador de que este se tratava de um bom aspirante a marido, demonstrando que seria um bom provedor para as noivas, por ser bastante trabalhador. Ademais, ao final, o “guapo” também acabava por ganhar mais do que os outros trabalhadores<sup>24</sup>.

Importante é ainda atentar para a solução apontada pelo funcionário, que justamente reforça a visão assistencialista tutelar, sob rubrica de proteger os índios, para isto restringindo-os cada vez mais às “aldeias”, e visando deter um melhor controle, pela via instrumental do Posto.

---

<sup>23</sup> É possível se notar algumas lacunas no que concerne à compilação original de Monteiro, datada de 1981, e sua publicação em 2003, uma delas sendo que esta última apresenta este relatório de Prado faltando uma página, justamente aquela em que consta este trecho aqui reproduzido.

<sup>24</sup> Isto nos conduz a refletir sobre os dias de hoje no que tange ao trabalho nas usinas de cana, havendo grandes grupos de índios que são mobiliados para tal trabalho. As narrativas vão no sentido de que também na cana há uma busca pela demonstração de ser “guapo”, muitos encomendando aos xamãs uma espécie de amuleto – a chamada “cachumbita” – visando-se produzir tal efeito em seu portador.

### 1.2.2 Um “novo colonialismo” e seus efeitos nas reservas

Tendo em mente o dito acima, ao utilizar aqui a expressão neocolonialismo (ou “novo colonialismo”) intento marcadamente apontar para o caráter específico das diretrizes e ações de agências que passaram a atuar entre os Guaraní no início do século XX. Inegavelmente, tanto o Serviço de Proteção aos Índios quanto as missões religiosas (que começaram a se estabelecer na região em questão no final da década de 1920) atuaram efetuando ingerências, no intuito de enquadrar os índios a partir de determinados parâmetros que lhes eram alheios – uma visando administrá-los, a outra, catequizá-los.

A Missão de maior destaque – pela difusão que alcançou – é a “Missão [Metodista] Evangélica Caiuá”, que passou a atuar no cone sul do atual Mato Grosso do Sul em 1928, estabelecendo-se em contigüidade com as reservas – esta foi a estratégia adotada para conseguir chegar-se aos Kaiowa e os Nandéva. Existe também a presença da chamada “Missão Alemã” (Deutchs Indiaaner Pioneer Mission) na vizinhança da reserva de Pirajuy, em atuação desde 1964. Desde seu estabelecimento, o esforço dessas missões foi no sentido de tornar crentes os índios, fazendo proselitismo, exortando e pressionando sobretudo para o fim das manifestações de parte dos xamãs – os quais têm um papel fundamental na manutenção do estado de equilíbrio e saúde do Cosmo e de tudo o que nele há (incluindo o que chamaríamos de mundos físico e metafísico)<sup>25</sup>. Ademais, e de maior relevância para a questão da territorialização de que venho aqui falando, há o fato de que estas agências sempre atuaram no sentido de convencer os índios a deixar livres as terras que eram adquiridas pelos não-índios, transferindo-se para as reservas, condição esta que impunha para continuar a dar assistência, fornecendo remédios e roupas às pessoas.

A reflexão que faz Carvalho (2004) nos fornece um material bastante rico, do qual transcrevo aqui alguns excertos, apenas a título de exemplo, para tornar-nos mais palpável a percepção dos significados em questão para os missionários – sujeitos de

---

<sup>25</sup> Para uma análise aprofundada desta questão, ver Mura 2006.



carne e osso, que se dedicavam à tarefa de aproximar os índios da crença tida como verdadeira e única válida.

A autora revela que quando os primeiros missionários membros da “Associação Evangélica de Catequese aos Índios” (em número de cinco pessoas mais uma criança) chegaram em Dourados, no ano de 1929, a população que residia na vila não ultrapassava o número de 2000 habitantes. Foi ali o ponto de partida para a catequese dos índios da reserva de Dourados.

Uma figura de destaque nesta empreita foi o sr. Guaracy Silveira, presidente da Associação Evangélica de Catequese dos Índios. Temos nele revelada a intenção de focalizar sobre a educação, de um modo bem específico. Neste sentido Carvalho reproduz a seguinte passagem:

[...] futuramente queremos educar e formar índios em nossos colégios secundários e superiores e convencê-los de que a êles compete a obra de formar a cidade índia e integrá-la na comunhão brasileira. (O Expositor Cristão, 12 de Dezembro de 1940, p. 10) (op. cit.: 53).

Ao que parece, em questão estava o objetivo de produzir indígenas como perfeitos cristãos, os quais tratariam de concretizar o ideal de um grupo étnico cujos conteúdos culturais seriam modificados, de modo a permitir a integração plena à sociedade nacional.

Voltando-nos novamente ao SPI, é perfeitamente visível que havia uma coadunação nas perspectivas (e nas ações) dessas duas agências no que concerne aos índios – de resto, é exatamente este o tópos dos projetos coloniais de modo geral. Os representantes de ambas agiam de modo a prevenir e controlar eventuais insatisfações de parte dos índios e a situá-los nos locais que foram especificamente criados e designados para tal: as reservas/”aldeias”. A diferença parece residir no fato de que os agentes do SPI agiam sob uma forte pressão política, sendo a terra um bem altamente valorizado e disputado, enquanto que as razões dos missionários parecem ser de outra ordem – ordem esta a ser averiguada. Escolho, neste ponto, uma passagem sempre do relatório de Pimentel Barboza, que indica essa tática de convencimento:

“A aldeia de Serro Peron é uma das mais antigas e está situada em cima de uma serra, compreendida entre um dos braços do Iguatemy e o correjo Lagoa. (...)

Perto dessa aldeia, nas terras pertencentes ao Snr. Furtunato A. Oliveira, ha outro nucleo de indios, dispostos a se transferirem para o Serro Peron, tão logo legalizadas sejam aquellas terras.” (apud Monteiro 2003: 93, grifo meu).

Ainda no trabalho de perscrutar os efeitos das intervenções, volto-me mais propriamente para o interior das “aldeias”. Ignorando completamente a organização social e política específica de cada grupo indígena no país e partindo do princípio da comodidade que é lidar com um único representante, o SPI instituiu a figura do “capitão” indígena, que passou justamente a ter esta função de interlocução e intermediação em todos os P.I.s., visto como o chefe político de toda a “aldeia” – secundado por um auxiliar, que era chamado “sargento”. Para os Kaiowa e os Ñandéva, a consequência de tal procedimento foi gerar uma concentração de poder nunca antes vista. Se para os intentos neste capítulo não se faz imprescindível tecer reflexões mais detalhadas sobre a organização política desses grupos, me limito a dizer que no que concerne aos efeitos da instituição do cargo de “capitão” é importante se ressaltar que a unidade sociológica fundamental entre esses grupos é a família extensa (isto é, de pelo menos três gerações, encabeçadas pelo *tamõi* e a *jari*, incluindo os filhos casados e seus cônjuges), cujo chefe é soberano nas decisões que concernem a este grupo. As decisões em escala comunitária (isto é, envolvendo mais de uma família) são definidas através de um consenso, alcançado em reuniões amplas (as *aty guasu*). Nestes termos, a bibliografia pertinente informa que tradicionalmente os líderes políticos (*mburuvicha*) eram definidos em face da necessidade de se enfrentar uma situação específica – caso das incursões guerreiras, por exemplo; passado este momento, desfazia-se a precisão de uma liderança. A autoridade a suscitar respeito perene concretizava-se (e se concretiza) na figura dos/das xamãs (respectivamente, *ñanderu* e *ñandesy*). Como se vê, a instituição do cargo de “capitão” veio a subverter toda a lógica sócio-política tradicional desses grupos – como de resto também já o observara Oliveira (1988) com relação aos Ticuna no Alto Solimões, argumenta o autor que o “capitão” era visto como um meio básico de controle, em termos de uma administração indireta (cf. p. 235).

No que respeita ainda à concentração de poder e controle, figura correlata ao “capitão” é o chefe de Posto, vindo também este cargo a gerar disputas políticas acirradas nas áreas indígenas. Grande parte da motivação para isto é devida à sua ligação direta com os núcleos locais da FUNAI e sua estrutura de poder, sendo, então, bastante almejado. O raio de controle do chefe é claramente maior que o do “capitão”, muito embora este se faça sentir com mais intensidade em cada reserva – onde estão os “Postos”.

Em meio a esta questão é importante atentar para que, como visto, as cinco últimas reservas instituídas ficaram sob a jurisdição do P.I. de Amambai. Nesses termos, a área de abrangência e o número de pessoas a serem controlados se mostrava bastante ampla, de modo que é de se imaginar que também o controle se tornava algo difícil de ser efetivado. Tal ordem de dificuldade parece ter-se apresentado como bastante significativo, pois que consta nos documentos do SPI a existência, em sua estrutura, do cargo de “auxiliar de sertão” – que, como o nome indica, teria a função de fazer espriair a ação e o controle do órgão indigenista. Por outro lado, dadas estas circunstâncias, é daí que surge a relevância de um fato que a bibliografia sobre os Kaiowa e os Nandéva contemporâneos em Mato Grosso do Sul tem deixado escapar.

Nas conversas sobre “antigamente”, no que diz respeito à ocupação do território, com os índios da região de Amambai e Iguatemi, vem à tona a lembrança de nomes – de alguns *tamõĩ guasu* (isto é, chefes de família de quatro gerações) e seus filhos, bem como de chefes de Posto e encarregados da administração de Amambai (muitas vezes chamado de “delegado”) – e é apreensível que uma outra figura também se revestiu de bastante relevância tempos atrás: trata-se do chamado “capitão de campanha”. Claramente inspirado no cargo de “capitão” dentro das reservas, outra figura responsável pelo exercício do controle foi justamente o “capitão de campanha” – sendo o termo relativo a “campo”, que tem relação com a vegetação, também chamada “campo aberto”, e que implicava também uma oposição com relação ao espaço interno às reservas. As constatações que aqui se fazem constar são fruto de dados que se apresentaram de modo fragmentário, como que constituindo um quebra-cabeça, pois que cada pessoa, de sua parte, se recordava de determinadas figuras, em lugares específicos, com datações aproximativas, revelando cargos e funções constituídos em

um aparato administrativo, cujo caráter policial e de perseguição tornou-se marcante e atemorizante para os índios.

Pelo que foi possível depreender, em questão estavam relações de determinados representantes (mormente de um especificamente) do órgão indigenista a nível local com os índios, propiciando – justamente como o ocorrido com o “capitão” –, uma concentração de poder nas mãos de determinados indivíduos indígenas e seu grupo de aliados. Contudo, diferentemente do encargo de “capitão”, que acabou por ser institucionalizado pelo SPI, aquele “de campanha” teria se estabelecido de modo informal. Na fala dos índios, há referência a um funcionário, por estes referido como “Diapino”, o qual, ao que tudo indica, seria Francisco Ibiapina Fonseca (aqui anteriormente referido, em nota do item 1.2), o chefe de posto de Dourados, que sofrera remoção dali para aquele de Amambai; as indicações são muito coincidentes, pois os relatos dos índios são de que “Diapino” teria atuado nos anos de 1930 e em diante.

Houve vários “capitães” responsáveis por diversas parcelas da “campanha”, sendo um deles o Guilherme, que exerceu influência na região que compreendia as proximidades da reserva de Sassoró – incluindo o lugar que os índios designavam por Pyelito. O procedimento para investimento no encargo consistia em que, acompanhado por um grupo de aliados, um homem de uma determinada família extensa de prestígio ia até “Diapino” e era declarado que aquele grupo o apoiava para exercer a função. Ato contínuo, se instituía ali o “capitão” e seu grupo de *yvyrai’ja* (isto é, auxiliares), formando a chamada “comissão”, que passava a andar armada. Em termos políticos, este acerto implicava em uma forma de aliança com “Diapino”, sendo que a própria “comissão” atuou em retiradas de famílias indígenas inteiras de seus lugares de ocupação original, para “localizá-las” (termo este utilizado na sigla inicial do SPI) nas reservas.

Se o poder do “capitão” nas reservas era também repressor e de imposição de sanções, aquele do “capitão de campanha” era fundamentalmente desta natureza. Alguém que tivesse cometido delitos – como roubos, ter ameaçado ou mesmo matado alguém, batido na esposa e/ou nos filhos, por exemplo –, seria procurado pela

“comisión” e por ela castigado<sup>26</sup>: fosse com surras, ser amarrado a uma árvore e ali deixado por um tempo, dar algo em troca do prejuízo provocado, ou encaminhado para ser preso pela polícia dos não-índios. Havia um delito que era particularmente significativo, que era a feitiçaria, tida como responsável por doença e/ou morte de uma pessoa. Conforme Mura (2006) bem o analisou, a feitiçaria é um aspecto central na vida dos grupos Guarani, e as acusações constituem um aspecto fundamental no estabelecimento dos conflitos – e das relações em geral – entre as pessoas. Praticamente toda morte é vista como tendo sido causada por feitiçaria de parte de alguém de uma família adversária. Assim sendo, o “capitão de campanha” e/ou sua “comisión” era muitas vezes acionado para sair em perseguição a alguém que teria praticado feitiçaria, obrigando-o a confessar e a reverter o feitiço.

O fim da existência deste encargo teria ocorrido na segunda metade da década de 1960, na administração do chefe de posto de nome Vitorino – o que aponta para um fator relevante, que é uma diferenciação na atuação dos funcionários indigenistas locais – remetendo ao que ocorreu entre os Ticuna, conforme Oliveira (1988) o observou – diferenciação esta que teve conseqüências e significados diversos para os índios.

A repressão e a violência como meios de buscar se impor uma determinada ordem foi uma realidade também para os não-índios no tempo em que a erva mate se constituía em produto altamente valorizado. Não é outra a indicação que nos dá Gomes (1986) ao mencionar a figura do “comitiveiro”, justamente instituída pela Cia. Matte Larangeira tanto para ir implacavelmente em busca daqueles que mantinham dívidas para com a empresa quanto para impedir que pessoas por ela não autorizadas entrassem nos extensos ervais para explorá-los. Faço menção a este fato na medida em que estão em jogo formas de controle que são estabelecidas a partir da presença de não-índios na região, algo que os Guarani tiveram que apreender e a aprender a lidar com, vindo, como é perceptível, a aproveitar-se destes mecanismos para mediar as relações entre si próprios. Considerando-se a patente existência de grupos rivais, assumir o encargo de

---

<sup>26</sup> Um dos problemas que tive para obter informações foi que no grupo em que este assunto surgiu, estavam presentes duas pessoas que haviam feito parte da “comisión” de um determinado “capitão de campanha”, o que fazia com que as palavras fossem bem medidas – e portanto limitadas. Contudo, estas duas pessoas foram as que forneceram mais detalhes sobre o assunto.

“capitão de campanha” revelou-se como uma forma a mais de se buscar impor-se sobre um grupo adversário.

### **1.3 - Uma política de colonização: as “Colônias Agrícolas”**

A ampliação das áreas de atividade agrícola e pecuária passou a se consolidar com os processos de colonização instalados ou estimulados pelo Estado a partir de 1930.

No bojo da chamada “Marcha para o Oeste” (v. Ricardo 1970), estava subjacente a compreensão de que o desenvolvimento do capitalismo brasileiro e a sua modernização passavam necessariamente pela consolidação de um mercado consumidor interno, que levasse ao rompimento da tradicional dependência externa que o país possuía em relação ao mercado internacional. Foweraker (1981) é um dos autores que se atêm a esta questão, direcionando a atenção em grande medida para a situação do então estado do Mato Grosso, enfocando o prisma das relações sociais e econômicas no campo a partir da noção de “fronteira pioneira”. Obviamente que aqui nos defrontamos com a discussão do processo de penetração territorial no Brasil, isto é, o tema da fronteira, estando em causa justamente o avanço sobre as áreas onde os índios são os únicos ocupantes, do que Cardoso de Oliveira (1972 [1967]) e Darcy Ribeiro (1970) constituíram em importantes teóricos, dando ensejo a estudos de vários outros autores. A óptica de Foweraker é a de que as relações dominantes no sistema econômico determinam a direção geral do desenvolvimento da fronteira, defendendo que “o movimento pioneiro” foi determinado primariamente pelo “excedente” (entre aspas no original) de trabalho e pelo monopólio da terra no campo, além de pela demanda crescente de produtos básicos nas cidades. Observa ele que a colonização planejada (tanto pública quanto privada) contribuiu pouco neste sentido, devido ao fracasso da maior parte dos planos, uma vez que sua concretização se efetivou meramente em uma distribuição de terras pautada pelo interesse de benefícios políticos. Com efeito, conforme já dito, no então Mato Grosso o processo de colonização foi marcado por

irregularidades, tendo esta unidade da Federação estado sob intervenção mais de uma vez.

A vertente de planejamento propriamente público da colonização teve maior visibilidade com os incentivos lançados por Vargas, em pleno Estado Novo. No entanto, ressalta o mesmo Foweraker que de dezenas de colônias federais inauguradas, “somente uma ou duas conseguiram sobreviver e prosperar” (cf. op.cit.: 172 e ss.).

Da iniciativa de criação de colônias agrícolas fomentada por Vargas, uma das realizações foi justamente a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), que, no entanto, foi estabelecida em terras de ocupação Guarani, atingindo sobretudo as localidades denominadas Panambi e Panambizinho<sup>27</sup>. Criada em 1943 com cerca de 300.000 ha, a CAND tinha como objetivo a instalação dos colonos em áreas de pequena propriedade (lotes de cerca de trinta hectares cada um), estimulando o desenvolvimento de uma agricultura que se baseava no trabalho familiar. As terras foram distribuídas principalmente para famílias nordestinas, mas também para paulistas e mineiros. Bastante ilustrativa é a observação feita por Fernandes Silva (1982) sobre esta colônia agrícola:

“Louvável iniciativa, se a CAND não tivesse sido instalada bem no coração do território Guarani. Os mesmos que sobreviveram ao domínio jesuítico, ao trucidamento dos bandeirantes e ao trabalho nos ervais nativos de seu território. Os Guarani foram absurdamente ignorados pelo projeto de colonização e os colonos começaram a chegar aos milhares e a se instalarem. Os surtos de tuberculose se agravam e não existe um cálculo de quantos Guarani morreram pelas doenças ou pela armas trazidas pelos colonos que, além de tudo, queimavam as roças que alimentavam homens, mulheres e crianças. (: 38).

Os relatórios e ofícios de funcionários do SPI mapeiam a situação gerada para os índios com a instalação da Colônia. O relatório de 1949 do já citado Fausto Prado fala sobre a sua “missão de entendimento” com o diretor da colônia, no sentido de

---

<sup>27</sup> O estabelecimento da CAND gerou atritos e uma disputa que se arrastou durante décadas, sobretudo entre os colonos e os índios de Panambizinho, sendo que, apenas no final de 2004, com a participação do INCRA e a atuação do MPF de Dourados, houve uma transferência dos colonos para um outro local. A ocasião da entrega da terra para os índios contou com a presença um representante do Ministério do Desenvolvimento Agrário, o Ministro da Justiça, o Presidente da FUNAI e o governador de MS.

“solucionar a estabilidade e assegurar a posse, pelos índios Caiuás, das terras da Aldeia Panambi, localizadas dentro da área da referida Colônia.” (Monteiro 2003:124). Já em 1952 o chefe da IR. 5, Iridiano de Oliveira, narra que fora, juntamente com o “agente 22”, Alaor Fioravanti, encarregado do Posto Francisco Horta (Dourados), ter com o administrador da Colônia, que negara qualquer problema com os índios do Panambi, argumentando ele que para o estabelecimento do escritório da colônia, comprara de um índio a sua propriedade. No entanto, após uma visita aos índios em Panambi, o agente constata um clima de insegurança que pairava sobre estes, com “a ameaça constante para que abandonassem o que lhes resta de sua aldeia, onde seus antepassados, como eles, ali nasceram, viveram e se encontram enterrados os seus entes mais queridos.” (idem:126). Interessante é sua reflexão notando a incongruência entre o ponto de vista do engenheiro administrador da Colônia e a atitude dos índios. Observa ele a orientação do engenheiro, que visitara a área dos índios declarando-a alagadiça e impraticável para o que quer que fosse, aconselhando como solução a transferência dos índios para a reserva de Dourados. Assim, diz o chefe da I.R. 5: “O Engenheiro Tacito Pace não conhece o amor e o devotamento do selvicola pelas suas terras, senão outra teria sido a sua sugestão.” (idem:127).

Para se ter uma noção geral do modo como nas décadas seguintes se deu a ocupação deste território em questão por não-índios, é importante se levar em conta que, como processo, esta apresentou nuances diversas ao longo do tempo e em localidades diversas da região.

A referência até aqui feita à exploração da erva mate e ao estabelecimento de fazendas – marcadas estas inicialmente pelas atividades pastoris – não se fez acompanhar pela informação de que ambos foram portando consigo um desenvolvimento de infra-estruturas urbanísticas (lojas, mercearias e mercados, bancos, escolas, postos de saúde) necessárias à sua reprodução, o que acabou por dar lugar à constituição de arraiais e centros urbanos, de dimensões e portes variados. Monteiro (2003: 30) observou que “a expansão pastoril propiciou o aparecimento de arraiais e cidades como Nioaque, Aquidauana, Campo Grande, Maracajú” e que a erva (leia-se a Matte-Larangeira, que foi responsável direta pelo desenvolvimento de uma considerável infra-estrutura de suporte: viária, de abastecimento e para acolhida dos trabalhadores) “deu margem ao surgimento de outras cidades como Porto Murtinho, Bela Vista, Nhu



Verá, Campanário, os arraiais Caracol, Porto Felicidade e outros” – ver também Arruda (op. cit.:224).

Como de algum modo tem sido apontado aqui, o núcleo urbano de relativo porte mais antigo da região é Ponta Porã, cidade fronteiriça com Pedro Juan Caballero (Paraguai), cujo município atualmente conta (segundo dados do IBGE de 01/07/2005) com 67.190 hab., Dourados, a segunda cidade mais importante do estado (depois da capital, Campo Grande), cujo município tem 183.096 hab., até os anos de 1930 era apenas um distrito do município de Ponta Porã, constituindo um povoado. Entrados os anos de 1940 ocorreu a emancipação do município de Dourados, que nos anos 50 viu serem abertas estradas que permitiram a ligação e comunicação com diversos pontos, ocorrendo um grande incremento à produção agrícola e um concomitante crescimento populacional, devido à migração (cf. Foweraker op. cit.) – migração esta que seria constituída mormente por uma segunda leva de gaúchos, em fins da década de 1960 e início da de 1970<sup>28</sup>.

Considerando por outro ângulo, o MS como um todo, e seu cone sul em particular, sofreu um desmatamento progressivo em sua superfície, havendo, além de alguns investimentos em café, a formação de grandes extensões de pasto de modo generalizado, no correr dos anos 60, mas com grande parte das matas ainda se mantendo conservadas até os primeiros anos da década de 70. Durante esta década foi que se procedeu a um desflorestamento, este sim quase total, da região, num período em que se efetivava a implantação, de modo maciço, da cultura extensiva da cana e mormente da soja, ao mesmo tempo em que se acentuava a mecanização. Por seu turno, a extração madeireira também passou a se apresentar como atividade altamente rentável nesta década. Na área de Jaguapire (município de Tacuru) há muitos que lembram que ainda nos anos 80 trabalharam para a derrubada de mato na região. Os parentes de Teodoro Flor (falecido) lembraram de que no início dos anos de 1980 (81-82) ele trabalhou ao

---

<sup>28</sup> Brand destaca que o estudo de Gressler & Swensson (“Aspectos históricos do povoamento e da colonização do Estado de Mato Grosso do Sul”, Dourados: Dag, 1998) atribui a levadas de agricultores provenientes da região sul, principalmente do Rio Grande do Sul, este referido crescimento populacional. Também Foweraker afirma que ao descobrir, em 1969, que “as terras em torno a Ponta Porã estavam sendo vendidas de dez a vinte vezes mais baratas que as do próprio Estado”, empresários gaúchos passaram a investir na mecanização e na produção de culturas altamente lucrativas como o trigo e a soja (cf. op. cit.: 81-82).

lado de empreiteiros paraguaios na derrubada de mato nos entornos de Sassoró. As grandes e muitas empreitadas para derrubada do mato foram levadas adiante através da figura do empreiteiro (o “gato”), isto é, aquele que gerenciava o trabalho e subcontratava os índios, numa forma de intermediação com relação aos efetivos patrões. A maior parte desses empreiteiros foram paraguaios – repetindo o que ocorrera na exploração da erva.

Assim sendo, num primeiro momento, muito embora a terra tivesse sido recortada e titulada em propriedades particulares (as fazendas), muitas porções dela permaneciam inexploradas. Nos relatos de regionais é corrente a afirmação de que quando imperavam as matas se ouvia o rugir de onças, indicando que estes espaços não eram freqüentados, constituindo-se eles em um espaço do desconhecimento<sup>29</sup>. Assim, se houve inúmeros casos de expulsão de famílias indígenas, houve também fazendeiros que não consideraram que aquelas que viviam em “suas” terras representassem empecilho, mas, ao contrário, as mantiveram onde se encontravam. Estas famílias representavam uma disponibilidade de mão-de-obra que passou a ser aproveitada, isto se recobrando de características muito particulares, a serem consideradas mais apropriadamente no capítulo 4.

### **1.3.1 “Aldeado” X “desaldeado” ou ser ou não ser**

Dito isto, centro-me agora no início da discussão que se constitui no cerne da presente tese: aquela dos conteúdos subjacentes às categorias de “aldeado” – e seu contrário, “desaldeado” –, que se estabeleceram no discurso indigenista oficial, a partir da criação das reservas.

Como ponto de partida volto-me para um relatório do ano de 1948, de Joaquim Fausto Prado, um outro funcionário do SPI. Sob a rubrica de *Estimativa da população indígena do sul de Mato Grosso, que vive fora dos Postos, em terras tidas como devolutas, em reservas sem instalações do SPI e em fazendas particulares*, este

---

<sup>29</sup> Este desconhecimento se reveste também de uma outra forma que é aquela sobre o Outro, o índio, o que denota o hiato de entendimento que até hoje marca as relações interétnicas na região.

funcionário fornecia um quadro geral da presença dos índios em seu território de ocupação histórica. Assim, tanto para a reserva de Sassoró quanto para a de Porto Lindo, ambas situadas no distrito de Iguatemi, ele registrou 250 pessoas, enquanto que para Vila Iguatemi em si, o número é o de 1.500 pessoas (Prado *apud* E. Monteiro 1981:)<sup>30</sup>; ou seja, para o interior e para os entornos destas reservas, os números apresentavam uma enorme desproporção. Já no ano seguinte, ainda segundo Monteiro, Prado dizia que os índios do Posto Benjamin Constant (Amambai) viviam dispersos e que a maior parte trabalhava “*em pequenos serviços na Cidade de Amambái e nas propriedades vizinhas do Posto, em serviços de lavoura*” (2003: 38).

Estes quadros nos fornecem uma visão geral da situação em que se encontrava a *territorialização* naquele período: malgrado os esforços do SPI, ainda era encontrada uma ocupação difusa, sobretudo no extremo sul – compreendendo as regiões de Amambai e Iguatemi. Além disso, no que concerne à região mais ao norte, encontramos em Fernandes Silva (op. cit.: 22) a reprodução de parte de um ofício, de 1951 do diretor da referida Colônia Agrícola Dourados (CAND), o já referido engenheiro Tácito Pace. Ali, ele revelava que

Embora possuindo o Posto Indígena Francisco Horta uma área ampla e esplêndida, destinada ao aldeamento dos índios Caiuas de Dourados, esses dificilmente se sujeitam ao aldeamento e em meados de 1950 tive notícias que estavam muitos deles retornando às matas do Panambi. (grifo meu).

Nesses termos é que ele acrescenta seu parecer – que, como visto, fora posto em questão pelo chefe da I.R.5, Iridiano de Oliveira –, sendo ele o seguinte:

É por estas razões que ousou discordar de outra solução que não seja o aldeamento nas terras de propriedade do Posto Francisco Horta e a eles destinada. Sempre viveu minha administração em paz com os indígenas de

---

<sup>30</sup> No cotejo entre o relatório original de 1981 e a publicação de 2003 vê-se que há nesta última um ordenamento diferente na paginação que não corresponde com o original, dificultando a compreensão dos dados. Assim, este quadro com os dados populacionais aparecia no original como parte do relatório de Prado em 1948 (como de fato o é), enquanto que na publicação de 2003 ele aparece isolado, sem referência à autoria.

Panambi, porém, os colonos vizinhos sentem dificuldades de manter relações amistosas com eles, dada sua mentalidade e seus hábitos de vida. ”

Se nos damos ao trabalho de cotejar este trecho com um outro do relatório de Pimentel Barboza, de quase três décadas antes, temos em ambos a constatação de um mesmo fato (a dispersão) e, no entanto, as impressões que esses dois sujeitos nos transmitem são muito contrastantes entre si. Veja-se, mais uma vez, a leitura de Pimentel da situação que apresentava-se a seus olhos:

“Em companhia do hervateiro Sr. Jeronymo Belmonte, também preposto da Empresa Matte, trabalha outra grande turma de índios Caiuás.

Esses índios não estão aldeados por serem hervateiros não havendo lugar certo para serem encontrados, razão porque não os pude visitar. (...). (Monteiro 2003: 83, grifo meu).

Se tudo o que vem sendo dito aqui nos leva a como que nos depararmos com um jogo – em que, por um lado, são feitas afirmações sobre o que se viu mas não se entendeu (isto é, a morfologia social dos grupos Guarani), e, por outro, em que ações de *territorialização* destes grupos foram feitas de modo absolutamente propositado, como parte de um projeto de administração de um grupo social – temos como ponto nodal o fato de que foi instituído um objeto, uma realidade (as reservas ou “aldeias”) e, a partir deste feito, estabelecidos julgamentos e determinações. Nesses termos, é quase imediata a evocação a determinadas reflexões de Bourdieu, autor que se dedicou a pensar sobre o que denominou de ritos de instituição e enunciados de instituição (as “operações sociais de nomeação” – 1996:81). Reproduzo aqui um trecho seu que é bastante ilustrativo neste sentido:

“(…). As diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, da luta simbólica de todos os dias, assim como os grandes rituais coletivos de nomeação ou, melhor ainda, os enfrentamentos de visões e de previsões da luta propriamente política, encerram uma certa pretensão à autoridade simbólica enquanto poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social, ou seja, das divisões do mundo social.” (1996:82, destaque meu).

Não há dúvidas de que estas suas proposições são absolutamente inspiradoras para uma reflexão sobre os atos e discursos que produzem um “efeito de teoria”<sup>31</sup> no mundo social, mas, é também certo que sua ênfase sobre o poder da palavra (ou mais propriamente de se criar coisas com palavras) se demonstra insuficiente para dar plenamente conta da situação empírica aqui em pauta. Talvez o que haja de mais contundente neste seu argumento seja a asserção de que no “mundo social” – é este o termo que utiliza – os efeitos de uma luta pela imposição são produto de “capitais” diferenciados (e eu diria, exatamente como Weber, poderes diferenciados). Mas, resta ainda a pergunta: os enunciados de instituição (entre os quais o autor inclui a fofoca, a maledicência, as críticas, louvações, por exemplo) e os atos (também chamados ritos) de instituição (como é perfeitamente um decreto, uma lei, que é baixada) são suficientes para criar uma realidade? E mais, seria esta sua proposição apropriada para se pensar quando estão em causa relações entre grupos etnicamente diferentes? Parece-me que não. Se sua concepção sobre o “capital simbólico” dos agentes corresponde “ao reconhecimento que recebem de um grupo” (idem: 82), como fica isto quando os grupos são culturalmente diversos?

Para se considerar a natureza dos significados aqui em jogo, um raciocínio plausível é que a concepção de que os “índios” vivem em “aldeias”, é algo naturalizado e dado como essencial (no sentido de ser uma essência) – e portanto necessário, definidor. Se Bazin (1992) refletiu no sentido de que cada pessoa tem uma natureza ou essência imaginada aplicável aos nativos – que os caracterizaria –, (como ser selvagem, etc.), a idéia da “aldeia” (no sentido de nucleação) parece apresentar-se como um ícone universalizado no imaginário dos não-índios. Assim sendo, estaria em jogo uma disputa por categorizar e definir (ou seja, há uma intenção consciente em tal sentido), como proporia Bourdieu, ou antes, está-se aquém disto, no sentido de que se trata de uma mera naturalização de uma idéia?

Obviamente que não se trata de desconsiderar um sentido mais amplo do termo “aldeia”, mas antes de se estar ciente das armadilhas aí contidas. Pois que a utilização

---

<sup>31</sup> Diz este autor que as ciências sociais devem atentar para a parte que cabe às palavras na construção das coisas sociais muito antes de tomá-las por naturalizadas. Tratar-se-ia, portanto, de analisar “o poder de nomear e de constituir o mundo nomeando-o” (Bourdieu, 1996: 81)

do termo de modo mais ingênuo possível, intentando-se simplesmente referir um lugar, com isto se pretendendo obter o efeito de uma certa neutralidade, é praticamente imprescindível se acrescentar: [um lugar] onde vivem “índios”, não se escapando assim de uma essencialização. De resto é justamente esta a visão que toda escola de ensino fundamental transmite aos seus alunos (visão que torna-se arraigada e difícil de se desfazer), tem-se um sentido de inexorabilidade.

Em sendo assim, como então enfrentar esta questão do esforço de criação de um objeto e de defini-lo como realidade? Talvez as reflexões que irei aqui desenvolvendo possam servir de guia para se elaborar uma resposta. De qualquer modo, esta não é a questão principal neste estudo. Ao contrário; interessa-me mais buscar ver o modo como os sujeitos-alvos deste projeto de administração se comportam, agem, vivem – e acabam, assim, de algum modo por reagir a ele.

Em uma última consideração, observo que, de sua parte, Brand nomina este processo (de *territorialização*) como “confinamento” – sem estabelecer uma intenção de teorizar sobre o termo. Em meu entender, tal percepção não se mostra apropriada para dar conta da complexidade que se efetiva em termos das relações, atividades e sobretudo da visão que os sujeitos em carne e osso demonstram das possibilidades de uso do território em sua amplitude – território este muito específico: de pleno domínio em termos de conhecimento e vivência de parte deles. Se é possível se perceber que nucleando e centralizando aumenta a possibilidade de se controlar, também é possível se ver que este projeto para os Guaraní não atingiu seu pleno êxito. E é por isso também que a idéia de “confinamento” (correlata a de “aldeamento”) parece-me inadequada.

Mantendo isto em mente, considero que se faz atendida a pretensão de contextualização e introdução de questões que serão enfrentadas neste trabalho como um todo. No capítulo imediatamente a seguir, tomarei como ponto de partida um foco mais amplo sobre o território, refletindo sobre a sua definição como conceito, atentando para as categorias nativas de espacialidade e buscando dar conta de como, a partir do processo de ocupação do território aqui em causa por não-índios, são criados diversos *locus* (a “aldeias”, a fazenda e a cidade), onde os índios passam a desenvolver suas relações e atividades, conformando-se espaços de ocupação exclusiva e inclusiva.

## Capítulo 2 – O território em questão

Dado este apanhado que acabamos de delinear, pretendo agora focar em uma questão fundamental, que é a concepção e a percepção dos grupos sobre o território em que vivem, além de sua participação na dinâmica de construção deste, obviamente guiando-me pela experiência mantida por indivíduos e famílias Guarani em Mato Grosso do Sul. Meu ponto de partida aqui é justamente a compreensão com que encerrei o capítulo anterior, pondo em questionamento a expressão utilizada por Brand de “confinamento” (dos indígenas às “aldeias”), dado que o processo de *territorialização* não deve ser visto como de mão única, isto é, exclusivamente como a ação (dos agentes) do Estado brasileiro, assim se impelindo a deixar de considerar exatamente uma rica dinâmica de circulação dos índios por espaços territoriais mais amplos.

### 2.1 – Processos de territorialização e reterritorialização

Em se falando de processos de *territorialização* por parte do Estado, há também que considerar as ações de parte dos próprios indígenas e, assim sendo, vemos que há em curso um outro processo. Conforme demonstram os inúmeros casos que vêm despontando e outros persistindo nos últimos anos, o ímpeto de grupos macro-familiares Kaiowa e Nandéva por recuperação de suas terras é uma realidade consistente e inexorável. Como já explicitado, tenho aqui trabalhado com o conceito de “territorialização” tomado a Oliveira, em um sentido bastante preciso; contudo, este mesmo termo encontra uma outra definição, que é dada pelo geógrafo Barel (1986). A intenção expressa por Barel é de uma abordagem às mudanças sociais sob a forma de uma dinâmica territorial. Em termos mais precisos, sua argumentação é que a partir do fato de que os territórios têm uma história, a mudança social, então, deveria ser vista como um movimento de territorialização. Neste sentido, ressalta ele que estão em jogo noções de limite, centralidade e circulação (incluindo aqui a idéia de comunicação) no processo de territorialização – e conseqüentemente, de “desterritorialização” e “reterritorialização”, diz o autor (vide p. 182). Esta visão, constata-se, tem um foco que

é bastante diverso daquele que definiu Oliveira, tendo eu presente ambas. De minha parte, estarei neste trabalho considerando a noção de “reterritorialização”, por ela entendendo precisamente o ímpeto de grupos Guarani por recuperação de terras, objetivando constituir espaços de exclusividade étnica, mas com um conteúdo e significado diverso do que a ação do SPI acabou por gerar. Em outras palavras, se o efeito da ação deste órgão foi o de restringir e constranger os índios a espaços delimitados, mudada a *situação histórica* (Oliveira 1988), em que necessariamente há a que se negociar com os “brancos” os espaços territoriais, as novas áreas indígenas, resultantes da iniciativa por sua recuperação, são marcadas por um traço em positivo, caracterizando uma conquista. Esta *reterritorialização* não pode ser vista como resultado propriamente de um movimento guarani pela recuperação dos espaços territoriais, isto implicando em uma articulação geral deste povo, contando com uma organização centralizada e com pautas bem definidas, a serem postas em prática. Diversamente, a organização para a reivindicação se dá fundamentalmente no seio de cada comunidade política constituída pela articulação entre grupos macro-familiares originários do lugar reivindicado; ou seja, a origem de cada demanda é específica, o processo sendo o de se procurar organizar o máximo possível os membros das famílias extensas com origem no local em causa, passando assim a se conformar uma comunidade política com um objetivo específico (a terra).

Tendo-se este quadro em vista, cabe ressaltar que uma visão que pretendesse enfocar a recuperação das terras simplesmente em termos de uma devolução destas pecaria por desconsiderar que o histórico, isto é, o lapso de acontecimentos entre o passado e os dias de hoje (e sobretudo todo o vivido neste período, em condições muito específicas) não pode ser como que apagado, desconsiderado na análise; em termos políticos, assim como de vida para os sujeitos, o processo em si é objeto a ser considerado, e é o que estarei aqui desenvolvendo nas próximas linhas.

Em se buscando ver no tempo o momento em que se iniciaram as reivindicações de terras, nos deparamos, como nos informa Thomaz de Almeida (2001), com as *aty guasu* que eram fomentadas no âmbito do “Projeto Kaiowa Ñandéva” (PKÑ), dirigido pelo próprio Thomaz de Almeida, no ano de 1978, na reserva de Pirajuy. As reuniões do projeto tinham o intuito de discutir a constituição e o andamento das roças para produção de alimentos. Em um sentido mais amplo, *aty guasu* (isto é, “reunião grande”,



geral) é uma reunião que é feita no seio das comunidades (ou seja, famílias extensas ligadas por laços de parentesco) a fim de se discutir um assunto que seja de interesse geral. Característica marcante dos Guarani (e destacada na literatura específica<sup>32</sup>) é o fato de que as decisões envolvendo comunidades são sempre resultado de um consenso geral. Assim, como se dizia, Thomaz de Almeida revela que as reuniões gerais para desenvolvimento das atividades do PKÑ acabaram por permitir que os índios começassem a falar da questão da terra. Revela ele que em um determinado momento (no fim de 1978), em Pirajuy, o principal tema abordado já não seriam mais as roças, mas duas situações de conflito, em que os índios se viam retirados das terras historicamente por eles ocupadas (cf. p. 158). A partir daquele momento, observa o autor que a terra ganhou lugar de destaque nas discussões. Com o passar do tempo, então, paralelamente à função que sempre teve, o termo *aty guasu* adquiriu um outro significado, tornando-se um fórum geral dos Guarani, realizado com regularidade, durando vários dias, com entidades fornecendo o suporte financeiro necessário<sup>33</sup>. Naquele final dos anos de 1970, além do PKÑ passou a atuar na região também o CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e os índios contaram com ocasiões regulares para discutir suas questões, mormente a da terra. Nesse período histórico deu-se um desencadeamento de reivindicações no MS. A aprovação da Constituição no ano de 1988 surgiu como um elemento a mais a fortalecer os direitos indígenas (aí incluindo-se o direito à terra), de modo que os anos de 1980 se revelam profícuos na *identificação e demarcação* de um grande número de terras indígenas. Atualmente, além das oito reservas iniciais do SPI, há cerca de outras vinte e duas áreas destinadas aos Kaiowa e aos Nandéva em MS. Destas, não todas se encontram em posse efetiva dos índios, havendo aquelas já definidas jurídica e administrativamente e outras em litígio, neste último caso, a maior parte das vezes as famílias indígenas se encontram ocupando uma pequena parte da área reivindicada, em acampamentos. É este processo geral aqui brevemente delineado o que estou considerando como de *reterritorialização*. Para melhor entender os elementos que lhe são subjacentes, devemos passar a um outro nível de análise.

---

<sup>32</sup> Ver Melià, Grünberg & Grünberg 1976 e Thomaz de Almeida 2001.

<sup>33</sup> É de se observar que há muito que se pesquisar sobre as *aty guasu*, não existindo até hoje iniciativas que nos permitam um melhor conhecimento sobre o funcionamento histórico desta instância.

Assim sendo, um ponto de partida fundamental é se ter em conta uma categoria nativa ligada à espacialidade: o *tekoha* (e seu corolário, *tekoha guasu*). Observam Mura & Thomaz de Almeida (2002) que esta categoria se tornou de uso corrente nos anos de 1970, no Paraguai, a partir da necessidade dos grupos Guaraní garantirem espaços territoriais, dado o avanço da ocupação não-indígena. Muito embora as condições e o processo tenham tido suas particularidades, a situação enfrentada pelos índios no Brasil e no Paraguai era muito símile. Atuando então junto aos Paî Tavyterã, Melià e os Grünberg (1976) dão bem conta do processo de definição dos espaços que foram destinados aos indígenas (as chamadas “colonias”), explicitando os agentes que nele estiveram envolvidos. Na tentativa de teorizar sobre essa categoria, naquele texto os autores elaboraram uma definição, que é a seguinte:

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

Está-se diante, é perceptível, de um espaço territorial de ocupação exclusiva dos Paî, onde estes desenvolvem suas atividades e sua vida, de acordo com uma lógica cultural específica. É de se salientar que, como de algum modo já apontado, naquela época a ocupação não-indígena tornou-se agressiva e o fato de estar em jogo uma região de fronteira mostrou-se altamente relevante, sendo o método para aproveitamento da terra um fator determinante para os processos que ali tiveram lugar – com o desmatamento e a aposta na monocultura visando a exportação<sup>34</sup>. Era este o contexto no qual se encontravam os grupos Guaraní, tanto no lado brasileiro da fronteira quanto

---

<sup>34</sup> Sendo o investimento pesado feito por muitos brasileiros que se tornavam proprietários de latifúndios no Paraguai.

no paraguaio. Como de algum modo já apontado no capítulo anterior, justamente o final dos anos de 1970 se constitui em um ápice de tensões, os índios expulsos de suas terras vindo a inchar as reservas instituídas. Assim, o episódio na reserva de Pirajuy – com os índios passando a manifestar o problema da terra – denota o início de uma reação. Como no lado paraguaio, também para os Kaiowa e Nandéva em MS a categoria de *tekoha* tornou-se de fundamental importância, tendo ela o significado de exaltação à autoctonia, de uma ligação histórica com a terra.

Ocorre que, dada justamente a dinâmica política e o contexto de surgimento da categoria de *tekoha*, e sobretudo dada a situação de conflito que segue vigindo até os dias de hoje (sendo ela constitutiva das relações interétnicas em MS), uma substancialização e reificação desta categoria implicaria em torná-la menos útil em sua função conceptual. A definição dos autores na passagem acima, enfatizando que o tamanho do *tekoha* pode variar mas que “estrutura e função” permaneceriam válidas, na medida em que haveria uma liderança religiosa e política própria, mostra-se questionável. Na prática, a liderança política tem se manifestado de forma cristalizada na figura do “capitão”, com todos os inconvenientes que isto implica, como já discutido, e a condução religiosa, por seu turno, depende da avaliação que é feita sobre a capacidade de um xamã, de modo que nem sempre um *tekoha* conta com um xamã reconhecido. Assim, esta liderança, baseada em seu reconhecimento como um técnico eficaz, se efetiva em um espaço territorial, mas isto de fato ocorre em um âmbito mais amplo do que aquele que abrange um único *tekoha*.

É justamente neste sentido que Mura (2006: 24 e ss.) encaminha as suas observações, salientando que o esforço atual dos Guaraní de conceitualizar espacialmente suas relações é um efeito do processo de *territorialização*, uma vez que no passado não se colocava a necessidade de considerar fronteiras fixas e espaços limitados. Com efeito, é justamente a imposição de uma disputa pela terra que fez com que os índios passassem a construir a percepção do espaço como uma superfície delimitada. Para sermos mais precisos, esta superfície é o *locus* onde as famílias (extensas) como grupos concretos se estabeleciam e se estabelecem, de modo que a definição do *tekoha* envolve e conjuga uma realidade física geográfica e um grupo específico. É neste sentido que se mostra pertinente a proposta do mesmo Mura, ao afirmar que

“(…), os *tekoha* reivindicados representam a soma de espaços sob jurisdição de determinadas famílias extensas, onde serão estabelecidas relações políticas comunitárias e a partir dos quais esses sujeitos poderão determinar laços de parentesco inter-comunitários numa região mais ampliada.(op. cit.: 120).

Esta assertiva, por outro lado, ao fazer menção a uma “região mais ampliada”, nos conduz necessariamente à consideração de que, em se tratando de espaço, as categorias pertinentes são constituídas de modo relacional, isto é, há sempre um ponto que é tomado como referência e a partir do qual os significados são construídos. Os limites do *tekoha guasu* (assim como os do *tekoha*) não eram (e não são, no presente) definidos de modo preciso. Ao se falar de *tekoha* e *tekoha guasu* devemos observar que está em questão uma percepção cognoscitiva, envolvendo uma ação de ampliação, como que abrindo a lente de uma câmera fotográfica e com isto ir considerando uma perspectiva mais ampla e vice versa. Como dito, a categoria *tekoha* surge em um momento específico. Nas conversas para buscar mapear as reivindicações de antigos *tekoha*, vemos que a referência das pessoas sobre o lugar onde viviam antes de ter que deixá-lo tem um foco mais restrito, geralmente a referência sendo a cabeceira de um córrego, uma mina d’água ou o curso de um rio ou córrego, onde estava estabelecido um *te’yi/ñemoñare* (família extensa). Assim, a referência mais imediata é feita ao *tendápe* (isto é, literalmente, “lugar”). Em sendo esta a referência dos membros de um *te’yi/ñemoñare*, as relações eram vistas como se dando com uma unidade correspondente, em um outro *tendápe*. Como se vê, a definição do *tekoha* reside fundamentalmente no fato de que ele é resultado de relações entre famílias extensas (isto é, as relações comunitárias), sendo o limite espacial dado pelo alcance das relações estabelecidas.

Todos estes elementos aqui apresentados podem melhor ser entendidos se tomamos em consideração um exemplo concreto, que é o que farei a seguir.

### 2.1.1 - Um caso empírico: o *tekoha* Pyelito Kue e o *tekoha guasu* da margem esquerda do Rio Iguatemi

Ponho-me agora a considerar o caso do *tekoha* denominado Pyelito Kue, cujos dados obtive por ocasião do levantamento fundiário na região de Iguatemi – aqui referido na “Introdução”.

O nome “Pyelito Kue” é uma visão do presente em projeção para o passado. resulta de uma modificação do termo espanhol “pueblito”, com o acréscimo da partícula em guarani “kue”, que implica em tempo passado; ou seja, traduzindo, temos “o que foi pueblito”. Assim, muitas pessoas também se referem ao lugar falando apenas “Pyelito”, que situava-se nas proximidades da reserva de Sassoró. Os kaiowa originários deste *tekoha*, atualmente presentes em sua maior parte nessa reserva, narram que por volta de 1945 chegou ao lugar um “brasileiro”<sup>35</sup> de nome Aníbal Ramos, apresentando-se como proprietário da terra. Ato contínuo seu foi mandar embora todos os que ali se encontravam, vendo-se as famílias obrigadas a deixar o lugar onde viviam. Ocorreu que um outro homem, Ercílio Vargas, comprara uma outra micro-região, denominada esta de Ysau, e buscou aproximação dizendo que todos os que quisessem, poderiam, sem problema algum, transferir-se para “sua propriedade”, passando, no entanto, a prestar-lhe serviços (como desmatar, fazer cercas, plantar etc.) em troca. Muitas das famílias preferiram dirigir-se para a reserva enquanto outras permaneceram. Aqui é constatável que a possibilidade de transferir-se não era efetivamente aberta a todos: o convívio muito próximo com famílias não-aliadas (e portanto potencialmente inimigas) não era algo socialmente plausível. Assim, as que ficaram em Ysau certamente o fizeram por manter laços de parentesco (consangüíneo ou afim) com as que aí habitavam. A permanência dessas famílias, porém, durou apenas até que o próprio Ercílio, por sua vez, vendeu a propriedade, havendo uma nova dispersão.

---

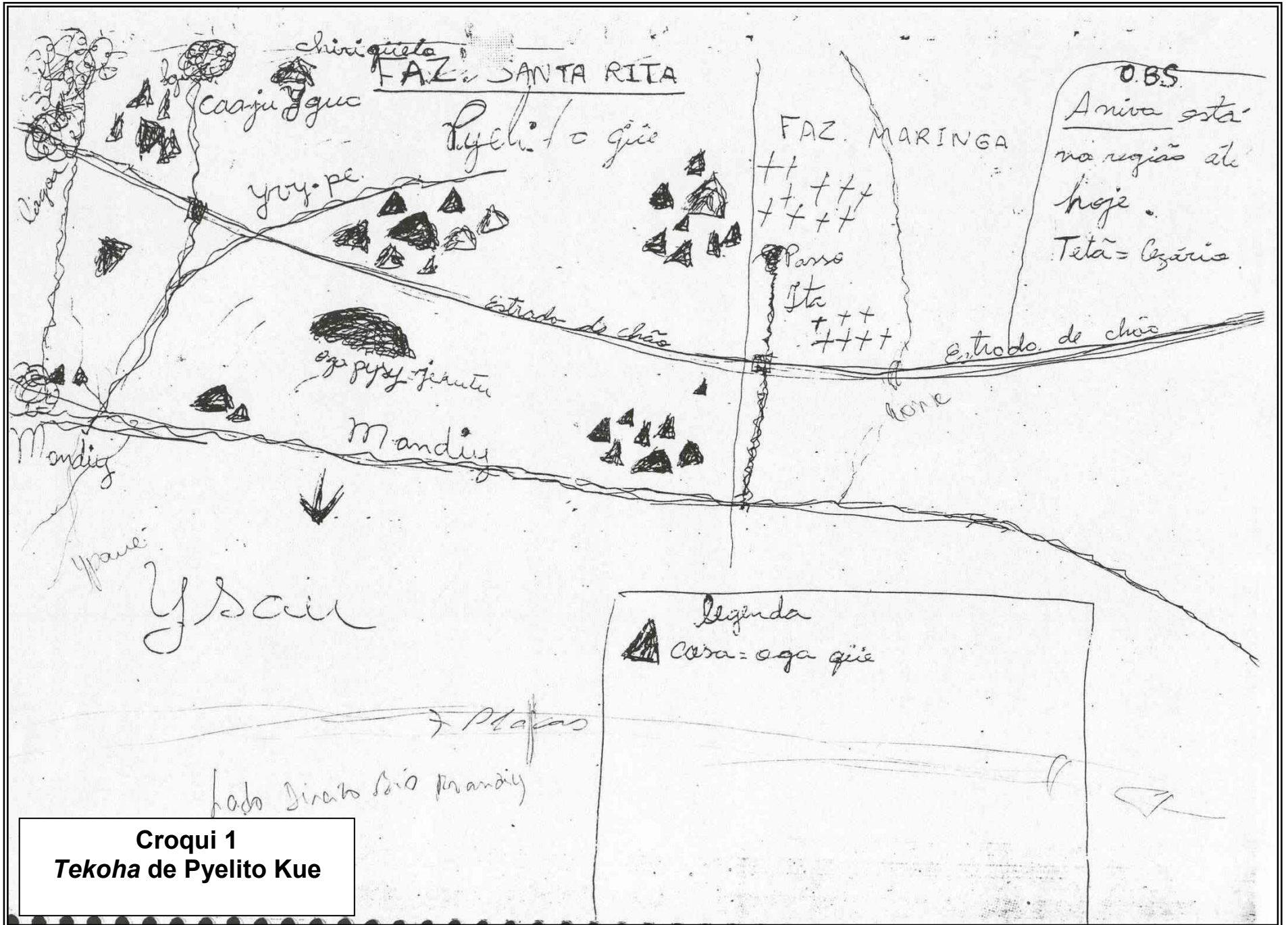
<sup>35</sup> À diferença da região de Dourados, no extremo sul, plena fronteira, não se utiliza apenas o termo *karai* para referência ao branco; de modo diverso, especifica-se “paraguaio” e “brasileiro”, visto que esta diferença é absolutamente pertinente. No início de minha estada ali, ao ouvir o nome de alguém, eu questionava: “é branco ou índio?” A resposta sempre especificava uma ou outra nacionalidade.

É aqui perceptível um processo de divisão, um retalhamento dos espaços territoriais, com a conseqüente geração de uma pluralidade de proprietários-patrões. Contudo, é de se constatar que na prática as famílias virtualmente separadas e “atribuídas” a um determinado proprietário continuavam a manter a socialização anteriormente desenvolvida, através das visitas e circulação pelo território. Um fator realmente relevante, que poderia interferir seria a característica de um “patrão” mais severo, limitador, mas é de se deduzir que isto seria contraproducente em termos da reciprocidade mantida e sobretudo de manutenção desta mão-de-obra. Com relação à natureza mais propriamente sociológica da relação patrão-empregado, como já dito, esta será detidamente analisada mais adiante, no capítulo 4.

Para se poder entender as dinâmicas sociais em questão, há que se seguir propriamente o fio de como os membros dos *te'yi/ñemoñare* se relacionavam. Aqui entram em questão justamente os *tendápe*, unidades de referência dessas famílias. Como apontado, o estabelecimento dos limites de um *tekoha* decorre de se identificar as famílias extensas dali originárias, observando a constituição de comunidades políticas a partir das relações entre elas estabelecidas. É assim que se tem um desenho final que abrange vários *tendápe*, cada um correspondendo à jurisdição de uma família. O que é muito importante observar é que o nome que é dado ao *tekoha* como unidade ampla é uma decorrência da força política diferenciada dessas famílias, no passado mas sobretudo no presente, a partir da articulação que é feita para a reivindicação. É esta assimetria de forças que faz com que hoje tenhamos um *tekoha* que é reivindicado com o nome de Pyelito Kue, e não de Ysau. Na reserva de Sassoró, a pessoa que hoje é apontada e reconhecida por todos como uma espécie de porta-voz, isto é, aquele que tem a autoridade para falar sobre o *tekoha* Pyelito Kue é Ambrósio Gomes Martins, *tamõĩ guasu* de 87 anos. A origem de Ambrósio é justamente o *tendápe* Pyelito Kue. Ademais, há ainda de se considerar a presença na reserva de um tio de Ambrósio, Epifânio Lopes, de 92 anos, também originário do *tendápe* Pyelito Kue. A figura do passado que viveu em Pyelito e que liga os dois – e, assim, fornece maior legitimidade à reivindicação – é João Solano Lopes, pai de Epifânio e da mãe de Ambrósio. Um irmão de João Solano, Francisco Solano, era importante líder político em Pyelito. É relevante também considerar o fato de que tanto Ambrósio quanto Epifânio são cabeças de famílias muito numerosas, Ambrósio com nove filhos casados (em outubro de 2004,

cinco sendo já avós), sete deles vivendo na reserva; já Epifânio tem sete filhos casados (no mesmo período, três já avós), quase todos vivendo na reserva.

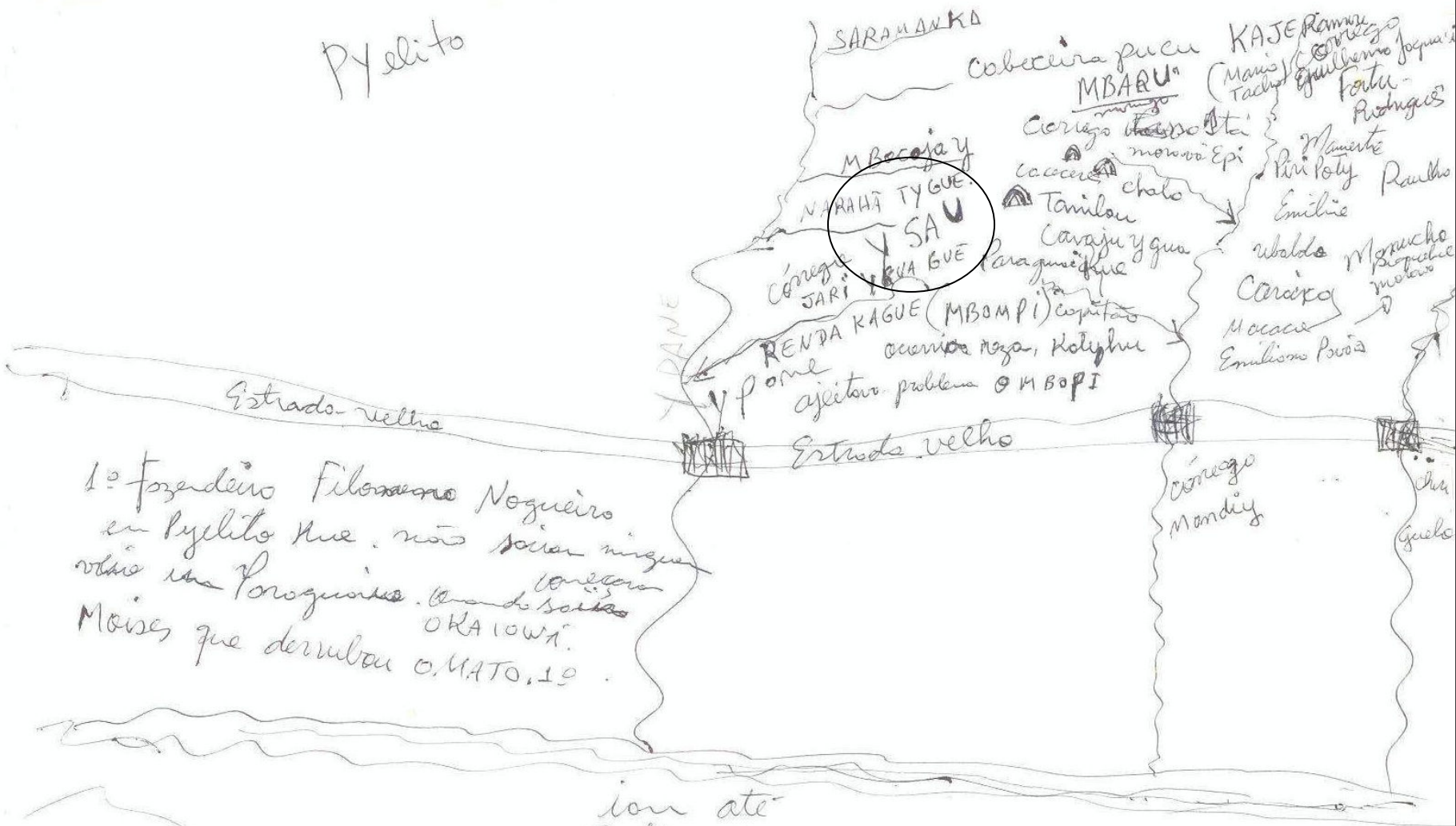
Ocorre que um dado que o levantamento permitiu observar é que muito comumente ocorria de se ter no passado duas (ou mais) famílias extensas entre si relacionadas estabelecidas no que seriam diferentes *tekoha*. Assim é que para se considerar as redes de relações das pessoas do *tekoha* Pyelito Kue, não podemos nos restringir à consideração deste *tekoha*, mas sim considerar um espaço mais amplo, o *tekoha guasu*, configurado a partir das relações que se davam entre os habitantes dos *tekoha* Pyelito Kue, Mbarakay, Mboiveve, Karaguatay, Jukeri e Botella. É de se ver que posteriormente passaram a fazer parte deste espaço de relações a reserva de Sassoró (de 1928), e ainda a Terra Indígena Jaguapire – esta demarcada em 1992, como resultado da reivindicação de famílias daí originárias, e ocupada plenamente em 1996. Ainda no âmbito geográfico deste *tekoha guasu*, os índios assistiram ao surgimento das cidades de Tacuru e Iguatemi. Uma visualização gráfica se faz útil para se acompanhar aqui a argumentação. Para visualizar as micro-regiões que constituem Pyelito, ver a seguir os croquis 1 e 2. Já com relação a este *tekoha guasu*, ver o mapa 9 mais adiante, no item 3.3.



**Croqui 1**  
**Tekoha de Pyelito Kue**



Pyelito



1º fazendeiro Filomeno Nogueira  
 em Pyelito kue, não sabia ninguém  
 sobre as Porquias. <sup>conhecidas</sup> Grande Solina  
 Moises que derrubou o MATO. 19.

ion ate  
 Solina kue.

vinha de M BARAKAY ate

Pobres Anaide Varga fazendeiro  
 em via de Erilho Varga

**Croqui 2**  
**Tekoha de Pyelito Kue**

Uma forma de nítida apreensão do *tekoha guasu* é a observação do estabelecimento das alianças matrimoniais, bem como a realização de festas e rituais.

Realizá-los requer toda uma articulação e mobilização tanto da parte daqueles que os conduzirão quanto dos demais participantes. Outrora, como hoje, as famílias anfitriãs faziam convites às pessoas para participar de *guachire* (“festa”) e de rituais do “batismo” (*mongarai*) das plantas novas (o *avati mongarai* ou *avatikyry*) e das crianças (*mitã mongarai* ou *ñemongarai*). O *avati mongarai* (*avati* = milho, a planta simbolicamente mais relevante na alimentação dos Kaiowa e Ñandéva) é uma espécie de batismo que é feito às plantas (não apenas o milho) na primeira colheita, antes de se consumir do que foi produzido. O *mitã mongarai* é o ritual de dar o nome às crianças. Sendo ambos realizados pelo/pela xamã (*ñanderu* ou *ñandesy*), com relação a este último, pelos aspectos que lhe são subjacentes, o estarei abordando mais adiante, no capítulo 4.

A concentração de pessoas típica destes eventos demanda que haja deslocamentos. Os pessoas idosas contam que demorava-se vários dias andando ([o]*guata*) para chegar ao local combinado. Durante o percurso, se parava, caçava, e pescava. Sendo o evento em Mbarakay, por exemplo, as pessoas iam de Mboiveve, Pyelito, Sassoro. Depois, ficava-se vários dias festejando com chicha<sup>36</sup>. O que se constituía era efetivamente um circuito de festas, havendo um revezamento entre os anfitriões: ao findar a festa em uma casa, outra iniciava-se em uma outra. Em guarani, a referência a este fenômeno é (*ko*)*arasa* – que tem o significado de continuidade. A duração dos festejos era também ininterrupta, durando dia e noite. O referido Ambrósio Gomes lembrou-se dos *guachire* que eram realizados, em Pyelito Kue, na casa do referido Francisco Solano Lopes, seu tio materno. Já no *tekoha* Mbarakay, Bertulino Martins (76 anos), hoje habitante da reserva de Amambai, recorda-se de que havia com frequência festas na casa de Pedro “Vringo” Rodrigues, o avô de Adélio Rodrigues, que hoje está à frente da reivindicação deste *tekoha*.

---

<sup>36</sup> “Chicha” é uma palavra quechua, introduzida pelos espanhóis, já que em guarani utiliza-se “kãgui” para designar a bebida fermentada produzida com milho, batata doce, cana-de-açúcar, bebida esta que está diretamente relacionada a ocasiões festivas.

A referência ao fato de se caminhar não é fortuito aqui, o (*o*)*guata* (andança, caminhada) sendo muito significativo para os Guarani; é desta forma que se faz visitas a parentes em locais diversos, e se realiza uma exploração e ampliação do conhecimento sobre o território (e o mundo), sendo isto fundamental para o estabelecimento e/ou para a manutenção das redes sociais entre estes grupos. No principal mito dos Guarani, os heróis fundadores criaram o mundo e as coisas que nele existem justamente à medida que iam caminhando<sup>37</sup>.

Apenas pelo interesse em termos comparativos, faço aqui uma brevíssima referência a um outro *tekoha guasu* – situado na micro-bacia dos rios Brilhante e Ivinheima e que será abordado no próximo capítulo –, de modo a enriquecer nossa compreensão sobre este tópico. O trânsito existente outrora neste *tekoha guasu* (o qual incluía, por exemplo, os *tekoha* de Karumbe, Sukuriy e a reserva de Dourados) é revelado através das lembranças de Antônia Martins, residente na reserva de Dourados. Reproduzo um pequeno trecho que explicita isto:

“Atravessa o mundo só pra caçar [ou ir pra festa/chicha]. Chega na casa do parente, fica três, quatro meses. Mas aquele morador velho, aquele fica ali [no *tekoha* de origem]. Mas sempre não esquece aquele [velho]. Daqui, fala: ‘Vamos no Sukuriy. Vou convidar cinco, seis pessoas’. Quem tem cavalo era bom companheiro pra viajar; hoje é mais fácil, tem bicicleta. Aí pega bastante batata, aí um já vai furar mel. Aí numa noite, faz chicha. Peixe assado, tatu assado, comia assim.” (Em 25/05/2006).

A propósito dessa referência que Antônia faz ao “velho”, que seria a figura do *tamõĩ*, remeto-me a dados que obtive no *tekoha* Jatayvary, estes também relevantes, contribuindo para melhorar a compreensão sobre a dinâmica e a lógica de ocupação dos espaços territoriais. Em minhas primeiras idas a Mato Grosso do Sul, em Jatayvary, dois informantes tentavam me ajudar a compreender o que estava envolvido nos deslocamentos das pessoas entre fazendas (as quais, percebi, guardavam certa proximidade geográfica entre si) e na relevância do fato que eles me apontavam, que era a relativa fixidez do *tamõĩ* em um determinado local. Assim, eles argumentaram que as

---

<sup>37</sup> Neste sentido, ver Melià, Grünberg & e Grünberg op. cit., Bartolomé 1977, Mura 2006.

peessoas saíam em busca de trabalho, ficando-se fora um tempo, o qual era dependente da duração do serviço a ser feito, tratado com o “patrão”, muitas vezes podendo-se emendar um serviço em outro, em uma outra fazenda. Não obstante esta variabilidade, disseram eles, o *tamõ* era a referência dos que saíam para trabalhar. Ele era o norte para os demais membros do *te'yi/nemoñare*; ele ficava e mantinha o cuidado com a casa, a roça, os animais etc. Esta referência nos remete a uma formulação de Mura & Thomaz de Almeida (2002), sobre a noção de “efeito circulação”. A partir da constatação de que no grande número de antigos *tekoha* hoje tornados fazendas, as pessoas ou daí originárias por nascimento ou descendentes destas aí permanecem vivendo e/ou trabalhando, sem afastar-se a longas distâncias, os autores escreveram o seguinte:

“os índios procuram se manter o mais próximos possível dos lugares onde residiam seus antepassados, deslocando-se circularmente ao redor desses locais cada vez que são expulsos ou importunados.” (: 42).

Esta circulação justamente pode ser melhor entendida tendo-se uma compreensão sobre a noção de *tekoha guasu* e as relações que aí podem ter lugar. O deslocamento de pessoas de um *tendápe* para outro é visivelmente uma ação orientada por uma rede de relações construída, rede esta fundamentada sobre o parentesco. Por outro lado, no momento em que não se tem barreiras a impedir o livre deslocamento das pessoas, uma forma de resolução de conflitos adotada era exatamente a mudança – seja de um *te'yi/nemoñare* inteiro seja de parte dele, dependendo do tipo de conflito – de um local para outro em um determinado espaço territorial. Entender esta lógica é o que permite formular respostas às argumentações do senso comum entre a população branca da região, em cada localidade, de que as terras reivindicadas pelos índios não podem ser absolutamente de propriedade destes, uma vez que eles “não têm paradeiro, estão sempre andando de um lado para outro”. É justamente esta percepção externa que os leva a recair sobre a categoria de “nômades” para qualificar os índios. É patente que esta visão se baseia na nucleação como modelo de morfologia social típica dos “índios”, esta entendida como uma categoria genérica, em um imaginário constituído em senso comum – não só na região, é de se observar. Considerando o que já foi avançado no capítulo 1 sobre a noção de “aldeia”, uma focalização mais enfática sobre esta questão se faz necessária. Assim, nós aqui nos deparamos com uma discussão estabelecida por

Oliveira (em Santos & Oliveira 2003) com relação aos índios Caxixó de Minas Gerais, que desenvolveram um esforço pelo reconhecimento de sua identidade como povo indígena. Em uma perícia antropológica feita exatamente para corroborar ou refutar tal intento, em grande medida pelo fato de viverem “como mão-de-obra dispersa pelas fazendas” eles tiveram enterrada a sua pretensão. A argumentação de Oliveira (p. 173 e ss.) vai acertadamente no sentido de observar que entre os equívocos do correspondente laudo negativo está que esses sujeitos foram interpelados não em suas próprias experiências como grupo que se reconhece e se reivindica como distinto e específico frente à dita “sociedade nacional”, mas em termos de uma imaginada identidade de índio genérico, esta última de modo patente fundamentada pelo que o próprio Oliveira (1988: 14) chamara de “indianidade” – isto é, uma experiência de relações com o órgão tutelar que acaba por instaurar um conjunto de relações econômicas e políticas que se repetem entre populações indígenas muito distintas. Em outras palavras, está em questão aqui justamente um entendimento de que a definição da identidade indígena implica uma necessária experiência como população tutelada, o que não se colocava no caso dos Caxixó. É visível a pertinência desta discussão para pensarmos a situação aqui em pauta. O foco está em duas situações bastante similares, na medida em que ambas encontram um mesmo eixo na questão de haver ou não em causa o objeto “aldeia”. Na raiz desse objeto está a tarefa do Estado de administrar populações, para tal ordenando-as e classificando-as. A instituição das reservas, mais a criação, nelas, do “Posto”, contando com um “chefe” responsável, é o modelo estabelecido e acabado para dar conta desta tarefa no que diz respeito aos indígenas. É assim que este discurso se estabelece e se torna o parâmetro para os administradores, a partir do que se deduz (não só os próprios administradores indigenistas, mas os leigos de modo geral, em um senso comum) que “índio” é o sujeito “aldeado”. Mas, então, o que acontece com os que não são alcançáveis por este pressuposto, os que aí não se enquadram? Os qualificados de “desaldeados”, ou seja, que não vivem nucleados e sob uma jurisdição administrativa, aparecem como que em um limbo para os órgãos de ação indigenista, que se vêm desobrigados de responsabilidade. Sem qualquer dado mais preciso, informalmente a FUNAI estima que, da população total guarani, há 10% (o que significa, em termos atuais, algo em torno de 4.000 pessoas) que pode ser qualificada como de “desaldeada”. Uma grande dificuldade encontrada por estes sujeitos é a obtenção do documento

administrativo emitido pela FUNAI, que tem a função de carteira de identidade de indígena – constando filiação, etnia, local de nascimento. Na prática, esta dificuldade de obtenção não é definida tanto por uma determinação explícita do Órgão de negar o reconhecimento da identidade<sup>38</sup>, mas tem a ver com as relações políticas em cada “aldeia” envolvendo a figura do chefe de Posto (que é o responsável nesta questão), as relações pessoais e o envolvimento em um rede sendo importantes para se conseguir a documentação.

A respeito deste tópico, é interessante relatar um episódio. A exigência que alguns postos locais do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS) estabeleceram de que fosse aceito exclusivamente um documento civil (geral para todos os cidadãos brasileiros) gerou uma interessante discussão em uma *aty guasu* ocorrida na reserva de Takuapiry, em maio de 2005. Ali, algumas pessoas passaram a se manifestar de modo enfático no sentido de que “a carteirinha” da FUNAI deveria ser o único documento a ser exigido pelos órgãos governamentais, uma vez que eles “eram índios mesmo!”. Aqui se faz presente tanto uma espécie de profissão de fé, uma questão de princípios de parte dos índios, visando remarcar a positividade da identidade indígena, quanto o incômodo real que implicaria a obrigação de providenciar uma documentação a mais, havendo a necessidade de deslocamentos, muitas vezes pagando-se o transporte, tendo-se, de qualquer modo, que disponibilizar tempo para isto. O que ocorre hoje, de fato, é que há um grande número de pessoas que têm as duas documentações (a da FUNAI, mais a carteira civil, além da Carteira de Trabalho e o CPF), utilizando-as de acordo com a ocasião. É importante ressaltar que o documento da FUNAI é fundamental para a obtenção de alguns denominados “benefícios sociais”, dentre os quais principalmente a aposentadoria, definida como para os trabalhadores rurais. Também há problemas para o registro das crianças, hoje fundamental para a matrícula nas escolas, que são hoje bastante valorizadas, contando para isto o estímulo representado pela concessão da chamada “bolsa escola”.

Não obstante estes fatores e afora essas dificuldades de caráter burocrático – extremamente importantes para a vida das pessoas, observe-se –, a denominação de

---

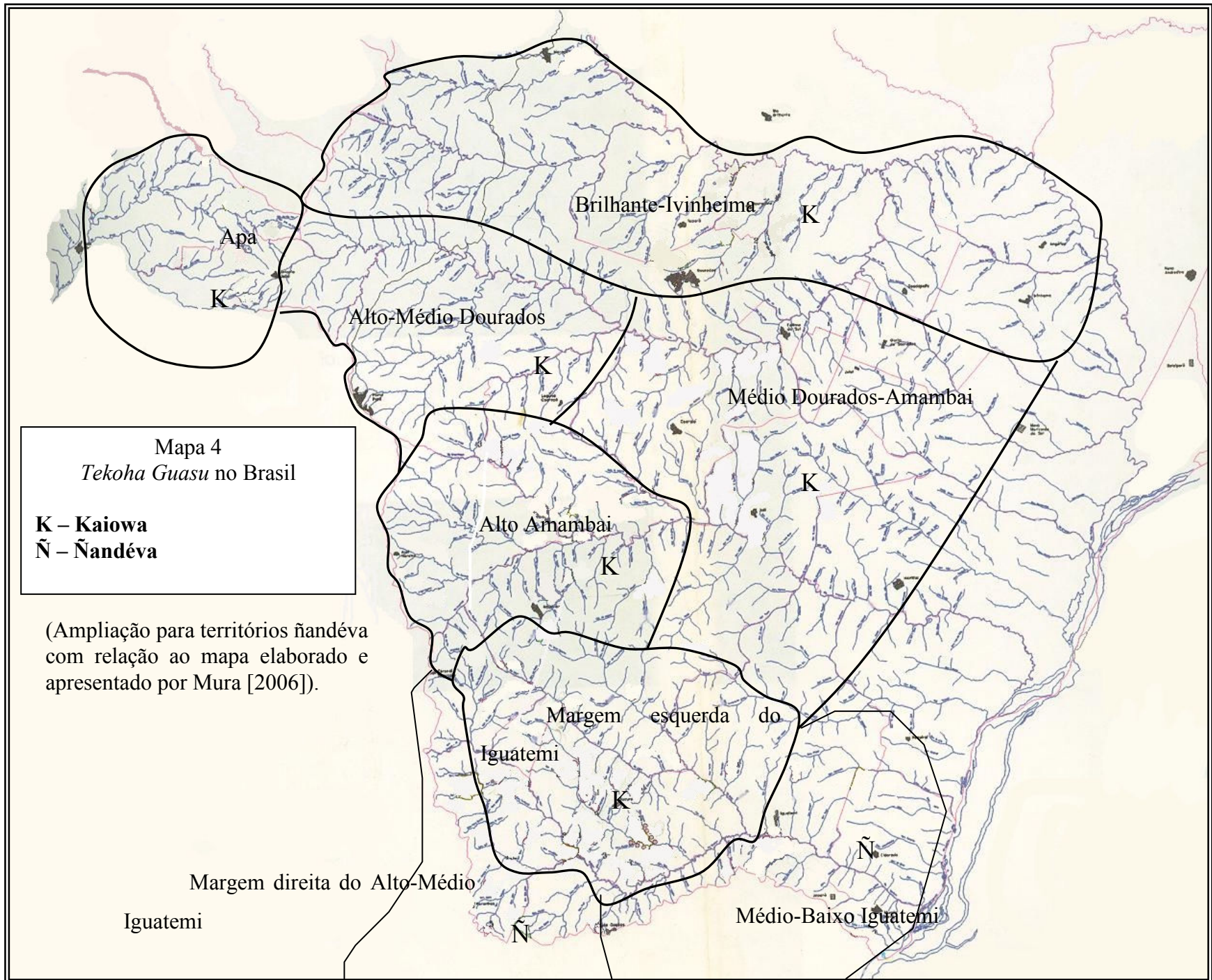
<sup>38</sup> Muito embora a FUNAI de um modo geral venha apresentando uma lacuna considerável no fornecimento do registro das pessoas.

“desaldeado” não é determinante para estes sujeitos no âmbito de suas redes de relações, na sua socialização e sociabilidade, nas suas crenças. Os capítulos seguintes terão a função justamente de nos permitir acompanhar melhor as práticas e situações concretas desses sujeitos em seu cotidiano.

Feitas estas voltas, retornemos então à discussão sobre a noção de *tekoha guasu*. Seguindo-se o critério hidrográfico – que é o que mais se coaduna com a forma de ocupação do espaço pelos grupos Guarani, isto é, a partir da proximidade com rios e córregos –, no sul de MS encontramos hoje oito desses amplos espaços territoriais, sendo eles: 1) o do rio Apa, 2) o do rio Iguatemi, 3) o do Alto-Médio Dourados, 4) do Alto Amambai, 5) Médio Dourados-Amambai, 6) o do Brilhante-Ivinhema – todos estes kaiowa –, além de 7) o da margem direita do Alto-Médio Iguatemi, e 8) o do Médio-Baixo Iguatemi, estes dois últimos sendo ñandéva (ver adiante mapa 4). A análise que desenvolverei nos capítulos a seguir estará se fundamentando sobre casos circunscritos em três desses *tekoha guasu*, onde desenvolvi pesquisas.

É extremamente interessante se observar que a despeito da coerência que estes dados acima apresentados revelam, o que tem sido definido (*identificado e demarcado*) até o momento para os indígenas em causa são os *tekoha*, cada comunidade política local se articulando justamente tendo este propósito em vista. A prática até o momento efetivada, (compreendendo desde os relatórios de identificação feitos pelos antropólogos e a correspondente disposição da FUNAI), o entendimento que os índios têm até o momento (pela experiência e o conhecimento dos casos de reivindicação já ocorridos), as condições políticas postas, tudo isto tem se associado e concorrido para a definição de espaços territoriais que se apresentam como que pequenas manchas descontínuas em um mapa, bem ao contrário dos grandes territórios definidos para os povos amazônicos. Neste sentido, importa ressaltar que as primeiras T.I.s que foram identificadas em meados dos anos oitenta mediam cerca de 2,3 mil ha (casos de Pirakua e Jaguapire), sendo que as últimas, em processo de identificação pela FUNAI na presente década, apresentam já o tamanho entre 8 e 11 mil hectares (as T.I.s Jatayvary, Yvy Katu e Sombreiro), para comunidades que giram sempre em torno das 200, 300 pessoas (ou seja, dois ou três famílias extensas entre si ligadas por casamento), o que deixa evidente que não se pode imaginar que estamos lidando com um objeto (um *tekoha* / “Terra Indígena”) definido de uma vez por todas, isto a partir do passado, e







imutável ao longo do tempo, com um tamanho padrão. Esta visão estaria mais propensa a corresponder com os critérios pensados para o estabelecimento das reservas, mas é de se recordar que mesmo o padrão dos 3.600 hectares não foi respeitado para todas as oito áreas definidas pelo SPI. Assim, vê-se que essa definição passa claramente por critérios que são fundamentados histórica e politicamente. Uma sugestão de demarcação não mais de *tekoha*, mas de *tekoha guasu* exigiria uma mudança no entendimento estabelecido até o momento.

Esta visão estaria mais propensa a corresponder com os critérios pensados para o estabelecimento das reservas, mas é de se recordar que mesmo o padrão dos 3.600 hectares não foi respeitado para todas as oito áreas definidas pelo SPI. Assim, vê-se que essa definição passa claramente por critérios que são fundamentados histórica e politicamente. Uma sugestão de demarcação não mais de *tekoha*, mas de *tekoha guasu* exigiria uma mudança no entendimento estabelecido até o momento.

Encerrando este item (mas não a discussão), uma sumarização que pode aqui ser feita é que a definição empírica dos espaços territoriais para os grupos macro-familiares kaiowa e ñandéva depende hoje de um conjunto complexo de fatores, tendo uma origem na decisão de um grupo de reivindicar, passando a articular-se para tal, reunindo o maior número possível de pessoas, entrando nos limites daquele que identificam como seu *tekoha*, pressionando para que a FUNAI constitua um “grupo técnico” (“GT”) para identificação da terra (assim estabelecendo o início do processo administrativo para definição de uma Terra Indígena<sup>39</sup>), sempre sujeitos a serem desalojados, seja por via judicial, com determinações neste sentido, seja por prepostos armados dos proprietários oficiais da terra. Por outro lado, há também o aspecto jurídico que a legislação prevê, de possibilitar à parte dos que detêm títulos de propriedade impetrar recursos, vindo, assim, a se constituírem processos que se arrastam em tempos bastante longos, com os índios ficando à espera de definições, sendo possível se contestar o procedimento administrativo da FUNAI e mesmo os atos presidenciais de reconhecimento de uma Terra Indígena – visto que a etapa de homologação da demarcação cabe, por lei, ao

---

<sup>39</sup> “Terra Indígena” não se trata de uma categoria ou descrição sociológica, mas jurídica, definida por uma lei – conforme observa Oliveira (1998b:18).

chefe supremo do Executivo – em qualquer etapa do processo administrativo de *identificação, demarcação e homologação* da terra<sup>40</sup>.

Dito isto, passemos, então, a uma discussão específica, concernente ao conceito de território.

## **2.2 Território: reflexões sobre um conceito**

Visto que temos colocada aqui uma discussão que tem por cerne a noção de território, seus conteúdos e definição, algo que se mostra relevante é estabelecer uma reflexão sobre o conceito, efetuando uma breve incursão a estudos de geógrafos, sendo justamente a Geografia reconhecida como a disciplina por excelência de definição e uso deste termo.

Cabe inicialmente ressaltar o fato de que a noção de território apresenta múltiplas facetas e aspectos, sendo portanto evidente que os vieses para abordar este objeto também podem ser múltiplos. Gostaria, assim, de destacar uma visão que me parece extremamente apropriada. Segundo Correia de Andrade, o conceito de território “não deve ser confundido com o de espaço ou de lugar”, observando ele que o território está “muito ligado à idéia de domínio ou de gestão de determinada área” (1995). Ainda segundo o autor, isto implica que a idéia de território deve ser sempre ligada à idéia de poder.

Ocorre, por outro lado, que há perspectivas para as quais esta percepção absolutamente não se coloca, como é o caso daquela manifestada por um outro geógrafo, Raffestin. Em um artigo de 1986, parte este autor da diferenciação entre “território” e “espaço”, estabelecendo as bases para o que denominou de uma *ecogênese territorial*, fundamentada esta nos princípios da semiologia; a *ecogênese* é um processo de semiotização do espaço, argumenta o autor. A tese aí expressa é a de que a origem do território (ou seja, a “*ecogênese territorial*”) “é um processo de tradução e de transformação das formas espaciais a partir de uma esfera de significados [uma

---

<sup>40</sup> A homologação da T.I. Marangatu, assinada pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva em março de 2005, foi contestada e a sua validade suspensa em dezembro desse mesmo ano, por determinação do Ministro Nélson Jobim, até o momento sendo aguardada uma decisão final do STF.

semiosfera]” (p. 179). O ponto de partida de Raffestin é que o território físico é resultado da ação da natureza e suas transformações são produto da ação antrópica. Assim sendo, o que se nos ressalta é a visão de duas instâncias, ontologicamente distintas e separadas, que são postas em relação em um segundo momento. Estas instâncias são, por um lado, o espaço físico, natural, e, por outro, a cultura, que imprime significados, sendo que esta segunda passa a impingir sobre a primeira, transformando-a. É aqui muito evidente uma dicotomização que, se pode ser posta como recurso analítico, em termos empíricos é extremamente complicada de ser defendida, o próprio espaço físico sendo sempre resultado de um processo constante de construção. Além do mais, esta visão oblitera qualquer referência ao fato de que o território é sempre resultado de disputas (muitas vezes traduzidas em fortes conflitos), efetivadas estas através das ações de sujeitos concretos, constituídos em grupos de interesses distintos. Sumarizando, falta aqui justamente o fator poder, o qual, por sua vez, nos conduz a idéia de uma arena política, na qual se conformam alianças, disputas, negociações entre os sujeitos, se nos apresentando, assim, uma visão marcadamente processualista dos fenômenos.

Ao encontro de minhas preocupações vem uma análise desenvolvida por Menezes (1990), que denota o interesse da autora especificamente sobre o território compreendido a partir das ações do Estado. Tendo como objeto de investigação a criação do Parque Nacional do Xingu, o objetivo explicitado era o de

“através de uma abordagem histórica, tratar de um problema fundamental para a moderna investigação geopolítica: o da a apropriação de partes do espaço pelo Estado, por meio de seus aparelhos, como forma de territorialização de seu poder através da administração.” (1990:1).

Não há dúvida de que esta se mostra uma alternativa possível para se pensar também o caso em pauta das reservas instituídas pelo SPI para os Guarani. No entanto, esta visão apresenta o sério risco de falar em termos de um “Estado” como se fosse uma entidade autônoma, caracterizada por uma homogeneidade e com vida própria, e não, ao contrário, como um objeto constituído também por grupos, que apresentam interesses próprios. Sendo assim, entendo que a perspectiva em um nível micro, baseada nas interações entre indivíduos e grupos se apresenta como a melhor estratégia de análise

para uma proposta de, como referido, encarar como objeto propriamente uma dinâmica de construção do território.

Nesses termos, o que encontramos no item imediatamente discutido acima, nos conduz a ter uma visão do território a partir de experiências que aí foram (e são) vividas pelas pessoas, em grande medida levadas à necessidade de se remeter ao passado e à memória, para demonstrar legitimidade na sua pretensão por recuperá-lo (o território). É aqui talvez que a sugestão de um outro geógrafo, Bealet, se demonstra pertinente de ser considerada. Em um texto de 1997, Bealet propõe uma abordagem em termos de uma “geografia da memória”, a qual permitisse pôr em evidência a importância da memória nas relações do homem com seu espaço. De fato, suas reflexões fundamentam-se sobre o termo “região-memória”, que ele revela ter sido usado pelo historiador J.C. Martin em um trabalho de 1989, termo este que, por sua vez, estaria ligado ao que Pierre Nora anteriormente qualificou de “lugares de memória”<sup>41</sup>. Nas palavras de Bealet, os lugares “são os suportes de uma história, de um passado. Unicamente por sua presença eles permitem não esquecer.” (: 324). Vindo a complementar esta proposta há um texto de Bensa (1996), que diz respeito à nomeação dos lugares, os topônimos. Em se tomando o caso dos Kaiowa e dos Nandéva, começamos por observar que esta nomeação dos lugares se dá a partir de critérios como os acidentes físicos existentes no lugar, o nome de um líder político que ali viveu no passado, ou um evento ocorrido, podendo ocorrer ainda de se ter em conta uma atividade ali praticada. Assim, na grande maioria das vezes se tem um córrego ou rio a nomear a localidade (como “Dourados”, “Amambai”, “Mbarakay”, “Jatayvary”), havendo também os acidentes classificados em espanhol – como “cerro”, “potrero” e “sanja”: Cerro Marangatu (isto é, “Monte Sagrado”), Potrero Guasu (“Grande Campo”) e Sanja Pytã (“Fosso Vermelho”). Com relação propriamente às pessoas, temos, na reserva de Sassoró, um local denominado “Galino Kuê”, o Galino (Galiano) tendo sido importante líder de família extensa; com o seu falecimento, o lugar passou a ser conhecido pelo seu nome, acrescido da partícula “kuê” (que, como visto, indica tempo passado). Importante é observar que não há nomeação de lugares a partir de pessoas vivas, o que implicaria claramente em uma partilha política do espaço a

---

<sup>41</sup> Esse referido trabalho de J.C. Martin intitula-se “La vendée de la mémoire”. Paris: Seuil. Já o estudo de Nora, trata-se de “Les lieux de mémoire”. Paris: Galimard. 1984-1993 (3 tomes, 7 vol.).

partir de grupos definidos no presente. Para além do fato de que as pessoas podem-se mudar, esta definição política dos espaços de jurisdição não necessita ser feita em termos tão explícitos; nomear o lugar a partir de um córrego ou rio conduz a uma maior neutralidade ao menos ao se falar do espaço. Já se tomamos o nome da T.I. “Pirakua”, temos *kua* = buraco, toca, e *pira* = peixe”. “Jaguapire”, por sua vez, é *jagua* = onça, e *pire* = pele. É nesses termos que a paisagem, como sugeriu Bealet, é carregada de significados, que se constituem ao longo do tempo, a partir das experiências das pessoas que ali vão vivendo.

A propósito desta discussão, é importante pôr em questão o uso de parte de alguns autores (como Gell [1985] e Hirsch [1995]) da noção de *landscape* – que traduzo como “paisagem”. De minha parte entendo que tomá-lo por si só, denota uma visão estática, algo dado aos sentidos (fundamentalmente a visão) dos sujeitos, implicando em um aspecto puramente cognitivo, de processos mentais de parte dos sujeitos, como de fato estes autores citados operam. No entanto, como já se viu acima a partir de Bealet, não necessariamente esta é uma possibilidade única para se considerar a noção. Especificamente contrastando a visão de que as paisagens seriam “mudas”, diz este geógrafo que “é junto às populações locais que a paisagem é mais loquaz, que revela todo o seu significado e sua riqueza.” (Bealet op. cit.: 324). Assim, há uma “paisagem” que se apresenta não de modo dado, mas como resultado de um aspecto cognoscitivo e experiencial de parte das pessoas. Esta discussão claramente nos reconduz ao que foi posto com relação à proposta de Raffestin. É assim que se identifica uma específica vertente de análise que lida com a questão do território (podendo ser caracterizado como “ambiente”) operando, como dito, uma dicotomização entre “natureza” e “cultura”, que são postas em relação. É assim que se pode tranquilamente falar de um ambiente natural (primário e pré-existente) e um outro, social. Como bem ilustra o trabalho de Mura (2006), para os índios aqui em causa esta distinção não faz sentido, uma vez que os seres e elementos do que nós, a partir de um pensamento cartesiano, qualificamos de mundo “natural” – assim como aqueles do mundo “sobrenatural” – participam da vida das pessoas tanto quanto as próprias pessoas de carne e osso, todos integrados no desenvolvimento das atividades cotidianas. Ao mesmo tempo, a proposta deste autor, para dar conta desta complexidade, se expressa através do conceito de “contextos sócio-ecológico-territoriais” (vide Mura op. cit: 28). Os capítulos a seguir, apesar de não

operarem explicitamente com este conceito, justamente trazem uma formulação que busca dar conta de uma articulação de vários aspectos, ao focar sobre o uso do território que é feito pelas pessoas e as redes de relações constituídas.

### **2.2.1 A relação “campo” – “cidade”**

Seguindo-se o fio condutor da reflexão sobre o conceito de território, um outro viés pertinente de se focar encontra-se na discussão do par conceitual campo-cidade. É já um truísmo dizer que as dicotomizações construídas em torno das categorias “campo” e “cidade”, sempre pensadas como pólos opostos e referenciados um ao outro, não são muito úteis para se compreender as situações empíricas que efetivamente se dão, além de apenas contribuir para obscurecer a complexidade que estes próprios termos contêm em si, ou melhor, antes de se falar de “cidade” ou “campo” como entes definidos de uma vez por todas, resta, sim, como primeira tarefa perscrutar tanto estas categorias como construções históricas quanto as realidades particulares, múltiplas e complexas que se apresentam de modo efetivo e que elas nomeiam. O estabelecimento desta discussão serve de introdução para abordar os conteúdos de dinâmicas concretas envolvendo os índios aqui em questão.

Assim, inicio me direcionando em primeiro lugar a um texto de Wolf (1970 [1966]), no qual sua preocupação girava em torno de, em suas palavras, como distinguir “a forma primitiva” da “civilizada”. Assim, o mote do item denominado “O papel da cidade” (p. 26) é sobre a relação da *civilização* com a cidade, argumentando o autor que a cidade não é fator determinante para o reconhecimento da civilização, mas que o campesinato, por sua vez, surge com o Estado. É interessante destacar uma passagem deste texto, em que Wolf expressa a seguinte idéia:

“Eu gostaria de pensar na cidade como um local habitado no qual se exerce uma combinação de funções, tornando-se útil, porque com o tempo se consegue uma eficiência maior através da centralização dessas funções em um ponto determinado.” [p. 25].

Se esta é evidentemente uma visão pertinente, ela se centra em um aspecto bastante específico sobre a “cidade” – que é a variedade e centralização de funções –; isto é, não é preocupação de Wolf se centrar sobre uma multiplicidade de fatores concernentes a este *locus*, os quais, por sua vez, são postos em destaque por um outro autor, Raymond Williams (2001[1973]). Não sendo exatamente um cientista social e construindo sua reflexão a partir da literatura inglesa, algo importante de destacar neste texto de Williams é a sua observação de que a “cidade” não pode absolutamente ser reificada como uma entidade homogênea e imutável. Com uma ênfase sobre fatores históricos, ele lembra que há uma conexão de nome e, em parte, de função entre as cidades da Antiguidade, da Idade Média e as metrópoles modernas, mas nada que permita se constituir propriamente uma identidade. Por outro lado, há também o destaque de que atualmente tampouco em termos espaciais se pode pensar em termos de homogeneidade, havendo uma diversidade a partir de um núcleo central, com uma diferenciação à medida que se se afasta deste: o subúrbio, a periferia, os bairros mais opulentos e aqueles onde a marca é a pobreza econômica (cf. pp. 25-6). Uma oração específica se demonstra preciosa por chamar a atenção para dois aspectos: os propósitos que orientam as pessoas que vivem na cidade e a temporalidade que marcaria este *locus* específico. Williams se refere especificamente à “pressa de tantas pessoas, com tantos propósitos diversos [na cidade]” (p. 30). Esta observação me leva a pensar em duas perguntas: 1) como se coloca esta questão da temporalidade nas cidades de Mato Grosso do Sul que estarei tomando aqui como exemplos empíricos? 2) os índios, tanto os que estão instalados na cidade quanto os que para ali se dirigem pontualmente, têm quais propósitos com relação a este *locus*?

Visto que o investimento de Williams tem mais um cunho descritivo do que propriamente analítico, os diversos autores que se puseram a refletir sobre este tema propuseram definições tentando caracterizar mormente o pólo “cidade”, aquele do “campo” aparecendo, então, como contraponto relacionado e dependente do primeiro. Assim, a definição que Weber (1987 [1921]) dá à cidade é de que se trata de um local de mercado; descartando como determinantes outros aspectos (como o tamanho e o ponto de vista econômico, isto é, as atividades predominantemente desenvolvidas), seria este o elemento que permitiria em última instância determinar uma cidade em termos plenos. Já se nos remetemos a Redfield, sua compreensão sobre a cidade – um tópico

central em suas reflexões<sup>42</sup> – é a de que esta é mesmo definidora do campo. Por sua influência determinante, a cidade faria com que as unidades corporadas e auto-suficientes expressas no que ele denominou de *folk societies* se tornassem *part societies*, isto é, sociedades parciais, dependentes (da cidade). Tal dependência se daria em termos econômicos, religiosos e culturais, em um esquema evolutivo a partir de um gradiente: as unidades mais ou menos influenciadas (isto tendo correspondência, no espaço, em termos de uma proximidade física) se configurariam como mais ou menos homogêneas (ou heterogêneas), constituindo-se, assim, um continuum folk-urbano – idéia esta que abre espaço para reflexões para além das argumentações efetivamente apresentadas por Redfield em seus trabalhos. É interessante ainda levar em consideração um trabalho de Marvin Harris, de 1971, no qual tomando como foco a localidade de Minas Velhas (interior da Bahia), o autor argumenta que a pequena dimensão demográfica e o relativo isolamento não necessariamente definiriam apenas povoados camponeses, mas que se pode encontrar centros urbanos com estas mesmas características. É assim que, defende, Minas Velhas (exatamente marcada por esses dois fatores) apresentaria um elemento que marcaria fundamentalmente a vida de seus habitantes, isto é, um *ethos* citadino – o qual, por sua vez, é definido pelo autor como “quando uma pessoa, consciente ou inconscientemente, abstrata ou concretamente, avalia, endossa e busca perpetuar os vários traços urbanos de sua cultura.” (: 279-80). O próprio conceito de *ethos*, Harris considera como “um complexo de valores interconectados: uma orientação maior.” (ivi: 280).

Este apanhado breve e geral nos permitirá, doravante, estabelecer as discussões que especificamente me interessam, nas situações pertinentes, tendo-se em vista que o processo de *territorialização* na região impeliu a que os espaços territoriais representados pelos *tekoha guasu* passassem a apresentar uma configuração que inclui as reservas e as áreas recuperadas (constituindo espaços de exclusividade étnica), além de espaços que são inclusivos, ou seja, as fazendas e as cidades, que vieram a se estabelecer. Nesses termos, conforme já explicitado, hoje no sul de Mato Grosso do Sul nos deparamos com famílias indígenas vivendo nesses vários lugares, incluindo-se também as beiras de rodovia, nestes últimos locais elas constituindo acampamentos, de

---

<sup>42</sup> Ver Redfield 1949, 1953, 1960 [1954] e 1960 [1956].



onde não se vêm impelidas a sair, por não serem estes espaços, ao menos no imediato, alvo de disputas. É justamente esta complexidade que passo agora a abordar, avançando a proposta de que cada um desses *lócus* possa ser pensado como um *ambiente* específico, com suas particularidades, o conjunto deles constituindo o território.

### **2.3 A noção de ambiente**

Segundo o Dicionário Houaiss da língua portuguesa (2001), dentre os significados da palavra “ambiente” estão: 1) “tudo que rodeia ou envolve os seres vivos e/ou coisas; meio ambiente; 2) recinto, espaço, âmbito em que se está ou vive; 3) conjunto de condições materiais, culturais, psicológicas e morais que envolve uma ou mais pessoas, atmosfera.

Ao me remeter a tal conceito, deixo de lançar mão de um outro como é o de “habitat”, por exemplo, por este não corresponder exatamente ao que pretendo, sendo marcado como um conjunto de circunstâncias e condições, e, assim, por um sentido marcadamente abrangente, além do que, ecológico, enquanto que o de “ambiente” não necessariamente se restringe a este último aspecto, permitindo também estabelecer recortes de particularidades. No processo histórico aqui em causa, nós teríamos a transformação de um ambiente homogêneo para uma variedade de ambientes distintos, a compor o território. Refletindo nesta direção, destaco que não estou me restringindo a uma percepção ecológica, mas antes tenho em conta um sentido sócio-ecológico inextricável, isto é, uma interação das pessoas com o meio ambiente através do desenvolvimento de suas atividades e relações sociais. Uma formulação de Barth me permite ilustrar este entendimento de forma bastante feliz, de modo que reproduzo aqui um excerto seu:

“a ‘sociedade’ não pode ser abstraída de seu contexto material: todos os atos sociais estão inseridos em um contexto ecológico. Assim, não faz sentido separar “sociedade” e “meio ambiente” e depois mostrar como a primeira afeta o segundo ou está a ele adaptada. Ainda que o agregado dos comportamentos sociais tenha efeitos significativos sobre o meio ambiente, e na verdade esteja contido dentro deste, as decisões sociais tomadas em todos os níveis estão

conectadas a essas variáveis ecológicas e suas formas são significativamente afetadas por elas. Assim, o social e o ecológico não podem ser tratados como sistemas separados no que diz respeito à análise das formas de eventos e instituições sociais” (2000 d [1992]: 171).

Tendo isto em mente, a tarefa de analisar as experiências de indivíduos e famílias kaiowa e Nãndéva em Mato Grosso do Sul nos dias de hoje implica na necessidade de acompanhá-los em seus trajetos no tempo e no espaço, observando o uso que por eles é feito de um território de ocupação histórica, a partir da presença dos brancos e da relação inexorável com estes, relação esta que se desenvolve em termos de inclusividade e exclusividade, em espaços específicos, os *ambientes* –“aldeia”, cidade, fazendas, não esquecendo das beiras de rodovias –, conforme os estou concebendo.

Intentando formular estas idéias em termos de uma definição, eu diria que o *ambiente* tem um sentido sócio-ecológico, compreendendo uma infra-estrutura material (as instalações físicas: construções, caminhos, cercas, árvores, pastagens etc.) específica, pondo à disposição dos sujeitos determinados recursos e permitindo o desenvolvimento de determinadas atividades, as quais, embora características, podem não ser exclusivas. Assim, o *ambiente* é um espaço físico de relações, unidade constituinte de um território. Considerando nestes termos, esta noção pode ser generalizável para a análise de outros contextos sócio-ecológicos que não apenas este aqui em questão.

Nesta minha linha de argumentação se demonstra interessante considerar uma proposição do já citado Barel, de pensarmos em termos de uma multiplicidade de territórios, partindo do princípio de que “nada impede a um indivíduo ou a um grupo produzir e ‘habitar’ (sic) mais de um território.” (1986: 135). Aqui, talvez o autor cometa excessos ao imputar uma extrema elasticidade ao conceito, chegando a definir tanto a família quanto o grupo ou a nação propriamente como territórios diversos, aos quais o indivíduo pertenceria contemporaneamente. Como consequência, apresenta ele a noção de “multi-territorialidade”, que se refere, no seu entender, à necessidade do indivíduo de, para poder desenvolver suas atividades, ater-se, contemporaneamente, aos códigos de mais de um território. Há que se dizer, porém, que esta idéia de multiplicidade de códigos relacionados a espaços diferentes é inspiradora para a

compreensão do modo como os indivíduos e grupos Guarani se movem, compreendem e utilizam os diferentes *ambientes* aqui referidos.

Dito isto, é aqui que passo a qualificar melhor a discussão, procedendo a uma formulação tipológica desses *ambientes* de modo que isto sirva de pano de fundo para se entender e acompanhar, no capítulo 3, uma apresentação já de casos e exemplos propriamente empíricos.

De início, consideremos o esquema 1, a seguir, que visa retratar as mudanças que se processaram em termos da morfologia social, tendo-se inicialmente uma distribuição dispersa pelo território, e em seguida a presença em reservas, áreas recuperadas através de reivindicação, fazendas, cidades e beiras de rodovias e outros “espaços não exclusivos”. A partir deste esquema, algumas importantes inferências podem ser feitas. É de se observar que ele representa situações verossímeis, a figura A retratando uma morfologia com grande dispersão pelo território, as famílias extensas constituindo comunidades políticas locais, os círculos ressaltando situações de forte associação entre várias destas famílias. Assim, a ausência de barreiras restritivas no espaço a não ser aqueles que o jogo de força das relações estabelecem – na conformação de espaços de jurisdição específicos –, as famílias têm possibilidades de estabelecer relações praticamente em todas as direções, a proximidade física sendo um fator não exatamente determinante mas antes facilitador para este estabelecimento.

De antemão, a visualidade que esta figura permite deixa patente o fato de que não é possível se definir uma centralidade, um foco central ordenador; se há um eixo, este é constituído pelas próprias famílias extensas, as quais interagem entre si – obviamente através de seus membros.

Dito isto, se deslocamos o foco agora para a figura B, temos uma morfologia bastante diversa. Nesta nova distribuição no espaço, é de se ressaltar, de início, a existência de famílias nucleares destacadas, podendo estar em uma fazenda ou cidade, ou ainda à beira de uma rodovia, mas é de se observar, de qualquer modo, que elas estão invariavelmente interligadas às demais que conformam uma mesma família extensa, bem como a outros *te'yi/ñemoñare*. Outra importantíssima observação que daí ressalta é que os processos de *territorialização* e colonização criaram constrangimentos mas não alteraram a forma das famílias se organizarem política e socialmente a partir de espaços

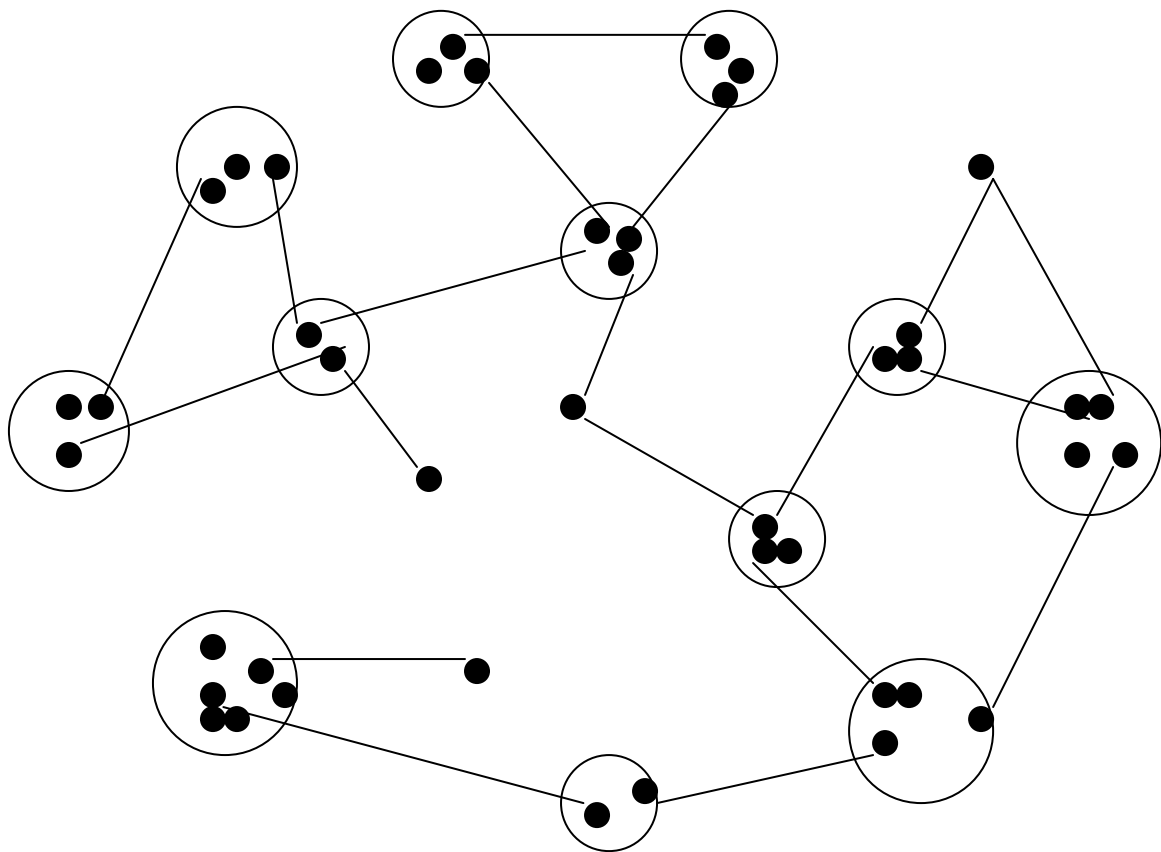


Figura A

Esquema 1

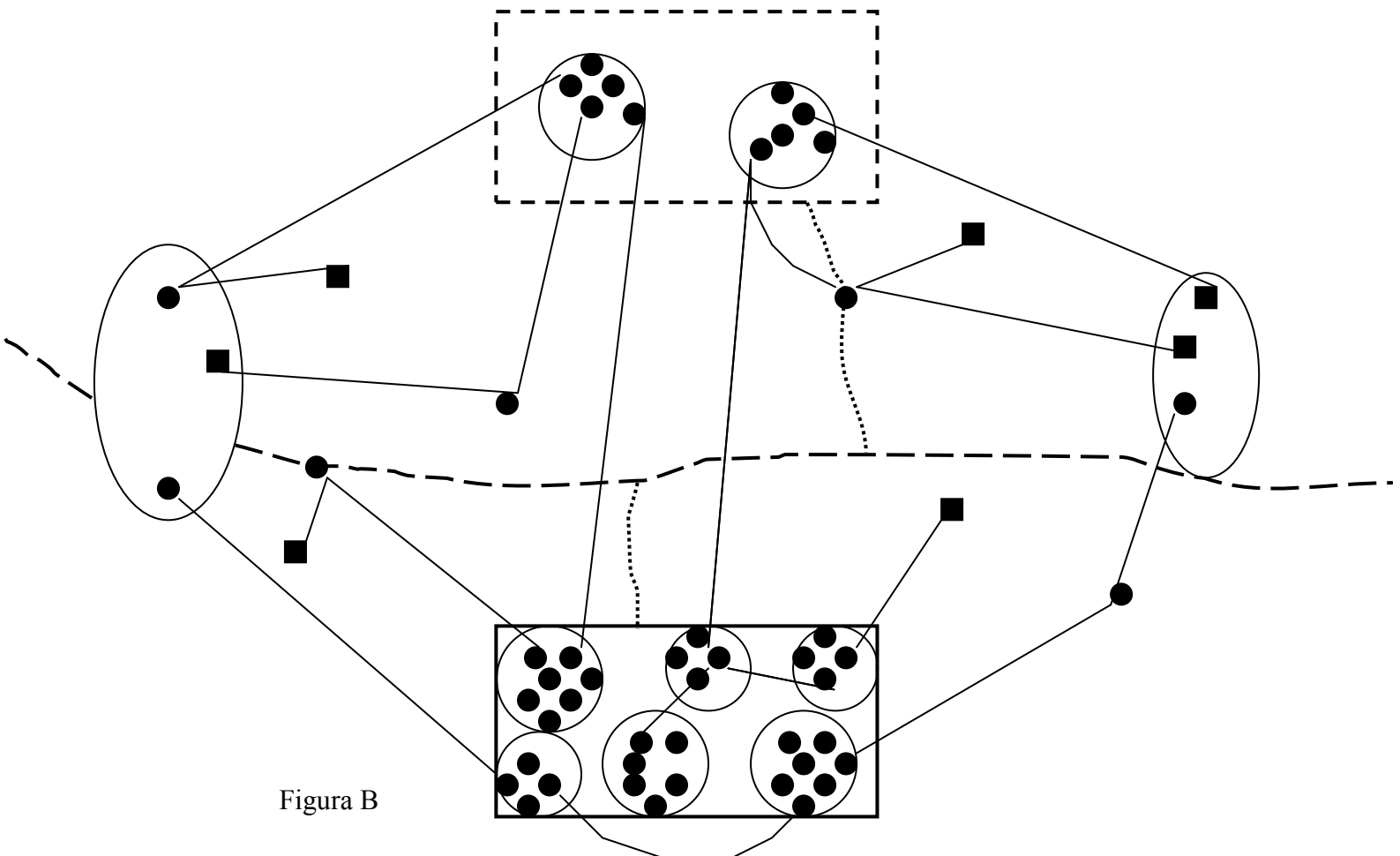


Figura B

## Legenda

●	Grupos domésticos ( <i>te'yi/ñemonare</i> de três gerações)
■	Unidade residencial (família nuclear ou outra fração de grupo doméstico)
—	Laços de parentesco consanguíneo e/ou por afinidade
— — —	Rodovia asfaltada
· · ·	Rodovia não asfaltada
○	Comunidade política
○	Centro urbano
▭	Reserva instituída pelo SPI
▭	Área Indígena recuperada

mais amplos do que as reservas, constituindo-se redes de relações que não são restringidas ou definidas pelos locais diversos onde as pessoas estão situadas.

Assim sendo, tampouco nesta segunda situação se poderia afirmar que as “aldeias” passaram a constituir uma centralidade, isto implicando em uma reversão da lógica de que são as famílias os eixos centrais de estabelecimento das relações – e não o lugar (*ambiente*) onde elas estão. Não é possível, nesses termos, afirmar que houve uma transmutação de uma morfologia social para outra, dado que não há nenhuma determinação que faça com que, em havendo a possibilidade contrária, as famílias se mantenham restritas aos espaços que lhes tem sido possível ocupar, com isto apresentando uma densidade demográfica bastante diversa daquela retratada na figura A, em que, observe-se, se faz subjacente um fator importante, que são os mecanismos tradicionais reguladores de conflitos, isto é, o deslocamento no espaço, como indicado linhas acima. Nesses termos, se constata que a “aldeia” não se constitui em uma tipologia que pode ser elevada à condição de modelo, no sentido de um *locus* por excelência onde se situam “os índios”, constituindo um lugar central, a partir do qual se radiam as relações; ela é antes, como fica claro, uma constrição, historicamente construída nesses processos sociais. Neste sentido, o que necessariamente devemos levar em conta são as redes de relação estabelecidas em espaços territoriais amplos, cuja densidade maior, isto sim, se encontra exatamente nas “aldeias”. Levando mais adiante esta linha de raciocínio, se a “aldeia” não tem este caráter de centralidade, tampouco é o caso de dizer, na mão inversa, que a “cidade” é um fator de impacto, que impinge transformações sobre a “aldeia” – como Redfield propõe em seu esquema. De fato, as relações se dão de modo muito diverso, como poderemos ver no próximo capítulo.

Tendo o aqui dito em mente, o esforço feito a seguir será justamente o de construir uma espécie de tipologia de cada um dos *ambientes*, para tal iniciando com uma descrição em termos gerais do cone sul de MS.

### **2.3.1 Caracterização geral do cone Sul do estado de Mato Grosso do Sul**

Por cone sul de Mato Grosso do Sul se entende aqui o espaço geográfico delimitado a noroeste pelas nascentes do Rio Apa, a nordeste pelo Rio Brilhante-

Ivinheima, a leste pelo Rio Paraná, a oeste e sul, respectivamente pela serra do Amambai e de Maracaju, serras estas que servem também como linhas fronteiriças entre o Brasil e o Paraguai. A superfície aqui em questão alcança os 4.000.000 de hectares, englobando três micro-bacias hidrográficas do Rio Paraná (isto é, dos rios Brilhante-Ivinheima, Amambai e Iguatemi) e uma do Rio Paraguai (constituída pela rede fluvial desenhada pelo Alto Rio Apa). Pelo seu comprimento e a amplitude da rede de córregos a ele relacionado, o Rio Dourados, afluente do rio Brilhante-Ivinheima, também constitui uma micro-bacia significativa. Nesses termos, é possível se falar de um número total de cinco micro-bacias formando a rede hídrica do cone sul do Estado.

No tocante às características ecológicas originárias, pode-se dizer que esta ampla região se constituía num ponto de transição entre o cerrado e a mata atlântica do interior, esta última constituída por densas florestas de médio e grande porte. Existiam também campos naturais e áreas de várzea, estas últimas especialmente nas proximidades de grandes cursos fluviais. Toda a região era caracterizada por uma grande biodiversidade, sendo à disposição dos Guarani fontes significativas de proteína animal, frutas e fibras vegetais (Mello 2002, Comar 2006).

Essas condições ecológicas descritas se encontram hoje totalmente transformadas, a cobertura vegetal se limitando a pouco mais de 10 % da superfície, constituída apenas de matas ciliares e pequenos fragmentos isolados no interior das fazendas. O mapa 5, apresentado a seguir, construído a partir de uma foto de satélite, ilustra bem a situação do cone sul do estado com relação a esta cobertura vegetal. Através dele, cotejando-se as regiões localizadas imediatamente após a linha de fronteira com o Paraguai, é possível se notar claramente os efeitos do amplo desmatamento ocorrido massivamente nos anos de 1960 e 1970 e concluído nas décadas de 1980-90.

Concomitantemente ao processo de desmatamento, houve nessas regiões a emancipação progressiva de novos municípios. No início do século XX existiam no cone sul do então estado de Mato Grosso apenas dois municípios: Bela Vista e Ponta Porã. Após o período áureo da erva mate, houve uma paulatina criação de novos distritos e, sucessivamente de novos municípios, sendo as décadas de 1960 e 1970, com



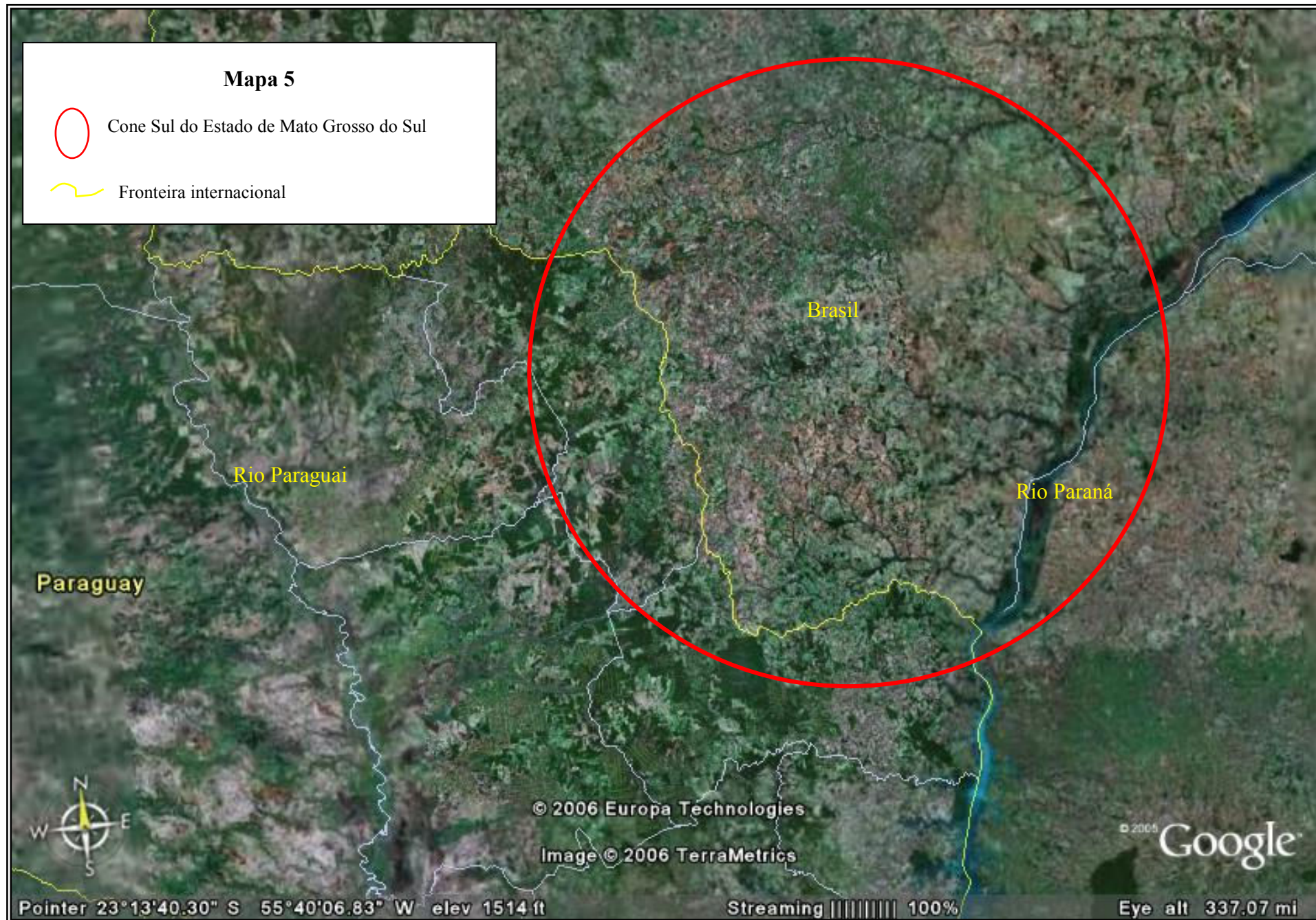
### Mapa 5



Cone Sul do Estado de Mato Grosso do Sul



Fronteira internacional



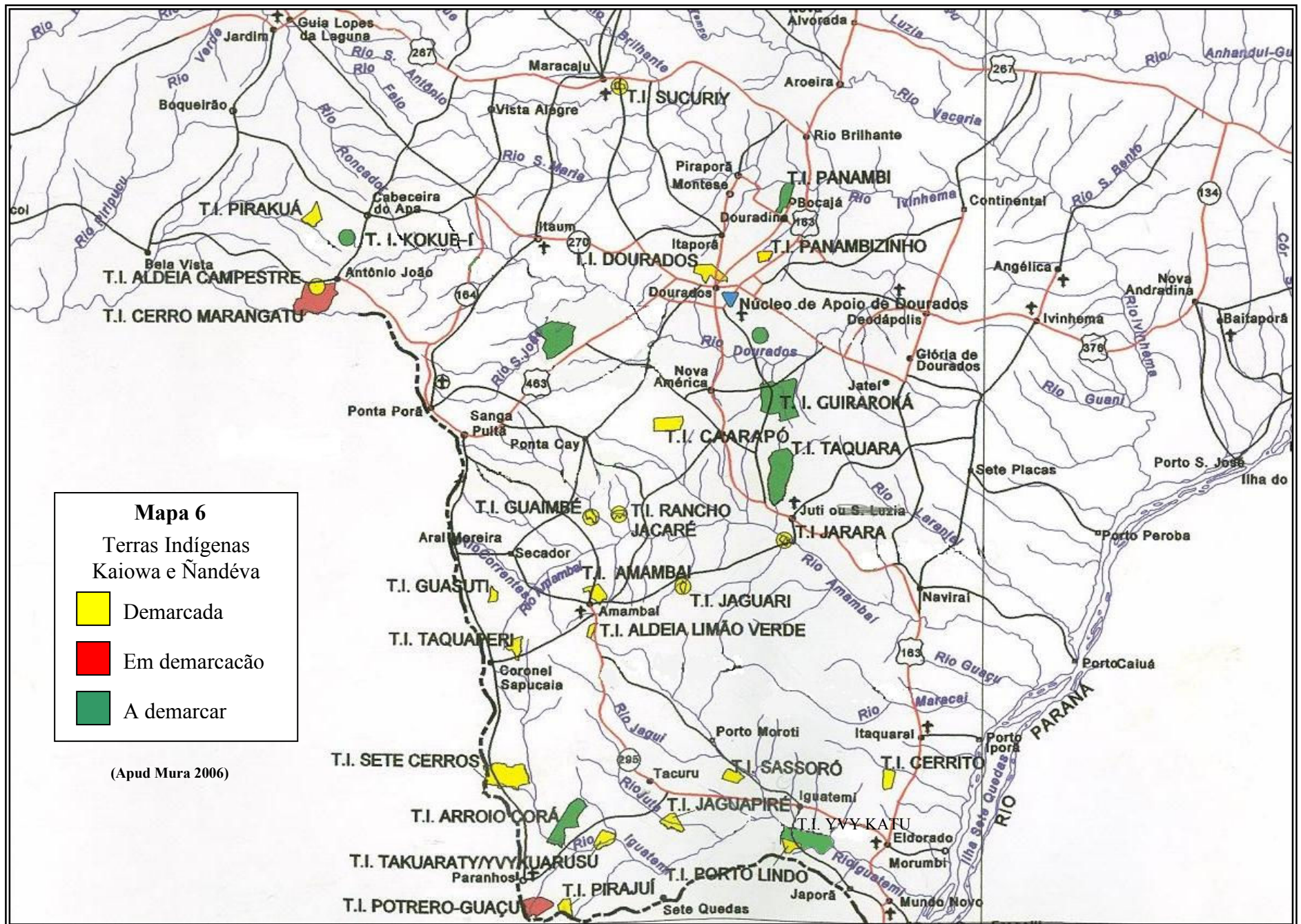


a mecanização da agricultura, responsáveis por um significativo impulso na diversificação dos territórios administrativos do cone sul do estado. O município de Tacuru, por exemplo, onde atualmente se situam a reserva de Sassoró e a T.I. Jaguapire, se constituiu como município em 1980, após o desmatamento quase total da região e a conseqüente difusão da criação extensiva de gado. Como referido no capítulo 1, pessoas originárias de Jaguapire, então habitantes da reserva de Sassoró, recordam-se bem dos desmatamentos ocorridos ainda nos anos de 1980. Encontramos hoje no cone sul do Mato Grosso do Sul vinte e três municípios que incidem sobre os territórios historicamente ocupados pelos Guarani<sup>43</sup>, englobando uma população total que, segundo dados procedentes do último censo do IBGE (julho de 2005), é de cerca de 558.985 habitantes, distribuídos de forma não homogênea em 4.612.222 ha. Há que se observar que os municípios de Bela Vista e Maracaju transcendem os espaços do cone sul, nos limites aqui apresentados, excedendo, juntos, cerca de 600.000 ha. Nestes termos, pode-se afirmar que aproximadamente 500.000 pessoas residem em cerca de 4.000.000 de hectares, mas cuja distribuição não é de modo algum homogênea. Os centros urbanos, que ocupam por volta de 40.000 ha, são os espaços que concentram a maior parte da população. Por outro lado, as terras indígenas atualmente em posse dos Guarani não alcançam, em sua totalidade, os 43.000 ha, constituindo, assim, espaços bastante exíguos se cotejados com toda a superfície do cone sul do estado – que era, como dito, todo o território Guarani – ver adiante mapa 6 e tabela 1.

Tomadas em conjunto, as cidades e as terras indígenas representam aproximadamente 1,8 % da superfície aqui considerada, sendo os outros espaços rurais destinados principalmente à pecuária e plantio extensivos. A superfície ocupada pela soja – ainda segundo informações do IBGE para os 23 municípios –, era, no ano de 2003, de cerca de 773.319 ha, enquanto que o gado alcançava o número de 3.869.372 cabeças. Neste último caso, se pode estimar um espaço ocupado próximo a 70 % do território do cone sul do estado (cf. Mura 2006).

---

<sup>43</sup> Amambaí, Antonio João, Aral Moreira, Bela Vista, Caarapó, Coronel Sapucaia, Douradina, Dourados, Eldorado, Fátima do Sul, Glória de Dourados, Iguatemi, Itaporã, Japorã, Juti, Laguna Carapã, Maracaju, Mundo Novo, Naviraí, Paranhos, Ponta Porã, Sete Quedas e Tacuru.



**Tabela 1****Situação das Terras Indígenas kaiowa e ñandéva de Mato Grosso do Sul em abril de 2005.**

Nome	Observação	Área_ delimitada (ha)	Área ocupada (ha)	Situação administrativa	Etapa	Municípios	Grupos	População	AER
<b>Amambaí</b>	Indicações de problemas na relação área X população	2429	Total	Regularizada	Reservada SPI	Amambaí	Kaiowa	5826	Amambaí
<b>Arroyo Kora</b>	5 ações, sendo 2 interditos proibitórios, 2 indicados como “ações diversas” e 1 para garantir acesso da Funai aos imóveis. Resposta às contestações sendo concluídas.	6870	200	Delimitada	Contraditório	Paranhos	Kaiowa	253	Amambaí
<b>Caarapo</b>	Indicações de problemas na relação área X população	3594	Total	Regularizada	Reservada SPI	Caarapó	Kaiowa, Ñandéva	3309	Dourados
<b>Cerrito</b>	Área com reivindicação por revisão; indicação de 2 processos sem descrição	1950	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Eldorado	Ñandéva	556	Amambaí
<b>Dourados</b>		3474	Total	Regularizada	Reservada SPI	Dourados, Itaporã	Kaiowa, Ñandéva Terena	9668	Dourados
<b>Guaimbe</b>		716	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Laguna Carapã	Kaiowa	546	Amambaí

<b>Guasuty</b>	Indicação de 2 ações cautelares arquivadas e 1 processo indicado como “ação diversa”	958	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Aral Moreira	Kaiowa	330	Amambai
<b>Nome</b>	<b>Observação</b>	<b>Área_ delimitada (ha)</b>	<b>Área ocupada (ha)</b>	<b>Situação administrativa</b>	<b>Etapa</b>	<b>Municípios</b>	<b>Grupos</b>	<b>População</b>	<b>AER</b>
<b>Guyraroka</b>	1 interdito proibitório indicado como “concluso”. Resposta às contestações sendo concluída.	11440	25	Delimitada	Contraditório	Caarapó	Kaiowa	150	Dourados
<b>Jaguapire</b>	Indicação de 1 ação por reintegração de posse julgada improcedente e 1 processo de interdito proibitório indicado como “concluso para sentença”	2349	Total	Regularizada	Certidão SPU	Tacuru	Kaiowa	844	Amambai
<b>Jaguari</b>	1 ação requerendo nulidade da P. Declaratória indicada como “concluso para despacho”.	404	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Amambai	Kaiowa	261	Amambai
<b>Jarara</b>	2 ações por indenização, sendo 1 contra a FUNAI; 1 ação por reintegração de posse. Índios reivindicam revisão de limites.	479	Total	Regularizada	Certidão SPU	Juti	Kaiowa	347	Dourados
<b>Jatavyary</b>	Resumo para publicação foi encaminhado. 1 ação	8.800	180	Confirmada	Estudos complementares	Ponta Porã	Kaiowa	174	Amambai

<b>Kokue'i</b>	declaratória de domínio. Relatório reprovado. Procedimento poderá ser retomado após revogação da Portaria de GT em vigor. 2 ações de reintegração de posse com indicação “concluso para despacho”.	0	120	Confirmada	Estudos complementares	Ponta Porã	Kaiowa	133	Amambai
<b>Limão Verde</b>		668	Total	Regularizada	Reservada SPI	Amambai	Kaiowa	804	Amambai
<b>Nome</b>	<b>Observação</b>	<b>Area_ delimitada (há)</b>	<b>Área ocupada (ha)</b>	<b>Situação administrativa</b>	<b>Etapa</b>	<b>Municípios</b>	<b>Grupos</b>	<b>População</b>	<b>ERA</b>
<b>Ñande Ru Marangatu</b>	1 ação de reintegração de posse; 1 ação cautelar pela revogação da P. Declaratória – extinta; 1 ação ordinária indicada como “concluso para despacho”.	9300	26 + 400 + 12	Declarada	Homologação	Antônio João	Kaiowa	366 + 275 (Campestr e ) = 641	Amambai
<b>Panambi</b>	Área de 500 ha é ocupada pelos índios, mas nunca teve destinação final – documentação precisa ser avaliada para definição do encaminhamento – área de 30 ha adquirida pelo SPI.	30	500	Regularizada	Aquisição	Douradina	Kaiowa	777	Dourados
<b>Panambizinho</b>		1272	Total	Homologada	Registro cartorial	Dourados	Kaiowa	292	Dourados

Paso Piraju		0	15	-	-	Dourados	Kaiowa	120	Dourados
Pirajuy		2118	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Paranhos	Ñandéva	1522	Amambai
Pirakua		2384	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Bela Vista, Ponta Porã	Kaiowa	447	Amambai
Porto Lindo (Jakarey)		1649	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Japorã	Ñandéva	3661	Amambai
Yvy Katu	Área após revisão limites de Porto Lindo. Processo no MJ.	9454 (incluindo Jakarey)	400	Delimitada	Contraditório	Japorã	Ñandéva	200	Amambai
Potrero Guasu	1 ação civil pública para garantir ocupação indígena; 2 ações antecipadas de prova; 2 ações cautelares; 1 ação de reintegração de posse; 1 ação para anular procedimentos	4025	240	Declarada	Planejamento demarcação	Paranhos	Ñandéva	484	Amambai
Rancho Jakare		777	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Laguna Carapã	Kaiowa	365	Amambai
Nome	Observação	Area_ delimitada (ha)	Área ocupada (ha)	Situação administrativa	Etapa	Municípios	Grupos	População	ERA
Sassoro	Indicações de problemas na relação área X população	1922	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Tacuru	Kaiowa	1981	Amambai
Sete Cerros	1 ação cautelar com indicação “concluso para	8584	Total	Regularizada	Certidão SPU	Paranhos	Kaiowa,	391	Amambai

	despacho”						Ñandéva		
<b>Sucuriy</b>	1 ação cautelar arquivada; 1 ação ordinária “aguardando cumprimento de despacho”	535	80	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Maracaju	Kaiowa	121	Amambai
<b>Takuaraty/Y vykuarusu</b>		2609	Total	Regularizada	Certidão SPU	Paranhos	Kaiowa	508	Amambai
<b>Takuapiry</b>		1776	Total	Regularizada	Terra tradicional. Concluído	Coronel Sapucaia	Kaiowa	2439	Amambai
<b>Takuara</b>	1º GT DESTITUÍDO. NOVO ESTUDO ANTROPOLÓGICO EM ANDAMENTO. 1 AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO DE POSSE; 1 INTERDITO PROIBITÓRIO. JUSTIÇA AGUARDA CONCLUSÃO DA IDENTIFICAÇÃO PARA JULGAR EFEITO SUSPENSIVO DA REINTEGRAÇÃO	0	180	Confirmada	Estudos complementares	Juti	Kaiowa	162	Dourados
<b>TOTAL</b>		88.917	42.490					37.312	

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

Sumarizando-se, é possível se constatar uma agressiva ocupação não-indígena do território dos Guarani ao longo do século XX, com uma total modificação do meio ambiente, a qual inclui a introdução de objetos, tecnologias, saberes e lógicas de produção, com os quais os índios passaram a ter que lidar. Contudo, como observa Mura:

“Para estes índios, a mudança de distribuição de recursos, que caracteriza a realidade atual de seus espaços territoriais, não é o resultado de uma mecânica substituição e/ou incremento de materiais e objetos com relação a épocas passadas. Não se pode simplesmente afirmar que hoje existe, por exemplo, 70% da superfície regional onde pastam milhões de bois, e cidades contendo significativas quantidades de objetos e alimentos estocados, no lugar de densas florestas povoadas por uma grande diversidade de seres e recursos. Os índios não podem, em total autonomia, caçar ou capturar esses bovinos ou coletar esses objetos e alimentos. Existem, de fato, significativas mudanças nas modalidades através das quais os Kaiowa e Nãndéva podem ter acesso aos recursos por eles desejados. A delimitação física (através de cercas) de enormes espaços territoriais, constituídos em propriedades privadas nas mãos de “brancos”, e a construção de centros urbanos que concentram e distribuem alimentos (também nas mãos de não-índios), colocam outros tipos de constrangimentos para os Guarani. Para poder explorar eficientemente seus territórios, eles precisam cogitar estratégias novas, a serem adicionadas àquelas utilizadas no passado” (2006: 359).

Meu intento a seguir, como se verá, será justamente no sentido de tornar patente como os índios passaram a atuar para lidar com estas transformações advindas sobre o território.

### **2.3.2 Os diferentes tipos de “aldeias”**

É importante ressaltar de início que o termo “aldeia” na verdade engloba três situações muito distintas em vários aspectos, ou seja, por um lado, as reservas estabelecidas pelo SPI e, por outro, tanto as áreas recuperadas a partir da iniciativa dos próprios índios quanto os acampamentos constituídos com fins de reivindicação da terra. Um fato fundamental que permite classificá-los todos sob a mesma rubrica é que



eles se constituem em espaços de exclusividade étnica. Por outro lado, se as reservas são a expressão concreta do processo de *territorialização*, estas últimas situações sinalizam em sentido contrário, isto é, de uma *reterritorialização*, no sentido já argumentado. Assim sendo, veremos do que mais precisamente se trata cada uma destas situações, realizando um cotejamento, de modo que se tornem mais perceptíveis similitudes e diferenças entre elas.

A partir da natureza do que vem sendo aqui apresentado e discutido, o que de imediato importa pôr em destaque são os problemas subjacentes a uma idéia de “aldeia” enquanto unidade fechada em si e auto-suficiente, construída como tipologia ideal – tais quais as unidades corporadas imaginadas por Wolf (1977 [1955]) e a “pequena comunidade” teorizada por Redfield (1949, 1960 [1954]). Neste sentido, a preocupação de Champagne no texto de 1975 é bastante pertinente, o autor questionando a validade de se tomar uma coletividade rural – a *village*, isto é, a aldeia ou povoado – como unidade de análise em si, atentando ele para fatores como migrações, o grau da presença dos indivíduos no interior do território comunal e a extensão das relações dos indivíduos ali residentes, isto é, observando as interligações que explodem a idéia de um *locus* encerrado em si, muito embora ele exista como local físico, com limites. É perfeitamente patente que há de se atentar para as dificuldades ou mesmo inconveniência de se aplicar o conceito de aldeia para situações muito diversas, sobretudo quando a “aldeia” aqui em questão é muito diversa do que uma *village* camponesa poderia representar, tendo em mente que esta própria definição pode ser questionável, levando-se em conta diversidades no tempo e no espaço. A constatação de Geertz (1967) sobre a variedade reinante nas aldeias balinesas é de uma importância fundamental. A solução teórica que este autor dá para a abordagem da variedade e complexidade constitutiva da vida social em Bali é claramente muito diversa da que fornece Barth em suas análises, mas o que é relevante observar foi que, fundamentando-se sobre a noção de estrutura social, e constatando a impossibilidade de se definir uma estrutura social uniforme para as aldeias – em seus próprios termos, “uma construção tipológica única a ser estendida para o conjunto destas” ou algo como uma aldeia “média” (: 255) –, Geertz conclui que cada aldeia representava uma variação de um conjunto comum de elementos organizacionais e o que era, então, constante na estrutura

das aldeias era justamente este conjunto de elementos (cf. p. 256). Tornando às “aldeias” Guarani, passarei a focalizar sobre cada uma das três situações apontadas.

No que tange às (oito) reservas, aqui de algum modo já se tem falado delas, em termos gerais, como tamanho, como realidade para onde foram constringidas famílias de diversas procedências, que não mantinham qualquer relação entre si, vindo aí a se estabelecer uma situação de inchaço e superpopulação a partir dos anos de 1970 (cf. Thomaz de Almeida 2001: 24-5), provocando-se uma constrição no espaço, por sua vez geradora de níveis muito alto de conflitos. Uma consulta à tabela 1, a seguir, nos traz informações detalhadas sobre as reservas, assim como as demais terras indígenas e acampamentos, até abril de 2005. As duas situações sobre as quais detenho maior conhecimento são as de Sassoró e Dourados, pelos investimentos de pesquisa aí feitos e, dentre estas, mais sobre Dourados, pela oportunidade que tive de averiguar a natureza dos grupos de cooperação que têm se constituídos nos últimos anos nessa reserva.

É preciso dizer que Dourados representa uma situação extremamente complexa, por si requerendo investimentos concernentes a uma outra tese de doutorado, sendo hoje tida como a área indígena mais complicada do país. Em termos bastante resumidos, temos que a ação da FUNAI acabou por, nos anos 20, conduzir para a reserva famílias Terena, parte das quais estabeleceram relações com brancos (políticas e de casamento), constituindo grupos de poder muito fortes, inclusive com um Terena assumindo o cargo de “capitão”, os quais passaram a subordinar as famílias kaiowa (em número predominante) e Ñandéva (o segundo grupo em termos numéricos), ocupando gradativamente parcelas significativas do espaço na reserva. Das famílias presentes na reserva hoje há algumas que são originárias de lugares muito diversos e que para ali acorreram mormente a partir dos anos de 1970, encontrando-se em uma posição política e territorial frágil. O resultado hoje em Dourados é o de uma população de cerca de 11.000 habitantes nos seus 3540 hectares, ainda assim havendo concentrações de terra nas mãos de Terena e Terena descendentes (os chamados, pelos Guarani, de “mestiços” [isto é, *jopara*]), com níveis elevadíssimos de conflitos e mortes, além de outros problemas. No entanto, o resultado do levantamento nos faz perceber uma coerência na organização política e social das famílias indígenas Kaiowa e Ñandéva surpreendente em face dessas condições ali presentes.

Se tenho até o momento me referido com muita ênfase à família extensa (*te'yi* ou *ñemoñare*) é porque ela se apresenta como a unidade sociológica fundamental para se entender os grupos Guarani, no passado como no presente, o que já tem sido destacado na literatura específica<sup>44</sup> e que, como se verá, o presente trabalho contribuirá para pôr cada vez mais em evidência.

Assim, a melhor forma de definir o *te'yi/ ñemoñare* é que ele é, ao mesmo tempo, unidade de produção e de consumo, constituindo propriamente uma unidade doméstica (*household*). Ele é o ponto de partida para o estabelecimento de alianças mais ampliadas, através do casamento de seus membros. Em termos dos significados que lhe são subjacentes, importa observar que o ápice do status social na vida de um indivíduo Guarani é o momento em que ele se torna avô ou avó (*tamõi* e *jari*, respectivamente), significando que suas experiências na vida o tornaram um ser maduro, capaz de ponderar bem suas reflexões. Neste momento, portanto, ele adquire a autoridade para se constituir em eixo de referência nas decisões internas a este seu grupo macro-familiar.

Em termos de visualidade, esta configuração social que é o *te'yi/ ñemoñare* encontra expressão na distribuição das residências no espaço físico, ordenadas em um aglomerado; ali, a casa do *tamõi* é a referência central, sendo as casas de seus filhos e respectivos cônjuges construídas no seu entorno ou proximidades. Assim sendo, o que as “aldeias” – mais marcadamente do que os demais *ambientes* aqui considerados – permitem ver de modo claro é esta forma de ordenamento no espaço (ver fotos 1 e 2 adiante). Há que se ressaltar, contudo, que a superpopulação e a falta relativa de espaço nas reservas têm conduzido a que cada vez mais várias famílias nucleares de um *te'yi* estejam abrigadas sob um único teto, assim se reproduzindo, sob outras condições, uma morfologia predominante no passado – como visto no capítulo 1.

Um melhor entendimento sobre as lógicas internas a esta unidade pode ser alcançado se consideramos as formulações propostas por Wilk e Netting na definição de diferentes tipos de unidades domésticas (*households*), as quais são caracterizadas em geral pela literatura antropológica pela co-residência, a produção e o consumo.

---

<sup>44</sup> Melià, Grünberg & Grünberg op. cit., Thomaz de Almeida 1991, Mura 2000, 2006.

Foto 1



Residências do *te'yi* liderado por Laurindo Rocha. T.I. Jaguapire. Outubro de 2004.

Foto 2



Residências dos *te'yi* do acampamento de Ñande Ru Marangatu. Agosto de 2000.

Foto de Fabio Mura

Suas análises entre grupos Kekchi Maia do Belize, levaram os autores a propor uma definição das *households* a partir das atividades de produção e distribuição, mais do que a partir de um critério de co-residência (Wilk & Netting, 1984). Uma sumarização breve da argumentação dos autores se faz extremamente relevante para nossos propósitos aqui. Assim, vemos que para um grupo doméstico que vive sob um único teto é proposta a denominação de *dwelling unit* (unidade habitacional), a qual em alguns casos não forma propriamente uma unidade doméstica (*household*). Uma unidade doméstica composta por uma única unidade habitacional será definida *unidade doméstica independente (independent household)*, enquanto um aglomerado de unidades habitacionais sob única direção formaria uma *household cluster*.

Por seu turno, esta *unidade doméstica agregada*, observa precisamente Wilk, pode ser de dois tipos, isto é, *tight* (restrita) e *loose* (flexível) (Wilk 1984: 224-227). No primeiro caso, as atividades realizadas pelos integrantes da *unidade doméstica* estariam vinculadas mais que tudo a um trabalho coletivo, sendo que, no segundo caso, embora mantendo como objetivo beneficiar a família extensa como um todo, as atividades podem ser muito diversificadas e desenvolvidas de modo autônomo por cada unidade habitacional.

Tendo isto em mente, pode-se dizer que essa noção de *unidade doméstica agregada flexível* é bastante útil para abordarmos em sua generalidade as famílias extensas kaiowa e ñandéva nos dias de hoje, não só nas “aldeias”, mas nos demais *ambientes*, as figuras do *tamõi* e da *jari* apresentando uma centralidade sempre muito evidente – como se verá.

Em nos atendo propriamente às relações entre famílias extensas, ou seja, a relações de tipo comunitário, a realidade nas “aldeias” faz ver que há situações de caráter mais simétrico e outras mais assimétricas, com isto tendo-se em conta o maior ou menor poder em termos econômicos e políticos de cada família extensa. Corolário da *territorialização* é o fato de que as famílias que conseguiram manter um certo controle sobre o espaço, assim apresentando melhores condições de manter coesos os seus membros, vêm a se destacar, de modo que este é um fator para estabelecimento de relações assimétricas com outras famílias em situação diversa. É relevante também para o status das famílias o acesso a outras fontes de recursos, com seus integrantes



mantendo ligações com representantes de órgãos governamentais como FUNAI, FUNASA, prefeituras etc., assim detendo cargos assalariados (como professor, merendeira, agente de saúde), bem como com missões religiosas e ONGs, destas obtendo benefícios. São essas relações que constituem as comunidades políticas locais nas “aldeias”, com específicos equilíbrios de forças. A título de ilustração empírica é interessante observar casos presentes na reserva de Dourados e na T.I. Jaguapire – esta, como dito, uma área recuperada pelos índios –, este artifício nos permitindo de algum modo perceber determinadas diferenças atinentes à diferente condição de reserva, por um lado, e “área recuperada”, por outro.

Desde o início de 2003 a reserva de Dourados vem sendo palco de um movimento por transformações que visam solapar a concentração de poder nas mãos do “capitão”<sup>45</sup>. Assim é que com o apoio do Ministério Público Federal<sup>46</sup> se foram constituindo listas nominais de grupos encabeçados por um líder, listas estas entregues ao MPF e ao Núcleo de Apoio da FUNAI de Dourados justamente no intuito de que estes líderes sejam reconhecidos como legítimos representantes de seus grupos (assim como o “capitão” o seria também, com relação a um seu grupo), alcançando uma interlocução com estes órgãos da mesma forma que o faz hoje o “capitão”. Assim, destaco aqui os exemplos de dois destes líderes, Getúlio de Oliveira e Ivo Porto, ambos kaiowa. O que o levantamento permitiu “descobrir” foi que estes grupos se constituem fundamentalmente com base no parentesco – consangüíneo e afim. No caso de Ivo Porto, os membros de seu grupo (que conta com 146 pessoas) são cem por cento parentes e no caso do grupo de Getúlio (de 316 pessoas) constam algumas outras famílias que não guardam parentesco, estas últimas em uma proporção de cerca de 20% do total<sup>47</sup>. É de se observar que os pais e avós tanto de Getúlio quanto de Ivo se instalaram na reserva há mais de 50 anos (o bisavô materno de Getúlio tendo sido informante de Schaden quando este passou pela reserva). No entanto, há consideráveis

---

<sup>45</sup> Na verdade, a reserva é dividida em duas partes (chamadas “aldeias”) e conta com dois “capitães”, mas este fato não tem relação com a argumentação que faço aqui, de modo que não o explorarei.

<sup>46</sup> A partir da assessoria dos antropólogos Fabio Mura e Rubem Thomaz de Almeida, que realizaram levantamento na reserva no início de 2003, por solicitação do próprio MPF, através dos procuradores Charles Pessoa e Ramiro Rockenbach.

<sup>47</sup> Cf. Barbosa da Silva 2006.

diferenças entre eles. O primeiro, décadas atrás esteve bastante envolvido com a Missão Evangélica Caiuá e, nos últimos tempos, com ONGs, além de ter exercido o cargo de “capitão” por um curto período. Hoje em dia, Getúlio possui um trator, que utiliza para preparar a terra para várias famílias nucleares, não só constituintes de seu grupo macro-familiar (bastante numeroso e coeso) mas também de outros (menos numerosos e que justamente chegaram à reserva em tempos mais recentes), assim estabelecendo relações de um modo assimétrico. Já no caso de Ivo, ao casar-se com sua atual esposa (já há mais de vinte anos), foi estabelecida uma aliança em que ambos *te'yi* de origem (o seu e o da esposa) constituem um grande grupo local, em que as relações se dão de forma bastante simétrica. Ademais, este grupo, apesar de ser numeroso e de sua grande coesão (todos morando em casas próximas), foi fortemente atingido pela ocupação de famílias Terena, hoje detendo uma parcela muito pequena do espaço da reserva. Ademais, à diferença de Getúlio, Ivo não mantém relações com órgãos financiadores, sua condição política e econômica sendo bem menos favorável que a daquele líder.

Já na aldeia de Jaguapire, reocupada plenamente a partir de 1996 (após vários despejos e retornos ao lugar), o quadro sócio-político é mais homogêneo. Em um breve retrospecto, um *tamõi guasu*, Metério Vargas, teve dois filhos (Francisco Vargas e Catulino Romero Vargas), os quais deram origem aos dois grupos macro-familiares que hoje são predominantes e antagonísticos em Jaguapire: os Vargas-Ximenes e os Romero-Benites, havendo contínua disputa por força política e recursos entre eles. Estes dois grupos têm incorporados membros de outras famílias menos prestigiosas e poderosas também originárias de Jaguapire, mas esta T.I. abriga ainda famílias originárias do *tekoha* Karaguatay, que, ao sair do seu *tekoha* e passarem pela reserva de Sassoró, juntaram-se ao grupo originário de Jaguapire nas várias ocupações que fizeram, permanecendo na T.I. quando esta se definiu. Atualmente há membros de famílias de Karaguatay casados com membros dos Vargas-Ximenes, ocupando, assim, uma posição subordinada.

Levando em conta o aspecto propriamente político, as “aldeias” são marcadas pelas figuras do “capitão” e do chefe de Posto e pela centralização e controle corolários desses encargos. Como tem sido visto, o chefe de Posto tem um raio de ação e controle bastante amplos, sendo que em cada Terra Indígena as famílias se vêm envolvidas em arranjos na manutenção de um equilíbrio político sempre instável, abrangendo estas

duas figuras e os administradores locais da FUNAI – ou seja, da Administração Executiva Regional, em Amambai, e o Núcleo de Apoio em Dourados. Focando-nos especificamente sobre o “capitão”, temos que, recuperando-se as funções que eram esperadas de um *mburuvicha/tekoaruvicha* – isto é, a figura ideal de liderança, reunindo as capacidades de líder político com as habilidades de ser conciliador, capaz de dissipar conflitos, agindo através de conselhos às partes envolvidas, assim promovendo o *teko porã* (correto modo de ser)<sup>48</sup> – o “capitão” se torna o centro de reclamações e reivindicações que envolvem partes em disputa, sendo ele chamado à função de árbitro, devendo dirigir-se aos acusados para cobrar uma correção de postura. Na reserva de Dourados, no momento, a iniciativa dos novos líderes é uma forma concorrente com a figura do “capitão”, que ainda mantém relativo poder e conta com um grupo de apoio.

Para poder analisar as experiências dos sujeitos não só no *ambiente* “aldeia” mas em todos os demais, há que se levar em conta dois mecanismos fundamentais: a fofoca e a feitiçaria – sobre os quais não farei mais que breves menções<sup>49</sup>.

No cotidiano das pessoas nas “aldeias” a fofoca tem uma grande relevância, funcionando o tempo todo tanto como canal de transmissão de informações sobre fatos e indivíduos, como uma forma específica de fazer política, sendo um instrumento muito potente, as informações sendo manipuladas para atingir os adversários, sem que a fonte possa ser precisamente identificada.

A feitiçaria, por seu turno, é um elemento central para os Kaiowa e os Nandéva, de modo que, conforme já apontado no capítulo anterior, toda doença, infortúnio ou morte de qualquer sujeito sendo *a priori* considerados como decorrentes disto. Em havendo a suspeita, o responsável (obviamente alguém que mantinha entreveros ou inimizade com a vítima) deve ser identificado e a sua ação reparada em prol da vítima e de sua família. O (a) xamã se faz figura indispensável nestes casos, sendo ele/ela quem pode identificar o objeto causador do malefício, corroborar ou não a acusação a um

---

<sup>48</sup> Na reserva de Dourados, o falecido Ireño Isnard – kaiowa, líder de um prestigioso *te'yi* e de um extenso grupo local, tendo também exercido o cargo de “capitão” – é hoje visto como tendo correspondido plenamente a esse papel, sendo sempre lembrado pelas pessoas como um bom “capitão”. Em visita à reserva no final dos anos 50, Cardoso de Oliveira fez referência a Ireño (cf. 1976: 86-87).

<sup>49</sup> Para maior aprofundamento neste sentido, ver, Schaden 1974, Melià, Grünberg & Grünberg op cit, Almeida 2001 (especialmente para a fofoca) e Mura 2006.



sujeito e buscar remediar a situação, sendo intermediário(a) entre a parte acusadora e a acusada. Nesses termos, vê-se que a feitiçaria justamente se constitui em elemento base das relações intercomunitárias, atualizando-as através da via do conflito – o que nos remete às proposições de Simmel (1964) de que o conflito, em vez de ser um elemento desagregador, desempenha papel contrário, permitindo que os indivíduos construam solidariedades de grupo.

Tomando-se em conta estes três últimos elementos – isto é, a atuação do “capitão” e do chefe de Posto, a fofoca e as acusações de feitiçaria –, as pessoas que estão instaladas fora da “aldeia” justamente se referem como aspecto positivo de aí estarem o fato de que “não têm ninguém [lhes] enchendo o saco.”, o que é revelador da força de controle que têm estes elementos sobre os que vivem na “aldeia”.

Em termos do que chamei de “infra-estrutura” as três situações não se diferenciam muito. No que concerne às habitações, a construção destas nas “aldeias” depende em grande medida da disponibilidade de materiais. A casa que tem maior durabilidade é aquela cujas paredes são feitas com o tronco de uma palmeira específica (o *pindo*) e cobertura de sapé. Em alguns lugares, em vez do *pindo*, o bambu nativo é abundante, sendo então utilizado para as paredes. Já com relação aos esteios, são buscados troncos firmes de árvores. Contudo, a feitura das habitações é orientada tanto por questões técnicas quanto simbólicas, estando em jogo tanto a disponibilidade de materiais quanto uma busca por prestígio de parte dos sujeitos. Assim é que as construções resultam em casas feitas com madeira e/ou uma combinação de vários materiais, como chapas de metal e plástico – chamado de lona. Sobretudo nas reservas há também casas feitas em alvenaria com cobertura de telhas de “eternit” (ver fotos 3 a 8, a seguir). É de se observar que a composição residencial generalizada entre os Kaiowa e os Nandéva suscita arranjos que dão conta basicamente de três funções: dormir, cozinhar e armazenar coisas, de modo que as construções e apetrechos visam a responder a isto<sup>50</sup>.

No processo de construção, assim que é feita a casa, logo no chão é definido um *tape* (caminho), que é o que a tornará interconectada a fontes de água, a outras casas e

---

<sup>50</sup> Para uma melhor compreensão das lógicas de construção e da organização do espaço residencial, ver Mura 2000.

Foto 3



Acampamento de Paso Piraju (município de Dourados). Junho de 2006.

Foto 4



Reserva de Dourados. Abril de 2006.



**Foto 5**

Reserva de Dourados. Julho de 2006.

**Foto 6**

Reserva de Dourados. Julho de 2006.



**Foto 7**



Reserva de Dourados. Julho de 2006.

**Foto 8**



Reserva de Dourados. Abril de 2006.



aos caminhos comunais na “aldeia”, tornando evidentes as redes de relações sociais estabelecidas – conforme já apontado no capítulo 1.

O dito sobre a construção das casas nas reservas já avança a observação a ser feita em termos ecológicos para estas unidades, todas elas se encontrando depauperadas, sendo praticamente impossível se caçar, pescar e coletar algo.

Em se pensando nas situações de áreas recuperadas e acampamentos para fins de reivindicação, o desmatamento maciço da região para fins de criação de gado – no cone sul, a região no extremo, justamente nas cercanias da micro-bacia do Iguatemi – provocou a substituição da vegetação nativa por pastagens (mormente a braquiária e o colômbio) de difícil erradicação. Assim, nas áreas recuperadas que eram devotadas ao gado se encontram hoje grandes extensões destas pastagens (que sem a presença do gado, torna-se bastante altas), os índios pelejando para fazer a terra novamente própria para cultivo de alimentos, para isto sendo fundamental o uso de tratores. Já as terras devotadas aos monocultivos para exportação (já subindo para o norte, nos médio e alto [rios] Dourados e Amambai), a questão do cultivo não se depara com este impedimento prévio das pastagens. Nesses termos, a realização especificamente das atividades é totalmente dependente da localização destas áreas, os índios em geral percorrendo grandes distâncias (e o fazem muito) até encontrarem a possibilidade de realizá-las. Aqui as condições dos acampamentos de Jatayvary e de Ñande Ru Marangatu (ou Cerro Marangatu) são bem contrastantes, o primeiro encontrando-se profundamente afetado pelo desmatamento, o segundo gozando de melhores alternativas, uma vez que se localiza na região de Mato Grosso do Sul que apresenta melhores índices de preservação (afora o Pantanal, bem entendido, bem mais ao norte), isto é, a micro-bacia do Rio Apa – vide mapa 4, acima. A delimitação de Jatayvary (que abrange diversas fazendas) feita pela FUNAI corresponde a 8.800 hectares, estes em sua quase totalidade carentes de vegetação.

No que tange à atividade de cultivo (que como visto reveste um significado fundamental para esses índios), tem-se hoje nas reservas um problema crônico que é o dos exíguos espaços à disposição das famílias devido à superpopulação, a atividade de cultivo, assim, se mantendo a níveis muito baixos. Na reserva de Dourados, o caso mais agudo entre as reservas, os *te'yi/ñemoñare* que conseguiram manter minimamente

controle sobre o espaço fazem suas roças (de milho, mandioca, batata doce, abóbora), mas há outras que não dispõem de terra para tal.

Neste ponto faz-se imprescindível a consideração de que nos dias de hoje há outros fatores, além do cultivo, que são fundamentais na conformação da economia dos grupos domésticos – isto indubitavelmente constituindo efeito do processo de territorialização. O trabalho temporário com vistas à obtenção de dinheiro em espécie ou bens não produzidos (a “changa”), que nos primeiros momentos tinha um caráter pontual, marcadamente restrito no tempo, acabou se generalizando e passando a ter um lugar maior no cálculo econômico geral, muitas famílias vendo seus integrantes masculinos se deslocarem com cada vez mais frequência para a *changa* nas usinas de cana, situadas distantes das aldeias<sup>51</sup>. Por outro lado, é também extremamente importante para as famílias o recebimento de salários, aposentadorias, e os chamados “benefícios sociais” como cestas básicas e diversos tipos de “bolsa” (“bolsa escola”, “bolsa família”), algo que poderemos acompanhar através dos exemplos empíricos que serão adiante apresentados.

Ainda nas “aldeias”, as casas aí presentes contam com outros tipos de plantas no seu entorno, além dos alimentares: aquelas com caráter ornamental e com propriedades curativas, a isto sendo dado grande relevo e atenção, como logo percebe um visitante externo.

---

<sup>51</sup> A palavra “changa” vem do espanhol da América e é corrente na fronteira aqui em questão. Não se pode definir a *changa* de modo simples, uma vez que ela engloba uma variedade de tipos de trabalho. A rigor, qualquer trabalho temporário – seja para brancos seja para outros índios – para conseguir dinheiro em espécie ou outros recursos é considerado *changa*, isto correspondendo a um período restrito de tempo e compondo com outras atividades do trabalhador. Tempos atrás a *changa* significava fundamentalmente trabalhar na derrubada do mato; hoje ela implica em labutar sazonalmente nas fazendas, na limpa dos cultivos e participando das colheitas. Porém, *changa* é também o trabalho feito nas usinas, mais especificamente no corte da cana, isto geralmente implicando em longos períodos de trabalho (em média de quatro meses), com intervalos para visitas às famílias. É importante observar que quando se trata de uma empreitada para contratadores brancos, a *changa* tem uma temporalidade que não é de controle do próprio trabalhador, mas de um seu superior no trabalho. No caso de *changa* para outros índios – como fazer roça e construir casa, por exemplo –, a temporalidade já é diferente, se coadunando mais com a que o trabalhador impinge às atividades que realiza para si próprio. Pela constância com que se estabeleceu e pela relevância que adquiriu para a economia doméstica, a *changa* nas usinas hoje é muito relevante, até mesmo em termos de iniciação masculina, pois o rapaz que vai para a *changa* dá sinais de virilidade e de disposição para o trabalho – e assim, para a constituição de uma família. Sumarizando, se a *changa* acabou por adquirir um lugar de maior destaque no cálculo econômico geral, seu entendimento fundamental é o de que ela se constitui em complementaridade com relação a outras atividades dos indivíduos – como será possível se perceber melhor ao longo deste trabalho. O estudo de Thomaz de Almeida (2001), embora não esgotando o assunto, também traz detalhes sobre a *changa*.

Acompanhadas essas descrições gerais, sobre as “aldeias”, o que há de se pôr em grande destaque no que tange às áreas recuperadas é sobretudo o significado político da reocupação. É este fato que vem, como consequência, a permitir a realização de uma relação das pessoas com um espaço carregado de vivências e lembranças, uma melhor equação entre população e espaço à disposição – isto é, propiciando uma densidade demográfica menor –, maior estabilidade nas relações políticas, dado que em princípio para ali estão convergindo as famílias que têm a legitimidade de serem originárias deste específico lugar, e, de todos os modos, melhores possibilidades de regulação dos conflitos. É nesses termos que se torna plenamente inteligível o empenho das famílias em recuperar seus espaços de ocupação histórica e, em sendo assim, a situação representada pelos acampamentos voltados à recuperação de antigos *tekoha*, por seu turno, significa um passo visando se chegar a esta situação.

De um modo geral, esses acampamentos poderiam ser resumidos nos seguintes termos: espaço à disposição muito limitado, situação de conflito interétnico e penúria de recursos de toda espécie. Em Marangatu, no mês de agosto de 2000 havia cerca de 200 pessoas em exíguos 24 hectares<sup>52</sup>. Via de regra a constituição do acampamento é feita junto a fontes de água, as pessoas levando um estoque mínimo de alimento, havendo, em seguida, o empenho por conseguir os recursos necessitados. A intenção é sempre a de resistir no local até alcançar a posse da terra<sup>53</sup>.

Quanto à sua situação jurídica e administrativa, há bastante variação, alguns acampamentos não tendo sequer sido contemplados com a formação e atuação do GT de identificação e delimitação, e outros, passada esta fase, encontram-se aguardando a colocação dos marcos (isto é, a *demarcação* da terra). A situação que mais chama a atenção é a de Marangatu, visto que, como referido, a área já teve mesmo decreto de homologação! Assim, a caracterizá-los todos como acampamentos está o fato de ser uma situação em que os índios não detêm a posse da terra. Os acampamentos

---

<sup>52</sup> É justamente este mesmo o espaço onde se encontra hoje a comunidade, após a suspensão da homologação da área – que foi delimitada com 9.316 hectares.

<sup>53</sup> Aqui, é de se ressaltar que os significados envolvidos são absolutamente distintos daqueles presentes nas situações de reivindicação dos movimentos sociais organizados não-índigenas. A terra almejada não é qualquer uma, mas uma única e exclusiva, a iniciativa, articulação e a mobilização para consegui-la, como já observado, têm por base as famílias que são originárias desse lugar específico, com uma história de vivência própria, que inclui fundamentalmente os ascendentes que ali viveram.

representam um momento de ápice na conformação da comunidade política com uma experiência de luta a lhe fundamentar – justamente nos termos colocados por Weber (1983[1922]) –, enquanto que as áreas recuperadas refletem um momento já posterior neste sentido. Como exemplo empírico a ser melhor abordado, teremos o caso do acampamento de Jatayvary, no próximo capítulo.

Finalizando este item, é importante observar que um órgão cuja presença tem-se revelado bastante assídua nas “aldeias” (tanto as T.I.s quanto nos acampamentos, sem distinção) é a FUNASA, prestando assistência em visitas regulares, para isto contando com o auxílio dos “agentes de saúde” – sendo estes índios das próprias áreas –, ou transportando as pessoas para os hospitais nas cidades.

### **2.3.3 A fazenda**

Em se tendo em conta as atividades dos ervais e a presença dos brancos – sobretudo de modo significativo criollos paraguaios, como visto –, é de nos colocarmos a questão sobre o significado da chegada de novos “donos” das terras, que a delimitaram, passando a constituir com os índios uma nova configuração social (nos termos eliasianos), nas fazendas. É esta uma questão fundamental. Sem objetivar uma reconstrução sócio-histórica sobre isto que de fato constitui um processo, intentarei exatamente pôr em relevo elementos que nos permitam uma compreensão sobre as relações estabelecidas, com seus significados particulares, neste específico *ambiente*. Ressalvo que este item de modo algum esgotará esta tarefa, que se estenderá nos capítulos a seguir, com a apresentação de dados etnográficos (do passado e do presente), que fornecerão o preenchimento deste esqueleto, um tanto esquemático, aqui delineado.

Apresentando este *ambiente*, temos que ele ocupa um espaço muito amplo – na casa das dezenas (e por vezes centenas) de milhares de hectares –, às construções físicas (casas, galpões e cercas) sendo destinada a menor parte deste, com o gado ou a soja (fundamentalmente, entre os grãos produzido) ali produzidos sendo contemplados, então, com a sua maior parte. Para melhor manter o controle sobre estas atividades produtivas é que a estrutura das fazendas apresenta os chamados “retiros”, que são casas espalhadas, ocupadas pelos chamados “campeiros” – isto é, o que se encarrega do



“campo”, que é o espaço de pastagem do gado. O termo “invernada” é mais específico neste sentido, constituindo o local de pasto, descanso e engorda do rebanho, sendo delimitado por cercas. O “retiro” tem como referencial a sede da fazenda, casa do proprietário, às vezes ocupada pelo administrador, quando aquele vive não em Mato Grosso do Sul, mas geralmente nos vizinhos estados de São Paulo e Paraná.

Viver em uma fazenda é estar vinculado a esta estrutura e ao funcionamento particulares deste *ambiente*. Ele apresenta uma hierarquia muito bem definida entre papéis e cargos, a partir da qual os índios devem se conduzir, relacionando-se com o “dono”, o “administrador”, o “capataz” e os “peões”, em uma escala decrescente de status. Aqui, é de se ressaltar que se pensar que os índios meramente se encaixariam na condição/posição do “peão” de fazenda constituiria um equívoco de base, visto o que está para eles subjacente ao fato de estar em uma fazenda. Em um território no qual já não têm a possibilidade de se instalar livremente onde melhor lhes convier, instalar-se em uma fazenda fundamentalmente implica em que, em se prestando algum serviço para o “patrão”, se pode ter um dinheiro, uma casa e fazer uma roça. Aqui, é importante destacar a diferença existente entre as famílias estabelecidas tendo a fazenda como sua base central e aquelas outras que a esta se dirigem por períodos breves, na realização de *changas*, residindo, então, de modo mais estável em “aldeias”, cidades (menos comum) ou ainda eventualmente em beiras de rodovia. Sendo o espaço para a instalação na fazenda sempre relativamente isolado (do campo e da sede), as famílias buscam a proximidade com qualquer mato residual existente – o que lhes permite acesso a caça e coleta –, sempre nas cercanias de uma fonte de água, se possível que permita a pesca. Não só no passado, mas também hoje em dia, as famílias residentes nas fazendas dispõem de um espaço para plantar – algo a que os trabalhadores sazonais não têm direito. Assim, o chefe da família tem autonomia no espaço que lhe é destinado. No caso do *te'yi* do kaiowa Dércio Romero (a ser considerado no capítulo 4), que permaneceu instalado por décadas em uma mesma fazenda, nos últimos anos cada família nuclear que o compunha vivia em uma casa de madeira, estas sendo componentes da estrutura física da fazenda. Tempos atrás, quando a família ainda era nuclear – com os filhos pequenos –, viviam todos em uma única casa, de madeira e cobertura de sapé, justamente bem próximo a um córrego.

Sem me delongar mais neste item, algo a ser ainda levado em conta é o fato de que a vida na fazenda requer o domínio de determinadas habilidades e conhecimentos de ordem técnica – como, além da habilidade fundamental de falar o português, fazer cercas, lidar com cavalos, cuidar do gado, lidar com o trator, etc. –, cujo aprendizado é alcançado ao longo do tempo, através da observação e da prática, isto é, da vivência neste *ambiente*. Assim, de modo complementar às habilidades de plantar, caçar, pescar e coletar, estas outras habilidades são também são aprendidas neste *ambiente*, algo que será melhor considerado nos capítulos a seguir.

#### **2.3.4 O meio urbano**

Tendo-se em mente o que já foi de algum modo avançado linhas acima sobre a noção de “cidade”, para mim há mais sentido em se utilizar a expressão “meio urbano”, que é mais precisa no que intenta circunscrever. Início tomando uma observação de Weber sobre a existência de “cidades agrárias”, o autor com isso considerando que nelas um amplo setor de seus habitantes disporia de terra de cultivo, cobrindo assim suas necessidades e ainda produzindo para o mercado (1987: 73-4). Em Mato Grosso do Sul como um todo, encontra-se uma particularidade que complexifica a idéia homogênea do “campo”, como uma região marcadamente rural. Os municípios invariavelmente se caracterizam por um núcleo urbano e um seu entorno todo constituído em propriedades rurais. Estas propriedades se diferenciam entre, por um lado, as fazendas, que têm grande dimensão e, por outro, os sítios (também chamadas chácaras), de pequeno porte. Entre estes dois tipos de propriedade há uma diferença marcante, as fazendas primando pela produção monocultora em grande escala, visando fundamentalmente ao mercado nacional e internacional, enquanto que os sítios se constituem em produtores de alimentos para seus próprios habitantes e para, aí sim, o mercado local.

Assim, para Mato Grosso do Sul se pode afirmar que as cidades todas (desde as de grande porte, como Campo Grande e Dourados, até as menores, como Iguatemi e Tacuru, por exemplo) guardam uma relação muito estreita com seu entorno rural, sendo uma muito significativa parte de suas estruturas voltadas para o atendimento das necessidades deste último. Há uma relação de grande proximidade entre as fazendas e o

meio urbano, muitas vezes os fazendeiros possuindo uma residência em cada um destes locais, alternando-se entre eles.

Seguindo uma observação de Harris (op. cit.), o meio urbano tem como característica a centralidade de um órgão de administração que, assim, é de algum modo autônomo com relação a quem vive neste *lócus*. Em termos de infra-estrutura, o meio urbano conta com espaços comuns (a praças, jardins, parques), repartições públicas, estabelecimentos comerciais etc., mas o que é relevante a destacar aqui é o que a cidade significa para os índios? Dentre um leque de estabelecimentos, serviços, profissionais especializados, o que é relevante para eles?

Passando para os exemplos concretos, considerando-se Iguatemi e Tacuru (cerca de 15.000 hab. e 9.600 hab., respectivamente – em julho de 2005: IBGE) e remetendo-nos à observação de Williams anteriormente referida, não há nada nestas localidades que lembre a pressa característica das grandes metrópoles brasileiras. Contudo, ambas localidades constituem núcleos urbanos contrapostos a um seu entorno rural.

Estes núcleos urbanos não são relevantes apenas para os índios que aí habitam, mas também para os que vivem tanto em fazendas quanto nas “aldeias” ou beiras de rodovias<sup>54</sup>. Quando se tem em mãos algum provento (seja ele aposentadoria, salário, *changa*) – grande parte das vezes recebido em um banco, na cidade –, vai-se ao supermercado, às lojas que comercializam os mais diversos objetos: roupas e calçados (novos ou usados), bicicletas, utensílios domésticos, por vezes, também de móveis (ver fotos 9 e 10, a seguir). Nessas ocasiões, é interessante observar aqui, o modo de os indígenas se posicionarem no espaço suscita um resultado visual muito específico: ao dependerem as pessoas de todo um esquema para transporte das compras, fica-se geralmente muitas horas na cidade e, então, os locais com sombra são procurados. Como consequência, vê-se sempre grupos de indígenas, parentes entre si, conversando na porta de estabelecimentos ou nas praças<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> As observações mais aprofundadas que pude fazer em Iguatemi e Tacuru foram corroboradas por aquelas feitas em Amambai (cidade de médio porte, com cerca de 31.700 hab.) e Dourados (a segunda maior do estado, com 183.000 hab.), ambas contando com as reservas em suas proximidades.

<sup>55</sup> Neste sentido, as proposições de E. Hall (1977) sobre como os grupos sociais se movimentam e se comportam nos espaços público e privado – ou seja, a análise proxêmica – revela-se algo de interessante.



**Fotos 9 e 10**

Loja de roupas e sapatos usados em Iguatemi. Setembro de 1999.

Fotos de Fabio Mura



Contudo, para os que optam por se instalar neste *ambiente*, ele tem aparecido fundamentalmente significando a facilidade de acesso ao trabalho – representando este, de modo geral, o trabalho na “empreitada” ou na “diária” nas fazendas de arredores, e, por outro lado, mas em muito menor escala, no caso das mulheres, o trabalho como empregada doméstica, e, mais raro ainda no caso dos homens, o de auxiliar de pedreiro – todas estas modalidades constituindo uma forma de “changa urbana”, como é perceptível. Neste sentido, Iguatemi guarda uma particularidade, por possuir dois frigoríficos, que concentram o abate de outras cidades vizinhas, assim empregando grande número de pessoas, incluindo índios – sendo que alguns casos serão vistos no capítulo a seguir.

Uma vez feita referência ao comércio, importa também ressaltar que a realização de compras se dá não tanto nos supermercados, mas sobretudo nos chamados *bolichos*, isto é, espécies de armazéns, pequenos estabelecimentos comerciais situados quase via de regra em pontos mais afastados do centro da cidade, que suprem as pessoas desde alimentos a utensílios domésticos, calçados, e miudezas, enfim, vendendo de tudo um pouco. A opção pela compra nos *bolichos*, mais que nos supermercados, reside no fato de que ali há a possibilidade de se comprar a crédito, algo impossível nos mercados de maior porte. A compra no *bolicho* é feita pelos índios de um modo geral, residentes em todos os *ambientes*.

Uma característica generalizada das famílias que vivem nas cidades é a de que elas não se instalam exatamente no centro urbano, mas em locais mais periféricos, e em casas feitas de madeira – que, por conseguinte, apresentam menor custo de aluguel. Na região de Tacuru e Iguatemi, bem de fronteira, e justamente nestas zonas mais periféricas, é corrente a presença de brancos nascidos no Paraguai, bem como de “brasileiros”, de baixo extrato econômico, que na maior parte das vezes estão competindo pelas mesmas chances de trabalho que os índios e, assim, constituem uma vizinhança com a qual se pode ter mais ou menos relação, isto dependendo da disposição dos brancos.

Se nos atemos propriamente à organização doméstica das famílias indígenas nessas cidades, um fato recorrente é a convivência de mais de uma família nuclear sob

um único teto, constituindo-se, então, parte de ou toda uma família extensa nesta condição. Interessante é observar que, assim como nas reservas, mas por motivos diferentes – aqui estando em causa o fator econômico –, temos situações que reproduzem a morfologia outrora predominante da *unidade doméstica independente* (*independent household*), nos termos anteriormente referidos de Wilk.

Foi aqui feita menção à relevância da feitiçaria para os Kaiowa e os Ñandéva, mas não propriamente à sua religiosidade, fundamentada esta em uma cosmologia e no papel do xamã, aspecto de grande relevância e que tem sido elevada a uma posição de característica primordial e essencial destes grupos, pela vertente da literatura constituída pelos religiosos – conforme referido no capítulo 1). A referência a tal aspecto aqui se deve à relação que nas cidades é estabelecida com curandeiros – índios e brancos de origem paraguaia – aí residentes, muitas vezes chamados de “saravazeiros”, entendidos como aqueles que lidam com magia tanto para o bem quanto para o mal, para curar e para ferir ou matar. Esta relação é coerente a partir de um conjunto de crenças Guarani sobre a alma e a ação dos espíritos, como se poderá perceber.

Uma última observação relevante, a ser apenas referida neste ponto, é que os *ambientes* fazenda e cidade suscitam uma maior possibilidade de casamentos interétnicos, mesmo assim a proporção destes sendo bastante baixa, como se constata à primeira vista, embora de difícil quantificação.

### **2.3.5 Beira de rodovias e outros espaços não exclusivos**

Aqui chegamos à situação que de certa forma vem a se constituir em elemento-chave na discussão aqui em andamento, dada a ausência de qualquer forma imediata de controle sobre as famílias, de parte de qualquer instância que seja. Estas situações constituem acampamentos não necessariamente voltados à reivindicação de terra, havendo diversos e variados casos, com esta referida particularidade em comum. Ainda em comum há o fato de que a sobrevivência das pessoas aí instaladas é extremamente dependente de trabalhos em fazendas circunvizinhas, além dos proventos dos eventuais aposentados.

Dos grupos mais ou menos conhecidos hoje por quem lida com os Guarani no cone sul, há um deles estabelecido em uma rodovia vicinal (de terra) na localidade conhecida como Aroeira (entre Rio Brillante e Nova Alvorada do Sul) e outro à beira da rodovia que liga as cidades de Guia Lopes da Laguna e Maracaju, sendo este o grupo de um xamã reconhecido, de nome Júlio – que recentemente se transferiu para a T.I. Sucuri'y (município de Maracaju), devido a pressão de fazendeiros). Ao que parece, Júlio estaria reivindicando um *tekoha* antigo, mas isto resta a ser averiguado. Algumas das pessoas que estão hoje no acampamento de Paso Piraju (a cerca de 25 Km da cidade de Dourados) e que são daí originárias, décadas atrás tiveram passagem pela reserva de Caarapó – tudo indicando que estas duas localidades integram um mesmo *tekoha guasu* – e nos últimos anos estiveram instaladas, primeiro, no que chamam de “linha” e depois na periferia da cidade de Aral Moreira. A “linha” se trata de uma faixa de terra ladeada por duas estradas, uma no lado brasileiro (no município de Aral Moreira), e outra já do lado paraguaio da fronteira. Foi a notícia da ocupação de Paso Piraju que os mobilizou para a mudança. Este grupo da “linha” compunha-se também de pessoas originárias de colônias Paî, isto é, do lado paraguaio<sup>56</sup>. Ainda com relação a outros casos, há um grupo instalado nas cercanias do depósito público de lixo de Iguatemi e outro em Itahum, distrito de Dourados. No primeiro caso, o grupo é originário do *tekoha* Mbarakay, tendo vivido e trabalhado entre fazendas próximas, acabando no “lixão”. Já em Itahum, as pessoas são originárias da reserva de Dourados, também tendo passado por fazendas. Sobre estes dois casos estarei me detendo mais longamente nos capítulos a seguir. Com relação à obtenção de água, no caso do grupo de Itahum, esta é feita na torneira de um posto de gasolina desativado, situado de frente para o acampamento, atravessando-se a rodovia. Já no “lixão” em Iguatemi, há um pequeno córrego a centenas de metros de onde está o grupo ali instalado.

A título informativo, por estar em causa espaços de longo comprimento limitantes com rodovias, tanto no caso da “linha” de Aral Moreira quanto nos demais – marcados pelas cercas das fazendas e a rodovia em si (tomados como áreas para resguardo e manutenção destas, com cerca de três metros de largura) – uma

---

<sup>56</sup> As informações sobre esta situação, que se demonstra tão interessante, eu pude recolhê-las em uma passagem muito breve pelo acampamento de Paso Piraju, em conversas com as pessoas.

autodenominação adotada no caso do xamã Júlio é a de “corredor”, mas opto aqui por não generalizar esta expressão.

\*\*\*

Uma vez conhecidas estas situações, delineadas em cada *ambiente* particular, o próximo capítulo será dedicado propriamente à apresentação de casos empíricos, considerando redes de relações e modos de uso dos recursos internos aos espaços territoriais reconhecidos como *tekoha guasu* de ocupação histórica pelos índios. A opção por delinear três exemplos ao invés de um decorre de que eles não significam exemplos variados de um modelo generalizado, mas têm, antes, justamente a função oposta, isto é, a de mostrar a particularidade de cada *tekoha guasu* como resultado de processos históricos localizados e específicos.



### Capítulo 3 – Os *ambientes* em vivência: a configuração de redes sociais em casos empíricos

O presente capítulo, propriamente de descrição etnográfica, é marcado por uma estratégia narrativa que tem como intenção buscar dar conta das complexidades que incluem, de modo concatenado, ações e relações desenvolvidas pelos sujeitos em um suporte físico-geográfico que são os *tekoha guasu*. Justamente com tal intuito, o instrumento que se me revela mais apropriado é seguir a orientação em termos de uma análise processualista, através da chamada “análise situacional”, não tanto conforme a entendia Gluckman (1987 [1940]), ou seja, centrada em uma perspectiva sincrônica, mas sobretudo como o propôs Van Velsen (1986 [1967]), a partir do “estudo de caso detalhado”, em cuja descrição o decurso do tempo é incorporado. O acompanhamento das trajetórias das pessoas no tempo e no espaço é o que permite aqui a construção dos casos que serão apresentados. Conforme explicitado, esses casos são contextualizados a partir de três diversos *tekoha guasu*, a saber: 1) a bacia do Brilhante–Ivinheima, 2) a do Alto-Médio Rio Dourados, e 3) a da margem esquerda do rio Iguatemi –, e procuram abranger a configuração das redes de relações e os modos de uso dos recursos internos a cada um dos *ambientes* destes espaços territoriais. Observo que a moldura de apresentação, no entanto, não será uniforme para os vários casos, cada um sendo construído de acordo com suas especificidades. O intento é fornecer um quadro geral das várias situações possíveis de ser encontradas hoje nos vários *ambientes* em Mato Grosso do Sul, com um duplo escopo: por um lado, se delinear uma ampla gama de dados e, por outro, a partir destes dados, estabelecer discussões sobre alguns tópicos específicos – como a construção da identidade dos sujeitos indígenas, a relação com os padrões brancos e, a partir destes dois pontos, refletir, afinal, sobre quais são os eixos que permitem ou que impulsionam à configuração das redes de relações desses sujeitos. Minha opção é por restringir este capítulo à apresentação dos casos, as discussões sendo deixadas para o capítulo seguinte.

Tomando cada um dos três *tekoha guasu* como blocos distintos, será feita uma apresentação inicial fornecendo-se os elementos pertinentes para uma contextualização

dos casos, considerando-se os *ambientes* específicos, através do acompanhamento de mapas e tabelas respectivos.

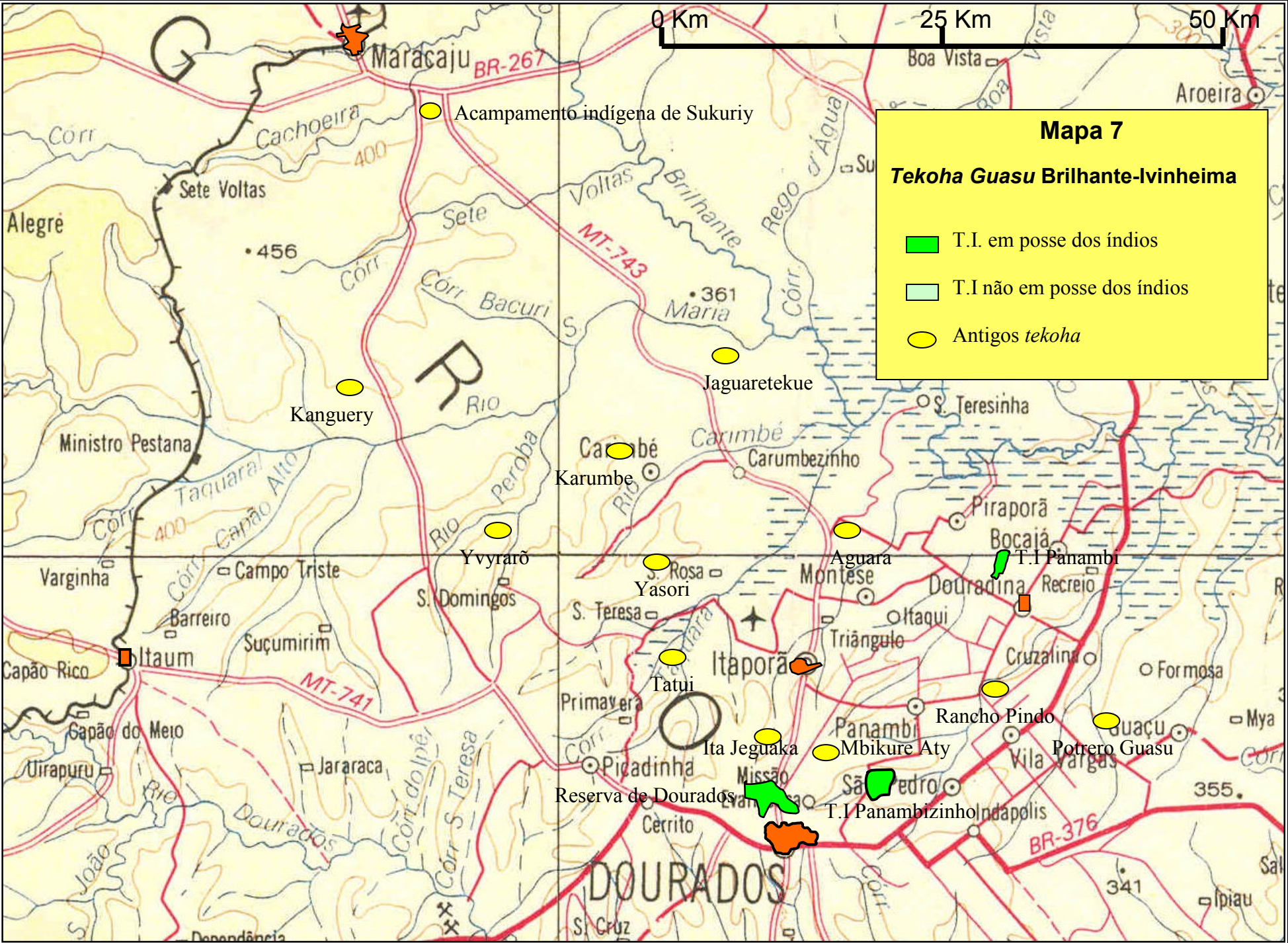
### **3.1 – O *tekoha guasu* do *Brilhante-Ivinhema***

As relações que configuram o *tekoha guasu* da micro-bacia dos rios Brilhante e Ivinhema abrangem a reserva de Dourados, as Terras Indígenas (T.I.s) de Panambi, Panambizinho (a área que, como visto no capítulo 1, sofreu a incidência da política de colonização agrária) e Sucuriy<sup>57</sup>, além de pelo menos outros onze antigos *tekoha*, indicados pelos índios mas ainda por serem averiguados pela FUNAI, sendo eles: Potrero Guasu, Rancho Pindo, Mbykure Aty, Ita Jeguaka, Tatuí, Yasori, Aguará, Jaguarete Kue, Karumbe, Yvyrarõ e Kanguery. Incluído neste espaço territorial está ainda o distrito de Itahum, parte do município de Dourados, onde se encontra hoje instalado, à beira de uma rodovia, parte significativa de duas diferentes famílias extensas kaiowa. Em termos político-administrativos, a incidência deste *tekoha guasu* abrange os municípios de Dourados, Douradina, Itaporã e Maracaju – vide mapa 7 e tabela 2, a seguir.

Em todo este *tekoha guasu*, a reserva de Dourados tornou-se o receptáculo maciço da grande maioria das famílias originárias dos *tekoha* que lhe são circundantes. Relembrando o dito no capítulo anterior, tem-se nela uma população de 11.000 pessoas, em 3540 hectares, sendo compreendidas também famílias Terena e Terena descendentes, gerando-se um alto grau de conflitos internos. Sendo dividida em duas partes, a reserva é constituída pelas “aldeias” Bororó e Jaguapiru, cada uma com seu “capitão”, a primeira sendo de maioria kaiowa e contemplando também famílias ñandéva e apenas quatro famílias nucleares de Terena, a segunda apresentando uma composição bastante heterogênea e com grandes atritos devidos, entre outros fatores, por um lado, à falta de terra, e, por outro, à concentração daquela existente – como já referido.

---

<sup>57</sup> Sucuriy é uma área que fica a cerca de 80 Km do P.I. Dourados e, como já dito, faz parte do mesmo *tekoha guasu*. Esta área já foi *identificada* pela FUNAI, mas atualmente passa por um processo envolvendo perícia antropológica para verificação da sua condição de “Terra Indígena”.





**TABELA 2: Dados do IBGE (JULHO/2005) sobre os municípios nos quais incide parcial ou totalmente o *tekoha guasu* do Brilhante-Ivinheima**

Município	População/ano 2005	Superfície em Ha	Cabeças de Bovinos/ano 2003	Superfície ocupada por soja em Ha/ano 2003	Produto interno bruto adicionado pela agropecuária em reais* /ano 2002	Produto interno bruto adicionado pelos serviços e indústria em reais* /ano 2002	Produto interno bruto total em reais /ano 2002
Douradina	4.726	28.100	14.463	8.300	19.174.000	13.155.000	32.329.000
Dourados	183.096	408.600	268.835	145.462	193.910.000	982.044.000	1.175.954.000
Itaporã	17.740	132.200	57.217	45.000	69.190.000	73.808.000	142.998.000
Maracaju	28.236	529.900	348.765	145.000	189.460.000	148.385.000	337.845.000
<b>Total</b>	<b>233.800</b>	<b>1.098.800</b>	<b>689.280</b>	<b>343.762</b>	<b>471.704.000</b>	<b>1.223.411.000</b>	<b>1.689.135.000</b>

\* Além da soja e gado, o IBGE contempla no cálculo da produção agropecuária também suínos, eqüinos, asininos, muares, bubalinos, coelhos, ovinos, galinhas, galos, frangos e pintos, codornas, vacas ordenhadas, leite de vaca, ovinos tosquiados, lã, casulos de bicho-da-seda, ovos de galinha, ovos de codorna, mel de abelha, abacaxi, algodão, alho, amendoim, arroz, aveia, batata doce, batata inglesa, cana-de-açúcar, cebola, centeio, cevada, ervilha, fava, feijão, fumo, juta, linho, malva, mamona, mandioca, melancia, melão, milho, rami, sorgo, tomate e trigo. No cone sul do MS, além da soja e do gado, constitui importante produção a de aves e suínos e as lavouras de milho, trigo e aveia (culturas estas utilizadas geralmente nas entre-safras da soja), além de arroz e feijão. Com exceção feita para Naviraí, nos demais municípios aqui considerados, a cana-de-açúcar é praticamente inexpressiva, quando não ausente. Há que se considerar, entretanto, que em municípios vizinhos, imediatamente adjacentes aos territórios ocupados pelos Kaiowa e os Nandéva, existe considerável produção deste vegetal, cujo corte e estocagem é baseado essencialmente na mão-de-obra indígena.

O passar do tempo acarretou uma expansão das famílias Terena no espaço de Jaguapiru, o capitão Terena a quem foi feita referência tendo justamente sua residência em Jaguapiru.

A reserva fica a 5 Km de distância da cidade de Dourados, havendo grande número de mulheres que diariamente vão para aí trabalhar como doméstica. Por outro lado, há também um número muito maior de homens que vão “changuear” cortando cana em várias usinas no Estado. Dourados é o local para onde as pessoas se dirigem (em geral de bicicleta ou carroça puxada a cavalo) para fazer suas compras, ir ao banco ou aos hospitais – neste caso, com o ecaminhamento da FUNASA –, o deslocamento sendo favorecido pela relativamente curta distância. Um outro local para onde se encaminham as pessoas da reserva é a cidade de Itaporã. Tendo um porte bem menor do que Dourados e distando já 13 Km da reserva, em Itaporã é possível se encontrar comerciantes que aceitam lidar com base em trocas, havendo a possibilidade de se oferecer produtos cultivados e receber outros como carne, sabão, sal e óleo, o que se revela de uma grande valia para os indígenas da reserva, em seus cálculos para provimento dos produtos necessários, e no quadro geral da economia dos grupos domésticos.

Neste mesmo aspecto da economia, as fazendas de arredores da reserva representam a possibilidade de realização de trabalhos sazonais e/ou pontuais (como a limpa da soja e colheita de produtos), também vislumbrados no cálculo das pessoas.

Dada a relevância que reveste para grande número das famílias não só da reserva de Dourados, mas também pelo menos da área de Panambizinho, importa fazer referência ao Mercado Leite. Situado em Dourados, o seu proprietário, o senhor Leite, se esmera em atender à sua extensa clientela, mantendo cadernetas pessoais com anotações dos débitos de cada um deles. Certa vez acompanhei Edilson (o “capitão” do acampamento de Jatavyary) e sua esposa Isana ao Mercado Leite. Antigos habitantes da reserva, ao mudar para o acampamento eles se mantiveram fiéis ao senhor Leite, visto que tanto Edilson quanto Isana já haviam seguido suas respectivas mães na clientela com este comerciante. Na nossa chegada ao mercado, o senhor Leite em pessoa estava de saída, com seu carro, para levar o vice-“capitão” de Panambizinho e suas compras

recém feitas até aquela área indígena. Deste modo, meus acompanhantes se colocaram à espera de seu retorno.

Feita esta breve introdução, importa dizer que neste tópico estarei enfocando dois exemplos empíricos. O primeiro deles abordará uma família extensa que deixou o seu *tekoha* de origem tornado fazenda, transferindo-se para a reserva. Além de relatar estes movimentos, o intuito principal é pôr em destaque a relação desenvolvida com o patrão, dono desta mesma fazenda. Dado que hoje em dia encontra-se nesta família um anseio pela recuperação do antigo *tekoha* – manifestado de modo mais intenso por um de seus membros, o Néelson Cabreira –, será interessante observar a influência deste fato sobre a percepção que Néelson tem sobre esta relação ocorrida no passado. Centrando-me mais especificamente nos dias de hoje, me aterei minimamente na consideração de como Néelson vive na reserva. O outro exemplo, por seu turno, se trata da descrição de uma situação encontrada à beira da rodovia que cruza o distrito de Itahum: ali estão instaladas duas famílias kaiowa<sup>58</sup> e me importa apresentar informações sobre como as pessoas ali desenvolvem seu cotidiano.

### 3.1.1 Néelson Cabreira e o *tekoha* Karumbe

Néelson é já um *tamõi*, que chegou em Dourados (a reserva) em 1975, vindo do *tekoha* Karumbe, onde nasceu – em 1952. Já naquela época Karumbe havia sido apropriado por brancos, de modo que o avô paterno de Néelson, Juvêncio Cabreira, tinha que manter relações com Aparício, que comprara o lugar onde vivia esta família.

Sobre a relação estabelecida com Aparício, Néelson fez questão de se manifestar, sendo que um trecho de sua fala me pareceu bastante interessante e revelador. A propósito da chegada do “velho Aparício” ao Karumbe, ele falou o seguinte:

“Ele tinha carreta de boi. Foi pra um lugar onde só tinha matão. Aí depois foi visitar o índios: ‘Eu quero viver aqui com vocês, compro mandioca,

---

<sup>58</sup> A rigor, a situação em Itahum se revela bastante mais complexa, havendo no centro do distrito algumas famílias constituídas por casamentos interétnicos – de mulheres kaiowa com homens brancos –, situação esta que demanda um investimento de pesquisa ao qual não pude me dedicar.

frango, arroz de vocês. Eu vou precisar de vocês; quero que me roça um pedaço aqui'. Aí já pagou, aí o karai [branco] já gostou. Aí já foi indo. Eu lembro que meu vô, trazia cobertor, corte de tecido, aí pedia pra o velho e a velha [patrões] trazer essas coisas; e também enxada, foice. Trabalhava, aí já pagava [os bens que o branco trazia, em troca do trabalho do índio]. ” (Em 23/03/2006).

Embora se revele uma bricolagem – constituindo-se de uma combinação de lembranças e reflexões feitas *a posteriori* –, este trecho se me apresenta como expressando uma relação emblemática que se estabeleceu em todo o cone sul, entre a figura do branco colonizador/proprietário de terra, e os nativos que ali se encontravam.

Quanto a Juvêncio Cabreira, avô de Néelson era ele um dos *tamõi* do *tekoha* Karumbe e construiu e manteve unido seu *te'yi* (grupo doméstico de três gerações) durante muito tempo no *tendápe* (lugar) chamado justamente Karumbe (nome do córrego ali presente). Com a morte tanto da mãe quanto do pai de Néelson, foi Juvêncio quem acabou por fazer crescer o neto.

O conjunto das informações que obtive tanto sobre Juvêncio quanto sobre o *tekoha* Karumbe foram enriquecidas com o contar de Dorvalino Fernandes (64 anos), também habitante da reserva e marido da tia de Néelson. Um dos fatos interessantes é que a família de Dorvalino também era do Karumbe e o fazendeiro Aparício tomou-o como afilhado. Deste modo, ele ressalta que aprendeu de tudo o que se faz em uma fazenda: “laçar, domar, “fazer carrera [corrida]...”. Já crescido, casou-se com uma filha do avô de Néelson, a Rosalina, e foi morar no espaço de jurisdição do sogro.

Com a morte do fazendeiro Aparício, assumiu a frente da fazenda seu filho Nicanor. Passado um tempo, este fez um fracionamento e vendeu partes da terra, salvaguardando, no entanto, o lugar onde Juvêncio vivia, o qual lhe foi “dado”. Contudo, ocorreu que Nicanor acabou vendendo uma grande parcela da terra, dentro de cujos limites se encontrava o espaço “de” Juvêncio. O novo “proprietário”, de nome Sérgio, levou ao avô de Néelson a notícia de sua compra e informou que a família teria que sair. Juvêncio retrucou que lhe fora “dado” aquele pedaço, mas isto não foi considerado. Foi naquele momento que Néelson, já com 23 anos e casado, teve que procurar um lugar para onde se transferir. A solução para o problema veio através de Isaque de Souza, habitante da reserva de Dourados e que tinha parentes no Karumbe, a

quem fazia visitas – motivo pelo qual Néelson o conhecia. Por conta desta relação, Néelson resolveu ir até Isaque verificar a possibilidade de conseguir um espaço ali.

Conta Néelson que Isaque lhe cedeu parte do espaço que era de sua jurisdição. Em sendo meados dos anos de 1970, relembra Antônia, esposa de Néelson, de que ainda havia mato naquele local. Voltando no tempo, lembra ela também os nomes de outras quatro famílias indígenas que conheceu ao chegar ali (e onde permanece até hoje), as quais viviam em um espaço imediatamente contíguo a um dos limites da reserva, justamente vizinho a seu espaço residencial (de Antônia). Estas famílias, conta ela, foram convencidas a deslocar-se para dentro dos limites da reserva pela muito conhecida dona Lóide, agente da Missão Evangélica Caiuá, sob pena de não receberem mais remédios e assistência médica.

Nos dias de hoje, tanto Néelson quanto dois tios seus, o *tamõĩ guasu* Avelino Cabreira, (com oito filhos casados e já avós) e Rosalina (justamente a esposa de Dorvalino Fernandes), a *jari guasu* que tem 5 filhos casados (também já avós), além de duas filhas não casadas) hoje vivem na reserva, em casas estabelecidas em proximidade umas das outras. Néelson, especificamente, tem dez filhos, dos quais cinco são casados e, por sua vez, têm filhos. Uma das filhas, com quatro filhos pequenos, separou-se do marido e, assim, lhe foi construída uma casa próximo àquela dos pais, de quem passou a depender da ajuda, sendo beneficiária do “bolsa família” do governo federal. Os outros quatro filhos menores de Néelson e Antônia estudam, a mãe também recebendo a “bolsa família”. Além destes chamados benefícios sociais (que incluem também o recebimento de cestas básicas), os recursos de que estas pessoas dispõem provêm do cultivo de um hectare e meio de terra na contigüidade da casa de Néelson (ou seja, é terra que lhe está sob jurisdição), além do trabalho de Antônia, que se caracteriza pelo seguinte. Um dia em que cheguei para conversar, o casal não estava, tendo a casa ficado aos cuidados de uma filha (Alicélia), que, me informando da ausência da mãe, disse que ela “tinha o trabalho [dela]”. Tal afirmação significava que Antônia ia tanto à cidade de Dourados quanto a Itaporã para cuidar de senhoras (e/ou seus parentes e amigos destas), suas clientes de tempos, através dos conhecimentos que ela tem de rezas e “remédios caseiros” (sic).



Quanto ao cultivo, em maio passado (2006) Néelson havia plantado um pedaço de sua terra com milho, em um acordo com um fazendeiro vizinho - que mandou o trator para preparar a terra, além de fornecer a semente (que teve seu preço computado para ser reembolsado). Em contrapartida, o produto colhido seria comprado por este fazendeiro, para a alimentação de seus animais. A menos que haja uma ausência total de condições para plantar a mandioca (como a falta de terra ou de semente), o seu cultivo não falta em nenhuma área indígena. Assim sendo, Néelson costuma colher parte da mandioca que planta e se dirigir à cidade de Itaporã para vendê-la ou trocá-la.

Para finalizar este tópico, importa ainda dizer que Néelson é um dos chamados “líderes”, que se articularam (e articulam) no movimento para contrastar o poder do “capitão” na reserva de Dourados – movimento este indicado no capítulo 2. Por outro lado, ele aprendeu com o avô Juvêncio muitas rezas para curas e é capaz de realizar o ritual de “batizar” crianças (na verdade, de revelar o nome às crianças), de modo que é respeitado também por estas suas habilidades. Participando sempre das várias *aty guasu*, nos últimos tempos, Néelson tem demonstrado tenacidade em falar do *tekoha* Karumbe. Nesses termos, os indícios apontam que o conjunto de seus parentes pode vir a outorgar-lhe legitimidade para conduzir o processo de reivindicação dessa terra.

### **3.1.2 Na beira da estrada em Itahum**

Itahum, como informado, é um distrito de Dourados, situado a cerca de 45 Km da cidade homônima. Justamente à beira da rodovia que por ali passa, em uma área de cerca de 2 hectares, vive um grupo bastante coeso. Este grupo é composto por quatro famílias nucleares: 1) a do senhor Valdivino da Silva, de 65 anos, aposentado, que mora com sua filha de 10 anos, 2) a de um irmão de Valdivino, Toninho, com a esposa mais quatro filhos (dois adolescentes e dois pequenos), 3) aquela de um outro filho de Valdivino, composta também por sua esposa e um filho de 14 anos e, completando o grupo, estava 4) a irmã da esposa deste filho de Valdivino, recentemente separada do marido, com a companhia de três filhos pequenos.

Instalado a algumas centenas de metros deste grupo há um outro, liderado pelo senhor Carmo (kaiowa, originário das proximidades da TI. Pirakua) e sua esposa

(originária do *tekoha* Yvyrarõ, próximo ao *tekoha* Karumbe), que ocuparam uma das casas do complexo ferroviário de Itahum, hoje abandonado. Nesta casa bastante ampla, vivem três famílias nucleares: 1) a de Carmo, a esposa e três filhos pequenos, 2) a de uma filha deste casal, mais o marido e 3) a da sobrinha da esposa de Carmo, recém viúva e com dois filhos pequenos.

Estes dois grupos macro-familiares não mantêm relações de aliança por parentesco entre si, e ambos se encontram envolvidos em um contexto mais amplo, incluindo o chamado “patrimônio de Itahum”, propriamente o centro de Itahum. No caso do senhor Valdivino, antes de chegar a Itahum, ele havia saído da reserva de Dourados, onde nasceu, passando por várias fazendas. Com o fim do último serviço (uma *changa*), Valdivino mais a família do irmão Toninho tiveram um acordo com o patrão, em que este indicou a existência de uma área que não era ocupada e onde eles poderiam instalar-se. Tratava-se justamente do lugar onde estão hoje (há já dois anos). Conforme dito, situadas à beira da rodovia, as pessoas do grupo de Valdivino devem apenas cruzar a pista para obter a água de que se servem. Isto porque justamente há ali defronte ao acampamento, um posto de gasolina desativado, que dispõe de uma torneira. Ao tempo de minha visita, cada uma dessas quatro famílias nucleares havia plantado um pequeno espaço com mandioca e batata doce. Além disso, mensalmente recebiam uma cesta básica do governo estadual e buscavam fazer *changas* nos arredores. Toninho, o irmão de Valdivino, ademais criava um casal de porcos. As compras deste grupo são feitas com um comerciante em Dourados (de quem Valdivino é cliente fiel). Para este senhor, as compras são realizadas quando ele vai à cidade receber sua aposentadoria. Dada a distância de 45 Km a percorrer entre os dois locais, nem sempre com uma bicicleta à disposição, a maior parte das vezes ele pousa na casa de uma sobrinha, na reserva de Dourados.

Já no caso do senhor Carmo, ele e a esposa sendo aposentados, tanto a sua família nuclear quanto as outras duas que habitam na mesma construção, recebem uma cesta básica. Seu Carmo faz compras com um comerciante no próprio centro de Itahum, relação esta que existe há muitos anos, quando Carmo trabalhava nas fazendas de arredores e ali se abastecia.



Altar (*yyyra marangatu*) no pátio da casa de Valdivino, na beira da rodovia em Itahum.

Julho de 2006.

Foto 12



Casa da ferrovia desativada em Itahum, ocupada pelo *te'yi* do sr. Carmo. Julho de 2006.





Valdivino buscando água no posto de gasolina desativado, defronte ao acampamento em Itahum. Julho de 2006.

Foto 14



Atravessando a pista e chegando ao acampamento. Itahum. Julho de 2006.

### **3.2 – O *tekoha guasu* do Lima Campo ou Alto-Médio Dourados**

Segundo informações dos indígenas mais idosos, até os anos de 1950/60, a região do Alto-Médio Dourados contemplava pelo menos seis *tekoha*: Jatayvary, Manga'isyty, Yramõi (Rio São João), Kuati Huguái e Camba Jety (cf. Almeida 2004). Este amplo espaço territorial passou a ser pelos índios denominado de “Lima Campo”, através da junção de dois critérios, isto é, se trata de uma região de campos naturais, a qual passou a ser controlada pelo Tenente Coronel João Lima, no fim do século XIX, e posteriormente por seus descendentes (os Lima), e daí surgiu “o campo dos Lima”, que depois tornou-se “Lima Campo”.

Como se pode ver no mapa 8, a seguir, a abrangência das relações dos índios neste *tekoha guasu* compreende ainda os municípios constituídos de Ponta Porã – que conta com o distrito de Sanga Puitã – e de Laguna Carapã. Minha atenção aqui recairá sobre o acampamento de Jatayvary – este nome sendo tomado de empréstimo a um córrego existente no *tekoha* –, situado a cerca de 50 Km de Dourados e a mais ou menos 100 Km de Ponta Porã, sendo este o município sobre o qual o *tekoha* oficialmente incide.

Revelando-se um lugar bastante conhecido e seu comércio sendo por vezes freqüentado pelas pessoas do acampamento de Jatayvary, é importante descrever minimamente Sanga Puitã, o distrito da cidade de Ponta Porã, situado a 40 Km do acampamento. Sanga Puitã apresenta-se exatamente na fronteira com o Paraguai, havendo tão somente uma rodovia que divide os países, no lado paraguaio a vila denominando-se Sanja Pytã. Olhando-se, não se tem percepção de divisões, senão que o lugar aparece como uma única vila, com nomes dos estabelecimentos em português e espanhol, em cada lado da rodovia. Em um rápido percurso feito por mim, foi possível se perceber uma escola de porte médio no lado brasileiro e, por toda parte, pequenos estabelecimentos comerciais, além do fato de que uma grande parte das casas (talvez a maior parte) é construída em madeira.





**TABELA 3: Dados do IBGE (JULHO/2005) sobre os municípios nos quais incide parcial ou totalmente o *tekoha guasu* do Alto-Médio Dourados**

<b>Município</b>	<b>População/ano 2005</b>	<b>Superfície em Ha</b>	<b>Cabeças de Bovinos/ano 2003</b>	<b>Superfície ocupada por soja em Ha/ano 2003</b>	<b>Produto interno bruto adicionado pela agropecuária em reais /ano 2002</b>	<b>Produto interno bruto adicionado pelos serviços e indústria em reais /ano 2002</b>	<b>Produto interno bruto total em reais /ano 2002</b>
Caarapó	19.587	209.000	164.704	63.000	98.267.000	91.618.000	189.885.000
Dourados	183.096	408.600	268.835	145.462	193.910.000	982.044.000	1.175.954.000
Laguna Carapã	6.090	173.400	88.330	65.000	53.127.000	37.955.000	91.082.000
Ponta Porã	67.190	532.900	302.688	132.500	145.285.000	284.750.000	430.035.000
<b>Total</b>	<b>275.963</b>	<b>1.323.900</b>	<b>824.557</b>	<b>405.962</b>	<b>490.589.000</b>	<b>1.396.367.000</b>	<b>1.886.956.000</b>

O outro lugar que se constitui em referência para algumas das pessoas que estão no acampamento – sendo que ali vivem parentes seus – é o município de Laguna Carapã. Laguna situa-se a uma distância entre 15 e 20 Km de Jatavyary. Ao longo da rodovia que lhe dá acesso, encontram-se cartazes onde se lê: “a cidade do pé de soja solteiro” – tratando-se isto de um único pé de soja que se apresenta bastante frondoso, havendo na cidade um concurso anual neste quesito.

É relevante dizer que tanto Laguna Carapã quanto Sanga Puitã são dotadas de secadores de grãos e de enormes silos, para secagem e armazenagem dos grãos produzidos nas fazendas circunvizinhas. Nos tempos de colheita, estes locais acolhem mão-de-obra indígena, incluindo pessoas originárias de Jatavyary, como se verá.

Esclarecendo minha intenção com este item, ela é a de abordar a formação do acampamento para reivindicação do *tekoha* Jatavyary, retrazendo o histórico dos fatos nela envolvidos. Ao fim, isto me possibilita focalizar a atenção sobre as famílias extensas que são dali originárias e que são os bastiões a fornecer a legitimidade necessária à própria reivindicação. Estando anteriormente seus membros instalados em diversos locais – fazendas e cidades do *tekoha guasu* Lima Campo –, a reivindicação e a entrada no antigo *tekoha* constituíram-se em momentos-chave para a reunião dessas pessoas, como se poderá ver.

### **3.2.1 A entrada em Jatavyary**

Dada a situação de permanentes conflitos existentes na reserva de Dourados e mormente na “aldeia” de Jaguapiru, no ano de 1998 ocorreu uma forte briga envolvendo um ex-“capitão” de Jaguapiru, Carlito de Oliveira. Tal conflito tornou-se o ensejo para uma articulação até então apenas cogitada: a reivindicação de um *tekoha* antigo, o Jatavyary. O esforço inicial pela recuperação de Jatavyary teve sua articulação através da figura de Carlito de Oliveira e de membros de famílias extensas kaiowa que têm sua origem neste *tekoha*, então habitantes da reserva, além de algumas famílias ñandéva, que se agregaram ao movimento. Para esta tomada de decisão naquele momento foi também bastante relevante o fato de que o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) havia recentemente constituído um acampamento dentro dos limites do *tekoha* –



em uma fazenda que se tornara improdutiva, e cujo proprietário mantinha dívidas junto ao Banco do Brasil.

Como ocorre nos momentos de reivindicações, houve um esforço para mobilizar membros das famílias originárias do local, que se encontravam em lugares diversos. A entrada provocou a reação dos proprietários das fazendas afetadas, cujos prepostos foram incumbidos de tentar expulsar os índios, perpetrando tiroteios à ermo durante dias seguidos, no intuito de intimidá-los. A estratégia foi contida pela denúncia dos índios à Polícia Federal, que foi ao lugar, apreendendo as armas existentes nas fazendas. O clima de tensão reinou durante muito tempo, até ir se apaziguando, no longo processo administrativo e jurídico que se arrasta até hoje, o grupo indígena persistindo em seu intento. Jatayvary teve sua *identificação* realizada no início de 2005, com a superfície de 8.800 ha, mas logo em dezembro desse mesmo ano houve uma liminar paralisando o processo administrativo de demarcação. Cerca de 170 pessoas (entre kaiowa, em maioria, e ñandéva) estão vivendo em 180 ha, de modo que a terra total ainda não está em posse das famílias. As principais famílias extensas originárias de Jatayvary são em número de três, as quais passarei agora a enfocar.

### **3.2.2 O *te'yi* dos Isnardi**

A família Isnardi é uma das mais numerosas e prestigiosas na reserva de Dourados, sendo o velho Ireno Isnardi (como dito em nota no capítulo 2) uma liderança extremamente respeitada, tornando-se uma referência fundamental para os kaiowa desta reserva nos dias de hoje, bem como para aqueles da região do “Lima Campo”. Conforme Thomaz de Almeida faz constar em seu relatório de identificação (2004), Ireno teria nascido no Lima Campo, mais precisamente no *tekoha* Manga'isyty, parte de seus descendentes encontrando-se hoje no Jatayvary. Para se conhecer minimamente as relações no seio dos Isnardi na reserva que têm relevância para o acampamento de Jatayvary, importa destacar que em Jaguapiru hoje há dois grandes grupos macro-familiares – os Souza e os Isnardi –, dos quais alguns membros se interligaram por casamento. Muito provavelmente através de uma lógica matrilocal, os Souza passaram a incorporar membros masculinos da família Isnardi – que, como visto, tinha seu eixo de

irradiação na região de Bororó. Efetivamente, a aliança entre os Souza e os Isnard se deu através do casamento de dona Júlia de Souza (85 anos), consolidando-se depois através da união de uma de suas filhas também com um membro dos numerosos Isnardi. Por ocasião da entrada no Jatayvary, um dos filhos de dona Júlia, Pedro Isnardi (65 anos), uniu-se ao grupo. Outra importante figura dos Isnardi nesta articulação foi Nestor. Dado o papel desempenhado na articulação para a volta ao *tekoha*, Carlito de Oliveira estabeleceu-se no encargo de “capitão” do lugar. Ocorre, porém que, não sendo ele dali originário, sua permanência no posto dependia em muito da manutenção de alianças, e ele acabou por deixar Jatayvary<sup>59</sup>. Naquele momento, quem se tornou “capitão” foi o *tamõi* Nestor Isnardi.

Isana Isnardi (46 anos), esposa do “capitão” Edilson, a quem me referi aqui na “Introdução” é filha de Nestor. Quando houve a entrada no *tekoha*, Isana acompanhou o pai; contudo, a maior parte de seu *te'yi* permaneceu na reserva. Ali estão quatro dos filhos de Isana, todos casados e com filhos, as casas destes encontrando-se instaladas bastante próximas entre si e, ademais, estas mesmas casas estão próximas àquelas de outras quatro irmãs de Isana (casadas e com filhos), e ainda da mãe de Isana (Joana) e de irmãos desta última – o que aponta para uma forte coesão deste grupo doméstico na reserva. Uma melhor noção de como se dão as relações entre esses parentes nesses dois locais é vislumbrada com a informação de que dois dos filhos menores de Isana (que conheci em Jatayvary) se transferiram para a reserva; ocorreu que em uma visita à filha Isana, Joana passara alguns meses no Jatayvary e, ao retornar, levava consigo os netos – que estão estudando numa das escolas da reserva. Dada esta situação, Isana desloca-se com certa frequência até a reserva.

Tornando a Nestor Isnardi, em 2002 o *tamõi* teve um fim trágico – o mesmo que tem causado um grande número de vítimas indígenas: o atropelamento nas rodovias –, quando voltava da reserva, encaminhando-se para Jatayvary, em uma bicicleta. Foi esse o motivo que levou Edilson, o marido de Isana, a assumir a liderança dos grupos familiares que reivindicam Jatayvary.

---

<sup>59</sup> O caso de Jatayvary revela-se único nos processos de retomada de terras, não sendo comum pessoas externas aos *tekoha* assumirem um papel de liderança, seja na articulação, seja já após o estabelecimento no lugar.

### 3.2.3 O *te'yi* dos Amaral

Outro importante grupo macro-familiar de Jatayvary é o dos Amaral, que apresenta-se hoje como o mais numeroso e coeso no acampamento. Saturnino Amaral (com 70 anos) é o *tamōi* ou líder da família; nasceu e cresceu nas redondezas do *tendápe* (lugar) Rancho Kuña, que foi adquirido por um branco de nome Pedro Ortiz. Sua mulher, Olanda Sanches (65 anos), era de uma família que vivia próximo do grupo de Saturnino, lugar que era administrado por Isidro Afonso<sup>60</sup> – que, como dizem os índios mais idosos, de lá extraía bastante erva-mate.

Saturnino e seus irmãos todos nasceram no *tekoha* Jatayvary, sendo que ele ali viveu até o momento em que se casou. Já formada a nova família, ele buscou trabalho e mudou-se com Olanda para um outro ponto do Lima Campo, pelos índios chamado de Jenipapo – situado a uns 5 Km da entrada para Jatayvary, onde atualmente encontra-se um posto de gasolina, com bar/restaurante chamado Posto Guaíba –, à época administrada pelo branco Juvenal Flores. Os filhos do casal também nasceram no Lima Campo. Por vários anos Saturnino trabalhou em diversas fazendas no Lima Campo, mas tinha como local de referência e retorno a casa do pai, Roberto Amaral, que não sofreu expulsão por parte de Pedro Ortiz. Tentando me ajudar a compreender o que estava envolvido nesses deslocamentos e na relevância da presença de Roberto (o *tamōi*), Fernando e Edilson me argumentaram que se saía em busca de trabalho, ficando-se fora um tempo que era dependente da duração do serviço a ser feito, tratado com o patrão, muitas vezes podendo-se emendar um serviço em outro, em uma outra fazenda. Não obstante esta variabilidade, o *tamōi* era a referência dos que saíam para trabalhar. Ele era o norte, e se não fosse ainda velho o suficiente para parar de trabalhar e se deslocar, o fazia dentro de um determinado raio, isto é, num *tekoha guasu* de referência. Do contrário, ele ficava e mantinha o cuidado com a casa, a roça, os animais etc.

---

<sup>60</sup> As pessoas do Jatayvary se recordam dos nomes dos brancos, que compraram terras e/ou as administraram no “Lima Campo”, e com os quais eram mantidas relações para questões de trabalho.

Quanto aos irmãos de Saturnino, uma irmã, já adulta e casada, instalou-se na Terra Indígena Guaimbe<sup>61</sup>, após a definição desta área, e três irmãos o fizeram na reserva de Dourados. Um deles (já falecido) teve duas filhas que atualmente, casadas, estão vivendo na cidade de Laguna Carapã (em casas próximas uma da outra). Visto que sua aposentadoria é recebida justamente em um banco em Laguna Carapã, a cada mês Dona Olanda pousa na casa destas filhas do irmão de Saturnino. Os parentes da própria dona Olanda, por sua vez, se instalaram, em sua maior parte, na reserva de Caarapó, tendo ali se casado.

Quanto aos seus filhos, também estes passaram por fazendas das redondezas do *tekoha* Jatayvary, onde moraram e trabalharam. É interessante acompanhar um pouco da trajetória de Fernando Amaral (30 anos). Fernando passou alguns meses entre os anos de 1997 e 1998 morando em Sanga Puitã, onde encontrou trabalho na armazenagem nos silos. Terminada a tarefa ali, ele foi com a mulher e filhos para uma fazenda a 8 Km de Jatayvary (a “Cachoeirinha”), para, em seguida, dirigir-se a Laguna Carapã (onde, como dito, vivem duas primas suas), também para trabalhar na secagem e armazenagem de grãos. Foi por ocasião da entrada no *tekoha* reivindicado que Fernando voltou ao Jatayvary.

É relevante dizer que enquanto estava em Sanga Puitã, Fernando conheceu Emiliano, outro kaiowa que lá residia. Emiliano comprara uma casa, feita de madeira, para onde, em janeiro de 2003, nos dirigimos eu, Fernando e Edilson (o “capitão” de Jatayvary), à sua procura. Lá chegando, vimos que na casa estava morando uma família de não-índios, que informou que Emiliano lhes havia alugado a casa, uma vez que resolvera ir, com a família, morar e trabalhar em uma fazenda dos arredores.

Em Sanga Puitã vivem ainda duas mulheres kaiowa. A primeira delas, Alzira (de 56 anos), nasceu na reserva de Dourados e teve um avô (o “Pachú”) que morava em Jatayvary bem próximo de onde atualmente fica a casa de Edilson e Isana. Alzira morou por um período com o avô, em fins dos anos 60. Alzira conheceu o marido (nascido na reserva de Amambai) em uma fazenda que ficava a cerca de 70 Km entre Jatayvary e

---

<sup>61</sup> Guaimbe está entre as áreas que foram reivindicadas a partir do estabelecimento das *aty guasu*, ou seja, a partir dos anos 80. Foi demarcada em 1983 e homologada em 1984 pela FUNAI.

esta reserva. A primeira filha do casal nasceu justamente em Jatayvary, sendo que com a entrada do grupo em 1998, ela tornou para lá, já em idade adulta.

Alzira adquirira a casa onde mora (de madeira) havia já doze anos. Ali estando, ela trabalhou como empregada em casas de não-índios em Ponta Porã e o marido, tanto já havia trabalhado nas fazendas dos arredores quanto como auxiliar de pedreiro também nesta cidade.

Deixando a casa de Alzira, novamente os três nos encaminhamos à casa da segunda mulher referida, conduzidos pela própria Alzira. Cândida (de 44 anos), na verdade, é ex-cunhada de Fernando Amaral (que me acompanhava) e seus pais eram originários de uma colônia (área indígena) no Paraguai. Ela, no entanto, nasceu na reserva de Dourados e com cerca de seis anos foi entregue por sua mãe a uma senhora kaiowa (casada com paraguaio), indo com estes para Sanja Pytã, onde cresceu. Com treze para quatorze anos, ela voltou para a reserva de Dourados. Ali, “achou”<sup>62</sup> Marciano, o irmão de Fernando, com quem se casou. Da reserva, foi com o marido trabalhar e viver em uma fazenda. Tempos depois o casal tornou à reserva, onde acabou por separar-se; Cândida voltou para Sanja Pytã com os filhos. Há cerca de um ano (com relação a essa nossa visita) ela se transferira para Sanga Puitã (isto é, para o lado brasileiro), com o intuito de matricular os filhos na escola e estar apta a receber a “bolsa-escola”, mantida pelo governo estadual.

### 3.2.4 O *te'yi* liderado por Ângela Fernandes e seus desdobramentos

Finalizando esta narrativa que envolve Jatayvary, tomo agora em consideração o terceiro dos *te'yi* a que fiz referência, aquele encabeçado por Ângela Fernandes – que casou-se com Benite Pires<sup>63</sup>. Tanto um quanto outro nasceram no Lima Campo, ele no *tendápe* Rancho Kuña e ela no Jundiary. Em seu relatório de identificação (2004), informa-nos Thomaz de Almeida que, antes de falecer, Benite lhe contara que a

---

<sup>62</sup> Quase invariavelmente as pessoas usam a expressão “achar” para dizer que encontraram o indivíduo com quem vieram a se casar.

<sup>63</sup> Benite se suicidou em Jatayvary, em novembro de 2002. Como é sabido, o suicídio é um fenômeno extremamente corrente entre os Guarani, tendo-se já escrito e especulado bastante, na tentativa de apresentar explicações a isto – todas, no entanto, se demonstrando inconsistentes ou insuficientes.

primeira vez que ele e seus parentes tiveram que deixar seu *tendápe* foi em 1966, quando foram obrigados a ir para a reserva de Dourados. Com relação especificamente a Ângela (hoje com seus cerca de 82 anos), morrendo-lhe a mãe e o pai, foi ela criada pelo avô, que vivia nessa mesma reserva. Ali ela se casou com o pai de seus dois filhos mais velhos. Já bastante tempo depois, trabalhando e morando no Jatayvary, Ângela “achou” Benite Pires e o acompanhou. Ficaram vivendo e trabalhando em fazendas no Lima Campo. Em seus dois casamentos, Ângela teve três filhos (Leopoldo, o primogênito, Cassiana, e Raul), todos criados no Lima Campo. Ainda pequenos, os três se tornaram afilhados dos diversos donos das fazendas onde seus pais se instalaram – conforme inúmeros outros casos existentes de pessoas (kaiowa e ñandéva). Ali, acabaram por se instruir em algumas atividades: para Cassiana, cuidar de uma casa de branco, para os outros, montar a cavalo, laçar boi, tirar leite de vacas, por exemplo.

Foi exatamente nessas fazendas que cada um dos filhos de Ângela se casou, os três com cônjuges kaiowa. Cassiana contou que trabalhando numa fazenda no Lima Campo (para trás do citado Posto Guaíba), Bastião, seu marido, a “achou” ali, onde também vivia e trabalhava um tio materno do próprio Bastião. A família de Bastião, ressalte-se, tem origem na área de Panambizinho, mas parte dela transferiu-se para a reserva de Dourados, onde ele cresceu.

Nos anos oitenta Ângela e o filho Leopoldo se transferiram para a reserva, numa situação de pressão de fazendeiros, acontecimento que contou com a participação da FUNAI local para o pronto deslocamento dos indígenas. Já por ocasião de minha estada em Jatayvary (entre fim de 2002 e início de 2003, como dito), Leopoldo se encontrava ali, sendo que um de seus filhos (de 12 anos à época) vivia com a avó Ângela, ajudando-a em tarefas como pegar água no poço, cuidar das cabeças de gado que ela possuía<sup>64</sup>, acompanhá-la nas idas a Dourados (quer para receber a aposentadoria, quer

---

<sup>64</sup> Além dos percursos aqui descritos, Ângela e Benite Pires se instalaram também, por um período, na T.I. Pirakua, onde vivem primas de Ângela. Esta estada se deu após a recuperação da área por aqueles dali eram originários. A iniciativa de recuperação de terras tradicionais iniciou-se nos anos 80, como dito, primeiro em Paraguasu, vindo em seguida Jaguapire e Pirakua (para localização, ver mapa 5, item 2.4.1; já para detalhes sobre este processo, ver Thomaz de Almeida 2001). Dadas essas conquistas, um frei, de nome Álido, passou a percorrer as áreas, a fim de desenvolver um projeto em que oferecia um casal de bovinos entendidos como matriz, com o objetivo de melhorar a alimentação das famílias. Ângela justamente foi uma das pessoas que participaram desta iniciativa. Mudando-se para Jatayvary, levou consigo seus animais, já em grande número (cerca de 12 cabeças).

para a realização das compras para abastecimento). Este último detalhe é relevante pois aponta para a lógica de organização interna ao grupo doméstico.

Retornando aos filhos de dona Ângela, no caso de Cassiana, esta permaneceu na reserva, onde seu marido é um respeitado líder, sendo um dos que desde o início se bateram contra o grande poder concentrado pelos “capitães”. Quanto a Raul, mostra-se sumamente importante considerar em detalhes a sua trajetória.

No final de 2002, em um momento em que dispus (juntamente com meu companheiro Fabio) de um carro, dona Ângela solicitou que a levássemos para visitar Raul, que estava vivendo em uma fazenda no município de Laguna Carapã. Foi assim que o conhecemos.

Se tanto Cassiana quanto Leopoldo tiveram a experiência de viver na reserva, o mesmo não aconteceu com Raul. Tendo-se casado por duas vezes, ele sempre viveu de fazenda em fazenda, no Lima Campo ou suas proximidades. Ainda jovem, antes de casar, trabalhou para a então dona de fazenda e do restaurante do Posto Guaíba, tendo aprendido a cozinhar<sup>65</sup> e servir as mesas. A descrição do que pude observar nos momentos em que estivemos (Fabio e eu) com ele e sua família na fazenda e a apresentação dos dados ali obtidos mostra-se um artifício extremamente elucidativo aqui.

Após um primeiro casamento, Raul (com 42 anos, em fins de 2002) se encontrava então casado com Emiliana Jara (à época com 36 anos), o casal tendo cinco filhos (variando de onze anos, a mais velha, a poucos meses de idade, a mais nova). Emiliana tinha ainda um outro filho, (com 17 anos à época), do casamento anterior. Assim como Raul, ela tampouco vivenciou a experiência de estar em uma reserva ou “aldeia”, tendo nascido em Sanga Puitã – portanto, próximo do *tekoha* Jatayvary. Seus pais (ambos kaiowa) encontravam sustento da mesma forma que várias outras pessoas: nas fazendas de arredores. Emiliana aprendeu a dominar perfeitamente o português, além do guarani – o que é sinal de longo convívio com brancos. Sua mãe, ao contrário, entende pouquíssimo o português e não fala esta língua.

---

<sup>65</sup> Cozinhar é uma habilidade que encontramos hoje de modo muito generalizado entre os homens Guarani, isto em grande parte devido à necessidade que o trabalho na *changa* impunha, na falta de uma presença feminina.

A casa em que moravam era construída de modo que não diferia em nada de tantas outras que encontramos em uma “aldeia”: paredes em madeira e cobertura em sapê, com o chão de terra – vide capítulo 2. Seu posicionamento estava a poucos metros de um córrego, lugar este que guardava um resto de vegetação nativa. O proprietário cederia um pequeno espaço para Raul se instalar, e ele escolhera precisamente este lugar. Em termos mais precisos, esta fazenda em causa (assim como seu proprietário) estava em declínio, parte dela tendo sido arrendada a terceiros. Os proprietários eram pai e filho, o diálogo de Raul dando-se com este último. O acerto foi que a família indígena poderia permanecer em um espaço de um hectare, durante cinco anos (período em que vigoraria o arrendamento e ao fim do qual a fazenda seria vendida). Em sendo assim, havia dois anos que ali estavam, devendo permanecer por outros três, de modo que atuassem zelando pela propriedade. Tal acerto era positivo para o patrão, visto que ele residia em Dourados, embora mantivesse uma casa a alguns metros daquela de onde estava Raul, para onde ia esporadicamente. Esta pessoa (de cerca de 45 anos, à época), Raul tomou-a para padrinho de sua filha caçula (então um bebê).

Lembrando que o próprio Raul teve padrinhos, esta relação de compadrio com brancos não foi a primeira estabelecida pelo casal indígena, todos os seus cinco filhos tendo os respectivos padrinhos. Emiliana contou que vez ou outra alguma das madrinhas (que vivem em Laguna, Dourados e em Campo Grande) lhe mandava ou levava alguma roupa para as crianças.

É importante saber que o casal conhece praticamente todas as pessoas no entorno de onde viviam, tendo prestado serviços para muitas delas – quer morando nas propriedades, quer em trabalhos pontuais, até mesmo em complemento aos recursos obtidos ali onde estavam instalados no momento.

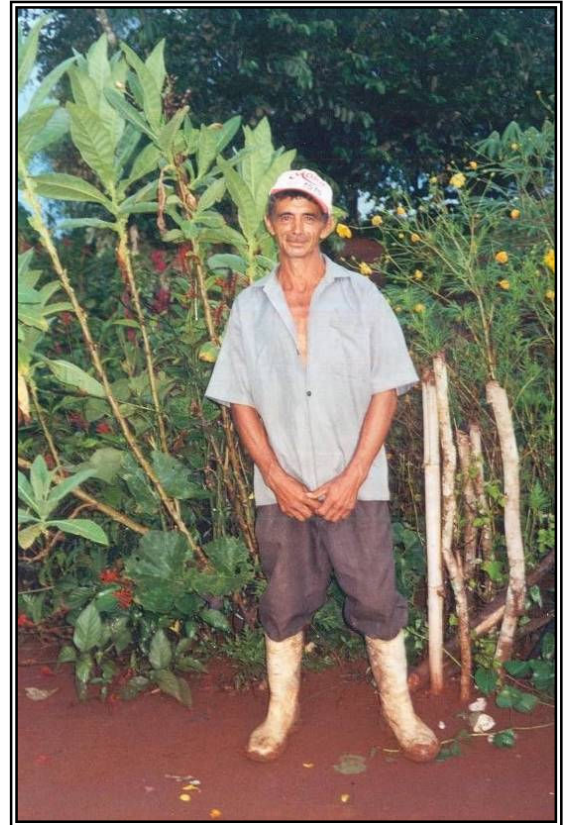


**Foto 15**



Cristina Jara, sogra de Raul, em sua casa, numa fazenda de Laguna Carapã. Fevereiro de 2003.

**Foto 16** 156



Leodoro Núñez, marido de Cristina.  
Fevereiro de 2003.

**Foto 17**



Da direita para a esquerda: Raul Pires, Emiliana Jara, seus filhos e eu, no pátio da casa desta família, em uma fazenda de Laguna Carapã. Fevereiro de 2003.

O cotidiano de Raul era marcado pela certa regularidade com que ia à pesca no córrego, e pelas visitas que fazia às suas armadilhas para caçar animais, espalhadas pelo mato – havendo capivaras e tatus pelo lugar. Raul mantinha ainda uma roça, de modo que, no geral, dispunha de um conjunto de recursos para a manutenção da família.

Como visto, havia dois anos que Raul se mudara para ali, dado que antes se encontrava em uma outra fazenda, a cerca de 3 Km da atual. A mãe de Emiliana, Cristina Jara, (na época com 55 anos) fora trazida por Raul, a pedido da filha, havia cerca de quatro anos para morar junto ao casal. Com ela foram dois filhos (com a idade de 15 e 17 anos) e seu então marido, Leodoro, paraguaio. A casa para este grupo foi construída como a de Raul. Como se vê, houve aqui a reconstituição de um *te'yi* nos limites da fazenda, o qual se constituía em um núcleo de relações bastante coeso. Dada uma desavença, esta relação fora rompida, de modo que Emiliana e Raul então buscaram acolhida na atual fazenda. Quando ali cheguei, já se tinha feito a reconciliação e completava-se a família com um outro irmão de Emiliana, então com 24 anos, que se instalara (com a esposa e um bebê) em uma outra fazenda, contígua àquela onde estava Raul. Em duas ocasiões o vi chegar para visitar e conversar com o cunhado e a irmã – o que constituía uma prática cotidiana. Também ele ocupava um pequeno espaço na propriedade de seu patrão, sendo seu trabalho o de cuidar das cabeças de gado e tirar o leite das vacas.

Dona Ângela, por seu turno, cobrava do filho mais visitas, com os netos, ao que Emiliana respondia que tinha sempre muito trabalho cuidando das crianças e que a regularidade da escola destes não permitia a sua mobilidade. De fato, os pequenos estavam freqüentando a escola em Laguna Carapã, tomando o ônibus da prefeitura que percorria as fazendas para tal. Era justamente esta freqüência que garantia o recebimento da “bolsa escola” do governo estadual, de grande importância para os recursos da família.

Com relação ainda às crianças, um fato a ser ressaltado é que elas não sabiam a língua materna dos pais; estes não lhes haviam ensinado. Isto não deve ser absolutamente lido como uma recusa daqueles à própria identidade; em uma conversa que surgiu espontaneamente sobre diferenças entre índios e não-índios, tanto Raul quanto Emiliana se disseram kaiowa (e para afirmar que não tinham qualquer traço de

mestiçagem, diziam-se “kaiowa puros”). Esta opção dos pais parece indicar uma expectativa de que os filhos venham a manter uma relação privilegiada com brancos.

Com relação a Jatayvary, mormente à perspectiva da *identificação* e da recuperação total da terra, Fabio e eu colocamos a Raul e Emiliana a pergunta de se eles gostariam de ir para lá. Raul disse que de sua parte gostaria de experimentar, ver como seria, mas que Emiliana não gostava da idéia. Ela própria revelou preferir ir para a cidade de Laguna Carapã, onde havia a possibilidade de ganhar uma casa do prefeito – ela aqui se remetia à existência de um programa, da prefeitura, de construção de casas populares, para o que as pessoas se inscreviam. Ressaltou ela o fato de nunca ter estado em uma “aldeia” e que não sabia se ia gostar da experiência. Para reforçar sua posição, disse que eles todos não tinham “documento de índio” (a carteirinha emitida pela FUNAI), e perguntou se seria possível entrar para viver em uma aldeia mesmo sem tais documentos. Fabio e eu falamos que não era isto o determinante, mas sim as relações de parentesco.

Em um determinado momento, comentando sobre a vida ali, Emiliana disse que gostaria muito que o filho mais velho – fruto de seu primeiro casamento, também com um kaiowa – “servisse o Exército”, “porque lá ele poderia aprender muita coisa”, mas que isso talvez não acontecesse por ter ele um pequeno problema no coração. Esta perspectiva e expectativa sobre o Exército não é algo inusitado, considerando-se o próprio histórico da região: a Guerra do Paraguai, a marcante presença de Rondon em várias localidades do território Guarani, sendo também significativo que a “patente” de “capitão” dada aos índios provém de uma lógica militar, observando-se que muitos dos que estiveram à frente do SPI foram militares; enfim, o fato da região ser de fronteira também é fundamental, lembrando da existência da referida colônia militar em Dourados (datando de 1861). Nesses termos, devo também observar que há pouco tempo (em maio de 2006), por ocasião do levantamento realizado na reserva de Dourados, encontrei um senhor de 71 anos (originário do *tekoha* Karumbe) que “serviu o Exército”, assim como seu irmão (um pouco mais novo). Ambos também trabalharam praticamente durante toda a vida em fazendas, situadas no espaço territorial entre Karumbe e Sucuriy. Quanto a Emiliana, infelizmente não me foi possível entender mais precisamente quais “coisas” poderiam ser tão interessantes de ser aprendidas no Exército e qual o significado que isto poderia ter. Parece estar em jogo uma alternativa

de experiência, posta no horizonte de possibilidades dos índios. Tal alternativa pode vir a contribuir para a constituição de um cabedal de conhecimentos, os quais podem ser úteis em proporcionar recursos. Sobre esta questão, me reportarei de modo mais detido no próximo capítulo.

No último dia em que estive com Raul e Emiliana, após o almoço (com um peixe que Raul pescou no “Pesque e Pague” de um ex-patrão seu) fomos levados à casa de Cristina, mãe de Emiliana, que queria falar conosco. Lá, ficamos sabendo que a sua permanência (mais o marido e os filhos) estava em risco, os proprietários pressionando para que deixassem o lugar, ameaçando mesmo não permitir a colheita do que já haviam plantado. Foram muitas as perguntas feitas para nós devido a esta situação, mas se pode resumi-las em dois principais pontos: 1) se eles tinham o direito de fazer a colheita (bem como de levar os animais – patos, galinhas e porcos); 2) se nós achávamos que seria possível a ida para Jatayvary, visto que nunca haviam estado numa aldeia. Indagávamos se haveria algum problema, até mesmo em termos legais e com a FUNAI, dado este fato. Enfatizamos que o ponto fundamental neste caso era conversar com as pessoas em Jatayvary e acertar esta questão da aceitação. Posta a situação nesses termos, todos se demonstraram mais tranquilos, e houve uma distensão em seus gestos e semblantes, a conversa direcionando-se para as plantas cultivadas ali por Cristina Jara e seu marido e filhos. Muitas das plantas eram ornamentais e outras tinham propriedades curativas, além dos cultivos alimentares – exatamente como ocorre nas “aldeias” (vide capítulo 2).

Como já dito, não nos tornamos a encontrar após este dia. Já em maio passado (2006), durante o mesmo referido levantamento na reserva de Dourados, encontrei dona Ângela na casa de Cassiana; ela fora acolhida pela filha e o marido desta havia já algum tempo. Fiquei então sabendo que Raul e Emiliana não estavam mais naquela fazenda, mas em uma outra, ainda em Laguna Carapã.

Para fechar esta narrativa, é relevante referir acontecimentos ligados à morte de Benite Pires. Por ocasião deste acontecimento, Raul foi a Jatayvary – visto que se tratava de seu pai. Após este fato, dona Ângela esteve muito mal. Contou que não conseguia comer nem dormir direito, e que sentia fortes dores nas costas e pernas. Depois de um tempo de conversa, falou em um tom mais baixo, como que confidenciando algo, que fora visitar “uma médica” (sic), que lhe dissera que o espírito

de Benite estava presente na casa e era o responsável pelos males de que ela estava padecendo. Interessante é que esta “médica”, uma paraguaia que morava em Laguna Carapã, fora apresentada a Ângela por Emiliana, sua nora, que a conhecia e já freqüentara. Tratava-se de uma curandeira, que, recebendo Ângela para uma consulta, solicitou uma foto ou algo que pertencera a Benite, para trabalhar no sentido de afastar o espírito. A viúva acreditou que a mulher acertara em seu diagnóstico.

É de se dizer aqui, em termos extremamente sucintos, que para os Guarani, com o falecimento do corpo de um indivíduo, sua alma espiritual<sup>66</sup> volta para o patamar celeste de onde era originária, independentemente de seus atos enquanto vivente no planeta – ou melhor dizendo, a idéia de pecado e culpa inexistem para estes grupos, como, conseqüentemente, inexistem qualquer dúvida sobre o destino da alma. No entanto, para um suicida esta volta é algo extremamente complicado, a alma quase sempre persistindo em permanecer no lugar onde vivia a pessoa e, sentindo-se só, busca companhia, de modo que pode induzir uma outra pessoa a juntar-se a ela, repetindo seu ato. É por este motivo que devem ser feitas muitas rezas, de modo a ajudá-la a partir – sendo o/a xamã extremamente importante nesta fase, caso se possa acioná-lo(a). Deve-se ainda queimar a casa e deixar o lugar por um período. O uso de algum objeto relacionado ao falecido é um recurso também feito pelo xamã nesta tarefa de afastar a alma.

Como estes indícios de algum modo apontam, a figura do xamã (*ñanderu / ñandesy*) é de uma relevância fundamental tanto para os Kaiowa quanto para os Ñandéva – sendo a figura que atua perante os e juntamente com os deuses para manter todo o Cosmo em equilíbrio<sup>67</sup> – o acampamento de Jatayvary carecendo da presença de alguém com esta formação. Enquanto lá estive, havia apenas “ajudantes” (*yvyra’ija*), que tiveram alguma iniciação nas artes xamanísticas, mas em um grau muito baixo –

---

<sup>66</sup> Para ser mais precisa, a concepção Guarani sobre a pessoa é bastante complexa, sendo ela constituída de duas almas, uma corpórea (â) e outra espiritual (*ayvu* ou *ñe’ê*), além de algo que pode ser dito um espírito, o *tupichúa*, que é o que define o temperamento da pessoa. Estou aqui, me referindo especificamente à alma espiritual. Para uma melhor compreensão sobre este tema, ver, entre outros, Cadogan 1950, 1962, Schaden 1974, Melià, Grünberg & Grünberg 1976, Mura 2006.

<sup>67</sup> Para uma análise detalhada sobre a cosmologia, a figura e o papel do xamã, assim como sobre a noção de pessoa entre os Kaiowa, ver Mura 2006.



eram eles o referido Edilson (o “capitão”), mais um homem de nome Francisco e sua irmã, também chamada Ângela.

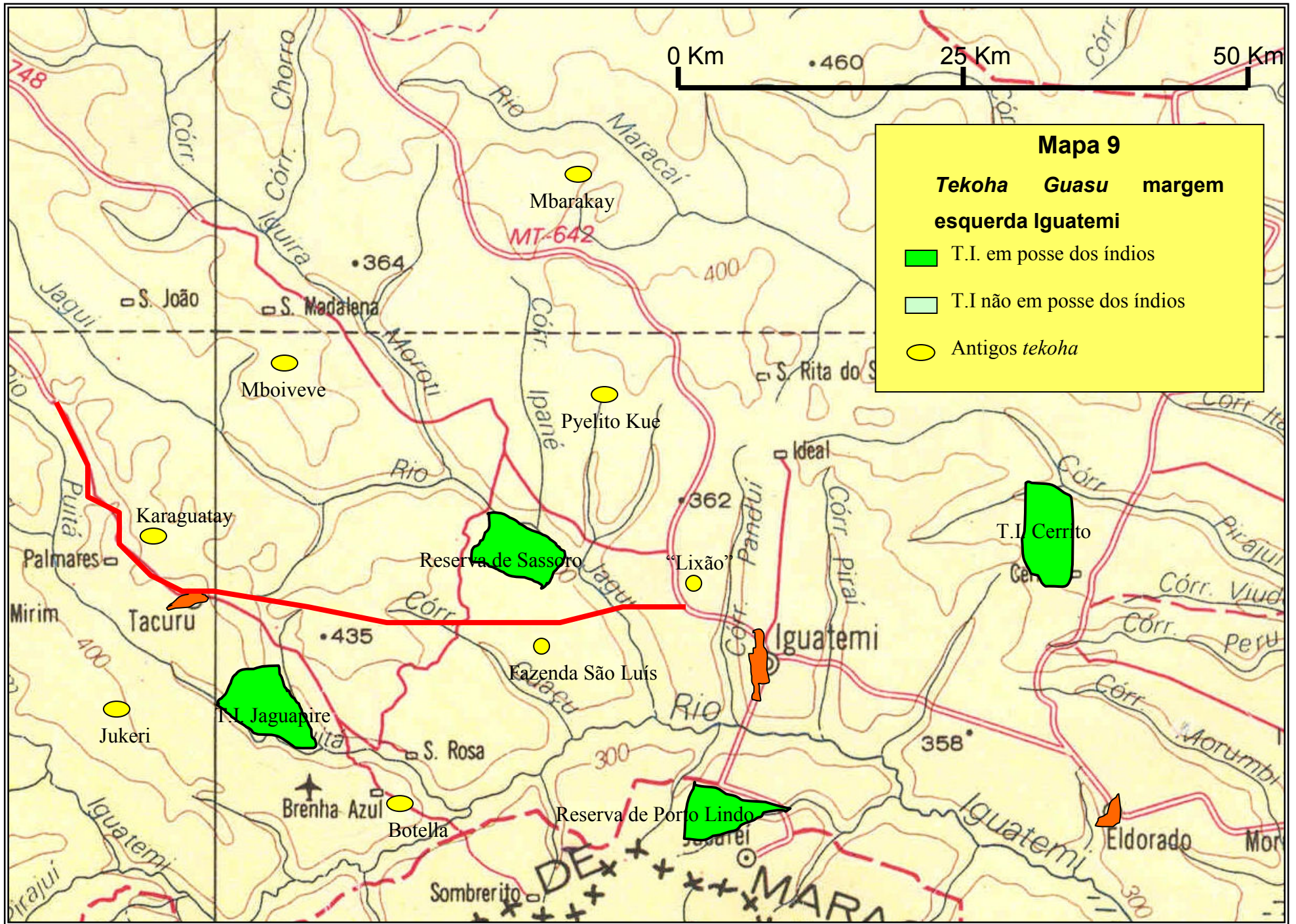
Resta dizer que, no relato de suas agruras, dona Ângela apresentava o desejo de ir-se de Jatayvary. Sabia ela que não era uma possibilidade exequível a de ir juntar-se a Raul, e cogitava, então, retornar para Pirakua, onde tem primas vivendo. Encontrá-la morando com a filha na reserva é algo significativo, dados estes fatos.

### **3.3 – O *tekoha guasu* da margem esquerda do Iguatemi**

No *tekoha guasu* da margem esquerda do Iguatemi encontram-se estabelecidas a reserva de Sassoró e as T.I.s Jaguapire, Paraguasu e Cerrito – além dos outros cinco *tekoha* referidos, que se apresentaram na realização do levantamento fundiário. Os municípios onde incidem estas áreas são Tacuru (onde se situam Sassoró e Jaguapire), Iguatemi, Eldorado (onde se situa a T.I. Cerrito) e Paranhos (onde está a T.I. Paraguasu) – vide mapa 9, a seguir. Devo dizer que minha pesquisa não incluiu diretamente estas duas últimas áreas e seus municípios de referência.

Conforme já informado no capítulo 2, o município de Tacuru contava em 2005 com cerca de 9.600 hab., sendo que destes, 1.981 eram os indígenas que viviam na reserva de Sassoró e 844 aqueles da T.I. Jaguapire – segundo os dados da FUNASA em março daquele ano. Quanto a Iguatemi, no mesmo período sua população era de cerca de 15.000 hab. Atualmente Iguatemi não consta como tendo nenhuma Terra Indígena em seu perímetro; contudo, o levantamento indicou a existência de três áreas aí incidentes – isto é, as de Mbarakay e Pyelito Kue, kaiowa, e a de Mbokaja, ñandéva. Lembrando, além de várias fazendas, este município conta com dois frigoríficos, responsáveis pelo abate de um significativo volume de cabeças de gado e que têm indígenas entre seus empregados. Além disso, esta cidade dispõe ainda de um depósito público de lixo, onde se encontra parte da família extensa de Aníbal Riquelme, sobre quem falarei mais adiante.

Oferecidos estes dados, informo que neste item estará sendo apresentada uma diversidade de casos, abrangendo a instalação das pessoas em fazendas, cidades e beiras de rodovias presentes neste *tekoha guasu*.



**TABELA 4: Dados do IBGE (JULHO/2005) sobre os municípios nos quais incide parcial ou totalmente o *tekoha guasu* da margem esquerda do Iguatemi**

Município	População/ano 2005	Superfície em Ha	Cabeças de Bovinos/ano 2003	Superfície ocupada por soja em Ha/ano 2003	Produto interno bruto adicionado pela agropecuária em reais /ano 2002	Produto interno bruto adicionado pelos serviços e indústria em reais /ano 2002	Produto interno bruto total em reais /ano 2002
Eldorado	11.080	101.800	115.902	7.147	33.640.000	45.904.000	79.544.000
Iguatemi	15.194	294.700	294.305	8.000	34.954.000	66.179.000	101.133.000
Tacuru	9.647	178.500	199.001	2.500	24.622.000	16.541.000	41.163.000
<b>Total</b>	<b>35.921</b>	<b>575.000</b>	<b>609.208</b>	<b>17.647</b>	<b>93.216.000</b>	<b>128.624.000</b>	<b>221.840.000</b>



O objetivo principal é ressaltar em detalhes as condições que constituem os cotidianos destas pessoas. Iniciarei considerando em profundidade o caso de uma família extensa cujo *tamõi* é originário do *tekoha* Jaguapire e que por décadas esteve instalada em uma fazenda no município de Iguatemi, há poucos anos parte dela tendo-se transferido propriamente para a cidade de Iguatemi. Visto este caso, os demais serão já apresentados em termos breves, no intento de uma complementação.

### 3.3.1 – Dércio e os Romero

Este caso que agora irei considerar é referente a toda uma família que inclui três gerações. Os dados aqui apresentados foram obtidos em janeiro de 2004, salvo referência em contrário – visto que por ocasião do levantamento fundiário, aproveitei a oportunidade para visitá-los (em outubro de 2004). O processo de aproximação com a família de Dércio foi construído em diversas visitas e foi Tônico a me construir esta ponte – uma vez que o *tamõi* em questão se trata do irmão de sua avó paterna.

Dércio (67 anos) é kaiowa, da família Romero, como dito, – e, como tal, é originário do *tekoha* Jaguapire (município de Tacuru). No final dos anos de 1950, devido a uma desavença entre dois dos irmãos Romero, houve uma fragmentação deste *te'yi*. Assim, juntamente com a irmã Emília e o marido desta, José Benites, Dércio deixou Jaguapire e foi para uma fazenda no lugar chamado Porto Primeiro de Outubro – nas proximidades de Iguatemi. Ali vivendo, Emília atuou para encontrar uma esposa para o irmão, e a encontrou em Angelina (65 anos), também kaiowa (originária de Pyelito Kue), que vivia em uma fazenda próxima<sup>68</sup>.

Já casados, após um período Dércio e Angelina se transferiram para a reserva de Sassoró, onde lhes nasceram dois filhos. Dali, saíram para trabalhar na fazenda “São Luiz” (já no município de Iguatemi), onde permaneceram durante “mais de trinta anos”

---

68 Há uma grande variação nos conteúdos das informações que obtive sobre o casamento, tanto em termos do ritual quanto dos requisitos necessários para que um par se una e passe a coabitar. As versões faziam constar ou que ambos os pais de ambos noivos eram os responsáveis pelo acerto, ou que o eram ambos pais, ora de um dos noivos, ora de outro, o que leva à constatação de uma falta de rigor normativo. Esta mesma constatação pode ser alcançada em se consultando os escritos de Schaden (1974) sobre este tópico. Na situação dos dois irmãos aqui em pauta, foi Emília quem atuou na procura de uma mulher que pudesse tornar-se esposa de Dércio.

– conforme disseram. Os cinco demais filhos nasceram justamente na “São Luiz”, sendo que todos os do sexo masculino “se formaram” (termo que ouvi muitas pessoas usarem para indicar o crescimento) ali, como peões, aprendendo as habilidades necessárias para tal. A filha mais velha, Valdete, aprendeu e passou a cuidar da casa/sede da fazenda – limpando, cozinhando etc. Já idoso, como recompensa pelos seus serviços, Dércio recebeu do patrão um lote, com uma casa (em madeira) na cidade de Iguatemi (ver fotos 18, 19 e 20, a seguir); como complemento, o patrão passou a arcar com as despesas de uma cesta básica mensal, além da água e energia elétrica. Foi nesta casa que o encontrei e onde ele estava havia quase quatro anos.

Para referir-me aos filhos (e netos) de Dércio, recorro aqui à elaboração de uma espécie de quadro, de modo a permitir uma compreensão em termos gerais sobre eles e suas trajetórias.

### **Os filhos:**

**Valdete** (35 anos) – Nasceu na reserva de Sassoró, indo pequena para a “São Luiz”. Ali, casou-se com um também kaiowa e igualmente de Sassoró, com quem teve dois filhos: Joanildo (20 anos) e Valdinéia (18 anos). Conforme me explicou ela, estes filhos cresceram com os avós na “São Luiz”.

Nos últimos anos Valdete trabalhava na casa-sede da fazenda “Santa Joana”, município de Eldorado (vizinho a Iguatemi, como se pode ver no mapa 9, acima). Separada (o ex-marido vivendo atualmente em Sassoró), tornou a casar-se (com um paraguaio, caminhoneiro), com quem teve dois filhos – de 05 e 02 anos de idade. Em outubro de 2004, recém-separada, encontrava-se na casa dos pais.

**Crispim** – (33 anos). Como Valdete, nasceu em Sassoró; cresceu trabalhando na “São Luiz”. Há poucos anos, cobrou do patrão pelo tempo em que trabalharam na fazenda ele e sua família, e aquele lhe deu igualmente uma casa em Iguatemi – próxima àquela de Dércio. Assim, ele morava em Iguatemi e trabalhava “na diária”, em fazendas dos arredores. Crispim separou-se da esposa, kaiowa, esta indo para a T.I. Cerrito (no município de Eldorado – vide mapa 9).

**Foto 18**

Dércio Romero e sua esposa, Angelina, no pátio de sua casa em Iguatemi. Janeiro de 2004.

**Foto 19**

Frente da casa de Dércio em Iguatemi. Janeiro de 2004.

**Foto 20**

Roça de mandioca nos fundos da casa de Dércio. Iguatemi, janeiro de 2004.

A casa em Iguatemi findou sendo vendida e ele tornou a trabalhar/morar em fazendas. Posteriormente, Crispim voltou a se casar, novamente com uma kaiowa, que vivia na reserva de Sassoró, para onde, então, se transferiu há pouco. Seu filho mais velho, o chamado “Careca” (16 anos), foi praticamente criado com os avós Dércio e Angelina, estando sempre junto a eles. Careca foi com o pai para Sassoró, mas tornou para junto de Dércio e Angelina, onde o encontrei. Este rapaz tem feito trabalhos pontuais em fazendas, ganhando assim algum dinheiro. À noite ele frequenta a escola em Iguatemi, e mantém estreita relação com o primo Joanildo (filho de Valdete), que vive a poucos metros da casa de Dércio.

**César** (31 anos). Nascido já na “São Luiz”, trabalhou aí e em várias fazendas, quase sempre entre os municípios de Tacuru e Iguatemi. Casou-se duas vezes, com mulheres da reserva de Sassoró. Os filhos de seu primeiro casamento estão com a mãe, justamente nesta reserva. Em janeiro de 2004, o encontrei com a esposa (Adelaide, 26 anos) e duas filhas pequenas na casa dos seus pais, fazendo trabalhos pontuais e aguardando que a esposa desse à luz o bebê que esperava. O posto de saúde de Iguatemi era o local onde Adelaide fazia seu acompanhamento pré-natal.

A sogra de César tem residência em Sassoró, de modo que, provavelmente por conta deste vínculo, tempos atrás ele próprio se transferiu para a reserva, mas isto teve uma breve duração. Seu argumento é de que na reserva ele “não teve ajuda de ninguém”, tendo que “fazer tudo sozinho”: construir a casa, plantar uma roça, e que isto foi difícil. Disse ainda que não percebeu uma intenção por parte das pessoas de “produzir bastante”, fazer prosperar o cultivo, “ir pra frente”. Esta sua percepção – evidentemente corolária de sua formação na fazenda – revela o quão desconstruídas eram suas expectativas com relação à lógica kaiowa sobre o significado e o objetivo de se plantar e produzir – ver sobre este ponto adiante, no capítulo 4.

Feita esta experiência, César tornou a buscar trabalho em fazendas. Já por ocasião de minha visita em outubro de 2004, Adelaide dera à luz o filho e a família conjugal se transferira para outra fazenda.

**Fernando** (27 anos) – Há cerca de cinco anos casou-se em uma fazenda (em Tacuru) com uma paranaense, filha de um peão que ali trabalhava e morava. Com a morte do dono da propriedade, mudou-se de fazenda, indo posteriormente morar de

aluguel em Iguatemi – mas pelo breve período de um mês, transferindo-se para outra fazenda (a “Entrerrios” também em Iguatemi, vizinha à “São Luís”), onde se encontra atualmente. Suas compras são feitas exatamente em Iguatemi, ocasião esta em que visita os pais. Enquanto eu estava na casa de Dércio, a irmã caçula de Fernando foi visitá-lo na fazenda – fato que narrarei mais adiante. Fernando tem duas filhas pequenas.

**Walter** (25 anos), o caçula dos homens, também trabalhava em fazenda. Com a recém separação da esposa (kaiowa), os filhos ficaram com a avó materna (na reserva de Sassoró) e ele voltou a viver com os pais. Em janeiro de 2004 ele estava no *tekoha* Takuara, lugar do assassinato de Marcos Verón (caso que citei anteriormente), onde havia (e ainda há) um grupo reivindicando a terra. Já em outubro de 2004 encontrei-o na casa dos pais, e conversamos sobre a situação em Takuara. Percebendo que eu conhecia as histórias de seus parentes, disse-me que passara para ver os pais, mas que já estava se transferindo para Sassoró.

**Juliana** (23 anos). Casada com um kaiowa que trabalha num frigorífico de Iguatemi. Este seu marido tem um irmão que vivia com a mãe na cidade de Eldorado e que recentemente conseguira emprego no mesmo frigorífico que o irmão. O arranjo feito por este rapaz foi transferir-se para Iguatemi, ali alugando uma casa, junto com outros dois colegas solteiros – também kaiowa. Ao que tudo indica, estas pessoas eram provenientes da T.I. Cerrito – que, como dito, se situa no município de Eldorado –, mas sobre elas não pude obter mais informações.

**Maristela**: 19 anos, a caçula. Nascida e crescida na “São Luiz”. Disse-me ter tido um período difícil de adaptação à cidade – visto que saiu da “São Luiz” com 12 anos de idade. Assim, observou ela que “No começo [em Iguatemi] era difícil sair com as amigas”. Melhor interpretando sua fala, efetivamente a dificuldade foi estabelecer novas relações, visto que na fazenda vivia com os primos e outras crianças, filhas de peões, não-índios. Maristela disse gostar de freqüentar os bailes que acontecem em Iguatemi, tendo tido um relacionamento breve com um não-índio, daí resultando um filho – o “Polaco” ou “Alemão”, como é chamado pelos membros da família. O “Polaco” tem dois anos e em praticamente todo o tempo fica junto à avó. Maristela tem pelo menos uma amiga não-índia, conforme relato abaixo.

### 3.3.2 - Dinâmicas na casa de Dércio Romero

As informações que tenho aqui pontuado sobre estas pessoas são em parte decorrentes das observações que pude fazer ao acompanhar um pouco o seu cotidiano e a dinâmica de suas relações. Estando na casa, foi possível constatar que há uma grande visitação entre os membros desta família extensa. A filha Juliana praticamente todos os dias ia à casa dos pais, sempre lhes levando algo que havia cozinhado; consigo, ia o filho de três anos – que se juntava às outras crianças: os dois de Valdete, o “Polaco”, mais as duas filhas de César. Já Dércio, o que menos sai da casa, certo dia foi visitar o filho Fernando na fazenda onde este vive, a filha caçula o tendo acompanhado até o ônibus escolar que faz o trajeto buscando os alunos nas fazendas de Iguatemi.

Em visita à casa também esteve Marlene, a sogra de César (filho de Dércio), que fora visitar a filha grávida. Como dito, Marlene tem sua casa em Sassoró, mas passa a maior parte de seu tempo cuidando do filho caçula (Marcos, de 15 anos), que mora na fazenda “Catarinense” (município de Tacuru). Ali ela cozinha e lava a roupa do rapaz, que trabalha na lida com o gado. No momento imediatamente anterior à ida de Adelaide e César para Iguatemi, este casal estava justamente na “Catarinense”.

Esta visita se dava em grande medida porque era um sábado e Marcos recebera pagamento. Assim, ambos tomaram um ônibus para a visita. Marcos, o rapaz saía pouquíssimo da fazenda. Além da companhia da mãe, Marcos tinha a de uma outra irmã sua e do marido desta. Esta irmã (de nome Matilde) dera à luz havia poucos dias e então se transferira para a reserva de Sassoró. Antes de ir para a Catarinense, Matilde e seu marido viviam justamente em Sassoró, ele fazendo *changas* em usinas. Já na fazenda, ali permaneceram durante oito meses, antes de terem o bebê. Com a transferência para Sassoró, Matilde estava recebendo o atendimento da FUNASA. É importante observar que a assistência médica em uma fazenda é algo bastante complicado, sendo preciso um transporte imediato em caso de necessidade – o que não representa um problema para os patrões, mas para os empregados sim.

Afora as idas e vindas de César, Valdete e Wagner entre a casa dos pais e as fazendas de arredores – ou ainda a reserva de Sassoró –, os dois filhos mais velhos de



Valdete moram a apenas algumas centenas de metros da casa dos avós Dércio e Angelina. Quanto a Joanildo, ele é casado com Neusa – cujos pais são “kaiowa puros” (no dizer de Valdete). Ele trabalha no frigorífico. Quanto a Valdinéia, ela se casara há cerca de um ano com um rapaz de Iguatemi, não-indio, que estava trabalhando no corte da erva em uma fazenda naquele município. De idade bastante próxima com a tia Juliana, Valdinéia freqüenta bastante a casa desta última.

Importante é também registrar a freqüência de outras pessoas à casa de Dércio e Angelina. Um dia pela manhã ali chegou uma mulher (“brasileira”, jovem, que trabalhava como empregada doméstica e morava perto dali): fora visitar Maristela. Ela cumprimentou Angelina e falaram jocosamente sobre tarefas domésticas (como a necessidade de lavar muita roupa e louças). Em seguida, ela e Maristela puseram-se a conversar. Cida, seu nome, morava defronte à casa de Dércio e fez amizade com a Maristela.

Outro que por ali teve passagem foi o filho mais velho de César, de seu primeiro casamento – o Sandro, de 14 anos. Ele ali pousou, na manhã seguinte indo com Maristela visitar o tio Fernando, na fazenda. Para isto também aproveitaram o ônibus escolar que faz o roteiro fazendas–Iguatemi.

Na volta da visita de Maristela a Fernando, uma das notícias foi a de que havia rumores de que uma onça estaria rondando aquela fazenda e a “São Luís”, havendo desaparecido carneiros de ambas propriedades. Em decorrência desta informação, Dércio começou a contar que certa vez, na divisa do Paraguai, no lugar conhecido como “Pakova mi” (“Banana pequena”, “Bananinha”), estava um grupo de cerca de vinte peões, e ele junto (ainda jovem e solteiro). Então, um deles foi buscar água na mina e uma onça o comeu. Logo em seguida, ele se lembrou de que também quando jovem, ainda no *tekoha* Jaguapire, apareceu uma onça; o pai então lhe dissera para não se aproximar. Naquela época, falou Dércio, não tinha ninguém no Jaguapire: “só fechado, sertão.” Completando, disse ainda que na fazenda “São Luiz”, ele certa vez colocou o laço para pegar capivara no rio – como costumava fazer. Indo “visitar o laço”, encontrou uma onça presa, e então chamou o administrador da fazenda para ver o ocorrido.

A passar pela casa de Dércio estiveram ainda outras pessoas. Em um sábado pela manhã, três homens com idade próxima aos 40/50 anos pararam em frente à casa e Dércio imediatamente lhes cumprimentou, abrindo o portão. Eles entrando, iniciou-se uma conversa em guarani entre os quatro, que durou várias horas. De traços marcadamente indígenas, estes homens eram moradores de Iguatemi e estavam vindo do lado paraguaio da fronteira, onde haviam estado trabalhando em uma fazenda. É de se observar que o dia de sábado é significativo para os índios em todo o cone sul, por ser aquele em que os homens estão sempre retornando às suas casas, de volta da *changa*.

Além desta visita, uma noite ali surgiu uma senhora da reserva de Porto Lindo. Ela pediu pouso na casa, visto que fora à cidade mas na volta para a reserva não conseguira passar pela ponte, fechada pelo conflito que se desenrolava entre o grupo que reivindicava a ampliação da reserva e fazendeiros – no conflito a que fiz referência aqui na “Introdução”. É significativo que esta senhora tenha pedido pouso justamente na casa de Dércio, implicando que ela já observara a casa e seus moradores anteriormente, identificando-se, de alguma forma, com estes. Na manhã seguinte, esta senhora se foi.

Uma última visita a que faço referência é àquela de Arlete, que chegara à casa com um bebê recém-nascido, pondo-se a conversar com Angelina (a esposa de Dércio). Em um momento posterior, fui com Valdete, filha de Dércio, até a casa de Arlete. O marido de Arlete, branco, trabalhava numa loja de móveis ali em Iguatemi e comprava e revendia roupas, de modo que Valdete estava interessada em adquirir algo.

Arlete nasceu na reserva de Porto Lindo – e em fevereiro de 2004 tinha 30 anos. Quando mais jovem, trabalhava para um branco, cuja propriedade situava-se próxima à reserva. Colhendo algodão na plantação deste homem (para quem muitos outros índios trabalhavam), ele buscou aproximação, vindo ambos a “se amigar” – como me disse ela. Em um segundo momento, o homem vendeu a chácara, o casal indo para Iguatemi. Ao referir este fato, Arlete comentou que na aldeia não daria para morar. Eu então observei que as pessoas não aceitam muito quando tem casamento entre índio e branco, aceitando o casal na aldeia. Sua resposta, em tom muito contundente, foi para confirmar minha observação.

Separando-se deste homem, Arlete ficou com os filhos e foi para junto da mãe, na reserva. Depois tornou a Iguatemi e acabou se casando com o atual marido, com



quem estão todos os filhos menos a primigênita, que está com o pai. Arlete faz visitas à sua família em Porto Lindo, de modo que soube que uma tia sua saiu desta reserva e foi para a T.I. Jaguapire e depois para a reserva de Sassoró. Soube ela ainda que sua avó foi morar em Jaguapire e ela foi visitá-la, passando ali alguns dias.

Os filhos do primeiro casamento têm o registro feito no Posto de Porto Lindo e Arlete estava tentando registrar os dois menores. A propósito desta sua vontade disse-me:

“Eu não quero que o pai faz registro civil. Porque diz que quando a criança cresce, não pode entrar na aldeia.”

### 3.3.3 – Casos singulares

Passo doravante a relatar outros casos da margem esquerda do Iguatemi, sem, contudo, a mesma profundidade dedicada àquele de Dércio e seu *te'yi*.

#### 1) Arlindo Ormedo

Cheguei até Arlindo a partir de informações durante o levantamento fundiário na reserva de Sassoró: ele é originário do *tekoha* Mbarakay – ora em reivindicação. Encontrei-o em um lote de terra à beira da rodovia que liga Iguatemi ao município de Japorã. Seu abrigo era uma minúscula construção, feita de galhos de árvore e o plástico preto chamado comumente de lona. Com ele, estavam a esposa e dois filhos bem pequenos.

Estando nesse referido local havia quatro meses, até não muito tempo antes Arlindo tinha sido o “capitão” da reserva de Sassoró. No entanto, uma disputa política lhe resultou na perda do posto. Tempos depois Arlindo saiu da reserva, transferindo-se para Iguatemi, sabedor de que lá havia a possibilidade de encontrar trabalho em um frigorífico. Movimentando-se justamente neste sentido, foi até um dos frigoríficos e encontrou uma vaga à disposição. Para conseguir um lugar onde instalar-se, sabendo da existência de diversos barracos e casas construídas de modo bastante precário exatamente onde ele se encontra agora, defronte para o frigorífico. O local tinha uma

previsão de loteamento oficial pelo prefeito, onde seriam construídas casas populares. Tendo já trabalhado para este prefeito (em sua chácara), Arlindo foi até ele e conseguiu a permissão ali para intalar-se.

A intenção de Arlindo era dali a um mês – conforme me disse – transferir-se para a T.I. Cerrito, onde vivia um tio paterno seu. Disse ele ter ido conversar com este tio e que estava acertando sua ida para junto dele. O tio teria dito que ele poderia fazer sua roça por lá, de modo que Arlindo se preparava para mais esta mudança. Assim, as condições que construía para ali estar em nada se demonstravam imprescindíveis para ele, inclusive o emprego no frigorífico.

## **2) Jorgelina Martins**

Jorgelina nasceu em uma fazenda em Iguatemi, os seus pais tendo então parentes na reserva de Sassoró. Sempre vivendo em fazendas, Jorgelina findou por casar-se com um também kaiowa. Restando o casal por um período na reserva, dali saíram e se instalaram em fazendas, as filhas aí nascendo. Há alguns anos, adoecendo o marido, ela o levou para ser cuidado por um *ñanderu* em Sassoró. Não se obtendo a cura, com o falecimento do companheiro Jorgelina não conseguiu se manter na reserva, optando por se transferir para aquela outra, de Porto Lindo. Ali, ela também não ficou muito tempo, me argumentando que as filhas, já na idade de 11 e 15 anos, “não gostavam do lugar”, ficando mesmo doentes. Ela então se foi para a cidade de Iguatemi, indo trabalhar em chácaras de sitiantes. Hoje ela vive de aluguel em uma casa num lote, juntamente com as duas filhas, sendo uma casada (com um paraguaio, que domina as habilidades de marceneiro), mais um filho e a esposa deste.

Um fato interessante a ser ressaltado é que Jorgelina é procurada tanto por brancos quanto por índios por seus conhecimentos de rezas e curas. De fato, a principal ocupação dela no momento é a realização de consultas a partir destas suas habilidades. Além deste seu grupo doméstico, sendo ela própria *jari* (avó), Jorgelina tem próxima de si a própria mãe, que vive a algumas centenas de metros de sua casa, estando sob um mesmo teto com um outro filho, a nora e netos.

### 3) Aníbal Riquelme

Do mesmo modo que Arlindo, cheguei até Aníbal durante o levantamento fundiário na reserva de Sassoró, em outubro de 2004, estando ele no terreno do depósito de lixo da cidade de Iguatemi – o “lixão”. O espaço ocupado pelo depósito não constitui a totalidade deste terreno, de modo que Aníbal está instalado a algumas centenas de metros do próprio depósito.

Aníbal, de 67 anos é originário do *tendápe* Pyelito Kue, de onde saiu para o *tendápe* Ysau, tornado propriedade de Ercílio Vargas. Foi com toda a família, encabeçada pelo avô. Segundo ele, Ercílio “dava pra plantar roça e criar”, mas, ao mesmo tempo, após a colheita, devia ser plantada pastagem em troca, “e aí ia pra frente”: derrubava o mato em outro lugar pra fazer roça de novo. Uma parte do que a família de Aníbal produzia era vendida para o próprio Ercílio. Em um certo momento, este patrão vendeu “entero” (toda a propriedade) para um homem chamado Euclides, do Paraná, e a família continuou no Ysau, do mesmo modo. Posteriormente foi a vez do Euclides vender a terra, o novo proprietário (chamado Toninho) expulsando a família, acusando-a de roubar porcos da fazenda e ameaçando derrubar as casas com o trator – o que acabou fazendo. Naquele momento Aníbal tinha aproximadamente 15 anos de idade e muitas famílias já tinham deixado o lugar. Uma lembrança sua marcante foi acompanhar o avô para a reserva de Sassoró. Dali por diante Aníbal passou a changuear em muitas fazendas. Sua esposa é originária do *tekoha* Mbarakay, tendo os dois se “achado” no Ysau. Interessante foi a explicação de que foi em um *arete* (dia festivo) – havendo visitação entre pessoas dos *tekoha* Mbarakay e Pyelito – que ocorreu este encontro dos dois<sup>69</sup>.

Naquele momento em que os conheci, ambos estavam aposentados (na condição de índios). A ida para o “lixão” deu-se por uma iniciativa do administrador da última fazenda onde estiveram. Este fora até a fazenda onde vivia uma filha de Aníbal – fazenda esta vizinha àquela onde Aníbal se encontrava –, pedindo que ela fosse buscar o pai. A mudança foi feita justamente para o “lixão”, procurando-se, para o transporte dos pertences, o dono de um mercado em Iguatemi (o “patrão” de Aníbal).

---

<sup>69</sup> São várias as narrativas sobre bailes que as pessoas que viviam nas fazendas organizavam, aí participando parentes e membros de famílias aliadas, que acorriam das reservas e/ou outras fazendas.



**Foto 21** Aníbal Riquelme (à esquerda) com parte significativa de seu *te'yi*, na área do “lixão” em Iguatemi. Outubro de 2004.

A filha foi ter com o prefeito dizendo da intenção de que seu pai fosse para este lugar, não se pondo problemas para a transferência. A explicação dada por Aníbal é que o espaço onde se encontra o “lixão” “é da prefeitura e qualquer um pode morar [lá].”

Importa dizer aqui que uma outra filha de Aníbal já havia estado nesse lugar por um período – porque, segundo ele, “ali é o lugar mais perto pra morar” – obviamente que tendo-se em vista as condições de se tratar de um lugar situado em um determinado raio de abrangência e livre de controles para o seu acesso. Além disso, outras três famílias nucleares viviam no local. Uma delas era a de Alitre Aquino, como Aníbal, também do *tekoha* Pyelito Kue – sendo os Aquino uma família numerosa, como pude constatar no levantamento fundiário. Uma filha de Alitre se casara com um filho de Aníbal e ambos, mais seus filhos pequenos, constituíam a segunda família referida, recém chegada de uma fazenda. Por fim, a terceira família era e a de uma mulher originária do *tekoha* Mbarakay, então casada com um paraguaio.

Finalizando sobre as condições de vida de Aníbal, sendo vizinho desta última família – com quem não mantinha relações de parentesco –, ele (Aníbal) havia cercado um espaço de cerca de 1,5 hectare, fazendo uma casa – de galhos de árvore, um pouco de madeira e lona preta. Na continguidade da casa, era visível um pequeno espaço, onde fora plantada mandioca. Com relação à obtenção de água, vi quando Aníbal se dirigiu com a filha pequena a um ponto distante uns 300 metros da casa, onde havia uma mina d’água.

#### **4) Pedro Moreli em Tacuru**

Pedro Moreli vivia na reserva de Sassoró e mudou-se para a cidade de Tacuru – sendo a distância entre uma e outra de cerca de 35 Km. Em 1999 ele já se encontrava nesta cidade, quando seu avô materno, Feliciano Romero, foi morar com ele. Ocorrera que, vivendo na T.I. Jaguapire, Feliciano separou-se da mulher e a decisão tomada foi a de ir morar com o neto. É de se dizer que antes da retomada de Jaguapire (em 1996, como referido, tendo havido três despejos, em um esforço renhido de parte dos índios), o local de estabelecimento da maior parte do *te’yi* do qual Pedro é membro era a reserva de Sassoró.

Em outubro de 2004 Pedro morava com a mulher, duas filhas (de 9 e 12 anos, que freqüentavam a escola na cidade) e uma terceira (de 15 anos), recém-casada, além

de um filho de 16 anos. Este grupo de pessoas (incluindo o genro de Pedro) vive em um único terreno (ou melhor, um lote de medida padrão de 12m x 30 m), que Pedro comprara – então com uma casa feita em madeira, construção que ele foi transformando ao longo do tempo. Assim, naquele momento as construções se encontravam do seguinte modo: uma construção principal em alvenaria, a cozinha e o banheiro feitos externos (a primeira, de madeira e telha “eternit”, o segundo, de alvenaria, com um vaso e chuveiro). Havia ainda um barraco (como eles denominaram, mas que seria uma casa separada) de madeira e lona, exatamente no fundo do terreno, onde viviam a filha e o genro. Os planos de Pedro eram de comprar uma outra casa, maior, para se ter mais espaço.

Aqui se mostra relevante apontar para uma observação que Fabio Mura e eu fizemos, sobre a existência de uma regra que vimos funcionar nas áreas de Nãnderu Marangatu e Jaguapire e que se demonstrou muito marcada entre os Kaiowa. Trata-se do fato de que quando a moça se casa, o marido deve vir para o espaço do sogro – a chamada matrilocalidade – onde passará por um período de observação e avaliação de parte dos sogros<sup>70</sup>. Após um período (indeterminado), o casal pode vir a se mudar (ou não). É de se refletir sobre a relevância que esta regra pode ter tido para a determinação da morada do novo casal, mas obviamente que outros fatores podem ter pesado nesta definição, incluindo certamente o posicionamento da família do rapaz – da qual não obtive informações.

Intentando entender os motivos para a escolha de Pedro de estar na cidade, procurei ao máximo não ser invasiva. Assim, disse-lhe que eu estava pousando na casa de Tônico, que estava conhecendo bem a área de Jaguapire e que constatei que era difícil para fazer compras e chegar até lá. Perguntei então o que ele via de bom em estar na cidade.

---

<sup>70</sup> Sobre este ponto se pode encontrar referência em Mura (2006). A bibliografia sobre os Guarani fala, de modo muito genérico, de uma tendência à matrilocalidade entre esses grupos.





**Foto 22**

Pedro Moreli (à esquerda) defronte sua casa, em Tacuru. Setembro de 1999. Foto de Fabio Mura.

Seu argumento foi de que ali era mais perto pra ir para as fazendas trabalhar; o deslocamento para isto era mais fácil, havendo sempre trabalho, o que lhe permitia estar sempre fazendo compras, inclusive carne – compreendi que ressaltava o fato de comprar carne e não o “miúdo”, isto é, o dorso de frango, que é corriqueiramente adquirido pelas famílias em praticamente todas as áreas indígenas<sup>71</sup>. Naquele momento, ele justamente trabalhava por “diária”, indo de bicicleta, levando seu almoço (por isso usou o termo “bóia fria”, muito corrente entre os índios) e tornando ao fim do dia para casa. Ponderou que estar na aldeia era mais complicado neste sentido.

Também uma irmã sua havia se instalado em uma casa em Tacuru, mas tornara à reserva – onde se encontrava naquele momento. Feliciano, o seu avô, igualmente retornou para a reserva, vivendo próximo a uma outra irmã de Pedro.

## **5) Otávio de Souza e seu *te'yi***

O caso a seguir diz respeito a uma família extensa da qual um dos membros vive atualmente na T.I. Jaguapire. Para apreendê-lo, é importante descrever em detalhes um evento.

Certa vez, nesta área indígena, saímos eu, Tonico e sua mãe, Nilda, à procura de João, o atual marido de Nilda, que fora à casa dos seus pais, em uma fazenda, no município de Amambai. Assim, nos dirigimos à fazenda, chegando em um lugar retirado da sede (justamente chamado de “retiro”). Ali, meus acompanhantes falaram com dois peões com quem nos deparamos e em seguida nos deslocamos para alguns metros adiante, onde havia um espaço (de cerca de 15m X 12) delimitado por arame farpado, o qual abrangia duas pequenas construções, feitas de madeira, galhos e troncos de árvores e sapé, vendo-se ainda sair de uma delas uma fumaça tênue. Nilda (a mãe de Tonico) disse que, segundo os empregados da fazenda, o casal de idosos fora à reserva de Limão Verde (também no município de Amambai), onde haveria um filho doente. Seguimos então para lá e efetivamente encontramos, na casa de uma irmã de João, ele

---

<sup>71</sup> O “miúdo” é como é chamado o dorso do frango, a proteína animal que é mais comumente adquirida pelas pessoas nos períodos que antecedem o recebimento de razoável soma de dinheiro (aposentadoria, *changa*, salários). Neste último caso, a praxe é se fazer uma compra grande de mantimentos, incluindo carne de melhor qualidade (geralmente bovina) e em maior quantidade.



próprio, além de outros quatro irmãos e os dois idosos. O *tamõi* e a *jari guasu* tinham ido visitar os filhos, acompanhados de João. Quando saíssem dali, tornariam para o cantinho na fazenda, que lhes fora “dado” pelo fazendeiro, há muitos anos atrás.

Entabulada uma conversa vistos meus interesses de pesquisa, Otávio de Souza, o pai de João, ainda lúcido, contou que gostava de onde estava morando porque podia ainda plantar algumas coisas, que era um lugar tranqüilo, não havendo quem lhe “enchesse o saco”, enquanto que, comparava, na reserva havia muito barulho, muita gente, e onde sempre ocorriam brigas e confusões. Ao final, ali era a última fazenda onde parara para trabalhar, já há muitos anos, e onde alguns de seus filhos também haviam trabalhado (incluindo João), sendo o proprietário bem conhecido dos membros dessa família extensa.

\*\*\*

Visto este painel de dados em sua totalidade, temos uma multiplicidade de casos que são heterogêneos entre si, mas, é de se observar, com os sujeitos apresentando muitas similaridades nas experiências por eles mantidas. É a partir desta constatação que retomo aqui o afirmado no início deste capítulo, de que justamente estes dados recém apresentados tornam possível a discussão sobre questões altamente relevantes, como, por exemplo, a percepção sobre o trabalho e as relações com os patrões brancos, o modo como se dá a construção da identidade, em face de relações interétnicas muito constantes e em uma região de fronteira, a relevância que tem hoje a instituição do grupo doméstico (*household*) para os sujeitos indígenas, e a forma como se dá a configuração das redes sociais destes sujeitos, questões estas que serão todas enfrentadas no capítulo a seguir.

## Capítulo 4 – Identidade, patronagem e redes sociais: algumas considerações reflexivas

Tendo-se em vista o apresentado no capítulo anterior, o esforço feito doravante, como dito, será no sentido de realizar uma análise sobre questões que dali emergem. Como forma de conduzir a análise, faço aqui um recorte de três tópicos centrais. Tendo-se em vista o questionamento sobre a noção de “desaldeado” e refletindo-se sobre o modo como se desenvolvem as interações nos vários *ambientes*, o primeiro tópico diz respeito à construção das identidades, buscando-se observar quais são os elementos significativos para esta construção. Já o segundo tópico concerne à análise das relações estabelecidas entre os índios e os “patrões” brancos, vindo-se, então, a entabular uma discussão sobre os temas patronagem e compadrio. O último tópico a ser abordado se trata de uma reflexão sobre os princípios de configuração das redes sociais e o uso/apropriação do território pelos índios, apontando o fato de que estes dois elementos estão indissociavelmente interligados.

### 4.1- Estratégias domésticas e construção da identidade

A discussão que será desenvolvida neste item será a de que se, como os exemplos do capítulo precedente nos indicam, os indivíduos kaiowa e ñandéva se deparam hoje com uma complexidade que envolve uma multiplicidade de *ambientes*, atividades, relações com não-índios, como, afinal, se constrói a identidade desses sujeitos, e por que não há um abandono massivo da identidade étnica? Estão aqui em jogo processos que têm lugar nos limites das fronteiras identitárias e que, assim, serão abordados.

Início aqui me remetendo a um elemento que se revelou fundamental em todos os casos que acabaram de ser apresentados, isto é, a relevância que o grupo doméstico (*te'yi/ñemoñare*) tem na definição das ações dos sujeitos, isto é, nas tomadas de decisão.

Conforme foi apontado no capítulo 2, o *te'yi/ñemoñare* se demonstra hoje a unidade básica em termos da organização social dos Guarani. A partir do apresentado

nos capítulos precedentes, é indiscutível e patente o fato de que as estratégias e tomadas de decisão dos indivíduos estão firmemente orientadas pelas necessidades que se geram a partir da configuração que o grupo doméstico expressa – o que na antropologia tem sido focado fundamentalmente a partir do aspecto econômico, tomando-se por base a produção e o consumo de bens e produtos, e sua distribuição no interior dessa unidade. Obviamente que, dada essa centralidade que assume o *te'yi/ñemoñare*, aspectos outros para além do econômico (como, por exemplo, o da educação das crianças e o da transmissão de conhecimentos, valores, crenças, etc.) devem ser também tidos em conta em uma análise que se pretenda mais complexa. Tendo-se em vista o já apresentado nos capítulos 2 e 3, trago aqui alguns outros elementos que permitem uma certa compreensão sobre esta unidade que é o grupo doméstico, bem como sobre as atividades que se desenvolvem em seu cotidiano.

O que se vê nas áreas indígenas hoje – do mesmo modo como Grünberg já observara no ano de 1975 (cf. pág. 32) com relação aos Paî-Tavyterã (a autodenominação dos Kaiowa, como é usada no Paraguai) – é a preparação anual de uma nova roça, de entre cerca de 0,5 e 2, até 3 hectares de terra por família nuclear, roça esta feita contígua a cada unidade habitacional. Como de algum modo visto, o fato de a agricultura ser tida como principal atividade e simbolicamente a mais relevante para os Guarani, fez com que historicamente a divisão do tempo e o calendário anual entre esses índios fossem marcados por esta referência. Como visto no capítulo 2, mesmo nas condições adversas da reserva de Dourados, os que detêm condições plantam, e o fazem mantendo essa referida média de hectares cultivados; em todas as situações em que as condições o permitiriam, não se tem por meta plantar um excedente a esta média. O tempo que resta da dedicação à roça é voltado para as (longas) conversas bebendo-se o mate (quente) ou o tererê (infusão fria de erva), tomando-se conhecimento das novidades, os mais velhos orientando e aconselhando os mais jovens, sendo muito importantes as visitas a demais membros do *te'yi/ñemoñare*, a ida à pesca (homens e mulheres) etc.; ainda, no cômputo do tempo, as atividades ligadas ao aspecto religioso têm seu lugar garantido, lugar este indubitavelmente de destaque.

Também conforme apontado no capítulo 2, as posições no seio do *te'yi/ñemoñare* não são equivalentes, os *tamõi* e *jari* (avós) gozando de um status mais elevado. São exatamente estas duas figuras as principais responsáveis pela educação

moral, religiosa e prática das crianças, transmitindo-lhes valores, conceitos e crenças<sup>72</sup>. Neste sentido, são elas as maiores responsáveis, no seio do grupo doméstico, pelo cultivo do *teko porã*, isto é, o correto modo de ser, assentado este de modo muito forte no apaziguamento, na busca do entendimento mútuo entre as pessoas. É assim que os avós orientam e zelam para que os seus filhos possam ser atenciosos e cuidar bem dos próprios filhos, sem ser com estes agressivos. Nos casos de separação dos casais (com o conseqüente estabelecimento de um outro matrimônio), em grande parte das vezes o destino da prole é ficar com os avós (mormente os maternos), constituindo-se assim a figura do *guacho*<sup>73</sup>. Como pude observar, na rotina diária dos membros de um *te'yi*, logo pela manhã as crianças dirigem-se para a casa dos avós, onde passam praticamente todo o dia, brincando junto aos primos. É de se lembrar, neste ponto, o caso marcante da proximidade que sempre foi guardada entre Dércio e Angelina e os seus netos, as relações tendo lugar primeiro em uma fazenda, e depois na cidade de Iguatemi.

Se optarmos por dar privilégio propriamente ao aspecto econômico, em questão está a consideração do *te'yi/ñemoñare* como uma unidade doméstica (*household*), de maneira que mostra-se premente dar destaque aos fatos significativos para as relações entre os membros de um *te'yi/ñemoñare* ligadas a este aspecto.

Entre os Kaiowa e os Ñandéva, conforme Mura (2006) também já observou, com exceção da terra e dos recursos naturais (bens dados aos homens por Deus Criador e guardados pelos espíritos-guardiães, os *járy*, os quais não podem ser comprados nem vendidos), a propriedade dos produtos e objetos é individualizada, sendo que na

---

<sup>72</sup> Neste propósito, o estudo de Tônico Benites (2003) centra-se na análise do processo educacional das crianças kaiowa, constatando justamente a centralidade que nisto têm estas pessoas mais idosas do grupo doméstico.

<sup>73</sup> O *guacho* é a criança adotada. Com a ruptura de um casamento, as crianças em geral são divididas, de acordo com as condições de cada cônjuge, as menores em geral ficando com a mãe. Via de regra, quando isto ocorre, tanto o homem quanto a mulher estão aptos a estabelecer um novo casamento, havendo a compreensão de que a presença dos filhos das uniões pretéritas pode tornar conflituosa a nova relação. Aqui é de se recordar que para os Guarani as crianças são frutos dos pais, as mães sendo apenas os receptáculos (“o tacho”, como se diz). Esta concepção tem correspondência na própria estrutura da língua, a mulher dizendo de sua própria cria: *che memby*, isto é, “o filho de meu marido”. Nesses termos, estas crianças são primordialmente distribuídas no seio do grupo doméstico, os avós tendo a primazia neste sentido, os tios vindo em seguida. No caso de alguma impossibilidade, procura-se outras famílias que apresentem a disposição (o que inclui condições econômicas) para a adoção, muitas vezes isto sendo feito por intermédio do “capitão”, quando não é o próprio a adotar. O trabalho de Pereira (1999) traz uma análise mais detalhada sobre esta categoria social.

agricultura, cada membro produz de acordo com idade e sexo. No caso das crianças, também elas plantam e possuem a sua roça (*kokue*)<sup>74</sup>, assim como animais domésticos e objetos. Cada família nuclear, portanto, mantém a sua roça, armazenando em sua unidade residencial os cultivos produzidos<sup>75</sup>. O ponto nodal localiza-se no modo como se dá a consumação dos produtos, o que ocorre através de uma forte lógica de reciprocidade entre os membros do grupo doméstico como um todo<sup>76</sup>. A observação prática sobre como os membros de cada unidade residencial gerencia a sua economia doméstica permite indicar como são feitas as transações em termos efetivos. Procedimento comum a que presenciei foi aquele de mulheres (as encarregadas por excelência pelo gerenciamento do espaço doméstico) separarem porções de determinado produto (mormente arroz, açúcar, feijão e sabão) para ser levado à casa de sua mãe, da sogra (e possivelmente também de uma irmã ou da avó), por este produto ter ali findado. A lógica subjacente a este comportamento é a de atender a uma necessidade do momento de qualquer uma das famílias nucleares/unidades residenciais, a qual, em um segundo momento, terá a obrigação de retribuir o recebido. No que diz respeito à carne (seja de caça ou adquirida), é de se ter em conta tanto o fato de ser ela altamente valorizada quanto o de ser perecível, seu armazenamento podendo dar-se por um tempo bastante limitado (visto que os Guarani não aplicam técnicas de prolongamento da conservação), assim, a sua distribuição ocorre logo que é obtida. A contrapartida cosmológica para este princípio moral de reciprocidade reside no fato de que os deuses – que tudo acompanham – castigam quem se demonstrar mesquinho, a pessoa podendo ficar doente, sofrer algum infortúnio etc.

---

<sup>74</sup> Há aqui muitas aproximações com o que Heredia (1979) observou para o que denominou campesinato marginal à *plantation* açucareira da Zona da Mata de Pernambuco. A autora fala da existência de um “roçado familiar” e de “roçadinhos” individuais, estes dos filhos solteiros e da esposa (cf. p. 106), de modo que, nesse sentido, a lógica subjacente é a mesma nos dois casos, isto é, entre os agricultores e os índios em causa, estando em questão também um aprendizado e uma introdução das crianças nas artes do cultivo. A respeito propriamente da divisão sexual das tarefas, o trabalho de Meliá et al. (1976) pode ser útil neste sentido.

<sup>75</sup> No que concerne propriamente à venda de produtos cultivados, presenciei alguns casos, em Jaguapire e na reserva de Dourados, sendo que (como já indicado de algum modo no capítulo anterior) arranjos eram feitos com donos de feculares ou fazendeiros, para plantio e compra de mandioca e milho, constituindo um eixo relevante para a economia dos sujeitos.

<sup>76</sup> Grünberg (1975) faz a seguinte observação: “(...) los hombres de toda familia extensa (de varias casas) trabajan juntos en ele desmonte y limpieza del rozado, pero plantan, cosechan, y consumen, frecuentemente, familia por familia. Sin embargo, siguen mecanismos de distribución interfamiliar a base de la reciprocidad obligatoria (*jopói*).” (: 37).

É de se observar também que nos últimos tempos têm adquirido grande relevância proventos fixos, como salários (de agente de saúde, professor e, ultimamente, de guarda/vigia das escolas) e a aposentadoria. Nesta lógica da reciprocidade, uma pessoa que recebe tais proventos, antes de acumular maior quantidade de bens, acaba por ter maior dever de distribuir entre os diversos membros (pais, irmãos, avós). No caso dos aposentados, a preeminência que têm o *tamõi* e a *jari* acaba por ser reforçada.

Devo observar que não é meu propósito aqui reter-me em detalhes sobre este tópico, sendo que o citado trabalho de Mura traz uma meticulosa análise sobre a lógica econômica entre os Guarani, incluindo sua concretização no seio do *te'yi/ñemoñare*. Ao invés de enveredar por tal caminho, farei antes referência a exemplos concretos, que são por si ilustrativos.

Retomando o caso do idoso Otávio de Souza – que saíra da fazenda onde vive com a esposa e fora para a reserva de Limão Verde, visitar seus filhos e netos, e onde eu, Tônico e a mãe deste o encontramos (em casa de uma de suas filhas) –, é altamente relevante o fato de que a cada final de mês é justamente esta filha quem se encarrega de acompanhar os pais para receber a aposentadoria e fazer a compra de mantimentos. Ela é que se dirige ao banco (na cidade de Amambai) e, em seguida se encarregava de fazer as compras. Quanto aos idosos, eles permaneciam na casa desta filha (para quem era reservada parte dos mantimentos adquiridos), ali passando alguns dias, convivendo com os vários filhos e netos, até tornaram ao cantinho que lhe fora “dado” na fazenda.

Outro evento interessante de ser narrado é o ocorrido numa de minhas idas à reserva de Dourados, para conversar com Néelson Cabreira e sua esposa, Antônia. Naquele então, o casal (ou antes, propriamente Antônia) solicitou o favor de levá-los até o *bolicho* onde compram a crédito – situado este na beira da rodovia que liga Dourados a Itaporã, a uns 03 Km da reserva, no sentido para Dourados. Antônia explicou-me que a cesta básica ainda não chegara e que um dos genros já tivera que lhe dar um pouco de arroz – esta referência ao genro, e não à filha, localiza a origem de uma possível cobrança, percebida como dívida. Assim sendo, eles gostariam de uma carona para comprar arroz e alguma “mistura” (isto é, alguma proteína animal: carne, frango, ovos etc.). Feita a compra, a despesa foi registrada pelo dono do estabelecimento para

posterior desconto no recebimento do dinheiro da “bolsa família” – tópico sobre o qual discorrerei de modo aprofundado mais adiante.

Uma outra referência concernente à família de Néelson foi a informação que a filha destes (Alicélia) deu de que as senhoras não-índias para quem Antônia presta serviços como curandeira vez por outra levavam roupas, que Antônia acabava por distribuir na família. Tal observação faz crer a própria Alicélia tenha sido beneficiada na distribuição, mormente vista sua atual condição econômica, com quatro filhos pequenos e sem um companheiro que possa arcar com parte das despesas. Ademais, o próprio fato anteriormente referido de que lhe foi construída uma casa próxima àquela dos pais é altamente significativo neste sentido.

Relato aqui – e por fim – um episódio ocorrido durante o levantamento fundiário no final de 2004. Passando eu pela rodovia, vi dois meninos (com idade de 12 e 10 anos) em uma bicicleta, dirigindo-se para Tacuru; o comentário de Tônico, ao meu lado, foi que eles eram sobrinhos de Pedro Moreli e que provavelmente estavam justamente indo para a casa deste. Refletiu que com muita probabilidade Pedro lhes providenciaria ao menos um “miúdo” (isto é, o dorso de frango) para a reserva, porque entre parentes, aquele que tem condições sempre deve dar alguma coisa, o mínimo que seja, de acordo com a necessidade.

Em uma argumentação baseada nas reflexões de Wilk (aqui apresentadas no capítulo 2), Mura defende que atualmente há cada vez mais uma diversificação das atividades dos membros do *te'yi/ñemoñare*, “no intento de fortalecer suas organizações perante outros *te'yi/ñemoñare* e também com relação aos não-índios (aliados e não)”. Assim, acrescenta o autor que

“Para alcançar estes objetivos, em casos significativos temos a constituição de bases habitacionais em cidades das proximidades das T.I., ou mudanças temporárias de famílias nucleares para fazendas das vizinhanças, (...)” (2006:126).

De imediato, minha visão não é a de que há uma intencionalidade explícita que conduz à instalação em uma cidade ou fazenda – haja vista que os requisitos para haver instalação na “aldeia” têm um caráter mais restritivo, pois depende-se da aceitação dos que lá estão; estarei considerando este ponto mais adiante –, mas que o reforço do



*te'yi/ñemoñare* (em termos de coesão, recursos, e mesmo de prestígio) que ocorre é, antes, um resultado, nos processos sociais que se desenvolvem – dado, bem observado, o respeito às regras de reciprocidade.

Gostaria, neste ponto, de trazer à discussão duas concepções sobre a noção de grupo étnico, fundamentais para as reflexões e a argumentação que irei desenvolver. Em primeiro lugar, remeto-me a Weber (1964), mais propriamente à sua definição de grupos étnicos como comunidades fundamentadas em uma origem comum – ressaltando-se a diferença com relação ao clã – muito embora, ressalva, sem ter em conta se existe ou não uma verdadeira comunidade de sangue. Weber outorga uma importância muito maior à forma de comunidade que representa o clã em contraste com uma coletividade “étnica” (sic), afirmando que esta não é mais que uma coletividade ou grupo acreditado e não “comunidade” efetiva (idem), como é o clã, “a cuja essência pertence uma ação comunitária efetiva” (cf. p. 318). Além do mais, na medida em que não se constituiria de imediato e *de per se* uma comunidade efetiva, sua compreensão é de que o “grupo étnico” seria tão somente um momento, que, como tal, facilitaria o processo de comunização (idem). A sua definição literal de “grupos étnicos” é a seguinte:

(...) Chamaremos “grupos étnicos” àqueles grupos humanos que, fundando-se na semelhança do hábito exterior e dos costumes, ou de ambos ao mesmo tempo, ou em lembranças de colonização e migração, abrigam uma crença subjetiva em uma procedência comum, de tal sorte que a crença é importante para a ampliação das comunidades.” (: 318).

Além desta menor relevância com relação ao clã, a visão de Weber é de que esta forma de comunização se revela efêmera também com relação à “comunidade política”, tanto em termos práticos quanto analíticos, considerando que esta última se conforma a partir de um histórico de luta. Conforme sua compreensão de que um elemento central para a constituição da comunidade é um sentimento de pertencimento, entende Weber que “as lutas políticas comuns formam comunidades baseadas na lembrança, as quais [comunidades] são, com freqüência, mais sólidas que os vínculos baseados na comunidade de cultura, de língua ou de origem.” (:662).

Passando, por outro lado, às proposições de Barth, no texto de 1969, a noção de grupos étnicos estaria sendo um meio através do qual o autor pensa a organização cultural. E nesse sentido é que se apresenta sua percepção de que ao se focar o que é socialmente efetivo, os grupos étnicos devem considerados como uma forma de organização social – ou seja, como tipo organizacional. Avançando nas reflexões, Barth se detém sobre o fato de que a definição da identidade étnica se dá em uma dinâmica processual, de modo que observa ele que “quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos.” (2000 [1969]:32, destaque meu). Vê-se que o entendimento não é de uma definição *a priori*, de maneira que é nas interações que se estarão definindo comportamentos e aspectos relevantes para os atores, em uma seleção. É sumamente significativa neste sentido a observação de que

(...) não se pode prever a partir de princípios primários quais características os atores irão efetivamente enfatizar e tornar organizacionalmente relevantes. (idem).

É a partir destas inferências que Barth sugere que as categorias étnicas forneceriam a imagem de um recipiente. Este “recipiente organizacional” seria um meio em que estariam sendo alocados “conteúdos em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas socioculturais”. Para completar, há a ressalva de que estes mesmos conteúdos “podem ter grande importância em termos de comportamento, mas não necessariamente; podem colorir toda a vida social, mas também ser relevantes apenas em determinados setores de atividade.” (: 33). Remetendo-se ao campo da biologia, Barth toma-lhe de empréstimo uma imagem, a das linhas filogenéticas, que representam unidades com fronteiras bem definidas. Seu argumento vai no sentido de que a constatação de que os grupos étnicos se mantêm no tempo implica que suas fronteiras são mantidas, muito embora o movimento da “matéria cultural” (expressão do autor) que é associada a uma população não seja impedido por essas fronteiras, mas ao contrário, esta pode variar e mudar, sem prejuízo para a manutenção da fronteira (v. pp.66-67). E daí, constata-se, se faz mais pertinente a imagem utilizada de um vaso recipiente, um princípio organizacional.

Tomando em conta as colocações desses dois referidos autores, volto-me aos Guarani. Considerando a sugestão da imagem do recipiente organizacional, vista a relevância do grupo doméstico para os indivíduos kaiowa e ñandéva em causa, minha percepção é de que esta unidade sociológica, o grupo doméstico, deva ser ela própria vista como um tipo organizacional fundamental para a definição da identidade das pessoas e que, por tal motivo, adquire permanência no tempo. A visão de Weber de que o “grupo étnico” seria algo efêmero e apenas um momento no processo de comunização, enquanto que o clã sim se constituiria em uma coletividade duradoura, só vem a respaldar uma tal proposição minha. De fato, a prevalecer para definição das ações e das interações dos sujeitos indígenas (isto é, para o estabelecimento e manutenção de relações) está o princípio de organização que o grupo doméstico (*te'yi/ñemoñare*) representa. As regras de reciprocidade entre cada membro em uma posição nesta configuração que é o grupo doméstico constituem uma orientação fundamental para as ações dos sujeitos, havendo expectativas de comportamentos – as quais variam de acordo com o sexo e a idade, como já vem sendo aqui apontado. É evidente que o respeito a elas (regras) pode ser maior ou menor, dependendo de cada indivíduo e de seu status no grupo, assim como dos meios que ele detém e/ou obtém, através de suas atividades e condutas com relação aos brancos – como se poderá melhor observar nas discussões a seguir. Assim, do ponto de vista desses indivíduos, o *te'yi/ñemoñare* é o princípio organizacional central, a servir de guia para suas ações, havendo uma clara correspondência com a noção de *configuração social*, nos termos de Elias (1991), estando em jogo uma interdependência entre indivíduos com posições diferenciadas (e hierarquizadas).

Por seu turno, a noção de grupo étnico, conseqüentemente a identidade étnica, não se revela operativa o tempo todo nas interações, apresentando-se como relevante os interesses em comum que possam haver entre os sujeitos. Quando um indivíduo indígena passa a socializar com brancos de estilo de vida símile, o abandono da identidade étnica não é colocada enquanto tal. Isto conduz à questão desta identidade como status imperativo, conforme argumenta Barth (2000a [1969]:37). É evidente a incongruência de se afirmar que esta identidade é *a priori* determinante, a não ser sob o risco de se cair em uma visão generalizante – que se torna reducionista –, não se considerando contextos concretos e específicos. Ao se relacionar com um branco, um

indígena o faz a partir de um interesse (e possivelmente um vivido) em comum, e, assim, não fará recurso à identidade étnica e não será imediatamente rotulado como “índio” senão em situações específicas, nas quais se interponha um imperativo. De fato, este imperativo se colocará em casos que nitidamente impliquem uma disputa, estabelecendo-se, então, uma marcação de identidades contrastantes. Não é, então, fortuita minha argumentação no capítulo 2, em que descrevi a *reterritorialização* como um movimento proposital por criação de espaços de exclusividade étnica, visto que o eixo central deste movimento é exatamente uma disputa, no caso tendo a terra por mote.

Como se verá, as discussões estabelecidas nos próximos itens não farão mais que fornecer elementos de reforço a esta proposição.

Por outro lado, resta ainda a questão da adscrição a um conjunto de crenças e valores – ou, como o refere Weber, aos “hábitos exteriores e costumes” – para a definição da identidade. Neste sentido é bastante ilustrativo o episódio em consequência do falecimento do marido de dona Ângela em Jatayvary, e a relação que se estabeleceu com a curandeira paraguaia, dada a ausência de um/uma xamã. Uma asserção de Mura (op. cit.) permite definir bem os significados em jogo. Diz ele:

(...) o que caracteriza a tradição de conhecimento à qual aferem os Kaiowa é o xamanismo, mais que a específica ação do xamã. Nestes termos, as atividades de figuras como dirigentes pentecostais e curandeiros são avaliadas pelas famílias indígenas a partir justamente de sua similitude com a prática do ñanderu, sendo inscritas em uma visão de mundo muito peculiar. (324-325).

Assim sendo, urge necessariamente observar que a manutenção efetiva das crenças e dos valores se dá pelo comportamento de cada indivíduo, que os têm como fundamentais, e, conseqüentemente, como guia para suas ações e interações.

Trazendo mais elementos para a condução desta discussão, resgato aqui alguns dados empíricos. Início com um acontecimento, um tanto fortuito, ocorrido em Tacuru, o qual passo a expor.

Em 2003, em Jaguapire, ocorreu da esposa de Tónico passar mal e ser internada no hospital em Tacuru. Acompanhei-o em uma visita e, estando ele falando com a

atendente, uma mulher aproximou-se, iniciando uma conversa (em guarani) com Tónico. Foi assim que ambos chegaram à conclusão de que eram parentes, visto que a mãe desta mulher (cujo nome era Hipólita) era tia da mãe de Tónico. Ficamos sabendo que Hipólita ali estava em visita à filha, que dera à luz um bebê havia pouco. Finda a conversa, soube que ela fez um convite a Tónico, para visitar sua mãe, dona Bonifácia, o que fizemos em seguida. A caminho da casa, Tónico disse-me que lhe contara que estava fazendo um trabalho para a faculdade (para o que eu, sua professora, o estava acompanhando e ajudando), o qual consistia em contar a história dos índios e das aldeias antigas da região<sup>77</sup>.

Já na casa, encontramos, além de dona Bonifácia (70 anos), um homem negro, atual marido de Hipólita, uma filha desta última, de 18 anos, e um rapaz bastante alto e magro, branco, o genro de Hipólita, pai do bebê que nascera. Tónico então cumprimentou a todos e a moça de 18 anos foi apresentada a nós. Soubemos que ela era estudante do segundo grau e pretendia fazer um concurso para funcionária da prefeitura. Iniciou-se uma conversa (em português) envolvendo Tónico e a moça (de nome Rosimeire). Falaram sobre escola, estudos, e ouvi-o expor a versão de seu trabalho para a faculdade. Rosimeire então disse que sobre este assunto não tinha conhecimento. Daí foi a vez de dona Bonifácia (sentada ao seu lado) falar. A conversa que Tónico entabulou com esta senhora deu-se em guarani e se iniciou com a lembrança do laço de parentesco existente entre eles. Tónico reiterou sobre o trabalho que estava fazendo, sendo a reação desta senhora de muita desconfiança. Ao nos dirigirmos para ali, tínhamos em mente o fato de a mãe de Tónico ser Chiripa (ou seja, Ñandéva, nascida em “território paraguaio”). No entanto, enfatizando que seu pai era paraguaio, a atitude de dona Bonifácia foi afirmar com veemência ser paraguaia, e não saber absolutamente nada sobre indígenas. Pediu que a neta nos trouxesse seus documentos – todos civis, como fez questão de frisar – para comprovar isto. Percebemos então que ela ficou visivelmente ressabiada com nossos propósitos, de modo que nos demos conta de que

---

<sup>77</sup> É de se dizer que naquele momento Tónico estava prestes a terminar o bacharelado em Pedagogia, na Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, apresentando já um grande interesse pela Antropologia. Assim, empenhava-se ele em seguir as pistas que ia percebendo em meu trabalho, esmerando-se para chegar aos dados relevantes para a análise. Deste modo, percebi que a versão sobre eu ser sua professora era correta, sob este ponto de vista.

não devíamos manter o assunto. A conversa então não tardou a se encerrar e nos despedimos.

Refletindo *a posteriori*, minha constatação com relação às filhas e netas de Bonifácia (além dela própria), sobretudo a filha Hipólita, casada com um “brasileiro”<sup>78</sup>, caminhoneiro, é de que a identidade indígena era algo que não se colocava. Rosimeire, a neta de Bonifácia, estudante, disse desconhecer qualquer questão indígena (ao ponto de ser comparável a um qualquer habitante de Tacuru) e claramente investira na formação escolar como forma para ascensão social e econômica naquela cidade. Seguindo o exemplo da mãe, sua irmã casara-se com um não-indígena. O encontro fortuito com Tônico até poderia apontar a existência de um elo de parentesco indígena, e, por conseguinte, esta identidade. No entanto, ela não aparecia como sendo privilegiada.

Para cotejar com estes fatos, exponho um outro caso, que me chamou enormemente a atenção. Trata-se de um acontecimento que presenciei em uma *aty guasu*, em janeiro de 2003. Este evento fora propositalmente realizado em Takuara, uma terra em reivindicação, dado o fato do então recém assassinato de Marcos Veron, um Kaiowa já idoso, morto por prepostos de fazendeiros ao ocupar a terra de onde era originário e a qual pretendia retomar. Foi no clima geral do sentimento por esta morte e seu significado, que ali se desenvolveu a *aty guasu*. Minha atenção foi despertada quando ali se apresentou um rapaz de 21 anos. Reginaldo, seu nome, falando em português, se apresentou dizendo que tinha sido enviado como representante da área de Panambizinho. Explicou que havia pouco tempo que começara a aprender o guarani, de modo que o entendia muito bem mas tinha ainda dificuldade em falar – e ele queria falar, de modo a mostrar que sua aldeia estava ali representada. Contou que era neto de Paulito Aquino – um grande xamã de Panambizinho, aquele que manteve de pé o ritual de iniciação masculina kaiowa (o *kunumi pepy*, que consiste na perfuração do lábio inferior, com colocação de um botoque de resina) quando em absolutamente todas as outras áreas em Mato Grosso do Sul ele havia deixado de ser feito; praticamente não há um Kaiowa ou Nãndéva que não saiba quem foi Paulito Aquino – que faleceu no ano de 2002. Falando publicamente, Reginaldo contou que seu pai havia saído de

---

<sup>78</sup> Os casamentos interétnicos, quando ocorrem, muito raramente se dão com “brasileiros”, mas principalmente com “paraguaios”.

Panambizinho quando ele, Reginaldo, era ainda muito pequeno, tendo se transferido para a vila vizinha, de modo que ele, em suas textuais palavras, “cresceu na cidade”. No entanto, disse que já grande, aos 17 anos, voltou para a aldeia, ficando junto do avô, tendo-se casado com uma neta do outro prestigioso xamã de Panambizinho (o Pa’i Chiquito, de sobrenome Consianza, a outra família extensa de grande prestígio existente em Panambizinho, além dos Aquino). Naquele momento, ressaltou, era já pai de dois filhos pequenos. Foi só após essa volta à aldeia, explicou, que começou a aprender o guarani, e ali estava, muito contente em participar, fazendo Panambizinho presente.

Em um intervalo da reunião, me apresentei como antropóloga, que vinha acompanhando as *aty guasu* e que ouvira muito falar em Paulito, embora não o tivesse conhecido. Disse-lhe ainda que tempos atrás eu conversara com o “capitão” de Panambizinho. Iniciamos, então, uma conversa sobre a área indígena e sobre generalidades, de modo que acabei por saber mais detalhes daquela trajetória que me parecia extremamente interessante, pois que ele fora designado internamente a Panambizinho para representá-la em uma *aty guasu*. Um dado bastante relevante foi que Reginaldo, assim como seu irmão, dedicou-se aos estudos (realizados na escola freqüentada pelos colonos brancos de Panambizinho), de modo que, com o retorno à área indígena, o irmão assumiu o cargo de agente de saúde da FUNASA, e o próprio Reginaldo, por sua vez, tinha a intenção de prosseguir estudando até poder tornar-se professor indígena em sua área. Tal fato é bastante significativo, lembrando-se que a remuneração decorrente destes cargos é nos dias de hoje algo extremamente almejado pelas famílias Guarani nas “aldeias”, no intento de garantir frente às demais, não apenas recursos econômicos, mas também o prestígio político que isto acarreta.

Assim, o que esses dois casos apresentados deixam patente é a constatação nada nova de que a construção da identidade depende de uma série de fatores em conjunto, construídos ao longo do tempo e que, justamente por tratar-se de um processo no tempo, as condições agrupadas em um determinado contexto é que são significativas e determinantes para as definições concretizadas. Nesses termos, o que há de mais relevante a ser destacado aqui é o fato da não irreversibilidade.

A propósito de uma possível definição de identidade a partir do local de instalação e localização de um indivíduo indígena, há algumas observações a serem

feitas: a identidade não deriva tanto do local onde se está, mas das escolhas sócio-culturais que este indivíduo faz. O fato de que ele opte por não seguir as regras que servem de orientação para o grupo, assim inscrevendo-se no seio de um *te'yi/ñemoñare*, mas, ao contrário, vindo a adscrever outros valores, privilegiando interesses que permitam uma inserção “no mundo dos brancos” é indicativo de que está em causa um afastamento do grupo de origem (tanto do grupo doméstico quanto do próprio grupo étnico). Se as relações privilegiadas não envolvem estes princípios, não é que se poderia classificar uma tal pessoa como índio “de cidade” (ou “de fazenda”); muito diversamente, ela estaria buscando afastar-se da identidade indígena, ou seja, não tem para si como interessante que esta seja significativa e determinante. Nesses termos, não seria uma adjetivação definida pelo lugar de estabelecimento desta pessoa que iria qualificá-la como um tipo de índio específico, portador de uma cultura característica da cidade ou da fazenda, por exemplo.

#### **4.1.1 Multiplicidade de *ambientes*, multiplicidade de experiências: a constituição de “estoques culturais de conhecimento”**

Vista esta centralidade do *te'yi/ñemoñare*, é de se passar a considerar as ações dos indivíduos e suas relações em um foco mais amplo, considerando o que denominei de *ambientes* diversos, bem como um nível mais amplo de relações, aí incluindo os brancos. Para tal, vejo como imprescindível atentarmos para o modo como são construídas as relações, na sua dinâmica processual. Nesses termos, ressalto o fato de que, se por um lado, é verdade que o *ambiente* “aldeia” se caracteriza por ser um espaço de exclusividade étnica, por outro, não importa em qual *ambiente* se está, a presença inexorável dos brancos (sejam “brasileiros” ou “paraguaios”) impele para que haja o estabelecimento de relações interétnicas, as quais passarei a abordar, ressalvando que opto não considerar a ação de agentes dos mais diversos órgãos de ação indigenista, enquanto tais.

Relembro, então, inicialmente, o fato já referido de que sair de uma “aldeia” e ir para a cidade ou fazenda e aí instalar-se pode ser algo relativamente mais fácil para as pessoas do que o inverso. Efetivamente as dúvidas da sogra de Raul – a partir da ameaça de expulsão da fazenda onde estava – sobre poder ou não ir para Jatayvary não



resultavam meramente de um desconhecimento sobre o “funcionamento” (se assim se pode dizer) de uma “aldeia”, mas têm elas implicações mais profundas, vista a necessidade de que haja uma relação particular, fundada no parentesco (seja consangüíneo seja por afinidade) para se poder entrar em uma “aldeia”. A representar quando não um impedimento absoluto, ao menos empecilho para esta instalação, está a existência de um casamento interétnico – do que o caso de Arlete, em Iguatemi é ilustrativo.

Atentar para a circulação dos indivíduos, acompanhar as formas através das quais é viabilizada a troca de informações e conhecimentos das mais variadas ordens é um procedimento fundamental para o seguimento de nossa análise aqui. O momento da realização das compras grandes é um momento-chave, momento este em que a cidade ganha maior relevo. Como já referido, quando se recebe algum provento vai-se à cidade. Nessas ocasiões, fica-se geralmente muitas horas realizando compras dos mais diversos tipos, constituindo-se grupos conversando na porta de estabelecimentos ou nas praças, por vezes outras pessoas se aproximando – procedentes da “aldeia”, da cidade ou da fazenda. Uma outra possibilidade muito recorrente é os homens irem a um bar tomar uma pinga enquanto as mulheres estão comprando roupas ou utensílios domésticos, por exemplo. Nessa miríade de atividades nestes locais, encontra-se pessoas (índios e brancos) e troca-se informações, relativas tanto aos índios quanto aos brancos – mormente sobre quem se casou (com quem, de onde), mudou-se (de onde para onde), faleceu. Tal dinâmica acaba por gerar um amplo domínio sobre o que ocorre em um determinado espaço territorial, ao longo do tempo. É desta forma que os índios sabem do que acontece (ou aconteceu) com uma ampla gama de pessoas. Constituem eles, assim, um domínio sobre os fatos que se desenrolam em um seu espaço de experiência e de conhecimento, fundamental para o entendimento da configuração das redes e do uso deste espaço, que é um espaço territorial – item a que, como informado aqui no início, darei atenção mais adiante.

Nesta mesma direção, o fato de se ir para as fazendas a trabalho ou como convidado para festas e bailes, ou para as cidades, inclusive para assistir a shows e comícios nos períodos eleitorais, em todos estes momentos se constituem oportunidades para se estabelecer novos conhecimentos pessoais. Em sendo assim, destes encontros muitas vezes decorrem uniões matrimoniais, por vezes interétnicas, sendo que ao

ocorrerem, como dito, o mais comum é que elas se dêem entre mulheres indígenas e homens “paraguaios”, antes que com “brasileiros”.

Visto este quadro, oriento-me, então, para uma discussão basilar. Para além da mera adscrição a um grupo, o que faz um indivíduo se relacionar com outro – e daí constituir sua rede de relações? O fato de que há sempre um contexto no qual são desenhadas as relações nos conduz à sugestão de Gluckman (1987) sobre comunidades de cooperação, implicando em que há um objetivo e interesses em comum entre os sujeitos, isto em situações circunscritas, delimitadas. Contudo, é de ser levado em conta também que há distintos tipos de relações, devendo ser considerada a relevância de fatores que permitem a associação entre os sujeitos com uma certa continuidade no tempo, envolvendo maior proximidade pessoal. Para isto é fundamental se ter um vivido com algo em comum, a partir de experiências de vida semelhantes. Com isto poderíamos chegar à formulação de que uma condição de “trabalhador” seria a chave para o estabelecimento das relações entre sujeitos que constituem um determinado segmento social e econômico. No entanto, há também que se ter muito cuidado em classificar os índios de imediato meramente como “trabalhadores”, pois que os sentidos que o trabalho – como relação social com um patrão, e, entre outras coisas, o valor que é dado à estabilidade em um emprego – assume para os índios são em muito diversos daqueles para os trabalhadores não-índios. Este é um ponto complexo, que requer uma análise mais detida e com mais vagar. Um viés interessante a se tomar de início é o de se considerar a noção de “socialização”, tendo-se em vista todos os elementos empíricos em questão.

Berger e Luckman (1976) entendem “socialização” como o processo (ontogenético) pelo qual um indivíduo se torna membro da sociedade; nas palavras dos próprios autores, socialização é “a ampla e consistente introdução de um indivíduo no mundo objetivo de uma sociedade ou um setor dela.” (:175). Na efetivação de tal processo, os autores estabelecem uma distinção entre uma “socialização primária” e uma “secundária”. Tal distinção implica que há uma primeira socialização – a mais importante, destacam os autores –, aquela que é experimentada na infância, a socialização “secundária” consistindo em tudo o que vem depois deste período.

Para meus próprios propósitos aqui, o termo “socialização” tem também este aspecto do aprendizado e da incorporação – o que, é de se ressaltar, só pode se efetivar através do “estar em relação com”, ou seja, com alguém ou algo, o que entre os Guarani, como Mura (op. cit.) bem observou, inclui o universo dos seres naturais e sobrenaturais. Minha percepção sobre o termo inclui o sentido de um compartilhamento de experiências ao longo do tempo e, como decorrência, o aprendizado em diversos aspectos (lingüísticos, de habilidades técnicas, de valores, códigos de conduta). Tornando a Berger e Luckman, estes optaram explicitamente por desconsiderar a questão da aquisição de “conhecimento relativo ao mundo objetivo de sociedades diferentes daquela de que cada homem se tornou primeiramente membro” (idem). Para além da evidência dos problemas postos a partir de uma visão fundamentada sobre a noção de “sociedade”<sup>79</sup>, resta, no entanto, como relevante desta proposição, a questão de como se dá a formação sociocultural de um indivíduo, como membro de um determinado grupo social

Como tem sido apontado, pelo histórico das relações nesta região aqui em causa, o estabelecimento de relações dos Guarani com “paraguaios” de uma determinada origem sócio-econômica foi e é um fato. Veja-se que, por um lado, os trabalhadores envolvidos no serviço da erva eram esses indígenas e paraguaios, situação que perdurou quando da implantação das fazendas, sendo justamente estes os indivíduos que mormente serviram de mão-de-obra nessas unidades produtoras. Do mesmo modo, nas muitas empreitadas para derrubada de praticamente todo o mato da região estiveram os “paraguaios” como os “cabeçantes” ou “gatos” – como, de resto, apresentado no capítulo 1. A língua e as condições símeles de vida se demonstram, indubitavelmente, meios, canais que possibilitaram a forma de aproximação que se efetivou entre os índios e este segmento de indivíduos paraguaios. Aqui, é interessante observar que a língua é tida como um fator distintivo, sendo um dos elementos a caracterizar um grupo. No entanto, o fato de que os “paraguaios” falam a mesma língua que os índios – obviamente por ter esta língua nativa se tornado a língua oficial do Estado-nação Paraguai – não é suficiente para criar uma identidade, mas é ele relevante para se criar

---

<sup>79</sup> Os autores tomam a “sociedade” como uma unidade delimitada, um todo coerente – muito embora ressaltando o aspecto de uma segmentação em seu seio –, passível, assim, de ser cotejada com outra de igual natureza. É justamente esta visão sistêmica alvo das críticas de Barth (2000d [1992]).

um circuito de socialização e estabelecer interações. A língua aqui se revela um elemento de inclusão e não propriamente de distinção. Nesses termos, resta atentarmos para que este mesmo princípio é válido no caso de se optar, como estratégia, por falar o português, vislumbrando-se isto como uma busca por inclusão e não necessariamente por uma distinção de parte dos índios.

Ainda considerando essas relações, em minha visão analítica, evito – ou antes refuto – apelar para uma interpretação que qualifica e associa estes indivíduos paraguaios e os índios através da expressão marxista de uma "classe"; há uma longa lacuna, que cria muitos problemas para um tal reducionismo. Sobre este ponto tornarei mais adiante, de forma que, por ora, é importante observar que alguns dos comerciantes da cidade de Tacuru são de nacionalidade paraguaia, tendo, no passado, sido empreiteiros nas derrubadas de mato. Esta condição gerou uma relação com muitos indivíduos indígenas, que trabalharam ligados àqueles, sendo que os vínculos se encontram atualizados hoje, na relação de compra e venda a crédito – constituindo a típica relação “patrão”-cliente, que será discutida de forma mais aprofundada no próximo item.

Um outro aspecto que o capítulo anterior deixou muito evidente é a relevância que teve e tem para os indígenas a aquisição de determinadas habilidades – tais como, além de dominar o português, montar, domar animais, cuidar de gado, guiar trator, construir cercas, etc., extremamente valorizadas pelas potencialidades em termos econômicos que elas revestem. Em outras palavras, a aquisição dessas habilidades se constitui em uma espécie de garantia de acesso ao trabalho e, através deste, a dinheiro ou recursos outros como uma casa, roça, possibilidade de pescar, etc. No arco das fontes consideradas para obtenção de recursos, a passagem pelo serviço militar no Exército é também contemplada pelos sujeitos como algo de interessante. No que tange propriamente ao domínio do idioma português, em diversas áreas indígenas pude perceber que determinadas pessoas falavam às crianças contemporaneamente nas duas línguas: o português e o guarani. Sem esquecer que em parte este fato do bilingüismo é devido à atuação das escolas – com o estabelecimento do ensino nas duas línguas –, ele também (e fundamentalmente) se demonstra uma estratégia dos atores, frutos de uma experiência acumulada de lida com os brancos. Uma fala de dona Angelina (a esposa de Dércio) é ilustrativa neste sentido. Esta senhora me comentou, rindo, que logo que

chegaram à fazenda, as pessoas “brancas” riam dos membros de sua família, dado que só falavam guarani. E então complementou: “Hoje não, hoje todo mundo fala bem!”. Um fato a ser ressaltado é que o bilingüismo não afeta a organização interna do *te'yi/ñemoñare*, as crianças sendo, nesses termos, educadas para um relacionamento inevitável com os brancos. O que ressalta destes dados é que está em jogo a forte necessidade de um esforço para aquisição de elementos, por um lado, numa busca de melhor mostrar-se adaptado a um universo específico, não-indígena, por outro, para dispor de ferramentas para melhor se apresentarem nesta arena, isto é, apresentar-se melhor munido na concorrência pelo acesso ao trabalho e aos elementos a este relacionados.

É aqui que entendo como absolutamente pertinentes determinadas proposições de F. Barth a respeito de uma categoria por ele cunhada, à qual não é dedicada maior definição e especificidade teórica, mas que me parece extremamente profícua, no intuito de dar conta dos fenômenos com que me deparo e aqui tento dar conta. Trata-se da categoria “estoque cultural” – por vezes referida também como “estoque cultural de conhecimento” –, que surgiu a partir da seguinte reflexão do autor:

“(…) precisamos adotar um procedimento de descoberta através do qual possamos desembaraçar [unravel] quaisquer conexões e constrangimentos que direcionam as interpretações que as pessoas fazem e assim dão forma às vidas e significados que estamos tentando entender. Onde podemos localizar tais possíveis determinantes? Eu descrevi [à p. 159] esses determinantes como um ‘estoque cultural’ de conhecimentos, conceitos e valores”. (1993:173, tradução própria<sup>80</sup>).

Esta categoria está relacionada a uma reflexão que Barth faz sobre a relevância das experiências tidas pelos sujeitos. Assim, diz ele que

“Os acréscimos de experiência – moldados por premissas, suposições tácitas e imagística [imagery] cultural variavelmente compartilhadas em um grupo – também têm um papel essencial em reproduzir e marginalmente

---

<sup>80</sup> Para minha própria comodidade de reflexão e elaboração ao longo do trabalho, optei por realizar traduções próprias dos textos originais.

modificar o estoque cultural de conhecimento dos atores e deste modo afetar, por seu turno, os propósitos, planos e intenções que os atores abraçam e empregam para modelar seus comportamentos.”(160).

A partir disto, proponho tomar a noção de “estoque cultural de conhecimento” como o resultado do conjunto de experiências dos atores ao longo de sua vida. As experiências de um indivíduo nos diversos *ambientes* aqui apontados, compreendendo as aquisições de habilidades e de conhecimentos diversos, constituem para ele um estoque cultural de conhecimento bastante complexo, permitindo-lhe atuar em situações diversas<sup>81</sup>. A relevância de uma tal proposta está em que ela nos permite refletir de modo extremamente fértil a respeito da constituição da identidade, sobretudo, no caso, da identidade étnica.

É evidente que a constituição de tal estoque não se dá de um modo aleatório, mas é parte constitutiva em um conjunto mais amplo de elementos, em que constam valores, crenças, além de interesses. Em uma comparação entre o que chamou de “dois modelos de economia rural”, um Paî-Tavyterã e outro Koygua (este relativo aos camponeses paraguaios, por ele denominados de “campesinos criollos”), Grünberg argumenta que a diferença fundamental entre estes dois grupos não está na detenção de meios de produção, havendo similitudes na economia de subsistência com base na agricultura, na divisão do trabalho, nas formas de cooperação (remetendo ao *mutirão*, que em guarani se fala *puxirõ*), mas fundamentalmente nas distintas relações entre produção e poder. De um modo geral, o autor põe em destaque a lógica, entre os Paî-Tavyterã, de obrigação de distribuir bens e serviços, antes que acumular excedentes produzidos. Para embasar tal distinção, Grünberg diz o seguinte: “entre los koygua el ejercicio de poder económico se transforma em dominio, porque el poderoso se apropria del excedente sin redistribución equivalente (...)” (: 38). Aqui parece se revelar uma confusão de parte do autor, sendo imperativo se distinguir entre, por um lado, uma lógica de produção que rege os cálculos em uma unidade doméstica camponesa, e, por

---

<sup>81</sup> Barth leva a um extremo esta linha de análise, centrando-se sobre uma reflexão da estrutura da ação social, através das noções de atos e eventos. De modo ilustrativo neste sentido, ele diz: “O precipitado [no sentido químico da palavra] da interpretação dos atos na pessoa é a sua experiência e, sinteticamente, em um plano mais distanciado, seus conhecimentos e valores, que por sua vez podem retroagir sobre planos e objetivos futuros, bem como sobre futuras interpretações de atos.” (2000d [1992]: 174).

outro, uma lógica propriamente capitalista de produção. Grosso modo, no primeiro caso, no seio de um grupo camponês, o objetivo final é um reinvestimento na própria unidade doméstica, tanto para sua manutenção quanto para permitir a autonomização e a potencialização (em termos de bens e recursos) de cada nova família nuclear formada, a partir do casamento dos filhos; no segundo caso, a obtenção do excedente (que irá permitir propriamente o lucro) é um fim determinante em si mesmo. De qualquer forma, há indubitavelmente uma distinção a ser feita e ela reside justamente na observação de Grünberg sobre a equação produção–poder, ou em outras palavras, entre produção e forma de apropriação do produto. Foi aqui bastante ressaltado a relevância do princípio da obrigação de distribuição dos recursos no seio de um *te'yi/ñemoñare*, de maneira que este ponto se torna mais inteligível ao focalizarmos um elemento gerador de conflitos na área indígena de Jaguapire. Ali, no grupo macro-familiar dos Vargas-Ximenes (opositores políticos aos Romero-Benites) foi incorporado, através do casamento com uma mulher do grupo, um paraguaio de nome Inácio. Ocorre que Inácio é hoje detentor de condições em muito superiores às dos índios de Jaguapire, visto que consegue monopolizar um trator e assim cultivar cerca de vinte hectares de terra. Sua estratégia para isto é remunerar o primo de sua esposa, que é tratorista e que retém consigo o trator que foi repassado pela FUNAI. Nesses termos, este grupo político se mantém, de algum modo, em vantagem com relação ao seu adversário. No entanto, cada vez mais começam a surgir problemas, não só através das denúncias de parte dos Romero-Benites de irregularidade na retenção individual de um meio que deveria ser público, caso do trator, mas também no interno dos próprios Vargas-Ximenes, visto que Inácio viria dando em troca uma remuneração muito baixa ao tratorista, e sobretudo, ludibriando-o ao lhe fornecer abundantemente pinga, de modo que se geraria assim uma pura exploração. É exatamente uma tal conduta algo considerado em termos absolutamente imorais para os Guarani. O que se sobressai daqui são interesses divergentes, a partir de concepções de mundo diversas.

Mantendo isto em mente, o que é possível se depreender é que se há a possibilidade de constituição de “estoques culturais”, os quais permitem uma socialização a partir de interesses e de um vivido em comum entre os índios e um determinado segmento social paraguaio, há também que se ressaltar a necessidade de considerar que estes “estoques culturais” são, por seu turno, ordenados no seio de uma

concepção de mundo mais ampla e específica, aquilo que Barth denominou de uma “tradição de conhecimento”. É importante nos determos sobre a argumentação do autor a respeito desta categoria. Em seu entender, a tradição de conhecimento não corresponde em nada a uma estrutura fechada, dado o fluxo efetivo de elementos culturais e materiais, os quais soem ser compartilhados por diversos grupos. Nesta dinâmica, o que de fato constitui particularidades é o modo como estes elementos são ordenados – isto é, classificados e hierarquizados –, conformando, então, uma específica tradição de conhecimento. (Barth 2000b [1989] e 2000c [1990]).

Recuperando a orientação metodológica de base deste autor, isto é, o caráter fundamentalmente processual das dinâmicas sociais, chegamos à formulação de que as experiências variadas e específicas de cada indivíduo ao longo de sua vida vão ganhando sentido – de modo a orientar e re-orientar suas ações – a partir das interações no seio de cada família extensa como um grupo e unidade sociológica fundamental. Assim, ao cabo, cada família finda por apresentar uma postura que a individualiza e diferencia com relação às demais em face de determinadas questões, e é esta a diversidade que efetivamente é encontrada nas aldeias, antes que um mera homogeneidade imaginada, a criar uma identidade étnica grupal.

Voltando-me para um outro nível de análise, significativo é o fato de que em todo o cone sul são hoje encontrados diversos casos de pessoas que passaram grande parte de suas vidas quando crianças e adolescentes em fazendas, juntamente com seus pais, e que justamente estão agora nas aldeias – fato este altamente significativo dado que, adultos hoje em dia, estas pessoas se casaram outrora com cônjuges indígenas, o que é indicativo de que as relações que se estabeleciam no interior das fazendas se caracterizavam de modo determinante pelo caráter étnico, isto é, não obstante a presença dos “patrões” e dos prepostos destes, as relações que os índios estabeleciam primavam pela endogamia étnica, os membros das famílias indígenas relacionando-se de modo franco entre si. Os casamentos de Cassiana (filha de dona Ângela Fernandes), e o de Dorvalino Fernandes (tio de Néelson Cabreira), referidos no capítulo precedente, são exemplos interessantes e reveladores neste sentido. Melhor explicitando a forma como estas relações se davam, nas conversas sobre a vida nas fazendas e nas aldeias, um elemento a se apresentar era a realização dos chamados “bailes”, feitos em algumas casas, aos quais acorriam pessoas que viviam alhures (em outras fazendas e aldeias



vizinhas), convidadas através de parentes dos anfitriões do baile. Estando em Jatayvary, eu mesma presenciei a realização de um baile em um dia de sábado – o dia típico das festas, quando há o retorno da *changa*, como já dito. Acompanhei a feitura da *chicha* durante o dia na casa onde se realizaria o baile, vendo já à noite comparecerem rapazes da reserva de Dourados, que tinham estado trabalhando juntamente àqueles de Jatayvary em fazendas dos arredores desta última. Bebendo *chicha* e pinga e dançando ao som de música sertaneja e chamamé<sup>82</sup>, os ritmos prevalentes na região, as pessoas adentraram a madrugada. Esta dinâmica de sociabilidade que presenciei fornece-nos pistas para de algum modo entender como se efetivavam (e efetivam) as relações entre os índios.

Em Jaguapire, tomei conhecimento de que nos anos de 1980 o administrador de uma fazenda vizinha à reserva de Sassoró promovia bailes na reserva, na região em que vivia a família de Tônico Benites (meu parceiro de pesquisa). Este administrador, negro, por várias vezes providenciou carne, bebidas e o aparelho de som, levando para a reserva e ali permanecendo com os índios.

Tendo em conta este conjunto de fatos até aqui apresentados, se tornarmos à questão das relações estabelecidas com não-índigenas – “paraguaios” ou “brasileiros” –, parece-me inoportuno dizer que estas se estabeleçam com base na condição de “trabalhadores”. Não se pode afirmar, em primeiro lugar, que no caso de um índio estar conversando ou tomando uma pinga em um bar com estas pessoas, o faça com base em uma identidade de “trabalhador”, constituindo conjuntamente com elas uma classe social. Em segundo lugar, é igualmente errôneo se pensar que para os índios o âmbito privilegiado de relações se dê entorno ao trabalho, em vez daquele do seio do próprio grupo doméstico.

Em meu entender, claramente a pertinência analítica neste caso está em se ter em conta antes de mais nada uma similitude no estilo de vida desenvolvido, no compartilhar

---

<sup>82</sup> Segundo o Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira, o chamamé é um “gênero musical originário de Corrientes, na Argentina, integrou-se ao folclore brasileiro a partir de meados do século passado. A partir de 1960 começou a ser comercializado através das gravações do acordeonista Zé Correia. Chamamé é uma derivação do espanhol *llamama*, e designa o ato do cavaleiro aproximar-se da dama e chamá-la para dançar. É um ritmo dançante de compasso ternário em 6/8. É uma dança típica da região de Mato Grosso e que começou a ganhar projeção nacional juntamente com o rasqueado, a guarânia, a polca e outros ritmos fronteiriços, que logo se aclimataram ao Brasil. É executado pelo som aberto soprado de um ou dois acordeões acompanhados de dois violões que rasqueiam ao ritmo do chamamé.” O chamamé é bastante difundido no Rio Grande do Sul e em Mato Grosso do Sul.

de assuntos de interesse e/ou conhecimento mútuo, como as atividades que tanto os índios quanto estes brancos em causa desenvolvem (as quais são fundamentalmente ligadas à terra e ao universo rural), o saber como fazê-las etc. Como apontei com relação à família de Dércio no episódio da onça que surgiu na fazenda onde Fernando trabalha, o fato de uma onça surgir e constituir-se em ameaça é de interesse tanto para os brancos (seja o proprietário ou seus subordinados) quanto para os índios. No mito guarani de criação do Universo (já referido antes), a onça é um personagem central, os gêmeos, heróis fundadores encontrando nela (juntamente com os *añay*, termo este por influência cristã traduzido como o diabo) o seu maior desafio. Muito evidente é o fato de que em um ambiente cuja presença do branco colonizador era ainda ausente, as onças constituíam-se nos principais inimigos a oferecer ameaça e danos mortais a esses índios.

Partindo-se deste ponto de vista, é perceptível que tal postura analítica traz bastantes divergências com relação àquela apresentada por Cardoso de Oliveira, fruto de suas investigações entre os Terena. A começar, parafraseando o próprio autor quando diz que não há um Terena adulto que não tenha passado pela cidade, ressalto que a passagem pelo *ambiente* fazenda é extremamente corrente na vida de qualquer indivíduo Guarani. Assim sendo, a idéia de que há um “índio de cidade” ou “de fazenda”, como o sugere indiretamente Cardoso de Oliveira deve, quando menos, ser posta em questão. A sua referência era não propriamente a uma identidade, qualificada esta pelo fato de estar em um destes locais/*ambientes*, mas especificamente à localização do indivíduo, que era indígena. Ocorre, no entanto, que esta visão é em si justamente algo que demanda questionamento, como vimos indicando.

Aqui é importante ressaltar que a reflexão que está na base desta tese, ou seja, um enquadramento em termos de efeitos de um processo de territorialização é válida, aplicável não só para os Guarani, mas também para os Terena, povo este também presente no que hoje é o Mato Grosso do Sul, igualmente atingido pelo processo de ocupação não-indígena, a arena social sendo muito semelhante em ambos os casos, os atores (agentes do SPI) muitas vezes sendo os mesmos a lidar com um e outro povo<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> O funcionário Pimentel Barboza, tantas vezes referido aqui no capítulo 1, também teve ações junto aos Terena, como se percebe na citação feita (também no capítulo 1) em que ele se refere às áreas de Buriti e Lalima, a primeira delas tendo sido recentemente alvo de perícia, a partir do intento dos índios de ampliá-la. O próprio Rondon, no trabalho da construção da rede telegráfica na região, em 1904 já estivera entre

Em outras palavras, em termos geográficos e históricos, os processos que estes povos enfrentaram e vêm enfrentando guardam muitas aproximações entre si, ambos até hoje se empenhando pela recuperação de espaços territoriais que lhes foram solapados.

Ao focar sobre os Terena, Cardoso de Oliveira centrou sua atenção no fato de que um grande número de indivíduos instalava-se em cidades de Mato Grosso do Sul, assumindo empregos que exigiam pouca qualificação e eram pouco valorizados (como pedreiro, empregada doméstica, etc.). A tese que defendeu, então, foi a de que estávamos diante de um processo de integração à sociedade de classe, havendo, contudo, a salvaguarda de uma identidade – que o autor expressiu através do termo “tribalização” (v. Cardoso de Oliveira 1968 e 1976 [1960]). Para utilizar suas próprias palavras na interpretação construída, diz ele sobre esses referido indivíduos que

“Na fazenda, eles se ajustam a uma ‘estrutura rural’, e na cidade, são levados a se interar no sistema urbano-nacional de estratificação, ocupando as camadas mais baixas” (1976: 113).

A reflexão que ele faz parte da percepção de que teria havido “um esfacelamento da antiga estrutura social” Terena (1968: 83), de modo que igualmente se teria desmanchado o caráter de coletividade anteriormente determinante, através da organização em famílias extensas, dando lugar, assim, à organização em famílias nucleares. O que estava em marcha, argumentava, era um processo de “individualização”, e a ida para a cidade seria uma consequência a ser entendida no seio deste quadro. Ora, tendo-se em mente a semelhança de condições impingidas pela *territorialização* tanto para os Guarani quanto para os próprios Terena, e considerando-se em detalhes os corolários disto ao longo do tempo para os Guarani, como temos visto, é quando menos de se pôr em questão esta interpretação pautada em uma linearidade evolucionista do autor. Ao focar ele precisamente a presença dos Terena em

---

os Terena. Sobre os Kadiwéu, Guató e Ofaié-Xavante, situados mais ao norte do que se constituiu como o território dos Guarani (no extremo sul de MS) e dos Terena (mais ao norte do território Guarani), não disponho de dados mais refinados para fazer aqui observações. No final dos anos 60 Darcy Ribeiro (1970) faz um apanhado sobre os povos do então sul do estado de Mato Grosso e a informação que fornece é um panorama generalizante de perda dos territórios, forte diminuição populacional devido a epidemias e a dispersão por fazendas.

fazendas, vale a pena reproduzir detidamente sua argumentação, que nos impede imediatamente a uma comparação com o caso dos Guarani. Assim, ele diz o seguinte:

“De todas as modalidades de aplicação da mão-de-obra Terena nas atividades do Sul de Mato Grosso, a extrativa é a que mais requer a sua participação. Provavelmente porque as técnicas de trabalho por ela exigidas são as mais rudimentares, pois se baseiam na destreza do braço e em poucos utensílios como o machado e o machete (...). Por outro lado, essa disponibilidade do Terena pode ser explicada pelo fato da relativa liberdade que o extrativismo impõe a homens vinculados à sua aldeia, de onde aceitam sair somente por períodos curtos, sem se comprometerem – em sua maioria – com tarefas de cumprimento mais prolongado, como são as da agricultura e as do pastoreio. A integração do Terena nas colônias de fazenda, que hoje só acontece esporadicamente, constitui uma exigência do próprio sistema, seja ele agrícola, seja pastoril.

Para a faina agrícola, o Terena tende a sair definitivamente de sua aldeia de origem, instalando-se nas colônias da fazenda e tentando, nelas levar uma vida de agricultor sem terra. (...). Ilustra isso um levantamento que realizamos, em 1957, com informante de Aldeinha [reserva], com referência ao número de famílias Terena residentes nas fazendas do Município de Aquidauana; computamos 57 famílias, que representavam cerca de 285 pessoas, tomando-se o multiplicador 5 como expressão do número de indivíduos componentes de cada família. Mas à medida que lhes eram garantidas terras, a partir da segunda década do século, os Terena tenderam a se fixar mais nas Reservas.” (: 58-59).

Meu entendimento é que o caso dos Guarani nos leva a pensar que há outras possibilidades de interpretação para os próprios dados que o autor apresenta para os Terena, devendo-se, talvez, buscar ampliar estes dados, sob uma outra perspectiva, a qual não tome a dimensão econômica como determinante e, daí, como ponto de partida da análise<sup>84</sup>.

Nesta mesma direção de reflexão, ao partir claramente da questão da integração, pergunto se Cardoso de Oliveira não estaria tomando como parâmetro uma construção

---

<sup>84</sup> É de se ressaltar, ademais, que, a partir desta visão, Cardoso de Oliveira inspirou outros trabalhos, os quais seguem uma linha marxista um tanto dogmática, de índios como sujeitos explorados e inseridos em uma estrutura rígida de classe. Um exemplo muito ilustrativo neste sentido é o trabalho desenvolvido por Jorge Romano, intitulado propriamente “Índios proletários em Manaus: el caso de los Sateré-Mawé ciudadanos”.

sua, como analista, e isto a partir de um ponto de vista da cidade e dos cidadãos, quer dizer, dos valores dos cidadãos, não-índigenas, e não daqueles dos próprios índios? Não estaria ele justamente supervalorizando a dimensão do econômico sem atentar para a pertinência de tal *a priori* para as intenções e os interesses dos índios? Se assim for – como o creio ser –, deixa-se fora de consideração toda uma série de fatores que são fundamentais, e, sobretudo, deixa-se de perguntar o que orienta as tomadas de decisão das pessoas. Assim, do mesmo modo, determinadas perguntas essenciais deixaram de ser postas, como, por exemplo, que implicações tem o trabalho desenvolvido nas cidades em uma rede de relações dos indígenas?

É evidente que na época o autor se encontrava influenciado pelas teorias então hegemônicas, preocupado com a questão da assimilação, sendo marcante o privilégio outorgado ao aspecto econômico, a partir da óptica capitalista como parâmetro para a avaliação e análise dos demais aspectos. Contudo, inovava ele ao lançar mão dos estudos desenvolvidos por pesquisadores da chamada Escola de Manchester (como Max Gluckman, Clyde Mitchell, Philip Mayer), considerando o contexto africano<sup>85</sup>. Assim, Cardoso de Oliveira utiliza propriamente a noção de *labour migration*, que fora cunhada na intenção de explicar os movimentos de indivíduos para trabalhar nas cidades – mormente em um trabalho de extração nas minas. Fatores outros altamente relevantes surgidos pelo fato de se estar nas cidades foram postos em destaque e analisados por aqueles autores – como a constituição de caixas de socorro mútuo, e a valorização de determinadas manifestações culturais (como a dança Kalela, que Mitchell [1956] analisou) como meio para expressar uma identidade.

Ocorre, contudo, como os fatos aqui apontados o indicam, que uma transposição de tal problemática e das soluções teóricas correspondentes para analisar o que vimos aqui acompanhando não se demonstra um artifício apropriado e útil. Se, para ser mais precisa, toda análise e argumentação de cunho teórico devem decorrer de contexto empíricos particulares, de início observo que o uso do termo *labour migration* não é aqui pertinente. No caso em pauta dos Guarani, é patente o fato de que não se pode falar propriamente de migração – considerando-se este fenômeno como o ato de deixar um

---

<sup>85</sup> Utilizo aqui essa expressão para indicar uma referência geográfica antes que social, político etc.

lugar considerado como próprio, ao qual se está ligado por um sentido de pertencimento, conhecido, de relações primárias, indo-se então para um lugar alhures, desconhecido, ao qual, de início, não se pertence<sup>86</sup> – sobretudo quando muitas vezes as pessoas sequer saem do lugar onde nasceram, ou porque quando se deslocam, o fazem sempre circulando no entorno do seu lugar de origem (o referido “efeito circulação”), tendo em vista, e isto é de fundamental relevância, determinados recursos à disposição dos sujeitos – tendencialmente em um espaço territorial definido (o que não implica dizer bem delimitado, com fronteiras precisas, conforme visto no capítulo 2), o *tekoha guasu*. Nesses termos, mais que de migração, podemos falar em uma circulação, a qual se dá em um território bastante específico, de conhecimento dos sujeitos e ao qual se sentem ligados. Em segundo lugar, ressalto que não estamos lidando com fenômenos de grupos na cidade, constituídos a partir de qualquer aspecto que seja – como, por exemplo, o de vizinhança ou de ajuda mútua.

Um outro ponto ainda a se considerar é que, como de algum modo já foi indicado aqui, o trabalho é um aspecto fundamental para os Guarani, mas este não é por eles compreendido e vivido a partir da determinação capitalista de produção e das temporalidades para isto requeridas; os parâmetros relevantes para a vida cotidiana e em geral destes índios não são dados pelo trabalho em si, feito para o branco, mas por outros fatores, dentre os quais as necessidades inerentes a cada grupo doméstico, incluindo os tempos para socialização que este princípio organizacional exige – levando-se em conta a transmissão de saberes, a troca de informações, etc. Em outras palavras, o trabalho para obter dinheiro e/ou recursos é parte de estratégias cujos parâmetros são dados pelas relações no interno de um grupo doméstico. Determinante é o fato de que a obrigação de redistribuição dos recursos advindos do trabalho é fundamentalmente realizada em um circuito específico: o que envolve os parentes (consangüíneos e afins). O caso de Arlindo Ormedo aponta para uma lógica muito

---

<sup>86</sup> Muito embora os estudos mais recentes sobre o tema da migração tenham posto em destaque aspectos relevantes, como o de que, ao migrar, o “migrante” muitas vezes está pondo em prática estratégias que envolvem o seu grupo e lugar de origem, orientado por interesses específicos destas referências primárias. Os trabalhos do argelino A. Sayad constituem importante referência neste sentido, sendo de grande difusão o texto de 1991. Neste sentido há também o trabalho de Garcia Jr. (1990) a respeito de migrantes nordestinos no sudeste brasileiro. Já uma análise específica sobre o conceito de migração é o que nos oferecem Palmeira e Wagner de Almeida 1977.

particular – iria ele viver junto ao tio paterno, para isto deixando o trabalho no frigorífico em Iguatemi. Em suas disposições, era claramente perceptível que não estava em jogo o tão característico receio de perder o emprego que marca um trabalhador não-indígena, sobretudo se ele tem uma família constituída a quem prover. Com efeito, somente se tendo em vista esta lógica se pode entender os relatos de alguns índios que se tornaram eles próprios “gatos” em empreitadas/*changa*, dizendo que “o ‘patrão’ quer pessoas que trabalham direito”, isto implicando não só que façam bem o serviço, mas também que cumpram os acordos, visto que há muitos casos em que a pessoa se vai deixando o trabalho inacabado, atrapalhando os cronogramas e obrigando o “gato” a procurar alguém para substituí-lo. Para os próprios sujeitos, é perceptível que não há absolutamente uma visão de uma falta moral ou de “quebra de contrato” quando ocorrem estas “baixas” no trabalho; os imperativos em questão, assim, são de outra ordem e estes estão ligados a acordos que envolvem parentes.

Uma vez posta esta discussão, passarei doravante a abordar questões que dizem respeito à população Guarani de um modo mais amplo, a começar pela focalização na análise das relações estabelecidas entre esses indígenas e os “patrões” brancos – circunscrevendo o que na antropologia tem sido comumente definido sob o termo “patronagem”.

#### **4.2 “Patrões” brancos e clientes índios: a patronagem e o compadrio entre os Guarani**

As relações com “patrões” brancos se constituem em um tópico de suma relevância se se pretende entender o universo das relações interétnicas atualmente no sul de Mato Grosso do Sul envolvendo os Guarani, sendo estas relações tão antigas quanto o é o estabelecimento da exploração da erva mate na região em causa, logo após o fim da Guerra do Paraguai (em 1870). Com efeito, desde que Thomaz Larangeiras estabeleceu a sua “Companhia”, os Kaiowa e os Nãndéva passaram a vivenciar relações de trabalho com “patrões” brancos, vindo a conhecer também os corolários de tais relações. A experiência nos ervais trouxe para os Guarani o chamado “barracão” como lugar de aprovisionamento, o que acabava por suscitar um atrelamento ao lugar de

trabalho, mantido através de um endividamento sempre renovado na aquisição dos produtos – em uma transação controlada pelo “patrão”. Observando que hoje os índios não fazem uma referência marcada ao barracão como algo de negativo, mais adiante, na abordagem das relações atuais empreendidas com os donos de mercadinhos e *bolichos*, talvez possamos chegar à conclusão de que o significado do barracão para os índios tenha tido conotações mais complexas do que a ênfase que o funcionário do SPI Pimentel Barbosa e posteriormente A. Brand (vide capítulo 1) colocaram sobre a questão do endividamento como mecanismo de exploração. De qualquer modo, o que se nos apresenta neste quadro é que relações de trabalho e de comércio com não-índios se tornaram um fato estabelecido tanto para os Kaiowa quanto para os Nãndéva.

Ao longo do tempo, a constituição das fazendas e a titulação das terras comportaram uma presença mais marcante dos brancos (fazendeiros e colonos-sitiantes), que passaram a ver nos índios uma mão-de-obra abundante, atuando-se, então, na maior parte das vezes, para atraí-la – do que o caso narrado no capítulo 2 sobre o homem que se tornou “proprietário” do Ysau (lugar/micro-região do *tekoha* Pyelito Kue) é ilustrativo. A continuidade deste processo foi que a fazenda se constituiu como um *ambiente* particular, um universo com características físicas, regras, hierarquias e uma estrutura de trabalho bem específicas, na qual as famílias indígenas passaram a ter uma determinada inserção. É justamente esta inserção, a partir da análise dos dados obtidos na pesquisa, que nos permitirá acompanhar uma discussão em termos da relação de patronagem.

De início, observo que tomando em conjunto a bibliografia clássica sobre relações de patronagem – ou relação patrão-cliente, como o refere Foster (1967) – percebemos que de um modo geral o foco das análises é uma comunidade territorializada, bem definida, sendo destacado o pertencimento a esta comunidade, uma distinção sendo feita entre um dentro e um fora (desta comunidade), de modo que daí se originam variações na figura do “patrão” como o que está dentro ou o que está fora, ou ainda “o intermediador” entre os níveis interno e externo – caso este proposto por Silverman (1967) para uma localidade na Itália. No nosso caso não se demonstra absolutamente proveitoso reproduzir esta óptica de interior / exterior de uma pretensa comunidade definida, delimitada, visto que o questionamento desta dicotomia constitui exatamente o cerne do presente trabalho. O que se demonstra efetivamente relevante de



se destacar nessas análises é o caráter da assimetria entre as partes, e a construção de um eixo vertical de relações entre o “patrão” e o “cliente”. Para os índios, o “patrão” é o fazendeiro, por vezes sendo também sitiantes, os quais mantêm relações verticais com aqueles.

Em se considerando a possibilidade de intermediação, apresentada por Silverman (op. cit.), no sentido de que o “patrão” seja justamente esta figura de ligação, cujo valor, argumenta o autor, seria medido pelo que ele consegue a partir de suas relações com o exterior da comunidade, poderíamos imediatamente ser remetidos à figura do “capitão” nas aldeias, figura esta que justamente (conforme as demais pessoas o vêem) tem a função de angariar e atrair recursos para todos na aldeia. Em termos efetivos, a figura do mediador como sendo o “patrão” não pode ser colocada para os índios; o mediador é o “capitão”, figura que, em sendo membro de uma das famílias extensas do lugar, tem um determinado prestígio e é plenamente integrado em uma comunidade política (isto é, um grupo constituído a partir de uma família extensa de ao menos quatro gerações, dando-se vida a famílias extensas de três gerações ligadas por parentesco de afinidade<sup>87</sup>). Ao “patrão”, o fazendeiro, faltam estas características, sobressaindo-se a sua carência de qualquer inserção interna. Por outro lado, a própria idéia de um mediador único constitui-se em um problema, instaurado pelos brancos colonizadores, pois que, como visto no capítulo 1, a pluralização da representatividade era a marca característica e ainda é o princípio orientador sempre buscado em termos de decisões que abrangem uma população de uma determinada área indígena. Nesses termos, um corolário que se apresenta é a queixa e a crítica generalizadas e invariáveis no tempo de que o “capitão” visa e atende exclusivamente aos interesses do próprio grupo doméstico e, de modo mais ampliado, à sua comunidade política. Tal crítica é independente de quem esteja empossado em tal cargo, dado que a unidade política que conta fundamentalmente nas relações é este grupo, sendo o “capitão” um personagem no jogo político por recursos e prestígio, como qualquer outro indivíduo, visando atender os interesses desse seu grupo. Nesses termos, chegamos a ver por que o “capitão” não é visto como um “patrão”.

---

<sup>87</sup> Para uma análise mais detida neste sentido, ver Mura 2006.

Para melhor desenvolver minha argumentação, remeto-me a um diálogo direto e comparativo com determinados autores. Assim, iniciemos acompanhando algumas formulações de Silverman e Boissevain. No texto citado de Silverman lê-se que patronagem

pode ser definida como uma relação contratual informal entre pessoas de status e poder desiguais, que impõe obrigações recíprocas de diferentes tipos sobre cada uma das partes. (: 283).

Já se nos atemos à análise de Boissevain (1966) estabelecida a partir do contexto siciliano, o autor lança mão da diferenciação entre *subordination* e *superordination* nas relações entre patrões e clientes, para argumentar que por *superordination* ele concebia “maior acesso ao poder e não necessariamente uma posição social superior”. (:24). Assim, ele afirma que na Sicília a relação de patronagem funda-se em uma relação recíproca entre patrões e clientes, sendo o patrão

uma pessoa que usa sua influência, posição social ou algum outro atributo para assistir e proteger outra pessoa – que então se torna seu ‘cliente’ e, em troca, providencia certos serviços a seu patrão. (: 18).

Tendo isto em mente, passemos então a observar o que se circunscreve na relação entre os índios e os “patrões”. Começo então retomando a fala de Nélson Cabreira reproduzida no capítulo anterior. Dizia ele:

Eu lembro que meu vô, trazia cobertor, corte de tecido, aí pedia pra o velho e a velha [“patrões”] trazer essas coisas; e também enxada, foice. Trabalhava, aí já pagava [os bens que o branco trazia, em troca do trabalho do índio].

Ao termos como pano de fundo a referência exposta no capítulo 3 de que Nélson está hoje em dia engajado em um esforço pela recuperação do *tekoha* Karumbe e que, portanto, apresenta uma visão extremamente crítica sobre a possível generosidade de parte dos antigos “patrões”, poderíamos apressadamente afirmar que a fala acima está

absolutamente condicionada por este seu intuito, de modo que se tornaria impossível termos uma visão mais objetiva das relações do modo como efetivamente teriam se dado à época dos acontecimentos. No entanto, se analisarmos com mais vagar e considerando ainda a complementação que ele proferiu, a constatação pode ser outra. Néelson disse que

Se via um machete [facão], trabalhava uma semana só em troca daquele machete. Roçava mato baixinho no machete. Uma semana, em troca.

O que se apresenta diante de nós não é meramente uma relação de obediência aos intuítos e interesses do “patrão”, mas, de modo diverso, a expressão de que o estímulo para o trabalho não procedia somente dos “patrões”, senão que provinha também dos índios, a partir de próprios interesses destes. Assim, pode-se dizer que o trabalho empreendido em benefício do “patrão” se encontrava atrelado aos interesses dos próprios índios. Considerando os relatos por mim colhidos em campo, a maioria das pessoas apontava para uma prestação de parte dos índios e uma retribuição imediata (em bens ou em dinheiro) da parte do “patrão”. Conforme a existência de trabalho, assim era justificada a permanência de um indivíduo em um determinado lugar. Por outro lado, esta permanência em muito se justificava por uma eficiência demonstrada pelos índios, sendo muito difusa entre os fazendeiros a percepção de que os índios são ótimos trabalhadores, não tendo uma atitude e um comportamento agressivos, sendo portanto menos propensos a brigas do que os paraguaios. Entre os próprios índios, por seu turno, muitos apresentam a visão que Joabe (da T. I. Jaguapire) expressou, isto é, de que “o índio trabalha direitinho e o ‘patrão’ gosta do trabalho dele. É por isso que ele [o ‘patrão’] fica com ele, não deixa ele ir embora.”

Havendo que se fazer uma diferenciação entre aqueles que trabalhavam e moravam numa fazenda por longos períodos e aqueles que para ali iam já a título de uma *changa*, isto é, uma tarefa específica, já predeterminada, no primeiro caso a possibilidade de o indivíduo plantar e criar animais para sua própria família era esperado como algo tácito, enquanto que no segundo caso, isto podia não ocorrer. Há também uma variação em que o extremo consistia em ter apenas o lugar para morar e plantar, em troca de serviços pontuais para o “patrão”; contudo, o mais comum era,

juntamente com esta possibilidade, realizar serviços em troca de uma paga. O serviço feito em troca de um determinado bem se apresenta como algo próprio ao passado, hoje em dia o dinheiro sendo a forma preponderante de pagamento.

Para se poder ter uma idéia mais precisa sobre os casos concretos, as situações em que se estabelece o vínculo gerado através do trabalho podem ser diversas, suscitando diferentes obrigações com relação ao “patrão”. Assim, observando-se as modalidades de serviços – afora a *changa* nas usinas, que opto por não considerar, visto que foge aos interesses aqui – vê-se que existe a empreitada ou a “diária” nas fazendas, ambos constituindo trabalhos pontuais, apresentando-se sazonalmente (em períodos de limpa dos cultivos). Nesses casos, se coloca a necessidade de deslocar-se para uma fazenda (quer se esteja na cidade ou na aldeia) para desempenhar tais serviços. Algo diverso é o caso de se estar instalado (morando e trabalhando) na fazenda, deste modo, então, passando a se cuidar do gado, tirar leite das vacas, etc. Todas estas possibilidades constituem-se em trabalhos feitos precisamente para o “patrão”. No que respeita ao seu próprio interesse, o indivíduo pode cultivar uma roça, criar animais e pôr armadilhas para caçar; eventualmente, ele pode ainda coletar algo. Em todos estes casos, a obrigação precípua do trabalhador é fazer bem o serviço, e o “patrão”, a de cumprir com o pagamento em troca. No caso específico de doenças, de um modo geral os relatos me levaram a pensar que não é esperado que o “patrão” em pessoa vá em socorro do necessitado, mas sim um preposto seu.

Para alcançarmos uma melhor medida na avaliação desses elementos expostos é profícua a comparação que a leitura do texto de Palmeira datado de 1977 nos permite. Minha argumentação é que não se pode falar de uma submissão dos índios ao “patrão” nos mesmos termos postos para os trabalhadores dos engenhos de açúcar no nordeste do Brasil, os denominados *moradores*.

Na relação de *morada*, o trabalhador recebia uma casa e um espaço para plantar e era esperada sua fidelidade absoluta com relação ao patrão, constituindo-se uma dívida que era ela própria a base dessa relação de subordinação. Em cada colheita, a obrigação de entregar parte do que era produzido era implícita e determinante, a remarcar – ou a renovar, como diz Palmeira – a dívida. Tal dom por parte do *morador* era a contrapartida da benevolência e generosidade do patrão, que lhe concedera a terra

de onde era retirado o sustento de toda a família do *morador*. Ademais, havia a obrigação periódica de se trabalhar gratuitamente por um determinado período para o “patrão”, o que constituía o *cambão* (cf. p. 107).

Um fato fundamental a ser ressaltado é que para o camponês o fato de que a terra é propriedade do “patrão” é dado; no caso dos índios, porém, este é um ponto merecedor de questionamento e contestação. Isto porque, primeiro, do ponto de vista cosmológico, a terra é tida como de propriedade do Deus criador (*Ñande Ru Vusu* ou *Ñane Ramõi*), tendo sido atribuída aos Kaiowa ou aos Guarani para ser cuidada; em segundo lugar, há o fato de que ali, antes dos brancos estavam os índios. Os processos históricos em causa são muito distintos em cada caso, sendo também diversas as concepções sobre o “patrão” e sobre o modo de se relacionar com ele, incluindo aí o trabalho que lhe é prestado.

Para os Kaiowa e dos Ñandéva, a obrigação de entregar do que se plantava para o “patrão” não se colocava (nem se coloca hoje). Como visto no capítulo 2, a sua autonomia era total no espaço que lhe era “concedido”. Antes que uma idéia marcada de sujeição que se aproxime daquela cuja natureza é apontada por Palmeira (op. cit.), compreendo que devemos pensar fundamentalmente em termos de uma troca com o “patrão”, da qual os índios podem ter uma percepção de que seja abusiva em favor deste. Uma expressão corrente na fala dos índios hoje é que “o índio antigamente tinha a cabeça fraca, era bobo” – e daí era sempre explorado nas transações que fazia. Contudo, há de se convir que esta afirmação comporta uma componente fruto de uma visão *a posteriori*, feita nos dias de hoje, para julgar os acontecimentos da época. O mesmo Néelson Cabreira conta que ao ver um pedaço de vergalhão de ferro de cerca de 1,5 m no pátio da casa do velho Aparício, seu avô perguntou ao “patrão” quanto este queria pelo ferro. O velho teria pedido 20 mãos de milho – uma “mão” correspondendo a cerca de 120 espigas. E Néelson me disse: “E o meu vô deu as 20 mãos de milho”, entendendo isto como uma exigência absurda de parte de Aparício. Mas então, à minha pergunta sobre o que fizera com o ferro, Néelson passou a explicar com detalhes e muito zelo todo o processo que Juvêncio (o avô) fizera – e que ele, Néelson, presenciara – de esquentar o ferro, moldá-lo e bater muito até que ele adquirisse a forma de algumas físgas para pegar peixe e pontas para flechas. É de se imaginar que para o avô de Néelson

a troca não tenha sido de todo negativa, vistos os compensadores proveitos que ele poderia tirar de tais instrumentos feitos a partir daquela matéria-prima.

Se fizéssemos uma tentativa de sumarizar as formas como é vista a relação com o “patrão”, chegaríamos a que esta é apresentada ao pesquisador, por um lado, em termos puramente objetivos de uma troca que inclui trabalho *versus* remuneração, sendo que o “patrão” encontrar-se-ia sempre em vantagem nesta equação. Por outro, porém, há também a afirmação de que se ter um “patrão” é algo positivo, proveitoso e mesmo prestigioso. O que tenho apresentado até aqui deve ser lido como o aspecto mais geral das relações entre índios e “patrões” brancos, mas cada relação tem uma história, construída no tempo, em um lugar específico e que, narrada em um momento e um contexto específicos, podem adquirir matizes diversos. Para além dessa tentativa minha de generalização, passam hoje pelas vistas do pesquisador diversos contextos nos quais podemos acompanhar diretamente as relações que existem entre os índios e os “patrões” como duas partes em uma relação de interdependência, em que o grau de submissão diverge com relação ao contexto rural nordestino, devido a diferentes lógicas de direito sobre a terra, tanto em termos originários quanto sobre poder cultivá-la. Estas duas concepções totalmente diversas constituem um eixo fundamental na percepção dos atores, e daí, no estabelecimento das interações em cada caso.

Um outro aspecto relevante a ser considerado é que, dados anos e anos de trabalhos efetuados nas fazendas nos arredores de cada aldeia Guarani em Mato Grosso do Sul, alguns indivíduos indígenas que outrora foram “cabeçantes” (isto é, que agenciaram grande número de pessoas para trabalhar em empreitadas e portanto tinham relações imediatas com os fazendeiros) ainda hoje têm no “Dia do Índio” um dia especial, que é quando “patrões” para os quais já se trabalhou enviam para as suas casas uma considerável quantidade de carne, em doação. É de se ressaltar que há um outro fator fundamental a influir nessas relações ditas clientelares: o contexto político mais amplo, sobretudo o contexto das disputas pela terra. Francisco Benites, o pai de Tonico (meu parceiro de pesquisa), é um dos ex-cabeçantes da área de Jaguapire. Atualmente os habitantes não-índios da cidade de Tacuru vivem uma situação mais estável com relação aos índios tanto de Sessoró quanto de Jaguapire, visto que esta última área tem hoje sua situação fundiária resolvida, tendo cessados os atritos e conflitos que se deram nos anos noventa, quando da ocupação e reivindicação da área indígena. Entendo que

este é um dos motivos pelos quais presenciei uma determinada cena. Passando pelas ruas de Tacuru, na companhia de Francisco e Tônico Benites, vi passar uma caminhonete cujo condutor pôs a cabeça para fora e em voz alta fez um cumprimento entusiasmado para Francisco. Esse condutor, fiquei sabendo, é de uma fazenda vizinha a Jaguapire e Francisco já prestou muitos serviços para ele. Vejo aqui a pertinência de nos remetermos a uma proposição que fez Campbell (op. cit.) em seu estudo. Ali, dizia ele:

Mas a amizade que um Sarakatsano mantém com um presidente de aldeia, ou com qualquer outra pessoa de influência, envolve mais que a troca de favores materiais específicos; ela estabelece, também, uma relação assimétrica de sociabilidade que realça o prestígio de ambos homens. (...). Contudo, esta não é uma relação entre iguais. O pastor pertence não apenas a uma comunidade diferente, mas a uma qualitativamente inferior. Enquanto o presidente diria de um aldeão que é igualmente seu cliente que este homem é seu amigo, ele não diria isto de um pastor. (...)

O que é importante para os Sarakatsanos nessas situações é que outros pastores que não possuem este valorizado vínculo o vejam e o invejem. (:253-54).

O grifo que fiz acima na passagem de Campbell tem maior razão de ser ao interconectarmos este episódio envolvendo Francisco com um outro elemento, que é a visão do “ter ‘patrão’” como algo positivo.

Dadas as características da economia doméstica de um *te'yi/ñemoñare* conforme tem sido aqui descritas, a possibilidade de obter crédito junto a um comerciante depende obviamente de entradas de dinheiro, a fim de saldar as dívidas contraídas. Nesses termos, tornar público o fato de ter um “patrão” tem o intuito de emitir um sinal de que esta pessoa tem garantias para saldar dívidas, isto é, tem uma fonte segura de provento – algo correspondente à aposentadoria dos mais idosos. Nesta mesma direção, “ter ‘patrão’” significa que se tem apoio, que não se é alguém totalmente desprovido de recursos. Conforme observou Tônico, quando se quer dizer que está em uma situação econômica muito ruim, diz-se: “Não, eu não tenho dinheiro, eu não tenho ‘patrão’, eu não tenho nada.” Como se pode, assim, deduzir, ao destacar o fato de se ter “patrão”, uma pessoa visa expressar tanto a detenção de um prestígio quanto a possibilidade de obtenção de vantagens através desse “patrão”.

Para fechar estas reflexões, lanço mão do recurso à análise específica de Boissevain (op. cit.) na Sicília, Itália, visto que este se demonstra um artifício extremamente profícuo em meus propósitos. Segundo as palavras textuais do autor, “a instituição central da sociedade siciliana é a família nuclear”. Daí procede que “os direitos e obrigações que derivam desse pertencimento provê o indivíduo de seu código moral básico.” (cf. p. 19). Considerando-se, como o faz o autor, que exista uma entidade tal como a “sociedade siciliana” – questão em cujo mérito não irei entrar aqui – , ela se constitui a partir do princípio de que “a responsabilidade de uma pessoa por sua família é o valor sobre o qual sua vida é centrada (idem).” Em sendo assim, a constatação que ressalta ao leitor é que “a sociedade” siciliana se caracterizaria por nada mais nada menos que uma expansão desta unidade menor que é a família nuclear (ou, ainda, uma soma de todas essas famílias), sendo enfatizado que todos compartilham desse valor primordial, a partir do qual outros valores e princípios organizacionais, quaisquer que sejam, apresentam importância secundária (idem). É justamente devido a este princípio que entre os mecanismos de estabelecimento de relações entre sicilianos está o de se buscar algum – um “amigo”, o qual é ou ele próprio detentor de meios para se alcançar determinados fins, ou detentor de uma rede relações que pode conduzir às pessoas com tais capacidades.

Minha atenção aqui propositalmente recai sobre o valor primordial que é dado à família. Isto porque é este o ponto a nos remeter a uma comparação pertinente com os Guarani. Como tenho apontado, também para os Kaiowa e Ñandéva a família é a “instituição” (se se quiser usar este termo) central, embora não a família nuclear, senão a modalidade extensa. Para estes indígenas, os valores mais significativos na orientação da vida cotidiana são justamente os que dizem respeito a direitos e obrigações internamente aos membros do *te'yi/ñemoñare*, e estes valores são socialmente reconhecidos por todos. A questão que se coloca, então, é que esta coletividade aqui em causa não é uma na qual estejam incorporados os não-índios – e daí, os “patrões”. Em sendo assim, a partir do contraste com o contexto siciliano, temos que para os índios são os “patrões” brancos – que estão situados fora dessa coletividade étnica – os que permitem se obter recursos para se prover a família (extensa, como um todo) e manter as obrigações de reciprocidade que lhe dão suporte e vida.



Até aqui temos visto as relações com os “patrões” ligados à terra, mas para os índios há ainda um outro tipo de “patrão”: o comerciante, dono de um mercadinho ou do *bolicho*, como tenho dito. Por um lado, o fato de denominar este tipo de comerciante como “patrão” pode ter relação com o fato referido de alguns destes terem sido empreiteiros; pode ter também relação com os tempos do barracão, em que este era controlado pelo “patrão”. De qualquer modo, o uso do termo “patrão” – o que constitui, então, uma categoria nativa – é indicativo de uma compreensão, pelos índios, de um vínculo, em que estes últimos encontram-se sempre em débito. A rigor, o fato é que esta figura do comerciante, ou antes a natureza da relação que se construiu ao longo do tempo, tem muito daquilo que a literatura sobre patronagem apresenta em termos de assistência (e/ou proteção) – algo que os indícios durante a pesquisa me levaram a constatar que falta na relação com o “patrão” fazendeiro ou sitiante ou que ao menos não se coloca com a mesma intensidade que com o comerciante.

Ao tomarmos qualquer família indígena que seja hoje, ela realiza suas compras – como já se chamou a atenção – primordialmente no *bolicho*, para tal, no caso das aldeias, as quais apresentam grande concentração de pessoas, havendo em geral a disponibilização de uma caminhonete ou mesmo um ônibus para buscá-las e para ali reconduzi-las (ver a seguir foto 23). Tal opção envolve uma relação direta com o proprietário do estabelecimento, instituída esta com base no crédito, sendo que, para o comerciante, a garantia para seu estabelecimento e manutenção, são os proventos fixos dos indígenas – como as aposentadorias dos idosos e os salários dos professores e agentes de saúde. A face mais visível desta relação têm sido denúncias de índios de retenção de cartões bancários e contas insolúveis junto aos estabelecimentos, com preços abusivos pelas mercadorias.

Nesses termos, a compreensão do poder público tem sido a de que tal relação é absolutamente prejudicial aos índios, representando nada mais que uma forma de exploração. Para os próprios clientes (os índios), por sua vez, esta versão se apresenta apenas como uma face da moeda. Dentre os vários componentes que participam no cálculo econômico e do consumo no seio de cada grupo doméstico, o crédito junto a comerciantes é um deles, dos mais relevantes. Em um momento de precisão, em que faltam a cesta básica, as entradas de aposentadoria e salários, as colheitas, a possibilidade de conseguir imediatamente os produtos necessários em um preciso

momento é algo extremamente valorizado pelos indivíduos. Se todo o alimento findou, ou ainda há necessidade de adquirir uma “mistura” ou sabão, sal, açúcar, a saída de comprar e saldar a dívida posteriormente se apresenta como providencial; o ônus a pagar por isto acaba por ficar em segundo plano.

Por outro lado – e este é o ponto que requer especial atenção aqui –, há aspectos na relação com o dono do mercadinho ou *bolicho* que ultrapassam em muito a mera relação comercial. Fazer compras implica também na necessidade de levá-las até as aldeias, o que requer meios de transporte – pagos. Casos de mudança são muito comuns entre estes indígenas, ou de visitas a parentes que moram longe (já pensadas como para se passar uma temporada de meses); nestas ocasiões, a relação com o comerciante praticamente instaura uma interdependência em que, para manter o “cliente”, é necessário disponibilizar-se a fazer os translados por eles requeridos. Presenciei também casos em que estes concediam empréstimos para as pessoas, algo como os “vales” das empresas – pequenas quantias, para uma passagem de ônibus ou o que seja –, assim adiantando o crédito para o momento do acerto de contas.

O estabelecimento do comerciante (ou o seu número de telefone) pode também tornar-se ponto de referência das pessoas, para onde são destinadas correspondências e telefonemas ou recados. Em termos de comunicação, estes são mecanismos altamente relevantes, dadas as distâncias que costumam envolver as aldeias com relação às cidades.

Uma pressuposição da incapacidade dos índios se libertarem do endividamento que esta relação acarreta é uma falácia, visto que estes dispõem de mecanismos próprios para gerenciá-lo. Tanto é assim que muitas vezes ocorre o rompimento da relação, as pessoas considerando que o comerciante deixou de atender às suas necessidades ou de cumprir bem o seu papel. Nestes momentos, a denúncia aos órgãos policiais pela exploração surge como o caminho para desmanchar algo que se tornou maléfico, indesejado.



**Foto 23** Ônibus do “Supermercado Paulistano”, em Iguatemi, transportando pessoas da reserva de Sassoró e da T.I. Jaguapire para fazer compras. Setembro de 1999. Foto de Fabio Mura.

A título conclusivo aqui, remetendo-nos a Boissevain, temos uma caracterização da patronagem como o “patrão” sendo “uma pessoa que usa sua influência para assistir e proteger uma outra pessoa”, esta, por seu turno, “se torna seu ‘cliente’, e em troca proporciona certos serviços a seu patrão.” (op. cit: 19). Como apontado anteriormente, se se pode mais propriamente falar em termos de relação “patrão”-cliente no caso dos índios, esta relação é primordialmente aquela que se estabelece com os comerciantes, revelando-se uma interdependência entre as partes, sendo esta baseada nos elementos que acabamos de acompanhar nas linhas acima, isto é, os índios esperando do “patrão” comerciante mais do que simplesmente o crédito no estabelecimento comercial deste, e o comerciante contando com a fidelidade dos índios como fregueses-consumidores, havendo, implicitamente, uma competição entre os comerciantes, por estes “clientes” específicos.

#### **4.2.1 Compadrio ontem e hoje: visões diversas sobre uma relação**

Passarei agora à consideração da existência de um grande número de casos em que os “patrões” donos de fazendas tornaram-se padrinhos de crianças indígenas que viviam em “sua” “propriedade”.

No referido trabalho de 1976 (1960), Cardoso de Oliveira fez uma breve observação sobre o fato de haverem indivíduos Terena batizados, significando isto, ressaltou, uma pura formalidade, resultante de iniciativa dos brancos. Entre os Guarani, como destaquei no capítulo precedente, há hoje muitos indivíduos kaiowa e ñandéva que foram batizados por não-índios. Nas conversas sobre o assunto, muitas vezes também me ocorria a mesma percepção do mero caráter da formalidade de que falou Cardoso de Oliveira. No entanto, posicionar-se neste patamar de análise não traz muita contribuição para se entender em maior profundidade os conteúdos e significados em jogo nos batizados de indígenas.

Para iniciar, considerarei algumas reflexões de Mintz, Wolf e Campbell, as quais servirão de intróito a esta discussão. Em sua análise sobre o compadrio, Mintz & Wolf (1968) observaram que, segundo as fontes históricas, no “Novo Mundo” o batismo dos

nativos teve lugar logo no início dos primeiros contatos, a ênfase sendo posta não sobre a instrução no catecismo, mas antes agindo-se para realizar o batismo em massa, numa mera aceitação formal da fé. Os espanhóis geralmente serviam como padrinhos para os indígenas convertidos, preenchendo assim uma necessidade ritual formal. Nesses termos, conjecturam os autores que talvez em virtude da simplicidade simbólica da cerimônia do batismo, ela tenha sido rapidamente aceita por diversas populações nativas (cf. pp. 340-341).

Voltando-nos já para Campbell (1977), o autor inicia focando sobre o papel do presidente do povoado e os poderes que este tinha com relação aos direitos de pastagem. É neste contexto que o autor diz o seguinte:

Em seus esforços para chegar a um acordo sobre sua [do presidente da aldeia/povoado] autoridade e influência, os Sarakatsanos tentam atraí-lo para uma forma de relação pessoal que introduzirá um elemento moral de mútua consideração. Três métodos são em geral utilizados: parentesco espiritual, amizade e dádiva. (p. 252, grifo meu).

No que tange à referência de Mintz & Wolf, traz ela a interpretação do batismo como uma pura exterioridade que se apõe aos índios, estes aceitando-a sem maiores conseqüências. Por seu turno, o segundo trecho possibilita aventar e averiguar possibilidades outras para a ocorrência de relações de compadrio com os índios.

A fim de melhor argumentar aqui, a mim me parece de grande importância trazer à consideração determinados rituais, do modo como são praticados e entendidos ao menos pelos Kaiowa<sup>88</sup>. Assim, focalizo especificamente o casamento e o que se poderia, de modo aproximativo, chamar (e atente-se bem para o fato de não se tratar de uma tradução direta e apropriada do termo) de “batismo”.

Tanto entre os Kaiowa quanto os Ñandéva é constatável uma pluralidade de casamentos para uma mesma pessoa. Muito embora os mais idosos apresentem um discurso de que “antigamente o índio se casava uma vez só e para sempre”, qualquer

---

<sup>88</sup> Não desenvolvi entre famílias ñandéva uma observação que me permitisse me aprofundar sobre este item.

levantamento de parentesco nesta mesma faixa de idade revela que esses próprios indivíduos efetivaram pelo menos dois matrimônios. Nesses termos, uma mulher que hoje está em seu terceiro casamento me contou que o que foi necessário para juntar-se ao marido foi “conversar bem e se acertar”, ambos se comprometendo a manter bem a casa, cuidando de crianças frutos dos respectivos casamentos anteriores, e tendo em mente que não se trata de uma coisa passageira, mas, ao contrário, “para durar”.

No que tange ao primeiro casamento de uma mulher, a situação é diversa e particular, motivo pelo qual me centrarei especificamente neste ponto, sem me ater a informações mais detalhadas sobre o ritual e os acertos em si para o matrimônio. Falando a partir de observação própria, conforme me referi em termos sucintos no capítulo 3, entre os Kaiowa encontramos uma regra de matrilocidade, a qual se demonstra bastante marcante. Para além do fato de se tratar de uma regra, relevante é o conteúdo que a faz existir e ser significativa. Referido foi também naquele capítulo que, ao se consumar uma união que é a primeira na vida de uma mulher, o noivo deve transferir-se para a jurisdição de seus sogros. Passando a habitar sob as vistas destes últimos, o novo membro do *te'yi/ñemoñare* é constantemente avaliado, devendo demonstrar que tem as características para ser bom marido e bom genro, o que implica ser trabalhador, cuidar bem da esposa, não maltratá-la, ter a capacidade de dar-lhe os bens que ela solicitar, isto é, uma casa e, sobretudo, os bens que devem aparelhar esta casa – como, por exemplo, panelas (bem extremamente valorizado entre as mulheres todas que conheci) de diversos tamanhos, cobertores, roupas e calçados. Nos últimos tempos, há a solicitação de móveis como armário de cozinha, guarda-roupa e fogão, pedidos estes feitos aos maridos que têm cargos com salários fixos ou que vão constantemente à *changa* nas usinas. Além do mais, e fundamentalmente, o novo marido deve demonstrar respeito para com os sogros e contribuir com a roça do sogro, além, obviamente, de seguir as regras de reciprocidade antes referidas.

Assim, o que temos efetivamente aqui difere em muito do sentido que é atribuído e na ênfase posta no ritual dos brancos. Trata-se de uma experiência cujo peso maior não é posto no ato de junção dos dois noivos, mas, ao contrário, a relevância maior advém posteriormente a este momento, em um período bem mais estendido, havendo o estabelecimento de um contato muito mais próximo e constante entre as partes envolvidas, isto é, o noivo e a família da noiva.

Concentremos a atenção agora sobre o outro referido ritual: o *mitã mongarai* ou *ñemongarai*, que consiste, em algumas versões, em identificar a alma e o nome da criança, em outras, em trazer a alma e o nome – no que apressadamente poderia ser traduzido como “batismo”. Oficiado pelo/a xamã (o *ñanderu* ou a *ñandesy*), as pessoas que aí se fazem presentes (os parentes, por consangüinidade e afinidade), o fazem porque têm algum tipo de ligação com a criança e, deste modo, tornam-se responsáveis pelo seu bem-estar e por verificar que seus pais lhe estejam cuidando bem, podendo fazer observações e mesmo admoestações a estes pais. Em outros termos, esta condição sanciona tais intervenções, que podem provir de uma gama ampla de parentes, intervenções estas que, de outro modo, poderia ser mal considerada pelos pais da criança. Nesses termos, o que se revela é a construção de um mecanismo que visa fornecer as condições para bom desenvolvimento do pequeno ser, tarefa esta de todo o seu grupo de parentes – e não apenas dos pais. Há ainda uma ampliação ainda mais vasta deste princípio: o de crianças pequenas cujos pais lhe dizem, juntando-lhes as mãos (como na prece católica), para pedir a bênção à pessoa que se apresenta à sua frente (seja que esta pessoa chegue na casa da criança ou vice versa). Tônico observou-me que este gesto serve para indicar (e ir acostumando) à criança que aquela pessoa é conhecida e confiável, e que portanto não lhe fará mal, mas ao contrário, concorrerá para seu bem.

Dadas estas informações, penso que dispomos de melhores condições para a análise aqui pretendida. Dona Angelina, esposa de Dércio, foi uma das pessoas que me narraram terem sido abordadas por determinadas pessoas não-índias a fim de que fossem seguidos determinados rituais católicos. Estando na fazenda São Luís, um padre da cidade de Naviraí que por ali esteve em visitas, determinou que ela e Dércio e todos os empregados da fazenda não casados deveriam remediar esta situação. Esta determinação afetou também as crianças todas que não eram batizadas.

A referência que fiz ao matrimônio entre os Kaiowa teve o único intuito de atentar para as diferenças existentes entre as formas e os conteúdos de um tal ritual entre os brancos e esses indígenas. Tendo a mesma intenção com relação ao batismo, determe-ei aqui de modo mais aprofundado sobre este tópico. Assim, voltemos-nos agora às referências postas acima de Mintz & Wolf e de Campbell. Com relação ao texto dos primeiros, gostaria de contrapor uma passagem escrita pelo padre Montoya, aquele

referido no capítulo 1. Falando a respeito das iniciativas de rebelião por parte dos Guarani à investida dos missionários estrangeiros, o padre espanhol escreveu o seguinte:

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

Não lhe faltaram herdeiros em seus embustes e magias. Construíram eles igrejas, nelas colocaram púlpitos, faziam as suas práticas e chegavam a batizar.

Era esta a forma de seu batismo:

“Eu te desbatizo!”

E com isso lavavam todo o corpo dos ‘batizados’.

As práticas endereçavam-se ao descrédito da fé e da religião cristã, ameaçando aos que a recebessem e aos que, tendo a recibido, não a detestassem, pois seriam devorados pelos tigres” (Montoya 1985: 237, destaque meu).

O que ressalta desta ação do xamã é uma pronta reação a uma intervenção de caráter mais amplo, reação esta que se expressa justamente no rechaço ao batismo, visto como um evento condensador dessa exterioridade maléfica. Assim sendo, parece-me que a explicação que apela à simplicidade do ritual (como o fizeram Mintz & Wolf) não seja de todo apropriada para se entender como foi que o batismo, e sobretudo a relação dele decorrente (o compadrio) pôde ocorrer entre esses índios. Uma pista significativa nesse sentido, penso que pode ser ela encontrada no fenômeno do chamado cunhadismo como um elemento fundamental para os Guarani, dada a centralidade que o parentesco reveste para estes índios. É significativo que, como Susnik (1979-80) descreve, as relações exteriores de aliança entre estes índios e os espanhóis eram realizadas através do cunhadismo, com a cessão de pessoas do sexo feminino. Uma hipótese plausível de ser aventada é que o compadrio pode, de algum modo, ter vindo a ocupar a função que outrora desempenhou o cunhadismo no estabelecimento de alianças políticas mais amplas, os atores agindo no intuito de potencializar os seus meios para obtenção de vantagens e/ou bens.

Para aprofundarmos a análise sobre o compadrio é importante buscarmos as definições que têm sido elaboradas, de modo a atentar para um conjunto de elementos que acabam por constituí-lo. Assim, retorno ao texto de Mintz & Wolf para ver que



“(…) [o compadrio] é um sistema social de mão dupla, que estabelece relações recíprocas de variável complexidade e solenidade. Impondo automaticamente, e com um grau variável de sacralidade [sanctity], status e obrigações de uma natureza fixa sobre a pessoa que participa, ele torna o ambiente social imediato mais estável e os participantes mais interdependentes e mais seguros. De fato, pode-se dizer que o rito batismal (ou um evento correspondente) pode ser a base original para o mecanismo, mas não permanece a sua força motivadora exclusiva”. (: 344, destaques meus).

O caráter da vontade recíproca, mútua, e o efeito de interdependência aqui remarcados são também encontrados em Pitt-Rivers (1976). Remetendo-se à relação entre o padrinho e os pais da criança batizada (i.e., entre *compadres*), Pitt-Rivers a vislumbra como essencialmente mútua e balanceada. Contudo, o caráter de assimetria que uma tal relação reveste é destacado pelo autor, que vê, como forma de contrabalanceá-lo, uma pressuposta igualdade moral entre as partes. É deste modo que afirma ele o seguinte:

“A igualdade da mútua estima permeia, ao menos em teoria, a relação entre os dois, mesmo quando eles são relacionados como empregador e empregado; de fato, a igualdade moral é oposta a, e combinada com, a desigualdade social e é isto que dá à instituição seu teor e função particulares neste contexto”. (: 322, grifos meus).

E continua:

“A reciprocidade não é, então, uma questão de cálculo material, mas de coração, uma questão de confiança mútua: cada um deve estar ao serviço do outro, pronto para ajudar quando necessário, no que quer que seja requerido. Tal reciprocidade leva ela própria à exploração, especialmente quando os participantes não são de fato iguais, conforme os exemplos de seu uso entre o proprietário e seus peões nas haciendas da América Latina mostram”. (p. 323).

A concepção do autor fundamenta-se sobre a necessidade de vontade e consentimento mútuos, para estabelecer confiança e boa-vontade mútuos, que são os

pilares para que a relação possa existir. A questão que coloco, então, é como estas concepções podem ser postas com relação aos índios e seus compadres/“patrões” brancos; serão elas todas válidas *ipsis litteris*? Em meu entender, só podemos avaliar esta referida relação se nos atemos à complexidade resultante de muitas nuances que revestem os interesses e os significados investidos de parte a parte, no estabelecimento do compadrio. Compreendendo, ademais, que é problemático se tentar generalizações absolutas, devendo ser vistos concretamente os casos em suas singularidades, verificando-se os motivos que os impulsionam, tentarei avançar algumas reflexões.

É muito óbvio que há uma ligação entre os diferentes entendimentos sobre a figura e o papel do “patrão” – questão há pouco abordada – e aqueles com relação ao compadre não-índio, até mesmo porque se pode dizer que na totalidade das vezes se trata da mesma pessoa. Assim sendo, começo minhas observações a partir de uma conversa com o Néelson Cabreira e seu tio Dorvalino Fernandes (vide capítulo anterior) sobre os tempos antigos, no *tekoha* Karumbe. Ao ouvir Dorvalino contar-me que fora batizado pelo velho “patrão” Aparício, Néelson interrompeu a conversa para dizer:

“O karai [o branco] vai junto com o índio, adulando aqui, ali, e vai comprando, né, pra mudar [o jeito de ser]. No começo só o cacique que batizava. O padrinho dá roupa, dá sapato e fica querendo que o índio trabalha pra ele”.

Dado seu ímpeto de retomar o Karumbe, foi recorrente o fato de que nesta nossa conversa a três, todas as vezes em que era feita menção aos brancos proprietários, Néelson entrava a apontar tudo o que via como exploração que sua família tinha sofrido. Ao saber desta informação de Dorvalino, fiz tentativas sutis no sentido de buscar perceber as relações como se haviam dado no passado, visando saber do conteúdo que poderia assumir esse tipo de apadrinhamento, mas a resposta era imediata, categórica e seca: nada era dado pelo “patrão”/compadre; tudo era comprado, e pago – ademais, a um preço sempre muito elevado, exigindo um trabalho desproporcional em troca do bem, conforme já indicado linhas acima.

Em outra ocasião, quando instado a falar sobre essas relações de compadrio de pessoas de sua parentela, Néelson fez questão de minimizar a relevância do termo, ao

dizer que se fala compadre a qualquer um, apenas por não saber o nome de uma pessoa desconhecida, e querendo demonstrar cordialidade ao se dirigir a ela. Isto tinha o sentido de que nas relações entre brancos e índios, muitas vezes, para buscar se contornar a superficialidade (típica de momentos fortuitos ou fase inicial de uma relação), apela-se a este mecanismo.

Já Dorvalino, por sua vez, como que retornando ao passado ao passo que narrava suas vivências, ao referir-se ao filho do velho Aparício, dizia: “meu compadre Nicanor [tal e tal coisa]”.

É indubitável que os significados do estabelecimento deste elo de compadrio devem ser considerados em momentos diferentes, ao longo do tempo, para os sujeitos indígenas. Um fator que se coloca como evidente é que os índios passaram a perceber que este fato tem determinada relevância para os brancos, que insistiam na realização de batismos, entendendo eles também na implicação de um dar e receber coisas. A decorrência imediata a isto, em meu entender, é que o estabelecimento do compadrio é visto como um meio que pode garantir a obtenção de certos benefícios de parte do branco detentor de mais recursos e poder. Mas, em se considerando tudo o que foi aqui reproduzido dos autores clássicos no tema, sobre a reciprocidade, a pergunta que me vem é: será que os termos desta reciprocidade ou os entendimentos sobre ela são perfeitamente intercambiáveis entre as duas partes? Mais ainda, a funcionalidade desta relação, será ela entendida do mesmo modo por essas partes? Se chegamos aqui à constatação de que a fidelidade ou antes o compromisso moral fundamental de um indivíduo indígena é com os membros de seu próprio grupo doméstico e, de modo mais ampliado, sua comunidade política, será que o compadrio não é entendido como um meio a mais para que este compromisso possa vigorar plenamente? De modo correlato a esta pergunta, coloca-se outra: como se apresenta o aspecto da diversidade propriamente étnica neste tipo de vínculo em questão?

Um episódio ocorrido, carregado de paixões e des-entendimentos é muito importante aqui para a elaboração de respostas a todas estas questões. Passo, em seguida, a expô-lo.

Na ocasião de minha primeira estada em Ñanderu Marangatu – a área em reivindicação, aqui referida na Introdução, situada no município de Antônio João –, esta

se deu em um momento de tensões muito fortes entre os índios e mormente uma específica família de fazendeiros, da qual um dos membros era o então prefeito da cidade. Sabedor de minha presença e de meu companheiro Fabio Mura no “acampamento”, o patriarca da família Silva – na época, em agosto de 2000, já com mais de 80 anos – nos chamou em sua casa na cidade. Visto que possuía ele o título de propriedade sobre grande parte das terras deste *tekoha*, entre várias coisas ditas, é de se destacar um desabafo seu, pronunciado em tom de mágoa e certa indignação, de que os índios eram uns ingratos, tendo-se rebelado contra ele. Isto lhe aparecia como mais pungente quando observava que dois dos que mais se destacavam na reivindicação eram seus afilhados: ele os tinha batizado e acompanhado a vida no decorrer do tempo em sua fazenda. Já de volta a Marangatu, em conversas com os dois “afilhados”, Salvador (então com cerca de 50 anos) e Dilico (de mais ou menos 30 anos), pude constatar que este fato não tinha a menor relevância para eles no contexto que então se colocava. Estes índios – e muitos dos demais do acampamento de Marangatu –, por sua vez, contra-argumentaram que esse fazendeiro teria sido responsável por queimar casas e expulsar muitos de seus parentes, quando de seu estabelecimento no lugar.

Neste ponto, retomo a reprodução de Campbell, que fiz linhas atrás, relativa a um “elemento moral de mútua consideração”, que seria determinante da relação de compadrio. Para ser mais exata, em todos os estudos sobre o compadrio aqui considerados há o destaque, uma ênfase, sobre o aspecto moral, a dar fundamento à relação do compadrio. Dentre todos eles, um demonstra-se mais incisivo, dado que justamente o ponto central de sua argumentação recai sobre a constituição de uma denominada “comunidade moral”. A análise de Bailey (1971) tem seu eixo central nas noções de reputação e de “comunidade moral”, referindo-se ele a “estratégias de gerenciamento da reputação”, baseada esta em opiniões que outras pessoas têm sobre o sujeito (ego). A definição que o autor dá para “comunidade moral”, a qual é o meio que viabiliza a construção de uma reputação, vem posta do seguinte modo:

“Os antropólogos usam a expressão ‘comunidade moral’ para se referir àqueles que são aptos (prepared) a fazer julgamentos morais sobre um outro. O homem imoral não é menos parte de sua comunidade do que o é o homem moral

(isto é, bom), pois ele é julgado pelos mesmos padrões morais". (...). (: 7, grifo meu).

Daqui se pode evidentemente inferir que deve haver um compartilhamento dos valores morais – caso contrário, até sob pena de uma contradição em termos, não se faz parte da mesma comunidade. É exatamente isto o que sobressai na ressalva que faz o autor, ao afirmar que as pessoas que estão fora da comunidade moral têm diferentes tipos de reputação.

A condensação das reflexões de Bailey está na sua observação sobre a homogeneidade existente entre os membros de uma mesma comunidade. Assim, reproduzo ainda suas palavras textuais, que buscam uma definição precisa neste sentido:

“Eles compartilham a mesma perspectiva de vida; querem os mesmos tipos de coisas; têm os mesmos modos de ‘nomear’ (wording) o mundo; compartilham um alusivo, lacônico e econômico sistema de sinalização e concebem-se a si mesmos como uma entidade, regida por leis e regularidades e padrões de moralidade, e posicionada contra um mundo externo imoral”. (:14).

Postos estes termos, podemos afirmar que os indígenas não constituem com seus “patrões” brancos uma mesma comunidade moral, não obstante os laços de compadrio que venham a ser estabelecidos. De parte dos índios há a compreensão de que para os brancos há um compromisso moral no estabelecimento do compadrio, mas deve ser lembrado antes de tudo que as ações e comportamentos de um indivíduo são julgados primordialmente dentro do circuito de relações que o grupo doméstico circunscreve, bem, como, em um âmbito mais amplo, da comunidade política deste indivíduo, até porque é este o circuito final de circulação dos bens e/ou recursos obtidos através da relação com o “patrão”/compadre. Como consequência, o julgamento moral que o “patrão” pode fazer a partir de um comportamento por ele visto como uma quebra da fidelidade esperada de um indivíduo, pode não ser o mesmo que é feito pelo grupo macro-familiar deste indivíduo.

No bojo desta relação e na sua complexidade, a identidade propriamente étnica é como que latente, tornando-se preponderante em determinados momentos, críticos. Tanto no caso de Néelson do Karumbe, quanto das pessoas de Ñanderu Marangatu, a disputa pela terra constituiu-se no elemento determinante das relações, a se sobrepor e evitar qualquer intenção de fidelidade e obediência/submissão de parte do “patrão”, instaurando uma crise; no entanto, no cotidiano, elementos outros podem vir a se constituir em motivo para o estabelecimento de crises na relação dos índios com o “patrão”.

#### ***4.3 A configuração processual das redes sociais e sua relação com o território***

Tudo o que temos visto até aqui conduz para que consideremos a questão da configuração das redes de relações das pessoas. De algum modo temos estado sempre lidando com esta questão, que passo agora a abordar de modo mais sistemático, buscando identificar os princípios operantes para essa configuração.

No que tange às definições para a noção de rede, elas têm sido objeto de dedicação de parte de vários autores, dentre os quais Barnes – que praticamente dá o impulso inicial mais contundente para seu uso com um artigo publicado em 1954 –, no intuito de se buscar um refinamento para a utilidade como propriamente um conceito, tornando-o uma ferramenta útil para as análises.

Como observou Adrian C. Mayer, o ponto de partida para a utilização desta noção está no recurso que Radcliffe-Brown fez para a caracterização do que seria uma estrutura social. Segundo este último autor, a estrutura seria “a rede de relações sociais efetivamente existentes” (apud Mayer (1987 [1966]):128). É indubitável que a metáfora de uma rede revela-se extremamente fértil para se buscar elaborar mapeamentos e descrever relações sociais concretas, formulando interpretações sobre estas, embora sua aplicação nos casos empíricos acabe sempre por demandar ajustamentos, refinamentos – o que, dadas essas potencialidades analíticas, não é de todo negativo e impeditivo. A partir de críticas e observações, surgidas justamente da aplicação de sugestões

apresentadas no texto de 1954, Barnes dedica posteriormente muitas páginas a um balanço sobre o conceito, cuidando de fazer correções e precisões (Barnes 1989 [1969]). Um outro esforço existente neste mesmo sentido é o de Mitchell (1969), que tem uma ênfase na sugestão de se atentar para as variações no tocante à durabilidade, conteúdo e frequência das relações, por exemplo, ou, em outras palavras, atentar para como se caracterizam qualitativamente as relações dos indivíduos dentro da sua rede.

Este preâmbulo feito aparece-me como necessário para introduzir minha discussão sobre a configuração das redes de sujeitos kaiowa e ñandéva, aqui em causa. De início, observo que nos deparamos, na literatura pertinente, com uma distinção, à qual alguns autores chamaram a atenção, entre a adscrição e a escolha dos sujeitos no estabelecimento das relações sociais. Em um artigo de 1978, Barth se apega a esta distinção – ressaltando que o segundo caso se dá “tendo-se algum objetivo particular e limitado em mente” (cf. p. 182) –, afirmando muito brevemente que cada uma dessas categorias está relacionada a “sociedades não ocidentais” e “ocidentais”, respectivamente<sup>89</sup>.

O texto de Barnes originalmente publicado em 1969 também é importante nesta discussão, na medida em que ali o autor se fundamenta sobre a diferenciação entre sociedades de pequena e de grande escala, a partir da possibilidade de relacionar-se com mais ou menos pessoas, podendo-se entrar em contato com desconhecidos. Deste modo, argumenta ele que uma análise em termos de rede social é plausível nas “comunidades urbanas populosas” – segundo sua definição – visto que “no meio social de cada pessoa existem muitos desconhecidos, com os quais não se possui nenhuma interação significativa” – e completa: “Isto não acontece em sociedades de pequena escala” (1989:187). Denominando estas últimas como “sociedades tribais”, o autor afirma que nestas não haveria espaço para relações idiossincráticas de amizade com estranhos ou de padrão-cliente (idem). À parte a crítica absolutamente pertinente de que nada indica que “nas sociedades de grande escala” (se optamos por este termo) as coisas se passem como ele descreve, a ênfase de Barnes neste artigo parte, de fato e propositalmente, de

---

<sup>89</sup> Deve ser notado que em suas análises posteriores o apelo a uma tal distinção foi absolutamente superada por Barth, sendo que noções como transversalidades e fluxos passaram a adquirir a centralidade de sua atenção.

uma diferenciação um tanto esquemática e reducionista, concebendo unidades sociais ideais polarizadas – não obstante uma breve reserva sua de que “entre os dois extremos haveria muitos tipos intermediários” (idem). As ditas “sociedades de pequena escala” são tidas por ele como unidades fechadas em si, auto-suficientes – tal qual a “pequena comunidade” teorizada por Redfield no conjunto de sua obra. Para além disso, embora a intenção intrínseca seja possibilitar um mapeamento das redes de relações das pessoas, isto não leva necessariamente a uma visão dinâmica de parte do autor, mas, antes, ocorre o contrário, incorrendo ele em um formalismo estruturalista, prendendo-se à concepção de que “nas sociedades tribais” não haveria outra coisa senão papéis/posições formais de cada indivíduo em uma rede. É o que transparece da seguinte afirmação sua:

“Na sociedade tribal, o padrão de relacionamentos na rede total revela a sua estrutura institucional, já que nem todas as relações são do mesmo tipo.” (: 187).

No entanto, há uma brecha neste esquema do autor, em uma ressalva que ele põe nos seguintes termos: mesmo numa situação tribal-limite, em que “todo mundo conhece todo mundo” (sic), mesmo aí “os originadores de ação deveriam ser seletivos, posto que não poderiam mobilizar toda a sociedade todas as vezes que precisassem obter algo” (cf. p. 188).

Para os dados com os quais estou lidando, é evidente que esta diferenciação tornada em dicotomia não é absolutamente útil. Mais profícuo é se pensar que, de fato, estão em questão princípios orientadores diferentes, não necessariamente característicos de um tipo de sociedade. Dependendo da situação dada, a adscrição e a escolha podem se combinar, de formas diferentes. Em se considerando os índios aqui em causa, temos que ambas lógicas de organização das relações se fazem presentes, com a particularidade de que as ações são direcionadas diferentemente para atores diferentes. No caso das relações entre os indivíduos que compõem um grupo doméstico de três gerações (o *te'yi/ñemoñare*), está em questão a necessidade de adequação de cada sujeito a esta particular configuração social, a adscrição, tendo um papel importante, tanto internamente ao grupo, quanto externamente, para se definir alianças políticas,



através de casamentos. Por outro lado, com os “patrões” fazendeiros e sitiantes e com os comerciantes, as relações constituídas acabam por ser relevantes também para a manutenção do *te'yi/ñemoñare*, na medida em que permite ao indivíduo ganhar prestígio, ter acesso a recursos, e, deste modo, alcançar uma posição privilegiada dentro deste seu grupo doméstico – bem como em sua comunidade política. Nesses termos, poderíamos pensar que as atividades dos indivíduos são desenvolvidas através do que Mayer (1987 [1966]) definiu como um “conjunto-de-ação” (*action set*) – isto é, um agrupamento de pessoas, não propriamente um grupo, que “emerge num contexto específico para desempenhar uma tarefa específica” –, isto levando em conta os recursos presentes nos diversos *ambientes*, vendo-se que a posição destes indivíduos dentro do grupo doméstico e da comunidade política tem um peso fundamental, definindo um núcleo de relações básicas, onde, observe-se, a faixa etária, e o sexo têm um papel importante. Como já dito, a configuração tanto de uma comunidade política como da unidade doméstica apóia-se primordialmente nas figuras do *tamõi* e da *jari* (avô e avó), o que não implica que esta mera posição seja suficiente para garantir uma agregação de pessoas (consangüíneos e afins) à volta destas figuras. Neste sentido, as escolhas e estratégias dos indivíduos em um grupo doméstico têm o objetivo de um desempenho para satisfazer as necessidades econômicas, políticas e afetivas dentro deste grupo e, para além deste, com aliados políticos. Assim, o que é relevante se pôr em destaque é que não são meramente as posições formais em uma estrutura de parentesco que determinariam, por si, a adscrição, e que, sobretudo, as atividades, escolhas e estratégias individuais e particulares (tendo-se presente o valor destas posições e se buscando acessar uma diversidade de recursos nos diversos *ambientes* de um *tekoha guasu*) contribuem para que um grupo doméstico disponha de melhores condições econômicas e políticas com relação aos demais. Em outras palavras, consiste dizer que as posições sociais têm um peso importante, mas elas são confirmadas e ganham vida, de fato, a partir de conjuntos-de-ação baseados em escolhas e estratégias específicas.

Assim, é interessante relembrar o caso de Pedro Moreli, na cidade de Tacuru, estando em causa a relação tanto com o irmão de sua esposa (ou seja, seu cunhado), quanto com Tónico e Odair (irmãos entre si e cujo vínculo com Pedro se dava a partir do pai de Tónico e da mãe de Pedro, que eram primos, ou de modo mais determinante –

dada a posição de maior status outorgada ao *tamõi* e à *jari* –, o avô materno de Pedro era irmão da avó paterna de Tônico). Estas três pessoas se utilizavam da casa de Pedro na cidade como apoio para diversos propósitos – como ter acesso ao trabalho ou resolver questões na cidade. Algo correlato ocorre entre a esposa de Saturnino Amaral, no acampamento de Jatayvary, e as filhas do (falecido) irmão de Saturnino, na cidade de Laguna Carapã. Vimos que a fim de receber sua aposentadoria, dona Olanda (a esposa de Saturnino) ia para Laguna, pousando na casa dessas sobrinhas por afinidade.

Atentando para o fato de que as relações se desenvolvem em um suporte físico particular, isto é, em um determinado espaço territorial, é interessante nos remetermos ao exemplo de dona Ângela, apresentado no capítulo anterior, que retomarei aqui de modo resumido, com fins analíticos.

Nós acompanhamos em parte a trajetória de Dona Ângela, a mãe de Raul, que saiu do seu *tekoha* de origem, o Jatayvary, tendo para ali retornado, atualmente estando na reserva de Dourados, com a filha Cassiana e o marido desta. Em termos práticos, podemos observar que no tempo 1 (T1) dona Ângela estava em Jatayvary, ainda pequena, com os pais e outras famílias indígenas; no tempo T2, passou a relacionar-se ela própria com “patrões” brancos vindo alguns a tornarem-se padrinhos de seus filhos; em T3 ela foi para a reserva de Dourados, relacionando-se com pessoas de lá; no tempo T4, foi para a Terra Indígena Pirakua, quando esta estava em pleno processo de recuperação pelas pessoas dali originárias, passando a morar com primas suas; no tempo T5, com a ocupação de Jatayvary, ela retornou para lá, com o filho Leopoldo e o marido. Ali estando e já aposentada, estabeleceu relações com o dono do “Mercado Leite”, na cidade de Dourados, comprando a crédito com este “patrão”; falecendo-lhe o marido, no tempo T6, entrou em relações com a curandeira paraguaia, fazendo várias consultas com esta. A sua ida para junto da filha Cassiana pode ser pensada como um tempo T7.

Posto nestes termos, este exemplo conduz à óbvia constatação de que uma análise das relações, e conseqüentemente das redes constituídas, para ser mais precisa, deve necessariamente considerar os fatores tempo e espaço. Se nos remetemos à reflexão de Champagne anteriormente apresentada (no capítulo 2) vemos que ela é bem aguçada no que diz respeito a uma dimensão espacial das relações (e das redes),

acompanhando os deslocamentos dos indivíduos, carecendo ela, no entanto, de atenção ao aspecto temporal das mesmas. Um outro fator a ser considerado é a natureza das relações em questão; salta à evidência o fato de que o princípio que rege a relação de dona Ângela com a filha Cassiana e o marido desta não é o mesmo válido para o comerciante nem tampouco para a curandeira paraguaia.

A título de síntese, é possível dizer que este quadro geral de dados nos conduz a atentar para três condições necessárias para uma análise dos princípios de configuração das redes dos indivíduos indígenas aqui em questão: 1) o fator tempo, 2) a relevância dos recursos presentes em um território amplo e complexo, 3) as diferenciações qualitativas nos conteúdos das relações na rede.

Parece-me importante me deter ainda especificamente no terceiro ponto, observando que temos no aspecto qualitativo das relações uma chave fundamental para a análise, isto nos impulsionando à consideração atenta dos significados que os sujeitos impingem a cada relação estabelecida com determinados outros sujeitos – e que tenho buscado ressaltar ao longo deste trabalho. De tudo o que foi apresentado, sobressai que na relação com o fazendeiro “patrão” e com o comerciante, as obrigações se revelam pontuais e têm uma marca relativamente efêmera em contraposição àquelas referentes ao pai, ao sogro, ao cunhado e ao primo, por exemplo. Assim, estas relações não são comparáveis e redutíveis entre si. Tudo indica que o que permitiu a Raul permanecer fora das aldeias foi exatamente o estabelecimento de laços de compadrio com cada “patrão”-fazendeiro que foi tendo, um para cada filho seu, mas o seu núcleo mais estável de relações se configura efetivamente com a presença de sua sogra e de seus cunhados, que é o grupo doméstico ao qual passou a ter que se dedicar com maior empenho ao casar-se. Neste mesmo sentido, em uma aldeia se recorre a um parente para ajudar a construir uma casa, fazer uma roça, ir para a *changa* juntos, mas se recorre ao “patrão”- comerciante para obter crédito, fazer uma mudança de um lugar para outro e obter transporte para as compras feitas, por exemplo.

Sumarizando, é possível se dizer que a inserção em uma comunidade política – nos termos que tenho aqui descrito – constitui para Ego uma rede potencial, lhe possibilitando, ao se pôr uma determinada demanda em um determinado momento, recorrer-se a uma pessoa específica, a qual detenha as condições necessárias para

responder a essa demanda, ou seja, aquela que detém determinados recursos, postos em grande medida a partir do *ambiente* em que se está instalado.

Esta análise processual contrasta firmemente com a visão de uma estrutura dada *a priori* aos indivíduos, e ao que estes se conformariam – entendimento este que ressalta justamente da proposição de Barnes da rede como informando a estrutura funcional de uma sociedade de pequena escala. Uma tal dinâmica analítica é a orientação teórica que Barth nos oferece, ou antes é o princípio do qual parte este autor, na busca por delinear uma análise processualista dos fatos e eventos, antes que ater-se a pretensas estruturas dadas.

## Conclusões

Em conclusão deste trabalho, mostra-se para mim relevante colocar em evidência algumas questões que considero centrais. Seguindo-se a cronologia da apresentação dos capítulos, o que é interessante se destacar é, de fato, a existência de um processo de construção do território, em uma *territorialização* de parte do Estado e uma *reterritorialização* de parte dos índios. Dentre as constatações mais significativas a serem relevadas está o fato de que não se pode dizer que os constrangimentos gerados pela *territorialização* levou a uma alteração da forma das famílias se organizarem política e socialmente a partir de espaços mais amplos do que as reservas. A circulação pelo território e as redes de relações continuaram a se desenvolver, não sendo restringidas ou definidas pelos locais diversos onde as pessoas se situavam, muito embora o empenho por recuperar terras revele que está em questão o ímpeto de se tornar a constituir espaços de exclusividade não tanto étnica, mas sobretudo familiar, a que a *territorialização* e a colonização vieram por um termo – com a criação de espaços não exclusivos (as fazendas e as cidades) nos vários *tekoha guasu* de ocupação histórica, gerando uma constrição à vivência não exclusiva nestes espaços. O que se constata de modo patente é que as transformações de ordem infra-estrutural ocorridas em um ambiente físico, as quais produziram tanto os centros urbanos quanto as fazendas, não vieram a estabelecer, para os índios, algo como territórios diferenciados, mas, de fato, *ambientes* diversos – conforme aqui argumentei –, *ambientes* estes constitutivos sempre de um específico e determinado território, a saber, aquele de conhecimento e ocupação histórica dos Kaiowa e dos Nãndéva. É justamente por este motivo que argumentei a impropriedade de se falar em termos de migração, mas antes de uma circulação dos sujeitos pelos vários *ambientes* deste território. O elemento central, a atuar como princípio orientador das ações, relações e condutas ao longo do tempo e de todo o processo, como visto, é o *te'yi/ñemoñare*, ou seja, a família extensa, constituída como grupo doméstico, sendo ela o objeto a ser focado como ponto de partida para análise e não propriamente o local onde ela está instalada. Algo que demanda aqui ser ressaltado é o fato de que cada grupo doméstico não se constitui e reproduz idêntico a outro,

justamente as estratégias particulares de seus membros – por seu turno resultantes de experiências também particulares nos diversos *ambientes* – sendo fundamentais para a diversificação que hoje é efetivamente encontrada entre os vários *te'yi/ñemoñare*, sendo uns mais bem sucedidos que outros, em termos de condições políticas e econômicas, e, assim, demonstrando-se como mais prestigiosos. A presença de membros de um grupo doméstico em vários *ambientes* vem a potencializar a capacidade de obtenção de recursos e/ou de acesso a estes. Nesses termos, a diversificação das estratégias dos indivíduos é o que permite escolhas de ocupação e exploração do território de modo diferenciado. O fato de se optar por morar em uma fazenda, cidade, aldeia, beira de rodovia, depende não apenas de uma falta de espaço nas reservas ou de conflitos, os quais levariam a se ter que abandonar estes espaços “aldeãos”, mas em grande medida dos recursos que são identificados como significativos e que estão ou não presentes nestes *ambientes*. Ter acesso a condições ecológicas que permitem em alguma medida se exercer a caça, a pesca e a coleta, bem como se poder constituir uma roça, e ainda ter acesso ao trabalho e a locais para abastecimento (realização de compras) e de assistência de saúde – seja na figura do xamã, de curandeiros ou de médicos brancos –, estes são fatores que, combinados entre si, devem ser necessariamente levados em conta se se pretende entender as escolhas feitas pelas pessoas e a sua presença em um determinado *ambiente*.

Por outro lado, é preciso se notar que o momento de articulação para reivindicação de uma terra (*tekoha*) e mormente a ocupação desta terra se constitui em um poderoso impulsionador para a aglutinação. O exemplo de Jatayvary é bastante ilustrativo neste sentido, os membros das famílias extensas tendo convergido de diversos locais para o acampamento, construindo-se uma coesão e passando a se constituir uma comunidade política compacta. Neste sentido, uma eventual luta pela recuperação ou a própria recuperação do *tekoha* Pyelito Kue pode se estabelecer em motivo para o reagrupamento da família extensa de Aníbal Riquelme, no momento parte dela estando no “lixão” de Iguatemi e parte espalhada pelas fazendas no próprio âmbito do *tekoha guasu* da micro-bacia do Iguatemi.

A partir de algumas inferências e afirmações feitas aqui por mim, que são centrais na tese, talvez uma maior precisão se faça necessária no que diz respeito à questão da construção da identidade. Afirmei que a socialização nos diversos *ambientes*

enseja um compartilhamento de atividades e de experiências, através de interesses e de um vivido semelhante, criando-se, assim, contextos de comunização dos índios com “brasileiros” e “paraguaios” da região, sendo a identidade construída justamente nestes contextos e não algo *a priori* e imperativo. Nesses termos, a identidade étnica se manifestaria circunstancialmente, como resultante de disputas e conflitos – estes envolvendo diferentes interesses, valores, crenças, conceitos. Mas, em sendo assim, como entender de modo mais concreto e aprofundado estas dinâmicas?

Se, como dito, as relações e obrigações no seio do grupo doméstico de três gerações constitui para o indivíduo seu guia mais imediato para as condutas, ações, tomadas de decisão, e se no seio deste grupo são compartilhados valores, crenças, conceitos, que conformam um *teko*, isto é um modo de ser e de viver, que é pensado como modo específico do Ava, e sobretudo um *teko porã*, quer dizer, o bom modo de se comportar (não sendo agressivo e ouvindo os conselhos dos mais velhos, sendo “guapo” no trabalho, por exemplo), é de se observar como se dão efetivamente as relações neste grupo, incluindo a educação das crianças. Um fator fundamental é haver o acompanhamento de perto dos avós, o indivíduo reconhecendo em seu sogro/sogra a autoridade a quem deve respeito e daí a preeminência deste papel de educador. Em sendo assim, se estão dadas estas condições, as crianças assim tendo desenvolvida sua socialização primária (nos termos de Berger e Luckman (op. cit.), mesmo no caso de uniões interétnicas, o que está regendo as relações são estes princípios ordenadores, configurada no que Barth denominaria uma “tradição de conhecimento”. Especificamente no caso de casamentos interétnicos, é importante se observar se a mulher leva o marido para a aldeia – de modo que as crianças estarão sob a atenção constante dos avós – ou se ela sai da aldeia – podendo ou não manter contato com seu *te'yi/ñemoñare*, fazendo-lhe visitas, mas, de qualquer modo, ocorre que os filhos não serão educados diretamente sob influência dos avós indígenas. É de se ressaltar, também, que na maior parte das vezes a ruptura das uniões interétnicas em que a mulher saiu da aldeia tem como desfecho o seu retorno para junto dos parentes, as crianças sendo aí incorporadas, e, no caso de um posterior casamento seu, estas muito provavelmente serão adotadas como *guachos*. Assim, as eventuais disrupções ocorridas no seio dos grupos domésticos não devem ser vistas como dadas e irreversíveis – o caso

de Reginaldo, da área de Panambizinho, aqui relatado sendo extremamente significativo neste sentido.

Em um outro aspecto da análise, considerando-se as experiências nos diversos *ambientes* – permitindo a constituição de um “estoque cultural” complexo –, é de se ressaltar que o *locus* de elaboração dessas experiências individuais é o seio de cada uma destas unidades que são os grupos domésticos. Na dinâmica, alguns *te'yi/ñemoñare* apresentam maior margem de tolerância para a incorporação das experimentações de parte de seus membros, um grupo doméstico sendo sempre cotejado com os demais, em uma avaliação moral mútua constante e em uma disputa por prestígio e poder político, que faz com que se tenha diferentes pesos nas relações em uma comunidade política – como já referido no capítulo 2. Nesses termos, também conforme já argumentado, a identidade se constrói nesses processos, a marca étnica sendo uma decorrência disto e, sobretudo, de uma confrontação em que seja necessário se remarcar as diferenças, em determinadas circunstâncias.

Um outro ponto ainda que se faz importante destacar concerne à questão de se apor meramente a identidade de “trabalhador” sobre os índios aqui em causa. Muito embora em uma visão externalista o que se constata possa ser o enquadramento destes sujeitos em um nível mais baixo de uma pirâmide econômica, tomando-se como parâmetro de avaliação o desenvolvimento de trabalhos esporádicos (a “changa”), concluindo-se, assim, por uma instabilidade extrema, antes de mais nada deve-se buscar atender para o ponto de vista dos próprios índios, observando-se a compreensão sobre o trabalho que é desenvolvido para o branco, como ele é articulado com outros fatores, o status que lhe é outorgado em face destes outros fatores. Tomar o caráter de esporadicidade da *changa* em um sentido negativo corresponde justamente a inverter e deturpar seu significado para os índios, visto que a sua flexibilidade constitutiva é o que torna possível a articulação das tarefas realizadas para o branco com aquelas realizadas no interno da família extensa (e da comunidade política, em uma extensão), em um resultado em que estas últimas constituem sempre o elemento ao mesmo tempo orientador e alvo do esforço empreendido para o “patrão”.

Neste ponto é importante nos remetermos à situação que pode ser vista como a mais degradada do ponto de vista das condições postas às pessoas, como é o caso das



reservas (e sobretudo a reserva de Dourados), ressaltando-se a falta de espaço para plantar, a quase total escassez de mato e de outros recursos naturais. Este conjunto impele a que a solução em termos econômicos para cada *te'yi/ñemoñare* seja cada vez mais a ida dos membros adultos masculinos para o trabalho nas usinas de álcool, no corte da cana em grandes levas. Ocorre contudo que não há uma indistinção entre estes sujeitos, senão que são conformados grupos para o trabalho em que se busca sempre ir acompanhado de parentes e/ou aliados políticos. Sob supervisão dos empregados das empresas, a atenção destes grupos é voltada para a se produzir (e assim ganhar) o máximo possível – em uma forma de competição e de reforço da masculinidade, cada um pretendendo-se demonstrar mais “guapo” que os demais – tornando-se depois para a aldeia, onde serão manifestados e compartilhados ou invejados os êxitos econômicos de cada indivíduo, membro de diferentes famílias extensas. Dadas as obrigações de distribuição internas ao grupo, quanto mais recursos um indivíduo obtiver, mais condições terá para distribuir bens, mais parentes se sentindo no direito de lhe solicitar auxílio, seu máximo êxito social sendo aquele de poder atender o máximo possível essas demandas.

Ter isto em mente implica deter melhores condições para, por fim, se entender os significados subjacentes às relações que são desenvolvidas com os “patrões” (o fazendeiro, por um lado, e o dono do pequeno mercado, por outro). Os dados aqui apresentados indicam que também estas relações se encaixam plenamente na lógica recém descrita, servindo como meio para potencializar recursos para o interior dos *te'yi/ñemoñare*. A rede de relações se expande na captação dos recursos, passando a incluir os brancos, mas o circuito final de distribuição e uso destes recursos é justamente o seio do grupo doméstico. Há uma diferenciação importante a merecer destaque neste sentido, que diz respeito aos parâmetros de julgamento do conteúdo moral da relação e o tipo de reciprocidade em causa na relação com o fazendeiro e com o comerciante, sendo eles bastante diferentes entre si. De um modo geral se pode afirmar que na relação com o “patrão” fazendeiro, as obrigações são as de, pelo lado do trabalhador, fazer bem o serviço, e, pelo lado do “patrão”, cumprir com o pagamento. Já com relação ao “patrão”-compadre, há aqui um elemento a mais, que é um pretendido compromisso moral instituído, através da criança-afilhada, deste com os pais (sobretudo o pai), de modo que o trabalhador-compadre indígena teria em mente a expectativa de maior

estabilidade no que tange à sua permanência na fazenda, enquanto que o “patrão” aguardaria fidelidade e bom cumprimento do trabalho, a expectativa moral do “patrão” via de regra não sendo coincidente com a do seu trabalhador, conforme já argumentado, tendo-se em vista que o compromisso maior do indígena é aquele com seu próprio grupo doméstico e sua comunidade política – os quais conformam a sua “comunidade moral”, nos termos de Bailey (1971). Assim, a valorização do “ter ‘patrão’” anteriormente apontada pode ser vista como significando que o indivíduo tem como garantir recursos, assim podendo se destacar em face justamente desta sua “comunidade moral”.

Tomando-se, por fim, o caso do comerciante com quem é mantida uma relação baseada no crédito, conforme apontado, esta é a que se poderia mais propriamente classificar como de “‘patrão’-cliente”, ao envolver de modo pleno o aspecto da assistência, havendo um forte empenho de parte do comerciante em atender às expectativas dos índios, a fidelidade destes últimos estando diretamente relacionadas justamente a esta conduta. Para além desta fidelidade de seu “cliente”, é de se raciocinar que a conduta do comerciante é também orientada pelo intento de conquistar novos clientes, dado o potencial dos índios como consumidores ao constituírem eles um significativo segmento com poder de aquisição, sendo possível se perder clientes para um concorrente.

Delineado este quadro geral, temos aqui apresentados os dados que nos permitem uma compreensão acerca das dinâmicas de construção e utilização de um território, para isto os indivíduos se movendo através dos múltiplos espaços aí constituídos (os *ambientes*). Estes ambientes, por seu turno, encontram um ordenamento de parte dos sujeitos indígenas a partir da óptica das redes de relações possíveis de ser constituídas, estas orientadas primordialmente pelo pertencimento a um determinado grupo definido pelo parentesco (doméstico e político), o qual pode vir a incorporar brancos, através do casamento, mas vindo a incluir também outros indivíduos, não parentes, que são fundamentais para a reprodução justamente deste grupo de parentesco e político.

## Bibliografia

**ALLIÈS**, Paul – 1980. *L'invention du territoire*. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble.

**ARRUDA**, Gilmar - 1986. “Heródoto”, in Hélio Serejo et al., in *Ciclo da erva-mate em Mato Grosso do Sul. 1833-1947*. Campo Grande: Instituto Euvaldo Lodi-NR/MS.

**BAILEY**, F. G. – 1971. “Gifts and poison”, in *Gifts and poison: the politics of reputation*. F.G. Bailey (ed.). Oxford: Basil Blackwell.

**BARBOSA DA SILVA**, A & **COMAR**, V. 2005. Programa Kaiowa-Ñandéva Ampliado (PKÑA) para gestão territorial em Terras Indígenas Kaiowa e Ñandéva em Mato Grosso do Sul. FUNAI, Brasília. Mimeo.

**BARBOSA DA SILVA**, Alexandra.

2006. Segundo relatório parcial do levantamento sócio-político-econômico e territorial em Terras Indígenas (aldeias Bororó e Jaguapiru) e Panambizinho, e dos acampamentos Paso Piraju e Pakurity, do Município de Dourados (MS). Ministério de Desenvolvimento Social / UNESCO, Brasília. Mimeo.

2005a. Relatório antropológico de levantamento preliminar de áreas Guarani reivindicadas na margem esquerda do rio Iguatemi (MS). FUNAI / UNESCO, Brasília. Mimeo.

2005b. “Sobre o compromisso do antropólogo e seu papel de mediador cultural”, in *Sociedade e Cultura-Revista de Pesquisas e Debates em Ciências Sociais*, v. 6, n. 1 (jan/jun. 2003), pp. 25-36.

**BAREL**, Yves – 1986. “Le social et ses territoires”, in *Espaces, Jeux et Enjeux*, AURIAC, F. et BRUNET, R (eds.). Paris. Fayard, pp. 228-257.

**BARNES**, J.A. – 1987 [1969]. “Redes sociais e processo político”, in FELDMAN-BIANCO, Bela (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.

**BARTH**, T. Fredrik

1966. *Models of Social Organization*. London: Royal Anthropological Institute.

1969 [1956]. “Ecological Relationships of Ethnic groups in Swat, North Pakistan”, in Andrew P. Vayda (ed.), *Environment and cultural Behavior. Ecological Studies in Cultural Anthropology*. New York: The Natural History Press.

1975. “Economic Spheres in Darfur”, in FIRTH, Raymond (ed.), *Themes in Economic Anthropology*. London, New York: Tavistock Publications.

1978. “Scale and Network in Urban Western Society”, in BARTH, F. (ed.), *Scale and Social Organization*. Oslo: Universitetsforlaget.

1987. *Cosmologies in the Making. A Generative Approach to Cultural Variation in Inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

1993. *Balinese Worlds*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

2000a [1969]. “Os grupos étnicos e suas fronteiras”, in LASK, Tomke (org.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

2000b [1989]. “A análise da cultura nas sociedades complexas”, in LASK, Tomke (org.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

2000c [1990]. “O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”, in LASK, Tomke (org.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

2000d [1992]. “Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades”, in LASK, Tomke (org.) *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

**BARTOLOMÉ**, M. A. 1977. *Orekuera royhendu (lo que escuchamos en sueño): shamanismo y religión entre los Ava-katu-ete del Paraguay*. Ciudad de México: Instituto Indigenista Interamericano.

**BAZIN**, Jean – 1992. “A Chacón son Bambara”, in *Au coeur de l’ethnie: Ethnie, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte.

**BEALET**, M. 1997 – “Religion et région Mémoire: Esquisse d’une territorialité par la biais de la Géographie de la Mémoire”, in *Norois, revue géographique de l’Ouest et des pays de l’Atlantique Nord*, 44 (174), pp. 317-329.

**BECKER**, Berta K. – 1991. “Gestão do território e territorialidade na Amazônia”, in LÉNA, Philippe. & OLIVEIRA, Adélia E. de (orgs.), *Amazônia: a fronteira agrícola 20 anos depois*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

**BENITES, T.** 2003 – *Mbo'e kuation ñemoñe'ê ha japo kuation ñe'ê (Fazendo o papel falar e produzindo sua fala)*. Monografia apresentada ao Curso Normal Superior – UEMS.

**BENSA, A.**1996. “La memoria de los lugares entre los Kanaks de Nueva Caledonia (‘La Gran Tierra’)”. In *Nueva Caledonia*. Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas (UNICACH), pp. 26-33.

**BERGER, Peter L. & LUCKMAN, Thomas** – 1976. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes

**BOHANNAN, Paul** – 1967. “Africa’s land”, in DALTON, George (org.), *Tribal and peasant economies. Readings in economic anthropology*. New York: The Natural History Press.

**BOISSEVAIN, Jeremy** –

1966. “Patronage in Sicily”, in *Man*, vol. I, nº I, March, pp. 18-33.

1987 [1974]. “Apresentando ‘amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões’”. in FELDMAN-BIANCO, Bela (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.

**BOTT, Elizabeth** – 1976 [1957]. *Família e rede social. Papéis, normas e relacionamentos externos em famílias urbanas comuns*. Rio de Janeiro: Livraria F. Alves Editora.

**BOURDIEU, Pierre** – 1996. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: EDUSP.

**BRAND, Antônio** – 1997. *O impacto da perda da terra obre a tradição Kaiowá/Guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Tese de doutorado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História da PUC/RS.

**CADOGAN, Leon** –

1950. “La Encarnación y la Concepción; la Muerte e la Resurrección en la Poesía Sagrada “Esotérica” de los Jeguaká-va Tenondé Porä-güé (Mbyá-guaraní) del Guairá”. In *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, IV.

1962. “Aporte a la etnografía de los guaraní del Amambaí, Alto ypané”. In *Revista de Antropología*, Vol. 10, 1-2, jun/dez.

**CAMPBELL, J.K.** – 1977. “Honour, family and patronage: a study of institutions and moral values in a Greek mountain community”, in *Friends, followers, and factions. A reader in political clientelism*, in SCHMIDT, Stefen W., GUAISTI, Laura, LANDÉ,

Carl H., SCOTT, James C. (eds.). Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

**CARDOSO DE OLIVEIRA**, Roberto

1968. *Urbanização e Tribalismo: a integração dos Terêna numa sociedade de classe*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

1972 [1967]. “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia”, in *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

1976 (1960). *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Liv. F. Alves Editora.

**CARVALHO**, Raquel A. de – 2004. *Os Missionários Metodistas da Região de Dourados e a Educação Indígena na Missão Evangélica Caiuá (1928 - 1944)*. Dissertação de Mestrado em Educação. Universidade Metodista de Piracicaba.

**CHAMORRO**, G. 1995. *Kurusu Ñe'ëngatu. Palabras que la historia no podría olvidar*. Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol. 25. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos.

**CHAMPAGNE**, Patrick – 1975. “La restructuration de l’ espace villageois”, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, (3), mai, pp. 43-67.

**CHASI-SARDI**, Miguel.; **BRUN**, Augusto, **ENCISO**, Miguel Angel – 1990. *Situación sociocultural económica, jurídico-política actual de las comunidades indígenas en el Paraguay*. Asunción: CIDSEP.

**COMAR**, Vito – 2006. *Relatório ambiental da T.I. Kokue'i*. MPF-Dourados. Mimeo.

**CORRÊA**, Lúcia S. – 1999. *História e fronteira: o Sul de Mato Grosso 1870-1920*. Campo Grande: UCDB.

**CORRÊA FILHO**, Virgílio – 1969. *História de Mato Grosso*. RJ: INL/MEC.

**CORREIA DE ANDRADE**, Manuel. – 1995. *A questão do território no Brasil*. São Paulo/Recife: Hucitec / Instituto de Pesquisas Sociais, Políticas e Econômicas.

**ELIAS**, Norbert – 1991. *Qu' est-ce que la sociologie*. Paris: Éditions de l’aube.

**FABIAN**, Johannes – 1983. *Time and the other: how anthropology makes its objects*. NY: Columbia University Press.

**FERNANDES SILVA**, Joana A. 1982. *Os Kaoiwá e a ideologia dos projetos econômicos*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.

**FOSTER**, George M. – 1967. “The dyadic contract: a model for the social structure of a Mexican Village”, in *Peasant Society. A reader*. POTTER, Jack M., DIAZ, May N., FOSTER George M. (eds.). Boston: Little, Brown and Company.

**FOWERAKER**, Joe – 1981. A luta pela terra: a economia política da fronteira pioneira no Brasil. Rio de Janeiro: Zahar.

**GADELHA**, Regina M. A. F. – 1980. As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas sócio-econômicas coloniais do Paraguai (séc. XVI e XVII). Rio de Janeiro: Paz e Terra.

**GALVÃO**, Eduardo – 1996 [1943]. “Diários Kaioá” In Marco Antônio Gonçalves (org.), *Diários de Campo entre os Tenetehara, Kaioá e índios do Xingu*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Museu do Índio-Funai.

**GARCIA JR**, Afrânio – 1990 - O Sul: caminho do roçado. Estratégias de reprodução camponesa e transformação social. SP: Marco Zero e Editora Universidade de Brasília.

**GEERTZ**, Clifford. 1967. “Form and Variation in Balinese Village Structure”, in *Peasant Society. A reader*. POTTER, Jack M., DIAZ, May N., FOSTER George M. (eds.). Boston: Little, Brown and Company.

**GELL**, Alfred – 1985. “How to read a map: remarks on the practical logic of navigation”, in *Man*, New Series, vol. 20, n. 2.

**GLUCKMAN**, Max

1960. “Tribalism in Modern British Central Africa”, in *Cahiers d'études africaines*, n° 1. 55-70.

1987 [1940] – A análise de uma situação social na Zululândia moderna. in FELDMAN-BIANCO, Bela (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.

**GOMES**, Otávio Gonçalves – 1986. “Dom Thomaz”, in *Ciclo da erva-mate em Mato Grosso do Sul. 1833-1947*. Campo Grande: Instituto Euvaldo Lodi-NR/MS.

**GRÜNBERG**, Georg – 1975. “Dos modelos de economía rural en el Paraguay: Paï-Tavyterã y Koygua”, in *Estudios Paraguayos*, III, 1, pp. 31-39.

**GUILLAUD**, Dominique – 1996. “Trois modèles d'organisation territoriale : Aribinda (Burkina-Faso), Jambi (Indonésie) et Koumac (Nouvelle-Calédonie)”, in *Géographie et cultures*, n° 20.

- HALL**, Edward T. – 1977 [1966]. *A Dimensão Oculta*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- HANNERZ**, Ulf – 1992. *Cultural Complexity*. New York: Columbia University Press.
- HARRIS**, Marvin. 1971 – *Town and Country in Brazil*. New York: Norton Library.
- HEREDIA**, Beatriz M. A. de – 1979. A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- HIRSCH**, Eric – 1995. “Landscape: Between Place and Space”, in Hirsch & O’ Hanlon (eds.), *Landscape: Perspective on Place and Space*. Oxford: Clarendon Press.
- KUPER**, Adam – 1999. *Culture: The Anthropologists’ Account*. Cambridge, Massachussets, London: Harvard University Press.
- MANUSCRITO DA COLEÇÃO DE ANGELIS (MCA)** – 1951. *Jesuítas e Bandeirantes no Guairá*. Vol. I, Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações.
- MAUSS**, Marcel – 1993 [1904-1905]. “Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale”, in *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Quadrige / PUF. 5ª ed.
- MAYER**, Adrian C. – 1987 [1966]. “A importância dos “quase-grupos” no estudo das sociedades complexas”, in FELDMAN-BIANCO, Bela (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.
- MAYER**, Phillip – 1962. “Migrancy and the Study of Africans in Towns”, in *American Anthropologist*, vol. 64, pp. 576-592.
- MELIÀ**, Bartomeu, **GRÜNBERG**, Friedl, **GRÜNBERG**, Georg – 1976. “Los Paï-Tavyterã: Etnografía guarani del Paraguai contemporaneo” , in *Suplemento Antropológico de la Revista del Ateneo Paraguayo*, Vol XI, nº 1-2.
- MELIÀ**, Bartomeu; **SAUL**, Marcos Vinícios A; **MURATO**, Valmir F. – 1987. *O Guarani, uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Centro de Cultura Missionária.
- MELIÀ**, Bartomeu – 1986. *El Guarani conquistado y reducido: Ensayos de etnohistoria*, Biblioteca Paraguaya de Antropología, Vol.5. Asunción.
- MELLO**, Murilo – 2002. Relatório de caracterização ambiental da Terra Indígena Yvu Katu. FUNAI, Brasília. Mimeo.



**MENEZES**, Maria Lucia P. – 1990. *Parque indígena do Xingu: a construção de um território estatal*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Geociências /UFRJ.

**MÉTRAUX**, A. 1958. “O Índio Guarani”. In *Revista do Museu Júlio de Castilhos e Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul*, Ano VII, nº 9, tradução de Dante de Laytano.

**MITCHELL**, J. Clyde

1956. *The Kalela Dance. Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia*. Rhodes-Livingstone Papers, nº 27. Manchester: Manchester University Press.

1969. “The Concept and Use of Social Networks”, in J.C. Mitchell (ed), *Social Networks in Urban Situations – Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*. Manchester: Manchester University Press.

**MONTEIRO**, Maria Elizabeth B.

1981. Relatório referente ao levantamento histórico sobre os índios Kaiwá situados no estado de Mato Grosso do Sul. RJ: Documentação do Museu do Índio, xerox. Rio de Janeiro.

2003. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Museu do Índio/Funai. Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 2.

**MONTOYA**, Antonio Ruiz de –

1876 [1639]. *Tesoro de la Lengua Guarani*. Leipzig: B.G. Teubner.

1985 [1639]. *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape*. Porto Alegre: Martins Livreiro Editor.

**MÜLLER**, Franz – 1989 [1934]. *Etnografia de los Guarani del Alto Parana*. Rosario. Societatis Verbi Divini.

**MURA**, F. & **THOMAZ DE ALMEIDA**, Rubem F.

2002. Relatório Antropológico de Revisão de Limites da T.I. Porto Lindo (Jakarey) e identificação da Terra Indígena Guarani-Ñandéva do Yvy Katu. Brasília: FUNAI. Mimeo.

**MURA**, Fabio

2000. *Habitações Kaiowa: forma, propriedades técnicas e organização social*. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/MUSEU NACIONAL / UFRJ.

2004. “O *Tekoha* como categoria histórica: elaborações culturais e estratégias Kaiowa de construção do território”, in *Fronteiras*, vol. 8, nº 15.

2006. *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Tese de doutorado apresentada ao PPGAS/MUSEU NACIONAL/UFRJ.

**NARDI**, Bonnie A. – 1983. “Goals in reproductive decision making”, in *American Ethnologist*, vol. 10, n 4, pp. 697-714.

**NIMUENDAJU**, C. 1987 [1914]. As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani. São Paulo: Hucitec/EDUSP.

**OLIVEIRA**, João Pacheco de

1988. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o regime tutelar*, São Paulo: Marco Zero; [Brasília]: MCT-CNPq.

1998a. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais”, in *Mana*, 4(1).

1998b [1983]. “Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas”, in OLIVEIRA, João P. de (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda.

**PAGDEN**, Anthony – 1993. *European Encounter with the New World. From Renaissance to Romanticism*. New Haven & London: Yale University Press.

**PALMEIRA**, Moacir S. – 1977. “Casa e trabalho: nota sobre as relações sociais na plantation tradicional”, in *Contraponto*. Revista de Ciências Sociais do Centro de Estudos Noel Nutels. Ano II, nº 2, nov, pp. 103-114.

**PALMEIRA**, Moacir & **WAGNER de ALMEIDA**, Alfredo – 1977. “A invenção da migração”, in *Projeto emprego e mudança sócio-econômica no Nordeste*. Convênio UFRJ/FINEP/ IPEA/IBGE, relatório final, vol. 5. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

**PAULETTI**, Maucir; **FEENEY**, Michael; **SCHNEIDER**, Nereu; **MANGOLIM**, Olívio – 2001. “Povo Guarani e Kaiowá: uma história de luta pela terra no Estado de Mato Grosso do Sul”. In *Conflitos de Direitos sobre as Terras Guarani Kaiowa no Estado de Mato Grosso do Sul*. São Paulo: Palas Athena.

**PEREIRA**, Levi M. – 1999. *Parentesco e organização social kaiowa*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

**PITT-RIVERS**, Julian. 1976. “Ritual kinship in the Mediterranean: Spain and the Balkans”, in *Mediterranean Family Structures*, J.G. Peristiany (org.), Cambridge: Cambridge University Press.

**RAFFESTIN**, Claude – 1986. “Ecogenèse territoriale et territoire”, in AURIAC, F. et BRUNET, R (eds.). Paris. Fayard, pp. 172-181.

**REDFIELD**, Robert

1949. *Civilização e cultura de folk*. Estudos de variações culturais em Yucatán. São Paulo: Livraria Martins Editora S. A.

1953. *The Primitive World and Its Transformation*. Ithaca, New York: Cornell University Press.

1960 [1954]. *The Little Community*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

1960 [1956]. *Peasant Society and Culture: An Anthropological Approach to Civilization*. Chicago & London: The University of Chicago Press.

**REVEL**, Jacques (org.) – 1998. *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV.

**RIBEIRO**, Darcy – 1970. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

**RICARDO**, Cassiano – 1970. *Marcha para Oeste*, Vol. I, São Paulo: EDUSP, Rio de Janeiro: Liv. J. Olympio Editora.

**ROMANO**, Jorge O. – 1982. *Índios proletários em Manaus: el caso de los Sateré-Mawé citadinos*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.

**ROSENTAL**, Paul-André. “Construir o ‘macro’ pelo ‘micro’: Fredrik Barth e a ‘microstória’”, in REVEL, Jacques (org.) – 1998. *Jogos de Escalas. A experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV.

**SANTOS**, Ana Flávia M. & **OLIVEIRA**, João P. de – 2003. *Reconhecimento étnico em exame: dois estudos sobre os Caxixó*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

**SAYAD**, Abdelmalek - 1991 - *L`immigration ou les paradoxes de l`alterité*. Bruxelles: De Boeck-Wesmael S.A.

**SCHADEN**, Egon

1969. *Aculturação indígena*. São Paulo: Pioneira / UnB.

1974 [1954]. *Aspectos fundamentais da cultura guarani*. São Paulo: E.P.U. / EDUSP

**SEREJO**, Hélio – 1986. “Carai”, in Hélio Serejo et al., *Ciclo da erva-mate em Mato Grosso do Sul. 1833-1947*. Campo Grande: Instituto Euvaldo Lodi-NR/MS.

**SILVA**, Lásaro Moreira da – 2002. *A legitimidade do processo de retomada das terras tradicionais pelos índios kaiowá e ñandeva em Mato Grosso do Sul*. Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Interinstitucional em Direito Constitucional da UNIGRAN/UnB.

**SILVERMAN**, Sydel F. 1967. “The community-nation mediator in traditional Central Italy”, in *Peasant Society. A reader*. POTTER, Jack M., DIAZ, May N., FOSTER George M. (eds.). Boston: Little, Brown and Company.

**SIMMEL**, G. 1964. “The sociological nature of conflict”. In Georg Simmel, *Conflict*. New York: The Free Press.

**SOUZA LIMA**, Antônio Carlos de – 1995. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

**SUSNIK**, Branislava

1979-80. “Etnohistoria de los Guaraníes: época colonial”. *Los Aborígenes del Paraguay*, vol. II, Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

1983 – “Ciclo vital y estructura social”. *Los Aborígenes del Paraguay*, vol. V, Asunción: Museo Etnográfico Andrés Barbero.

**THOMAZ DE ALMEIDA**, Rubem F.

1991. *O projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/ UFRJ.

2001. *Do desenvolvimento comunitário à ação política: o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

2004. *Relatório de estudo antropológico de identificação da Terra Indígena Guarani-Kaiowa Jatayvary*. FUNAI, Brasília, mimeo.

**THOMAZ DE ALMEIDA**, Rubem F. & **MURA**, Fabio – 2004. “Historia y territorio entre los Guaraní de Mato Grosso do Sul, Brasil”. In *Revista de Indias*. Janeiro-Abril.

**TODOROV**, Tzvetan – 1999 [1988] *A conquista da América. A questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes.

**VAN VELSEN**, J. – 1987 [1967]. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”, in FELDMAN-BIANCO, Bela (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.

**WAIBEL**, Leo – 1979. (2ª. ed). *Capítulos de geografia tropical e do Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE.

**WEBER**, Max –

1983 [1922]. “Comunidades étnicas” e “Las comunidades políticas”, in *Economia y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

1987 [1921]. “Conceito e categorias da cidade”, in VELHO, Otávio G. (org.) - *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.

**WHITE**, Hayden. Trópicos do discurso. Ensaio sobre a crítica da cultura. São Paulo: Edusp. 1994.

**WILK**, Richard R. & **NETTING**, Robert McC – 1984. “Households: Changing Forms and Functions”, in R. McC. Netting; R. R. Wilk; Eric J. Arnold (editors), *Households. Comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press.

**WILK**, R. R. 1984. “Households in Process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize”. In R. McC. Netting; R. R. Wilk; E. J. Arnold (editors), *Households. Comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press.

**WILLIAMS**, Raymond – 2001 [1973]. *El campo y la ciudad*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.

**WOLF**, Eric –

1970 [1966]. “O campesinato e seus problemas”, in *Sociedades Camponesas*. Rio de Janeiro: Zahar.

1977 [1955]. *Una tipología del campesinado latinoamericano*. Buenos Aires: Nueva Visión.

---

**Documentos consultados**

**ESTIGARRIBIA**, Antônio M. V. – 1928. *Relatório da Inspeção do Estado do Mato Grosso*. SPI, Documentação do Museu do Índio, Rio de Janeiro.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)