

Lilianny Rodriguez Barreto dos Passos

**Associações Indígenas: um estudo das relações entre Guarani e Terena
na Terra Indígena de Dourados - MS.**

**Dissertação de Mestrado, apresentada
ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social da Universidade
Federal do Paraná, sob a orientação do
Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes.**

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ricardo Cid Fernandes (Orientador/UFPR)

Prof. Dra. Edilene Coffaci de Lima (UFPR)

Prof. Dra. Antonella Maria Imperatriz Tassinari (UFSC)

Prof. Dra. Maria Inês Smiljanic Borges (UFPR – Suplente)

**CURITIBA
MARÇO/2007**

AGRADECIMENTOS

Ao longo desta pesquisa, pude contar com o apoio, o incentivo, a colaboração e a presença de inúmeros amigos. Pessoas essenciais, fundamentais na minha formação pessoal e na trajetória árdua pela antropologia. Considero esta página, a mais importante de todo o trabalho, pois este é o momento de retribuir para com aqueles que me dedicaram amizade, amor, carinho, tempo e paciência para realizar esta dissertação.

Inicialmente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação - Departamento de Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná, que me concedeu recursos financeiros para as duas etapas do trabalho de campo. Agradeço ainda:

Aos Guarani e aos Terena que colaboraram, pacientemente, com o trabalho de campo.

A Marcos Homero antropólogo do Ministério Público de Dourados, por me fornecer importantes informações sobre a Terra Indígena de Dourados. Devo a Marcos a gentileza em me apresentar Rozangela, funcionária da FUNAI de Brasília, a atenção dispensada pelos dois foi fundamental durante os momentos difíceis do trabalho de campo.

Especialmente, agradeço ao Prof. Ricardo Cid Fernandes orientador desta dissertação. Suas leituras atentas ao trabalho, suas considerações, seu apoio e incentivo foram fundamentais em todas as etapas da minha trajetória pelo mestrado e, principalmente, desta dissertação. Mas, o seu bom humor e o privilégio da sua amizade foram especiais para me dar segurança de seguir sempre em frente. Ao Ricardo, minha admiração, respeito e carinho.

A Prof. Andréa de Oliveira Castro, orientadora inicial desta pesquisa. Suas sugestões de leitura foram fundamentais para consolidar a minha opção pela etnologia, e mostraram rumos para esta dissertação. Agradeço também, aos Prof. Marcos Lanna e Marcos da Silva da Silveira pelo incentivo a pesquisa, ao trabalho de campo, e por me mostrarem os caminhos da antropologia.

As Prof. Carmem Lúcia da Silva e Edilene Coffacci de Lima pelas valiosas considerações e críticas ao material apresentado durante a banca de exame de qualificação.

A Prof. Antonela Tassinari por aceitar compor a banca de defesa desta dissertação.

Aos colegas do curso de pós-graduação, Patrícia Martins interlocutora e amiga, presença constante durante todas as etapas deste trabalho. Agradeço também a Simone Frigo, Eveline Stela, Ângela Kurovski, Ricardo Leining, Veridiane Gautério, Juliana Calábria e Zélia Bonamigo, com quem compartilhei amizade, ansiedades e as inseguranças da vida acadêmica.

Aos colegas do Colégio Rodolpho Zaninelli, sem os quais não teria vencido a batalha de trabalhar e estudar simultaneamente. Ao Prof. Douglas por me facilitar e poupar de preocupações com o trabalho, e a amizade sempre sincera das Prof. Maria Beatriz Biscaia e Elizangela Polidoro. Agradeço especialmente aos meus alunos, sempre interessados em ouvir, pacientemente, minhas narrativas sobre o trabalho de campo.

As colegas da Secretaria de Educação, em especial a Izodara Branco de George, Raquel Marschner e Cristina Cremonese, Andréa Gouveia e Ciomara Amorelli, colegas e amigas, com quem compartilho as satisfações e

os desafios do trabalho na Coordenação da Educação Escolar Indígena no Paraná. Agradeço profundamente o carinho e a paciência com que suportaram minhas angústias durante a redação desta dissertação. Agradeço também a Eguimara Branco e Otávio Naufer sempre dispostos a me ajudar em minhas dificuldades no computador. E ainda a Tânia, pela valiosa revisão desta dissertação.

A Raquel Rossi, Mariana Rossi, Rafaela Rossi, Denise Braga Lopes, Liane Rissi, Mana, Luís Kunrath e Júnior que sempre me receberam com amor, alegria, festa e amizade nos meus momentos de fuga. Mesmo distante, pude sempre contar com palavras de carinho e força em todos os momentos que precisei. Agradeço também ao Junior, amigo de todas as horas.

Aos meus pais, Mário e Elizabeth, meus melhores e maiores incentivadores, com eles aprendi a não desistir nunca. A minha irmã Nélide, a alegria da Julinha, e ao meu cunhado Luís. Agradeço a eles por suportarem pacientemente “as inconstâncias da minha alma selvagem”. Sem o amor deles nada teria sentido, e o meu mundo seria um deserto. E claro, a Xicrinha, companheira fiel em todas as páginas desta dissertação.

Por fim, ao Zezinho, com seus batuques e canções, que alegram meu coração... meu bem querer... no passado... no presente... e no futuro....

.... a força de meu pai,
e a coragem de minha mãe....

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	01
1. A pesquisa	04
1.1. Os objetivos da pesquisa	10
1.2. O trabalho de campo	12
1.3. Os capítulos da dissertação	19
CAPÍTULO I	
COLONIZAÇÃO, CONFINAMENTO E A TERRA INDÍGENA DE DOURADOS.	
2. Breve contexto de desenvolvimento sócio-econômico da região da região da Grande Dourados	23
2.1. Século XIX: a Guerra do Paraguai e a exploração da erva-mate	25
2.1.1. Serviço de Proteção aos Índios: o papel de civilizador	26
2.1.2. Século XX: Da Marcha para Oeste até a atualidade	28
2.2. O município de Dourados	30
2.3. A Terra Indígena de Dourados: divisões, desigualdades e conflitos	35
2.3.1. Divisões e desigualdades: as aldeias Jaguapiru e Bororó	39
2.3.1.1. A aldeia Jaguapiru	39
2.3.1.2. A aldeia Bororó	42
2.3.2. Desigualdades e conflitos: Operação Sucuri e administração da Terra Indígena	45
CAPÍTULO II	
A ALTERIDADE AMERÍNDIA	
3. Os estudos da alteridade	57
3.1. A alteridade Tupi-Guarani	60
3.1.1. A estrutura social e alteridade Guarani	67
3.2. As relações interétnicas Mbayá-Guaikurú/Guaná e suas estruturas sociais ...	73
3.2.1. A estrutura social e alteridade Terena	80
3.3. Guarani e Terena: relações sociais e representações na Terra Indígena de Dourados	87
CAPÍTULO III	
ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS	
4. As associações indígenas no Brasil: panorama na contemporaneidade	106
4.1. O movimento indígena brasileiro: os anos de 1970-1980	109
4.1.1. O movimento indígena brasileiro: os anos de 1990 e o século XXI	111
4.2. Associações indígenas: entre o dom e o mercado	115
4.2.1. Associações indígenas: “a natureza como mal entendido interétnico”	120
4.2.2. Associações indígenas: a “perda” da cultura	125
4.3. Associações indígenas de Dourados: desafios e perspectivas	131
CONCLUSÃO	154

BIBLIOGRAFIA	161
---------------------------	------------

MAPAS

MAPA 1 – A REGIÃO CENTRO-OESTE BRASILEIRA	06
MAPA 2 – TERRAS INDÍGENAS DO MATO GROSSO DO SUL	07
MAPA 3 – TERRA INDÍGENA DE DOURADOS	37
MAPA 4 – CROQUI DA TERRA INDÍGENA DE DOURADOS	38

FOTOS

FOTO 1 – CENTRO CULTURAL GUATEKA	141
FOTO 2 – NÚCLEO DE TRADIÇÃO TERENA	145

INTRODUÇÃO

O contexto político em que a Constituição Federal de 1998 foi promulgada foi marcado por amplas discussões, nacionais e internacionais, em torno das questões relativas aos direitos e à valorização cultural dos povos indígenas. A articulação entre ONGs, constituintes, juristas, lideranças indígenas e o meio acadêmico tinha como metas o reconhecimento legal da diversidade étnica e cultural dos povos indígenas, assim como, a defesa de seus direitos e interesses. Foi com a promulgação de uma nova Constituição Federal que, juridicamente se pôs fim ao regime de tutela, integração e pacificação dos povos indígenas. Mais que isso, a partir desse momento, impôs-se um novo quadro de relações jurídicas, entre estes, e o Estado brasileiro.

É verdade que houve uma participação intensa da sociedade não-indígena na conquista dos direitos dos povos indígenas. Contudo, há que se observar que estas conquistas legais contaram com um movimento político intenso das lideranças indígenas, e deve-se destacar o lugar destas, como sujeitos de sua história. Como observa Cunha sobre as sociedades indígenas “em pensamento, palavras e ações e omissões cada uma participa da construção de sua história.” (ALBERT, 2002:7).

Para Sahlins, “... a exigência de um espaço indígena dentro da sociedade mais ampla, é um movimento característico do fim do século XX.” (1997:127). Como espaço de representação indígena dentro da sociedade mais ampla, a partir da década de 1970, lideranças indígenas em todo o Brasil passaram a organizar associações indígenas. Na década de 1980, apoiados no Artigo 232 da Constituição Federal, as comunidades e organizações indígenas passam a ter legitimidade para representações jurídicas. Se interpretada de maneira correta, a

legislação indigenista¹ previa aos indígenas, anteriormente, o exercício de certos direitos como cidadãos brasileiros. Dentre eles, o direito de organizarem associações com caráter jurídico. Entretanto, esses direitos ficavam subvertidos devido às arbitrariedades cometidas pelo órgão indigenista oficial e seus funcionários (SANTOS, 2000:99-100).

De todo modo, a partir de 1988, as associações indígenas passaram a se multiplicar em todas as regiões do Brasil². Atualmente, pode-se contabilizar, aproximadamente, 509 associações indígenas³ no Brasil, as quais representam os mais variados povos indígenas. Organizadas juridicamente como Sociedades Civis, ou não, as associações indígenas propõem uma alternativa contemporânea para as relações entre os povos indígenas e a sociedade não-indígena e, principalmente, com o Estado brasileiro. Inicialmente, as primeiras associações se constituíram para lutar nos processos de demarcação de terras e legalidade dos direitos indígenas. Atualmente, voltam-se para a administração direta dos recursos disponibilizados pelo Estado e por instituições financiadoras, nacionais e internacionais. Nos anos que seguem à Constituição Federal de 1988, inúmeras instituições passaram a fomentar e financiar o desenvolvimento de projetos voltados aos povos indígenas. Nesse sentido, Gallois observa que “é impressionante a multiplicação recente de projetos voltados à questão indígena. No Brasil, de norte a sul, programas de estudo ou de intervenção investem em ações destinadas às populações indígenas, enunciando as bandeiras da “sustentabilidade” e da valorização cultural.” (2005:30).

Dessa maneira, lideranças indígenas tornaram-se as responsáveis diretas pelo desenvolvimento de projetos em suas respectivas Terras Indígenas. Na

¹ Entre eles o Estatuto do Índio de 19/12/1973.

² Não apenas no Brasil, mas em todos os continentes houve, a partir dos anos de 1980, uma multiplicação de associações, representando os direitos dos povos indígenas.

³ Fonte: Instituto Socioambiental, Outubro/2006.

perspectiva indígena, como também entre não-indígenas, esse é um passo importante na busca e na conquista de sua autonomia.

A maioria destes projetos visa à implantação de práticas de desenvolvimento sustentável, etnodesenvolvimento, saúde e educação diferenciada, “valorização” e “resgate cultural”. Para a “valorização” ou “resgate cultural” dos povos indígenas, as associações desenvolvem projetos ligados à produção de discos com cantos indígenas, apresentações de grupos de danças, filmes em que apresentam seus rituais e, também, promovem o turismo no interior da Terra Indígena. Produtos estes, destinados ao comércio e construídos em torno de noções de “cultura”, “tradição”, “autenticidade” são classificações questionáveis na antropologia para se refletir sobre os povos indígenas (GALLOIS, 2005:30).

Este novo contexto nos convida a compreender como esses projetos e produtos revelam os aspectos da mercantilização e objetivação da cultura indígena, (GALLOIS, 2005:31-32), e como propõe Sahlins revelar os mecanismos de “indigenização da modernidade” (1997:53).

Os problemas que envolvem a constituição das associações indígenas estão relacionados à grande burocracia, aos altos custos para os registros em cartórios, além da grande dificuldade em organizar projetos dentro das normas exigidas pelas instituições financiadoras. Nesse sentido, embora tenham conquistado o direito de representação jurídica e exista a disponibilidade de recursos para investimento em projetos, contudo, necessitam do apoio de não-indígenas⁴ para constituírem suas associações. Ou seja, dentro da lógica não-indígena de organização, desenvolvimento de projetos e administração de

⁴ Entre os não-indígenas que apóiam as associações estão professores, advogados, contadores, órgãos públicos do Estado (Prefeituras, FUNAI, Secretarias Municipais, Estaduais, Ministério Público, etc.) missionários e ONGs.

recursos, as associações indígenas são um problema pouco compreendido entre boa parte das lideranças indígenas.

1. A pesquisa

Esta dissertação constitui-se de uma pesquisa sobre as associações indígenas organizadas na Terra Indígena Francisco Horta Barbosa, localizada a 4 km da cidade de Dourados, Mato Grosso do Sul. Membros de duas sociedades diferenciadas, os Guarani (pertencentes ao tronco Tupi e subdivididos em Guarani-Kaiowá e Guarani-Nhandeva) e os Terena (pertencentes ao tronco Guaná, língua Aruak) convivem nesta Terra Indígena. Dividida em duas aldeias, Jaguapiru e Bororó, atualmente cerca de 11.800⁵ indígenas ocupam uma extensão de 3.560 hectares. Desse total, aproximadamente, 30% da população pertence ao povo Terena, e 70% ao povo Guarani.

O estado do Mato Grosso do Sul possui, aproximadamente, uma população de 42.000 indígenas⁶ representantes dos grupos Guarani⁷ (25.000 pessoas), Terena (13.000 pessoas), Chamacoco, Kadiwéu e Guató. Estes, atualmente, ocupam 42⁸ áreas indígenas, sendo, 29 áreas Guarani, 10 áreas Terena, uma área Guarani e Terena, uma área Kadiwéu-Chamacoco-Terena, e uma área Guató. Estas áreas encontram-se em situações diversas: homologadas,

⁵ Fonte: FUNASA, Janeiro/2006

⁶ Fonte: Instituto Socioambiental, Setembro/2006.

⁷ Por razões de análise metodológica, neste trabalho utilizo o termo genérico Guarani quando estiver me referindo a dados e análises que englobam os dois subgrupos: Kaiowá e Nhandeva. Em caso de análises específicas para cada subgrupo utilizo os termos Guarani-Nhandeva e Guarani-Kaiowá. Contrário, assim, a classificação nativa utilizada pelos indígenas em Dourados. Estes utilizam o termo Guarani para classificar o subgrupo Guarani-Nhandeva, e o termo Kaiowá para o subgrupo Guarani-Kaiowá.

⁸ Fonte: Instituto Socioambiental, Setembro/2006.

identificadas, em identificação e reservadas. As áreas Guarani estão concentradas no centro-sul de estado, em sua grande maioria, nas regiões próximas aos municípios de Amambaí, Caarapó e Dourados. Na região noroeste do estado, próximo aos municípios de Aquidauana, Nioaque, Miranda e Campo Grande concentram-se as áreas Terena, Chamacoco, Kadiwéu e Guató.

MAPA 1 – REGIÃO CENTRO-OESTE⁹



⁹ Fonte: SMIELLI, Maria Elena. Geoatlas. São Paulo : Editora Ática, 1998.

MAPA 2 – TERRAS INDÍGENAS DO MATO GROSSO DO SUL¹⁰



¹⁰ Fonte: FUNAI, Março/2006

O desenvolvimento da agropecuária capitalista e a política de concentração em áreas demarcadas instituídas pelo órgão indigenista trouxeram graves problemas para a população indígena do estado. Atualmente, em muitos contextos, a situação é considerada dramática. As famílias indígenas estão concentradas em pequenos espaços territoriais, tornando as Terras Indígenas superpopulosas. O cotidiano é permeado por conflitos internos entre as chefias, agravados pelas acusações de feitiçaria, alcoolismo, violência, suicídios, migrações entre aldeias e alto índice de mortalidade infantil. Externamente, os conflitos com fazendeiros pela posse de terras são históricos e constantes, provocando inúmeras mortes entre os indígenas. No estado há, ainda, uma quantidade considerável de indígenas desaldeados, vivendo em acampamentos em situações de extrema miséria¹¹, e cresce, também, o número de índios urbanos¹². O Mato Grosso do Sul é considerado o estado brasileiro que mais comete crimes contra os direitos humanos dos povos indígenas¹³. Recai sobre a etnia Guarani-Kaiowá a situação mais alarmante. Sobre a situação das aldeias no Mato Grosso do Sul, argumenta Laraia:

O Mato Grosso do Sul é um barril de pólvora. Os Kaiowá, os Terena e os Kadiveo não vão a Brasília, mas têm muitos problemas. A situação Kaiowá e Terena é a seguinte: eles tiveram terras demarcadas na época de Rondon e naquela época a idéia era de que os índios iriam ser integrados, iriam desaparecer como índios, transformar-se em camponeses. Então fizeram pequenas reservas, geralmente reservas geométricas, quadradinhas, acreditando que os índios iriam para cidade (como, de fato, alguns foram), mas essas populações cresceram. Cresceram muito, a tal ponto que a maior aldeia

¹¹ Entretanto, cabe ressaltar que entre os Guarani-Kaiowá, a acumulação de riquezas desperta a inveja entre os grupos familiares. A inveja, provoca a feitiçaria. Ou seja, na perspectiva indígena, o conceito de miséria pode adquirir outro significado, isto é, pode-se falar de "miséria" Guarani-Kaiowá dentro da perspectiva e dos valores Terena e não-indígena.

¹² A superpopulação das aldeias, falta de terras para a agricultura, o trabalho temporário nas fazendas da região, a falta de perspectiva de futuro nas aldeias impulsiona ao fenômeno de urbanização da etnia Terena. Ao longo do século XX, cresceu o número de Terena que habita as cidades de Campo Grande e Aquidauana (MS). Em menor número, mas também presentes, habitam as cidades de São Paulo, Brasília e Miranda. (LADEIRA, 2001:41).

¹³ Relatório "A violência contra os povos indígenas no Brasil" (CIMI, 2006). O Estado lidera os casos de violação dos direitos humanos. São constantes os assassinatos, os conflitos por terras, atropelamentos e prisões arbitrárias.

do Brasil está em Dourados: a periferia da cidade de Dourados é uma aldeia que tem doze mil índios. Poucas sociedades indígenas brasileiras têm doze mil índios. Em todo lugar a população indígena cresceu, mas lá cresceu mais. O fato é que no Mato Grosso do Sul os índios estão asfixiados. (2001:160).

A grave situação que se encontram os indígenas no Mato Grosso do Sul, impulsiona a criação de associações indígenas e os coloca em situação de prioridade de atendimento pelo Estado brasileiro. Contudo, observa-se que as associações indígenas com seus projetos não têm resolvido a grave situação. Essa forma de organização social, a partir de associações com representação jurídica, voltada ao desenvolvimento de *projetos*, com objetivos de resolver problemas sociais no interior das Terras Indígenas são claramente instituições e exigências não-indígenas. Do ponto de vista dos órgãos estatais e instituições financiadoras, espera-se que os indígenas tornem-se economicamente produtivos, seguindo a lógica ocidental (MURA, 2005:54). Porém, existe uma distância entre as imposições dos agentes financiadores e dispositivos legais, e a lógica da organização social indígena e a dinâmica do cotidiano das Terras Indígenas¹⁴.

Na Terra Indígena de Dourados, observa-se que as associações indígenas são jurídica e ideologicamente constituídas para atender às necessidades da “comunidade indígena”. Inevitavelmente, estas acabam se constituindo e reproduzindo a lógica da organização social indígena. Guarani e Terena, embora enfrentando problemas comuns, estabelecem modos específicos de organizarem suas associações, imprimindo-lhes representações e práticas diferenciadas.

¹⁴ Segundo Mauss (1923-4), as lógicas das trocas nas sociedades indígenas não são concebidas, exclusivamente, através de bens e riquezas, de coisas úteis economicamente. Envolve circulação de mulheres, nomes, palavras, festas, religião, política e organização do parentesco. As trocas se fazem entre coletividades, estabelecendo a organização social e as alianças.

Os Guarani-Kaiowá buscam, prioritariamente, organizar suas associações através dos laços de parentesco, no interior da parentela, em torno de uma liderança política. Quando estão organizando uma associação dizem *levantar uma associação*, o mesmo termo utilizado para organizar a parentela. Veremos que é no interior da parentela Guarani que operam as alianças políticas e a reciprocidade econômica. De tais fatos, pode-se depreender que as associações indígenas Guarani-Kaiowá estão organizadas pela mesma lógica que organiza a sociabilidade e a reciprocidade econômica no interior da parentela. Como observa Pereira:

As instituições tradicionais assumem assim, novas roupagens para resolver os problemas que as circunstâncias históricas atuais impõem: antes a exterioridade com a qual se defrontavam era composta fundamentalmente por outros grupos Guarani e, esporadicamente, por outras etnias indígenas; hoje a sociedade nacional faz parte desse sistema de interação permanente, e os kaiowá atualizam funções de seu sistema social para interagirem nessa situação não tão nova, pois já se prolonga por algumas décadas. (1999:18).

Entre os Terena, não identifiquei uma associação com membros unicamente Terena. Este grupo, para compor suas associações, busca alianças com o grupo Guarani-Nhandeva e Guarani-Kaiowá. Constituem associações como espaço em que operam relações interétnicas e, dessa maneira, reproduzem suas relações de predação, fontes de alianças e prestígio, valores fundamentais na reprodução da sociabilidade Terena.

1.1. Os objetivos da pesquisa

Este trabalho se propõe a entender o caráter diferenciado que os Guarani e os Terena imprimem às associações indígenas. Como ponto de partida, procuro

refletir como nestas associações são construídas as representações e relações sociais em torno da organização social destes grupos. Como propõe Gallois, identificar “como nos projetos supostamente voltados à sustentabilidade indígena equaciona-se todo o sistema de produção, distribuição e consumo, considerando a importância e o valor atribuído pelos grupos indígenas à lógica da troca, ao dar e receber.” (2005:30).

Os Guarani mantiveram, ao longo dos últimos séculos, constante contato com a sociedade não-indígena. Estão presentes na literatura etnológica desde 10 de julho de 1528. Em “O Guarani: uma bibliografia etnológica”, Bartolomeu Meliá (1987) registra 1.163 títulos sobre os Guarani, sendo uma das maiores bibliografias do continente. Somam-se, ainda, trabalhos posteriores que não dão por encerradas as reflexões sobre o grupo.

Nesse trabalho, pretendo demonstrar que, embora os Guarani tenham mantido intenso contato com a sociedade não-indígena, na qual foram submetidos a condições adversas, a reprodução de suas categorias culturais específicas é constantemente reelaborada na contemporaneidade. Veremos como, por meio das associações, as relações de parentesco, o sistema de chefia e a economia de reciprocidade continuam operando.

A bibliografia etnológica referente à sociedade Terena é pequena. Dados sobre o grupo, durante os primeiros séculos de colonização, são escassos. A falta de relatos e de dados dificulta trabalhos etnológicos relativos à sua organização social e, também, restringem as possibilidades de análise etno-histórica do grupo através de uma reflexão bibliográfica. A bibliografia específica sobre o grupo Terena do Mato Grosso do Sul, inicia-se a partir da metade do século XIX, intensificando-se os dados sobre o grupo a partir da Guerra do Paraguai. Sobre o grupo Terena, os pesquisadores dedicaram-se a apontar dados sobre as relações

interétnicas que mantinham com os Mbayá- Guaykurú e o contato com sociedade não-indígena.

É comum atribuir ao grupo Terena interesses e valores que se assemelham aos valores capitalistas de acumulação de bens e riquezas. Atraídos pelos recursos e técnicas dos não-indígenas, estereótipos como “aculturados”, “índios urbanos” e “bugres” são historicamente atribuídos ao grupo pela população regional.

Pode-se dizer que essas classificações influenciaram, também, pesquisadores, na medida em que o grupo não desperta interesse para pesquisas etnológicas. A partir desses dados sobre a sociedade Terena, nos remetemos ao artigo “Cosmologia do Capitalismo”, de Sahlins (1988) que critica trabalhos nos quais as sociedades em contato com a expansão do capitalismo não agiram mais conforme seus próprios esquemas culturais. Como propõe Sahlins, o objetivo desse trabalho é compreender o modo como a sociedade Terena elabora, através de suas próprias concepções, as circunstâncias históricas que lhes são impostas (1988:50-51).

1.2. O Trabalho de campo

O trabalho de campo¹⁵ foi dividido em duas etapas, vinte dias em janeiro de 2005¹⁶, e vinte dias em janeiro de 2006. Meu único contato quando cheguei a

¹⁵ Embora consciente de que a pesquisa etnológica exige um trabalho de campo mais extenso do que o realizado para esta dissertação, não pude permanecer em campo além desse período. Durante todo o mestrado trabalhei como professora da rede pública do estado do Paraná. Ou seja, a pesquisa de campo só pode ser realizada durante o período de férias escolares.

¹⁶ Na primeira etapa da pesquisa a proposta para o trabalho de campo era conhecer a Terra Indígena, estabelecer contatos e definir um ponto de partida para estudar as relações sociais que se estabelecem entre Guarani e Terena.

Dourados em janeiro de 2005, era Edna de Souza, Guarani-Nhandeva, professora da escola Tengatui Marangatu. Edna é bastante conhecida na Terra Indígena, não apenas pelo seu trabalho desenvolvido na escola mas, também, por ser filha de Marçal de Souza¹⁷. Contudo, devido à violência no interior da Terra Indígena, Edna optou por morar com suas filhas na cidade de Dourados¹⁸.

Edna levou-me a campo nos primeiros dias, apresentando-me a funcionários e professores da escola onde trabalha, como também, ao seu grupo de parentes próximos¹⁹. Na primeira etapa do trabalho de campo, a movimentação das lideranças indígenas em torno da ocupação do cargo de Chefe de Posto da FUNAI, permitiu que Edna me apresentasse a algumas destas lideranças. Entre eles, estava seu primo, Izaque de Souza²⁰, Guarani-Nhandeva, professor e indicado pela aldeia Jaguapiru para ocupar o cargo. Esta dissertação se constitui, dessa maneira, em relações que estabeleci, em meio às relações da família Souza.

Problemas internos e externos à Terra Indígena impuseram limites à pesquisa. Nas duas etapas do trabalho de campo, a pesquisa esteve permeada por conflitos entre as lideranças indígenas e entre estes e o órgão indigenista.

¹⁷ Liderança Guarani-Nhandeva, morto por fazendeiros em 1983. Tornou-se referência entre os Guarani, pois destacou-se na luta pela demarcação e recuperação das terras indígenas em todo o estado do Mato Grosso do Sul.

¹⁸ Edna não é a única que optou em morar na cidade devido à violência. Muitos indígenas, quando têm condições mudam-se da aldeia para a cidade de Dourados, ou cidades próximas.

¹⁹ Entre estes, seus primos, tios, mãe, filhos, irmãos, sobrinhos, cunhados e etc, todos moradores da aldeia Jaguapiru.

²⁰ Izaque de Souza, e sua irmã Têie (que já foi candidata a vereadora pelo PT em Dourados), são irmãos de Marta Guarani (deputada estadual no Mato Grosso do Sul), primos de Edna de Souza e sobrinhos de Marçal de Souza. Tem a família Souza uma representação política de destaque, dentro e fora da Terra Indígena. Na primeira etapa da pesquisa, em janeiro de 2005, Izaque acabou sendo meu principal informante e guia. Possibilitou que conhecesse toda a estrutura da Terra Indígena, inclusive a aldeia Bororó, lugar de difícil acesso, onde muitos Guarani-Kaiowá se recusam a falar português e onde foi proibida, pelas lideranças da aldeia, a circulação dos indígenas da aldeia Jaguapiru envolvidos no conflito da chefia do posto. Izaque dizia que corria risco de ser preso por estar ali. Entre as casas visitadas com Izaque, estão as de seus alunos, parentes, lideranças indígenas, *caciques de reza* e professores. Fizemos visitas, também, ao hospital da Missão Evangélica Caiuá e às escolas das aldeias.

Essas lideranças indígenas representantes de seus grupos macro-familiares são, concomitantemente, presidentes de associações indígenas. Estão envolvidas ativamente no campo interétnico, dentro e fora da Terra Indígena. Com algumas dessas lideranças tive, durante o trabalho de campo, um contato mais intenso. Contudo, como observa Albert,

Não esqueçamos também que, dentro de cada uma das sociedades que esses líderes representam, existem abordagens diferentes (variações regionais) ou até antagônicas (facções políticas, indivíduos bilíngües versus monolíngües, tradicionais versus “empresários”, líderes versus seguidores) quando à maneira de analisar as situações de contato e de reagir a elas. (Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/org/amazo.shtm>).

Embora o tempo destinado para o trabalho de campo tenha sido curto para consolidar minhas relações, pude sempre contar com a receptividade, simpatia e acolhida tanto por parte dos Guarani, quanto, dos Terena. Mesmo, muitas vezes, mostrando-se indiferentes às minhas perguntas sobre a Terra Indígena, sempre o fizeram com muita delicadeza. Demonstraram, constantemente, interesse e curiosidade para entender os motivos que haviam me levado a escolher Dourados como objeto de pesquisa, sendo esta Terra Indígena considerada pelos seus moradores a “*pior aldeia do Brasil*”²¹.

Na primeira etapa, em 2005, o trabalho de campo foi marcado pelas constantes narrativas indígenas e não-indígenas, sobre o alto índice de alcoolismo e violência. Estes fatos me impediram de permanecer e circular sozinha na Terra Indígena. Contrariando as orientações dos trabalhos em etnologia, não permaneci na aldeia durante a noite.

²¹ Indígenas e não-indígenas quando se referem à Terra Indígena de Dourados, afirmam ser esta “a *pior aldeia do Brasil*”.

Através de registros da Operação Sucuri²², constatei que, de fato, existia um cenário violento entre os indígenas. Parecia ser inevitável fugir dessas representações acerca da Terra Indígena, porém, este trabalho não pretende colaborar para acentuar essa imagem.

Nas duas etapas do trabalho de campo, permaneci hospedada em um hotel na cidade de Dourados. Minha posição era compreendida pelos indígenas, na medida em que eles, também, muitas vezes se sentiam inseguros pela minha presença. Diariamente, pela manhã, me deslocava para a Terra Indígena de ônibus, carona com indígenas que residem na cidade, motoristas da FUNASA e FUNAI. Retornava antes do anoitecer, da mesma maneira. Pela manhã, o movimento das aldeias Jaguapiru e Bororó é intenso. Durante a semana, constantemente, os indígenas circulam pelas estradas de bicicleta, a cavalo, de carroça, de carro e a pé. Em direção à cidade, procuram a FUNAI, hospitais, bancos, Ministério Público, Prefeitura, Secretarias Municipais e comércio local. Muitos indígenas estão inseridos como mão-de-obra na cidade de Dourados.

Dentro da Terra Indígena, deslocam-se procurando o posto da FUNAI, postos de atendimento da FUNASA, a escola, assim como, visitam diariamente seus vizinhos e parentes. Internamente, a Terra Indígena é entrecortada, não apenas por estradas oficiais mas, também, por caminhos que imprimem ao espaço a ação humanizadora em que estabelecem as ligações entre os grupos familiares. Dessa maneira, os indígenas não circulam somente nas estradas construídas pelo contato.

²² Milícia organizada pela FUNAI em julho de 2004, em que quatro funcionários do órgão, têm autoridade para resolver todos os problemas ligados à violência no interior da Terra Indígena. Andam constantemente armados, fazem rondas diárias, diurnas e noturnas. Pequenos episódios como atritos entre casais e vizinhos, procuram resolver o conflito através do diálogo. Nos casos de assassinatos, apreensões de drogas e estupros, encaminham os indígenas envolvidos aos órgãos de segurança pública, como Polícia Federal e Polícia Civil.

No cotidiano, os homens dedicam-se às atividades agrícolas (se possuem terras e recursos), as mulheres dedicam-se às atividades domésticas (como preparar a comida e lavar roupas) e as crianças brincam nos pátios e estradas da aldeia. Como destaca Pereira (2004), o pátio é uma extensão das casas e onde se desenvolve a maior parte da vida social. É ali que tomam o *tereré*, o mate, conversam, namoram, recebem as visitas, as crianças brincam, fazem as refeições, os trabalhos domésticos, realizam os rituais, cultos evangélicos, bailes e suas apresentações para os turistas.

No interior da aldeia Jaguapiru, o comércio local destina-se, principalmente, à venda de alimentos e bebidas. Também encontram-se oficinas de conserto e venda de bicicletas. Esses locais de comércio constituem-se, também, como ponto de encontro, onde se estendem conversas e rodas de *tereré*.

Não permaneci na aldeia durante a noite, mas através das narrativas indígenas pode-se ter uma idéia da movimentação das pessoas. Muitos indígenas freqüentam a universidade, a escola e cultos evangélicos no período noturno. Assim como, os rituais Guarani-Kaiowá iniciam-se ao cair da noite.

Nos finais de semana, é comum reunirem-se com os parentes para o almoço. Os jovens fazem churrasco e encontram-se nos campos de futebol. Observa-se que, nos finais de semana, as reuniões políticas – *aty Guaçu*²³, e as assembléias das associações são geralmente marcadas para que todos os convidados possam comparecer. Verifica-se, também, que nos finais de semana ocorrem os bailes, com elevado consumo de álcool e de indígenas que circulam embriagados pelas estradas. Nos meses de dezembro/janeiro/fevereiro (quando

²³ Reunião de lideranças Guarani.

os indígenas que trabalham na *changa*²⁴ retornam para casa), cresce o consumo de álcool e o número de casos de violência.

Na segunda etapa, em 2006, os discursos sobre violência diminuíram, principalmente entre os indígenas, e me sentia mais segura. Entretanto, a desnutrição infantil levou 27 crianças Guarani-Kaiowá a óbito nos hospitais de Dourados, durante o ano de 2005²⁵. Este fato, levou a um questionamento da atuação dos órgãos indigenistas federais na região²⁶. FUNAI e FUNASA passaram a ter um controle maior sobre a entrada de pesquisadores e não-indígenas na Terra Indígena. Esses fatos colaboraram para que, em 2006, não conseguisse autorização dos respectivos órgãos para a pesquisa²⁷. Uma contradição se impôs nesse momento. Em Dourados, o discurso indígena gira em torno de sua autonomia. É comum ouvir que estão preparados para decidir sobre todos os assuntos ligados à Terra Indígena, contudo, negavam-se a conversar comigo sem a devida autorização da FUNAI. O controle de pesquisadores em Dourados é, também, uma exigência das lideranças indígenas, sendo a autorização concedida pela FUNAI. É um critério para confiança no trabalho do pesquisador. Desse modo, após insistir diariamente, consegui obter da FUNAI uma autorização provisória para “conversar com os presidentes das associações indígenas”.

²⁴ Trabalho temporário nas fazendas e usinas da região.

²⁵ O relatório da FUNASA com os indicadores da mortalidade infantil indígena do Pólo de Dourados, registra 27 crianças mortas de 0 a 5 anos, em 2005.

²⁶ Segundo o Chefe do Núcleo de Apoio Local de Dourados, FUNAI e FUNASA respondem a duas CPIs pela desnutrição e mortalidade infantil no estado do Mato Grosso do Sul.

²⁷ Devido às investigações nos trabalhos da FUNASA, em Janeiro de 2006 esta instituição passou a controlar o acesso aos dados referentes aos indígenas e às Terras Indígenas do Mato Grosso do Sul. Para o acesso às informações e desenvolvimento de pesquisas era necessário uma autorização concedida pelo chefe da FUNASA de Campo Grande. Convém ressaltar que esta burocracia não significa, necessariamente, proibição para pesquisas. De todo modo, este era para mim um dado novo em campo. Alguns meses após retornar de campo, a autorização foi concedida. Porém, para obter acesso às informações deveria retornar a Dourados, o que não foi possível.

Durante as décadas de 1980 e 1990 a Terra Indígena de Dourados ficou conhecida pelos altos índices de suicídios entre os Guarani-Kaiowá. Na bibliografia sobre o assunto, os suicídios²⁸ estão atrelados à dura realidade desse grupo no interior Terra Indígena. Na perspectiva Guarani-Kaiowá, os suicídios são provocados pela feitiçaria. Na atualidade, a Terra Indígena é conhecida pelo alto índice de alcoolismo, tráfico e uso de drogas, assassinatos, estupros, prostituição, assaltos, mortalidade infantil, desnutrição, fome e miséria²⁹.

Esses problemas sempre atraíram, para a Terra Indígena, uma infinidade de pessoas interessadas na questão indígena e nos seus problemas sociais. Eu também fui atraída por esse contexto. Meu interesse em desenvolver uma pesquisa em Dourados foi despertado no período em que se intensificou o número de suicídios. Entre os interessados em ajudar a resolver os problemas na Terra Indígena, podemos destacar o trabalho de missionários, ONGs, indigenistas, jornalistas, antropólogos, historiadores, médicos, advogados, brasileiros e estrangeiros.

A proximidade da cidade, a facilidade de acesso à Terra Indígena, conjugada à necessidade dos indígenas em falar de seus problemas e a esperança de vê-los resolvidos, sempre permitiu que essas pessoas circulassem livremente. Dessa maneira podiam realizar seus trabalhos e pesquisas mesmo sem autorização da FUNAI ou FUNASA. Temos, então, inúmeros trabalhos em forma de reportagens, artigos, livros, fotografias, dissertações e teses envolvendo os problemas de Dourados. Praticamente, todas as pesquisas e reportagens

²⁸ Análises sobre a prática de suicídio entre os Guarani-kaiowá encontra-se nos trabalhos de: AZEVEDO (1991), ALMEIDA (1991), MEIHY (1994), WENCESLAU (1994), PAULETTI, SCHEIDER e MANGOLIN (1997), BRAND (1997) LEVCOVITZ (1998).

²⁹ Os conflitos envolvendo os indígenas são praticamente diários nos jornais locais e, geralmente, estão ligados ao grupo Guarani-Kaiowá.

versam sobre o subgrupo Guarani-Kaiowá. Em Dourados nada se escreveu sobre o grupo Terena, onde sua presença é considerada um agravante da situação.

O resultado de alguns desses trabalhos nem sempre agradou aos indígenas e órgãos estatais pois, muitos deles, colaboram para piorar a imagem da Terra Indígena. Indígenas e FUNAI se dizem cansados da imagem de Dourados como a *“pior aldeia do Brasil”*, com os mais graves problemas sociais, lugar de violência e miséria.

1.3. Os capítulos da dissertação

Esta dissertação divide-se em três capítulos. No primeiro capítulo apresento, inicialmente, por meio de uma breve análise bibliográfica, o contexto de desenvolvimento econômico do Mato Grosso do Sul, especificamente, da região da Grande Dourados, onde está localizada a Terra Indígena. Demonstro que as frentes de expansão da economia agropecuária moderna e capitalista, no Estado, atingiram diretamente os territórios originários Guarani e Terena. Com objetivos comuns de desenvolvimento econômico, fazendeiros e órgão indigenista oficial - SPI-FUNAI -, empreenderam o conseqüente confinamento dos grupos em áreas demarcadas. Dentro desse contexto, Guarani e Terena passaram a compartilhar a Terra Indígena de Dourados. Neste capítulo, identifico, também, o contexto sócio-econômico do município de Dourados, no qual estão inseridos, e onde circulam, cotidianamente, os indígenas e as representações construídas através da imprensa e da população local sobre a Terra Indígena. Para finalizar o capítulo, apresento um panorama das estruturas da Terra Indígena, a disposição dos grupos na aldeia, assim como, as divergências político-administrativas entre

as lideranças indígenas e, também, entre estes e o órgão indigenista que permearam o trabalho de campo.

No segundo capítulo, orientado pela teoria proposta por Sahlins (1987), na qual análises estruturais não excluem eventos históricos, e vice-versa, busco compreender como Guarani e Terena reelaboram, através de seus esquemas culturais específicos, suas relações sociais na Terra Indígena de Dourados. Para tal, faz-se necessário, uma reflexão sobre o modo específico de construção da identidade e alteridade de cada grupo, assim como, uma análise acerca de suas estruturas sociais. Dessa maneira, inicialmente, procuro compreender como as teorias de construção da alteridade, ancoradas na noção de *corpo* e construção da *pessoa*, desenvolvidas por Viveiros de Castro, Seeger e Da Matta (1979) para as sociedades ameríndias, se aplicam na análise da construção da identidade e alteridade Guarani e Terena. Para análise específica sobre a estrutura social Guarani, utilizo os trabalhos de Pereira (1999) para o subgrupo Guarani-Kaiowá, o qual orienta sua pesquisa no diálogo entre parentesco e cosmologia. Para a sociedade Terena, procuro identificar os elementos de sua estrutura social através da bibliografia sobre as relações interétnicas entre as sociedades Mbayá-Guaikurú e Guaná, visto que, de fato, essas sociedades compartilham valores e semelhanças estruturais. Utilizo, também, os trabalhos de Oliveira que, embora estejam voltados aos processos de integração da sociedade Terena à sociedade não-indígena, nos fornecem importantes dados sobre a estrutura social do grupo. Para finalizar este capítulo, procuro articular as análises teóricas e os dados etnográficos, ou seja, como teorias nativas de construção de identidade e alteridade orientam as relações sociais, entre Guarani e Terena, no interior da Terra Indígena.

No terceiro capítulo, inicio com uma abordagem sobre o movimento indígena a partir dos anos de 1970. Movimento este que garantiu aos povos indígenas seus direitos constitucionais e legais com a promulgação da Constituição Federal de 1988. A partir de então, multiplicam-se as leis que garantem aos povos indígenas direitos específicos em relação à demarcação de seus territórios, saúde e educação diferenciadas. Multiplica-se o número de projetos, atores, instituições, ONGs e associações indígenas envolvidas em ações e políticas públicas, através de projetos voltados para atender as especificidades sócio-culturais dos povos indígenas. No entanto, observa-se que o desenvolvimento desses projetos e ações é permeado por diferentes perspectivas entre os atores envolvidos. Desse modo, neste capítulo, busco demonstrar que, indígenas e não-indígenas, possuem diferentes perspectivas frente a esses projetos. Esta abordagem torna-se relevante na medida em que, no contexto atual, inúmeros projetos não têm atingido os objetivos a que se propõem. É relevante, também, destacar que estes projetos são direcionados e realizados pelas associações indígenas, dessa maneira, ainda neste capítulo, relaciono estas diferentes perspectivas e os projetos das associações indígenas de Dourados. Para finalizar, busco compreender os diferentes significados que Guarani e Terena imprimem as suas associações. Entendendo que seus esquemas sócio-culturais específicos orientam a construção de suas reciprocidades positivas e negativas, procuro relacionar a organização social dos grupos com a constituição de suas associações indígenas. Para tanto, retomo as análises desenvolvidas no segundo capítulo desta dissertação sobre as estruturas sociais de cada grupo.

CAPÍTULO I

COLONIZAÇÃO, CONFINAMENTO E A TERRA INDÍGENA DE DOURADOS

2. Breve contexto de desenvolvimento sócio-econômico da região da Grande Dourados

Os povos indígenas que habitavam o atual estado do Mato Grosso do Sul, entre eles, os Guarani e Terena, mantiveram, até meados do século XVII, contato com a sociedade não-indígena, através da presença de jesuítas, missionários, viajantes e bandeirantes. No século XVIII, com a criação do Forte de Iguatemi¹ (1767), o governo português iniciou o processo de ocupação das terras do atual estado. Porém, é somente a partir do século XIX que, de fato, se iniciou a ocupação do território por não-indígenas. A partir de então, sucessivas frentes de expansão passaram a ocupar as terras do estado, atraídas pelo desenvolvimento da economia agropecuária.

Este capítulo é dedicado a uma breve reconstituição histórica, a partir do século XIX, do desenvolvimento sócio-econômico da região da Grande Dourados², - onde está localizada a Terra Indígena de Dourados. No século XIX, a Guerra do Paraguai (1864/1870) e a exploração de erva-mate (1882), e no século XX, a política getulista de "Marcha para o Oeste", foram eventos significativos para esse desenvolvimento, acelerando a movimentação indígena e não-indígena na região. Neste capítulo, procuro demonstrar que, com o apoio do governo federal, fazendeiros no intuito de implementar o desenvolvimento da agropecuária capitalista moderna, ocuparam territórios que pertenciam, originariamente, aos povos indígenas Guarani e Terena. Para viabilizar a desocupação por parte dos indígenas, contaram com o apoio do órgão

¹ Este forte localizava-se na região do Rio Iguatemi, território tradicional Guarani-Kaiowá.

² Treze municípios formam a região da Grande Dourados: Dourados, Maracaju, Rio Brillhante, Itaporã, Douradina, Fátima do Sul, Jatí, Caarapó, Vicentina, Nova Alvorada do Sul, Glória de Dourados, Deadápolis e Juti. (Fonte: Instituto de Estudos e Planejamento de Mato Grosso do Sul, Dourados, nov. de 2001).

indigenista oficial – SPI-FUNAI. Como resultado dessas alianças, consolidaram, na região, uma economia fortemente estabelecida e intensificaram a concentração compulsória dos indígenas em áreas demarcadas. No estado do Mato Grosso do Sul, a concentração dos povos indígenas em áreas demarcadas deu-se de forma violenta, trazendo problemas e conflitos, presentes até a atualidade no cotidiano indígena. Com essa breve reconstituição, identifico o contexto sócio-econômico em que foi demarcada a Terra Indígena de Dourados, como também, o atual contexto sócio-econômico do município de Dourados. Procuo demonstrar que os indígenas estão à margem do sucesso econômico empreendido por fazendeiros, a partir do século XIX. Sucesso econômico que movimenta, até o presente momento, a economia da região e, nesse contexto, atualmente, Guarani e Terena, mantém um intenso contato com a sociedade não-indígena.

Apresento, ainda um panorama das estruturas da Terra Indígena de Dourados. Identifico como estão distribuídos os grupos Guarani e Terena nas aldeias Jaguapiru e Bororó, assim como, suas atividades econômicas, sociais e culturais. Para finalizar o capítulo, aponto os conflitos político-administrativos que permearam as duas etapas do trabalho de campo. Além dos indígenas, há um grande número de mestiços, paraguaios e não-indígenas compartilhando a Terra Indígena. Dessa maneira, há, de fato, uma multiplicidade de relações, alianças, conflitos, interesses e valores que acentuam as divergências entre os indígenas, entre estes e o órgão-indigenista, como também, com a sociedade não-indígena.

2.1. Século XIX: a Guerra do Paraguai e a exploração da erva-mate

A partir da segunda metade do século XIX, dois fatores alteraram, significativamente, a colonização do atual estado do Mato Grosso do Sul com implicações no desenvolvimento econômico e social da região da Grande Dourados. O primeiro fator está ligado à Guerra do Paraguai (1864/1870), que movimentou um grande número de soldados brasileiros e paraguaios que acabaram por se estabelecer na região. Terminado o conflito, a população regional pode retomar suas atividades ligadas ao desenvolvimento da agropecuária. O segundo fator, relaciona-se à exploração da erva-mate. Em 1882, o governo federal arrendou terras consideradas “públicas” a Tomás Laranjeiras, proprietário da Companhia Mate Laranjeiras. Além do apoio federal, que permitiu à empresa, gradativamente, aumentar a sua área de exploração para seu êxito econômico, esta empresa contou com a abundância da planta nativa na região e com a disponibilidade de mão-de-obra, não só entre os regionais mas, também, entre a população indígena.

Figura em todo esse contexto uma intensa migração dos grupos indígenas Guarani e Terena em fazendas e cidades da região. A Guerra do Paraguai atingiu, diretamente, o território Terena, localizado entre os rios Miranda e Aquidauana, no noroeste do estado. A dispersão Terena permitiu que seus territórios originários passassem a ser ocupados pela população não-indígena.

A exploração da erva-mate, pela Companhia Mate Laranjeiras, deu-se sobre o território Guarani-Kaiowá. Este grupo ocupava as terras que “estendiam-se ao norte, até os rios Apa e Dourados e, ao sul, até a Serra de Maracaju e afluentes do Rio Jejuí, chegando a uma extensão de terra de,

aproximadamente, 40 mil Km²” (BRAND, 1997:1). Porém, o monopólio de exploração, concedido à Companhia, impediu a entrada de outros colonizadores na região e, de certo modo, protegeu, nesse período, boa parte do território Guarani-Kaiowá.

2.1.1. Serviço de Proteção aos Índios: o papel de civilizador

Em 1910, foi criado o SPI (Serviço de Proteção ao Índio), órgão indigenista oficial instituído para intermediar as relações do governo brasileiro com os povos indígenas. A política do SPI foi marcada pela tutela: “civilizar, integrar e pacificar”, estes eram os objetivos de ação estabelecidos pelo órgão.

No Mato Grosso do Sul, assim como em outras partes do país, o SPI colaborou com os interesses de desenvolvimento do capital, e na medida em que o território do Mato Grosso do Sul foi sendo, intensamente, ocupado por fazendeiros com o intuito de desenvolver uma economia capitalista, o SPI intensificou a desocupação de territórios indígenas.

Os Guarani e Terena que habitavam o estado passaram a ser concentrados no interior de áreas demarcadas. As demarcações eram feitas em torno de aldeamentos originários. Entretanto, deu-se prioridade aos direitos jurídicos obtidos por terceiros para a propriedade da terra.

Entre 1920 e 1930, o órgão demarcou, no estado, oito reservas para os Guarani e nove reservas para os Terena. A intenção dos fazendeiros e do SPI,

era confinar³ os indígenas em pequenos territórios e inserir os Guarani e Terena na economia regional como mão-de-obra desqualificada e barata.

É dentro do contexto de desenvolvimento econômico do Mato Grosso do Sul e da atuação do SPI, que a Terra Indígena Francisco Horta Barbosa foi demarcada. Localizada a 4 km da cidade de Dourados, esta Terra Indígena foi reservada pelo SPI, em 1917, ao grupo local Guarani-Kaiowá. A presença dos índios Terena⁴ nesta Terra Indígena, a partir dos anos 30, foi uma das estratégias do antigo SPI para “civilizar” os índios ali localizados:

A absoluta impossibilidade de “civilizar” os índios kaiowá incentivou as autoridades a definirem os assentamentos dos índios Terena na grande reserva de Dourados. O propósito desses assentamentos seguia o mesmo critério da localização geográfica das reservas junto às cidades. Ao incorporar os valores da sociedade dominante, os Terena assumiriam um papel civilizador, transmitindo aos Kaiowá, o que por si mesmos eles não puderam assimilar. (OLIVEIRA, 1998:46)

Sendo assim, o convívio Guarani e Terena, em uma mesma Terra Indígena, não pode deixar de ser analisado como um caso específico de relações entre os grupos indígenas, dentro de um contexto mais amplo de relações de contato entre esses grupos e a sociedade não-indígena. Através da atuação do SPI, os Guarani e os Terena não foram apenas forçados a compartilhar o confinamento, mas também, passaram a ser classificados de forma desigual. O papel “civilizador” atribuído aos Terena transformou-se em marca da relação entre esses grupos.

³ Utilizo neste trabalho a noção de confinamento desenvolvida por Brand (1994). Em seus trabalhos, este autor reconstitui todo o processo compulsório de concentração Guarani dentro de Reservas no Mato Grosso do Sul.

⁴ O SPI-FUNAI escolheu o povo Terena como o grupo mais adaptado à sociedade nacional. Deslocaram, também, famílias Terena para áreas Kadiwéu (Mato Grosso do Sul) e Kaingang (São Paulo). (LADEIRA, 2001:42)

2.1.2. Século XX: Da Marcha para Oeste até a atualidade

A partir dos anos 1930, a extração de erva-mate foi perdendo, lentamente, importância econômica, e com a quebra do monopólio da Companhia, em 1943, o governo federal passou a permitir a venda de terras a terceiros. Por iniciativa de Getúlio Vargas, então presidente da república, em 1943, foi implantada nas terras da região da Grande Dourados, a Colônia Agrícola Federal de Dourados e criado o Território Federal de Ponta Porã⁵. A instalação da Colônia Agrícola de Dourados intensificou a desapropriação dos territórios Guarani que, a partir de então, passaram a ser loteados.

A política federal, implementada nesse período, situa-se no contexto da “Marcha para o Oeste”. Esta política tinha como meta povoar o interior do Brasil e desenvolver atividades primárias da economia, necessárias à industrialização brasileira. Desse modo, houve aceleração da ocupação dos territórios e diversas frentes de migrantes, vindos de diferentes regiões do país (gaúchos, paulistas, paranaenses e nordestinos), passaram a aumentar, consideravelmente, a população regional. A partir de então que, na Grande Dourados, teve início a consolidação da agropecuária capitalista e moderna. Outro fator de importância relevante para o desenvolvimento econômico, social e ocupação do território, foi a construção da Ferrovia Noroeste (1905-1947), ligando Campo Grande, Ponta Porã e São Paulo. A ferrovia foi construída com objetivos de integração regional e escoamento da produção agrícola do estado.

Nesse período, em nenhum momento, o estado brasileiro reconheceu oficialmente a presença ou os direitos dos povos indígenas sobre seus

⁵ Integravam o território os municípios de Miranda, Nioaque, Bela Vista, Ponta Porã, Dourados, Maracaju e Bonito.

territórios originários. A ocupação das terras por não-indígenas ocorreu de modo violento, dando início a um longo conflito, entre fazendeiros e indígenas, em torno da posse das terras da região. Conflito este que se estende até a atualidade, marcado por diferenças de valores quanto ao uso e propriedade da terra. O sucesso econômico encontrado pelos fazendeiros, através de sua moderna agricultura, contrasta com a dura realidade submetida ao cotidiano indígena.

Entre 1950 e 1960, a população da Grande Dourados cresceu 611% (BRAND, 1994:117). Na economia local, cresce também a produção de arroz, feijão, café e o destaque na produção agrícola, até a atualidade, é para o cultivo da soja: “a soja é a grande responsável pelo ‘inusitado’ crescimento e por profundas alterações na posse e exploração da terra na região durante este período.” (BRAND, 1994:121).

A produção agrícola é complementada pela bovinocultura, a grande responsável pelos graves impactos ambientais. Para a criação, fez-se necessário o desmatamento intenso da região. Como região importante da economia do estado e do país, a Grande Dourados recebeu investimentos em infra-estrutura. Destacou-se a construção de rodovias (federais, estaduais e municipais) e pontes, necessárias para a integração regional e escoamento da produção, assim como, construção de armazéns para depósitos de grãos.

Entre os anos de 1970 e 1990, estimulados por programas econômicos federais, a região da Grande Dourados transformou-se em uma das mais fortes economias do país:

Ao longo do período de (1985/1996), quando o Brasil vivenciou forte recessão, convivendo com vários planos econômicos e com o protecionismo

dos países mais desenvolvidos, notadamente contra os produtos processados (processo agro-industrial), a economia da Região cresceu em torno de 53,3%, contra 31,33% registrados no país e 81,13% em Mato Grosso do Sul. Se considerarmos só o município de Dourados, pólo econômico da região, houve um crescimento de 74,25%, no seu PIB, no mesmo período. (Relatório do Instituto de Estudos e Planejamento de Mato Grosso do Sul, 2001:12).

Dos anos 1990 até a atualidade, a região continuou com notável ascensão econômica. Porém, a população indígena ficou à margem desse dinamismo sócio-econômico. Observa-se que a produção da agropecuária e a monocultura, (principalmente a cultura da soja voltada para o mercado externo), os investimentos na mecanização da agricultura e a grande concentração de terras consolidaram os processos de confinamento indígena no Mato Grosso do Sul.

2.2. O município de Dourados

O município de Dourados⁶ está localizado a 22^o 13' 16 "S" de latitude e 54^o 48' 20 "W", centro-sul do estado do Mato Grosso do Sul. Tem como limite os municípios de Itaporã e Douradina ao norte, Deodápolis a leste, Caarapó ao sul e Ponta Porã a oeste. Conta uma população de 173.872⁷ habitantes, em uma área de 4.096,90 Km² ⁸. Centro administrativo e regional da Grande Dourados, o município tornou-se a capital econômica do estado e transformou-

⁶ Oito distritos fazem parte do município: Itanhum, Picadinha, Indápolis, Guaçu, Vila Formosa, Panambi, Vila São Pedro e Vila Vargas.

⁷ Dados estimativos Censo 2003 – IBGE.

⁸ O clima tropical continental possui duas estações definidas: uma estação seca durante o inverno, e estação chuvosa durante o verão. Durante a estação chuvosa, período em que estive na cidade, é impossível o acesso à Terra Indígena. Entre outros fatores, os temporais também dificultaram as idas ao local.

se na maior cidade do interior do Mato Grosso do Sul⁹. A oferta dos mais variados serviços atrai um fluxo intenso de pessoas, provenientes dos municípios vizinhos e, também, de outras regiões do estado¹⁰.

Na região próxima do município de Dourados há oito áreas Guarani. Duas estão localizadas no município de Dourados: Terra Indígena Francisco Horta Barbosa e Panambizinho. A proximidade da cidade faz com que os indígenas circulem, cotidianamente, pelas suas ruas. Durante o trabalho de campo, todos os dias quando me deslocava para a Terra Indígena, os indígenas faziam o movimento inverso. Diariamente, eles deslocam-se para a cidade. É comum encontrá-los em hospitais, bancos, sedes administrativas da Prefeitura, no Núcleo Regional da FUNAI, FUNASA, comércio, universidades, supermercados, bares, feiras e Ministério Público¹¹. O Ministério Público Federal contratou um antropólogo para tratar dos assuntos indígenas de toda a região centro-sul do estado. Assim, cotidianamente, chegam processos

⁹ No setor agrícola, o município produz em torno de 500 mil toneladas de soja por ano, sendo o segundo maior produtor do Estado. Destaca-se, também, na produção de trigo, hortifruticultura, milho e feijão. Na pecuária, possui rebanho bovino calculado em 281.397 cabeças, além da considerável criação de ovinos, eqüinos, suínos e aves. A economia de Dourados é ainda complementada por 512 estabelecimentos industriais (destacando-se a agroindústria) e 3223 estabelecimentos comerciais ligados à venda de implementos agrícolas, cereais, assistência técnica e planejamento rural. O setor terciário é, ainda, representado por quinze agências bancárias, cinco estabelecimentos de administração pública, nove hospitais, vinte e seis postos municipais de saúde e cinco universidades. (Dados: IBGE/2005. Fornecidos pela Secretaria Municipal de Indústria e Comércio de Dourados)

¹⁰ A população regional desloca-se para Dourados em busca de tratamento de saúde, compra e venda dos mais variados produtos necessários ao cotidiano, financiamentos, investimentos, serviços burocráticos de administração pública e, também, buscam empregos e estudos. Em Dourados, cidade universitária, estão matriculados 11.424 alunos, distribuídos nos mais diversos cursos de graduação, especialização, mestrado e doutorado. Embora a economia do município esteja em constante crescimento, a concentração de renda e de terras acentua as disparidades sociais. A população regional vive sob a tutela de grandes proprietários, e aqueles que não contam com o apoio destes, vivenciam problemas sociais graves, que são comuns a qualquer outro município brasileiro. Problemas de infra-estrutura da cidade, pobreza e desemprego, migração desordenada, alteração do meio ambiente provocado pelas fazendas de soja – desgaste do solo e desmatamento -, violência, alto índice de alcoolismo e consumo de drogas. Próximo à fronteira Brasil-Paraguai, o município é rota do tráfico internacional de drogas.

¹¹ Para conversar com as lideranças sempre foi necessário agendar dia e hora, antecipadamente.

relacionados aos mais variados assuntos, desde pensão alimentícia, divergências políticas, denúncias de violência familiar, ameaças e conflitos com fazendeiros. Para o antropólogo, os indígenas deixam claro que o procuram para resolver seus conflitos “*ao modo do branco*”.

Assim como os indígenas circulam, cotidianamente, na cidade, não-indígenas circulam, diariamente, no interior da Terra Indígena. Motoristas da FUNASA transportando pacientes para tratamento médico, professores não-indígenas, funcionários da FUNAI, médicos e enfermeiros da Prefeitura, *cabeçantes*¹² em busca de mão-de-obra indígena e um grande número de *mercadistas*¹³.

A população de Dourados constrói suas imagens e representações sobre os indígenas do Mato Grosso do Sul e, especificamente, sobre a Terra Indígena de Dourados através dos meios de comunicação:

“Índios desaldeados estão traficando drogas na Reserva Indígena de Dourados. O comércio de entorpecentes entre os índios veio à tona depois que a mãe de um rapaz denunciou o tráfico, que culminou a com a prisão de uma pessoa na noite de terça-feira, num local onde supostamente funcionava uma “boca de fumo”. (Folha do Povo, 27 de janeiro de 2000)

“O ministério da Justiça considera “extremamente preocupante” as denúncias sobre a venda de crianças indígenas nas aldeias guarani-Kaiowá, em Dourados”. (Correio do Estado, 04 de maio de 2002)

“Assassinatos, estupros e suicídios estão aterrorizando a reserva indígena de Dourados, onde moram pelo menos nove mil índios guarani, caiuí e terena. em menos de uma semana o índio F. A. , de 36 anos foi degolado e outro ferido a tiros em brigas provocadas pelo consumo de álcool. Apesar de ser crime federal, a venda de bebida alcoólica continua indiscriminada nas aldeias Jaguapiru e Bororó”. (Folha do Povo, 15 de abril de 2001)

¹² *Cabeçantes* são os intermediários na contratação de mão-de-obra indígena para trabalhos nas destilarias de álcool e fazendas do Mato Grosso do Sul. Negociam diretamente com os Chefes de Posto e com os Capitães de aldeia, que são os responsáveis por selecionar os indígenas.

¹³ *Mercadistas*, categoria que classifica os comerciantes não-indígenas que vendem seus produtos no interior da Terra Indígena.

“Ontem pela manhã em Dourados, famílias indígenas foram flagradas colhendo restos de comida no lixão e, entre as pessoas, adultos, crianças, inclusive um bebê cuja mãe estava amamentando no meio do lixo”. (Correio do Estado, 10 de maio de 2002)

Somam-se a essa realidade, matérias divulgadas sobre os suicídios, mortalidade infantil, disputas entre as lideranças e conflitos em torno da posse de terras. A Terra Indígena é reconhecida, portanto, pela população de Dourados como foco de violência, onde se concentram os reais problemas sociais do município. Constantemente, relembram as “atrocidades” cometidas pelos indígenas, principalmente assassinatos e estupros. T tamanha a intensidade dessas matérias, que chegou a haver, por parte da FUNAI, um pedido para que os jornais locais diminuíssem o número de reportagens.

Nesse quadro de contato e representações sobre os povos indígenas, é necessário lembrar que a imprensa acentua, de modo significativo, os estigmas da sociedade não-indígena em relação aos povos indígenas. De fato, como citado anteriormente neste trabalho, o cenário é violento na Terra Indígena de Dourados. Não só no interior desta, mas na cidade de Dourados também registram-se roubos, brigas, agressões e mortes envolvendo os indígenas. Contudo, é necessário ressaltar que inúmeros indígenas envolvidos nesses casos de violência não são, necessariamente, moradores da Terra Indígena. Muitos indígenas que estão de passagem pela cidade ou pela Terra Indígena estão envolvidos nesses casos de violência. Compreende-se que a Terra Indígena de Dourados e a cidade de Dourados são locais de trânsito das migrações por onde circulam, constantemente, indígenas Guarani de diversas regiões do Mato Grosso do Sul e do Paraguai.

Assim, como os casos de violência, os casos de mortalidade infantil¹⁴ também necessitam de um estudo detalhado em relação à procedência das crianças. É certo que as mortes ocorrem nos hospitais do município de Dourados, contudo, nem todas as crianças são moradoras da Terra Indígena de Dourados. Convém destacar que as famílias indígenas procuram os hospitais do município, pois estes possuem recursos para atendimento médico específico em desnutrição, como é o caso do hospital mantido pela Missão Evangélica Caiuá, instalado nos limites da aldeia Jaguapiru com a cidade.

Entretanto, cabe ressaltar, que esses fatos refletem a situação Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul e contribuem nas representações e estigmas que a população local constrói sobre os indígenas, como também, da Terra Indígena de Dourados.

¹⁴ A mortalidade infantil Guarani-Kaiowá transformou a Terra Indígena de Dourados, no final do mês de janeiro de 2005, momento em que me preparava para deixar o campo, na aldeia mais noticiada e comentada do país. Por inúmeras vezes, quando pessoas me perguntavam em que Terra Indígena e qual grupo estudava, era comum ouvir o comentário: “sei, é lá onde as crianças morrem de fome”. Ou, então, perguntavam por que tinha escolhido esta Terra, com tantas outras melhores para se estudar.

2.3. A Terra Indígena de Dourados: divisões, desigualdades e conflitos

A Terra Indígena de Dourados tem uma população de aproximadamente 11.800 indígenas. Desse total, 70% pertencem à etnia Guarani e 30% à etnia Terena. A Terra Indígena está dividida em duas aldeias: Jaguapiru, onde vivem indígenas Terena, Guarani-Nhandeva e um pequeno número de Guarani-Kaiowá, e aldeia Bororó, onde vivem, majoritariamente, indígenas Guarani-Kaiowá.

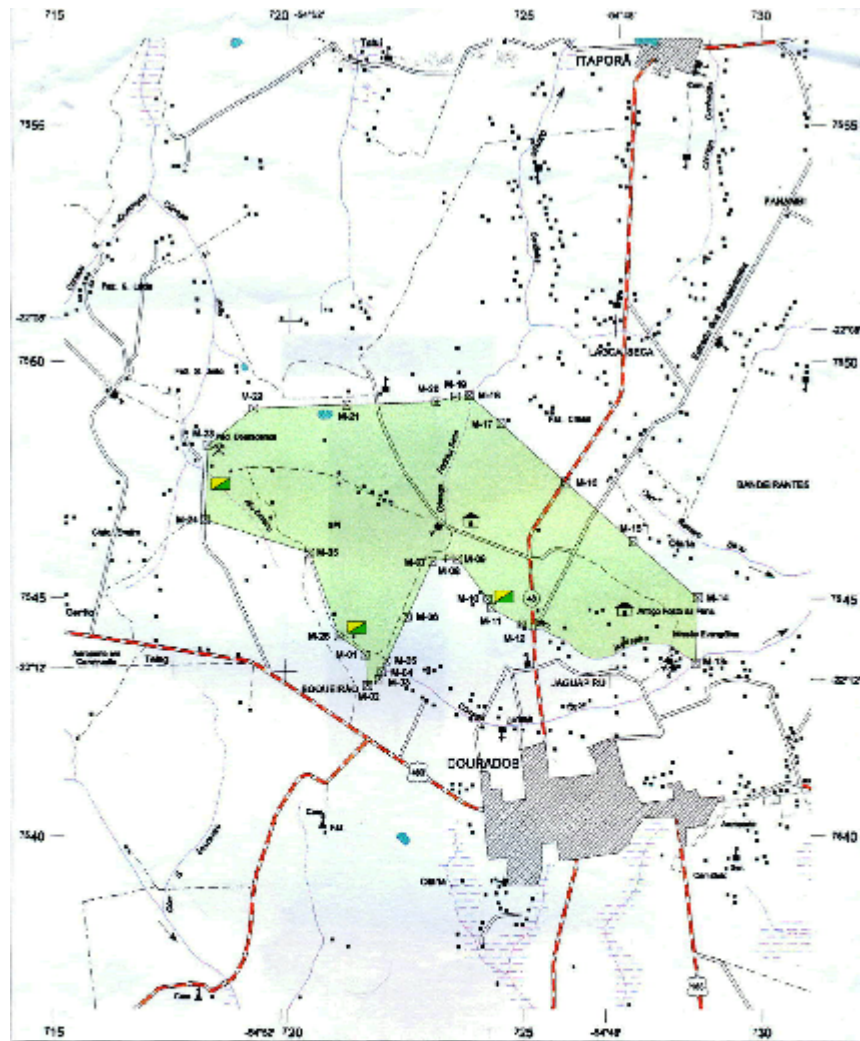
Esta Terra Indígena é a única do país totalmente loteada, sendo muito comum, internamente, a compra e venda de lotes e casas. A posse da terra é definida a partir de critérios internos, por anterioridade de ocupação ou pelo investimento e produção de um determinado lote de terra. Hoje, para os indígenas e para a FUNAI o maior conflito no interior da Terra Indígena, devido à superpopulação, é pela posse e distribuição de terras. Com diferentes perspectivas em relação ao uso da terra, os Guarani acusam os Terena de concentrar e ocupar terras que não lhe pertencem para desenvolver a agricultura e arrendar aos não-indígenas. Os Terena, por sua vez, dizem que pretendem aproveitar, economicamente, terras que estão improdutivas.

Para compreender essas diferentes perspectivas em relação ao uso da terra, abordo a concepção de território do grupo Guarani. Pereira (2004), critica a idéia de *tekoha* Guarani como habitualmente a categoria é tratada na bibliografia. Frequentemente, na bibliografia disponível, a territorialidade Guarani está associada ao espaço físico habitado pela etnia. Contudo, para Pereira, esta perspectiva pouco colabora para a compreensão da constituição e reprodução da organização social do grupo. Desse modo, como analisaremos

no segundo capítulo desta dissertação, Pereira desenvolve a noção *tekoha* como a relação entre o espaço geográfico, a constituição das parentelas e o sistema cosmológico. Ou seja, para os Guarani a terra é concebida como um espaço de relações sócio-político-religiosas: “O espaço sócio-político resulta da interação dinâmica da população com o espaço geográfico conectada ao sistema cosmológico, fonte de inspiração e orientação para a conduta humana.” (PEREIRA, 2004:167).

Nesse sentido, a concepção de território, e como veremos no terceiro capítulo desta dissertação, o sentido que os Guarani imprimem à produção da terra, está diretamente relacionado às suas relações divinas e xamânicas. Esta concepção se contrapõe à Terena, de produção e exploração comercial da terra.

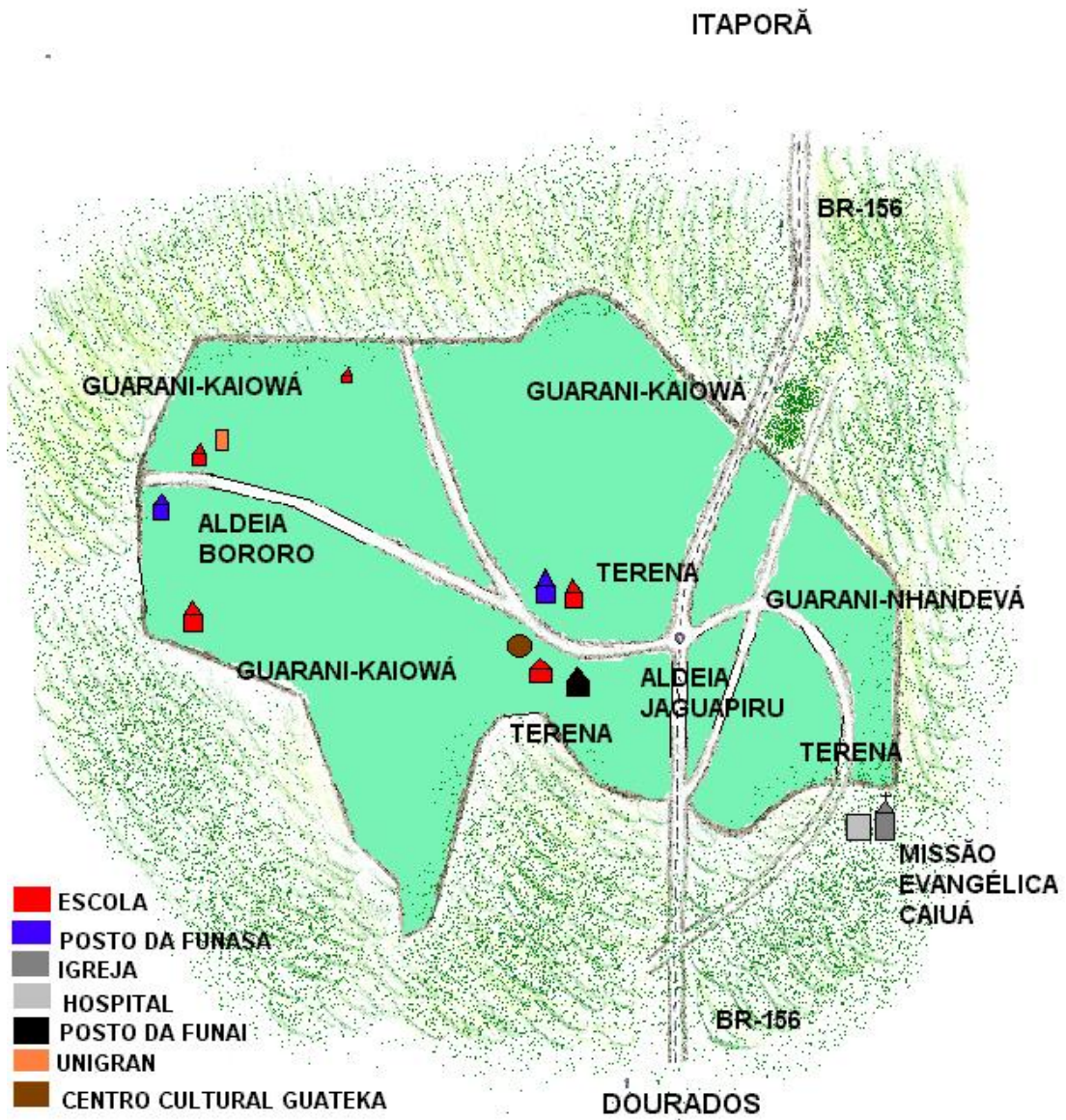
MAPA 3 – TERRA INDÍGENA DE DOURADOS



- SINAIS CONVENCIONAIS**
- TERRA INDÍGENA DEMARCADA
 - PONTO INDÍGENA, PONTO DE POUADO
 - ALDEIA INDÍGENA, CASA
 - MARCOS DE DIVISA, PONTO DE SINALIZAÇÃO
 - PONTO DE SINALIZAÇÃO, DIREÇÃO DE CORRENTE
 - FUNÇÃO INDÍGENA, SINAL
 - REDECA DE REGISTRO DE SOLOS
 - REDECA TRANSITIVEL O ANO TODO
 - RIO PERMANENTE, RIO INTERMITENTE
 - RIO PERMANENTE, RIO INTERMITENTE
 - LIMITE DE FORTALEÇA, LIMITE DE MARGEM

 <p>MINISTÉRIO DA JUSTIÇA FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO - FUNAI DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS - DAF</p>											
TERRA INDÍGENA DOURADOS											
DOURADOS e ITAPORÃ											
MATO GROSSO DO SUL											
9º DR											
<table border="1"> <tr> <td>ESTADO:</td> <td>UF:</td> <td>COORDENADA:</td> <td>ABRIL:</td> <td>UNIDADE:</td> </tr> <tr> <td>MATO GROSSO DO SUL</td> <td>MS</td> <td>9º DR</td> <td>1 180 000</td> <td>DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS</td> </tr> </table>		ESTADO:	UF:	COORDENADA:	ABRIL:	UNIDADE:	MATO GROSSO DO SUL	MS	9º DR	1 180 000	DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS
ESTADO:	UF:	COORDENADA:	ABRIL:	UNIDADE:							
MATO GROSSO DO SUL	MS	9º DR	1 180 000	DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS							
<table border="1"> <tr> <td>PLANO:</td> <td>DEMARCAÇÃO</td> </tr> <tr> <td>1:474,5227 Pa</td> <td>3000000 m</td> </tr> <tr> <td>1:180,000</td> <td>8500000</td> </tr> <tr> <td>1:180,000</td> <td>18-2300</td> </tr> </table>		PLANO:	DEMARCAÇÃO	1:474,5227 Pa	3000000 m	1:180,000	8500000	1:180,000	18-2300		
PLANO:	DEMARCAÇÃO										
1:474,5227 Pa	3000000 m										
1:180,000	8500000										
1:180,000	18-2300										

MAPA 4 – CROQUI DA TERRA INDÍGENA DE DOURADOS



2.3.1. Divisões e desigualdades: as aldeias Jaguapiru e Bororó

2.3.1.1. A aldeia Jaguapiru

Na aldeia Jaguapiru está instalado o Posto da FUNAI, responsável pela administração das duas aldeias, um posto da FUNASA, duas extensões da escola Tengatui Marangatu. A grande maioria das casas, na aldeia Jaguapiru, possui luz e água¹⁵. Entrecortada pela BR 156, que liga a cidade de Dourados à cidade de Itaporã, diariamente, há um intenso movimento na rodovia por onde circulam carros, ônibus, motocicletas, carroças, bicicletas e caminhões. A aldeia Jaguapiru, apresenta extensão geográfica inferior à aldeia Bororó e abriga, aproximadamente, 50% da população da Terra Indígena.

Esta grande concentração de famílias, em uma pequena extensão de terras, inviabiliza o desenvolvimento da agricultura de subsistência e de roças comunitárias. Nesta aldeia, as atividades econômicas desenvolvidas pelos indígenas estão ligadas ao comércio, ao turismo, à venda de artesanato. São eles proprietários e arrendatários de terras (dentro e fora da Terra Indígena), professores, agentes de saúde da FUNASA e trabalhadores assalariados na cidade de Dourados e região. É crescente o número de jovens dessa aldeia que freqüentam a universidade¹⁶.

Verifica-se na aldeia Jaguapiru o crescente número de casamentos entre os grupos indígenas, que acontecem, principalmente,

¹⁵ No momento da pesquisa, uma fábrica de tijolos havia sido instalada no centro da aldeia para construção de 200 casas destinadas aos índios Guarani-Kaiowá, com projeto financiado pela Caixa Econômica Federal.

¹⁶ Aprovados pelo sistema de cotas, FUNAI e Universidade da Grande Dourados (UNIGRAM) mantém uma parceria para o pagamento das mensalidades. Cada instituição é responsável por 50% do pagamento da mensalidade dos alunos indígenas.

entre Terena e Guarani-Nhandeva, entre Guarani-Nhandeva e Guarani-Kaiowá, sendo reduzidos os casamentos entre Terena e Guarani-Kaiowá. É crescente, também, nessa aldeia, a presença e o casamento entre indígenas e *brancos*. Desse modo, há na aldeia Jaguapiru um grande número de indivíduos classificados como *mestiços*.

Na aldeia Jaguapiru, durante o trabalho de campo, identifiquei apenas um grupo familiar Terena falante da língua indígena, pertencentes à família de Guilherme Valério¹⁷, alguns deles são moradores recentes e provenientes da aldeia Bananal¹⁸, que localiza-se na entrada do Pantanal sul-matogrossense. Predomina, na aldeia Jaguapiru, o uso do português entre os Terena e, alguns destes, entendem ou falam a língua Guarani. *“Durante o culto, cumprimento as pessoas em guarani, faço o culto em português e falo em Terena com a família”*, diz o Sr. Guilherme Valério.

Os Guarani da aldeia Jaguapiru são bilíngües. Usam o português para se comunicar com os Terena, com os *mestiços* e com o *branco*. Na sociabilidade doméstica usam a língua indígena.

A escola Tengatui Marangatu, localizada na aldeia Jaguapiru, possui quatro extensões na Terra Indígena. Além desta, a escola Ibiapina, localizada na aldeia Jaguapiru, a escola Iverá na aldeia Bororó e a Cerro Marangatu, localizada na aldeia Porto Cambira, próximo à Terra Indígena de Dourados. Nessas extensões, há 45 professores indígenas contratados, com diferentes

¹⁷ Em Janeiro de 2005, estava em andamento um projeto de alfabetização de indígenas adultos em Língua Guarani e Terena. Acompanhei algumas aulas de Terena, ministradas pelo indígena José, neto do seu Guilherme Valério. O projeto era financiado pela CUT (Central Única dos Trabalhadores). Em 2006, não cheguei a reencontrar José, mas sua família informou que ele havia abandonado o projeto, pois muitos não-indígenas estavam aproveitando a oportunidade para aprender a língua nativa e assim garantir direitos indígenas.

¹⁸ É comum a família do Sr. Guilherme Valério receber visitas de parentes de outras aldeias do Mato Grosso do Sul, todos falantes da língua Terena. Alguns acabam por se estabelecer em Dourados durante algum tempo, e procuram trabalhar como professores bilíngües.

níveis de escolaridade¹⁹, que garantem o direito legal indígena de educação escolar específica, intercultural, diferenciada e bilíngüe. Contudo, os professores indígenas apontam vários problemas para a efetivação dessa educação diferenciada e bilíngüe. É certo afirmar que a língua indígena predominante no interior da Terra Indígena é, também, o Guarani. Desse modo, os professores indígenas ressaltam que a língua indígena predominante na alfabetização bilíngüe é também o Guarani. Dessa maneira, não se pode falar em alfabetização bilíngüe Terena, devido à falta de professores indígenas falantes da língua. Apontam, também, dificuldades na alfabetização de crianças classificadas como mestiças pois, segundo os professores, estas crianças não teriam uma identidade étnica definida. Ou seja, percebe-se ante suas dúvidas que os professores indígenas estão em busca de respostas teóricas e metodológicas para uma educação bilíngüe e diferenciada dentro de um contexto de relações interétnicas. Dizem, ainda, os professores, que cabe aos pais, no momento da matrícula, optar pela alfabetização bilíngüe (em Guarani) ou não.

Como em outros contextos interétnicos, a língua indígena é o critério nativo Guarani adotado para a classificação indígena/não-indígena. Esse critério permite que paraguaios falantes da língua Guarani sejam classificados como indígenas e, ao mesmo tempo, os Terena que não falam a sua língua indígena sejam classificados como *brancos*.

Entre os Terena e os mestiços, a classificação de indígena/não-indígena e o pertencimento a um dos grupos indígenas se dá a partir da Carteira de Identidade Indígena, fornecida pela FUNAI. Porém, é importante ressaltar que

¹⁹ Na escola há professores que cursaram o Magistério Indígena Diferenciado, Curso Superior Incompleto, Superior Completo e Pós-Graduados. Há, também, atuando nas escolas, professores não-indígenas.

não existe um critério único e específico quanto ao pertencimento a um grupo indígena entre os mestiços, visto que, de fato, constantemente manipulam seu pertencimento étnico.

Quanto à religião, os índios Terena e Guarani-Nhandeva da aldeia Jaguapiru se dizem evangélicos. É grande o número de igrejas pentecostais, dentre elas, Deus é Amor, Senhor é Deus, Casa da Benção, Tabernáculo de Jesus, Quadrangular, Beter e Presbiteriana. No limite da aldeia Jaguapiru com a cidade de Dourados está instalada, desde 1928, a Missão Evangélica Caiuá²⁰. Desde o momento de sua instalação²¹, a ONG atuou diretamente na criação de crianças indígenas órfãos, na educação escolar indígena e na conversão dos indígenas às religiões evangélicas. Atualmente, trabalha na área da saúde, mantendo um hospital criado em 1963, voltado ao atendimento de indígenas tuberculosos, maternidade e crianças desnutridas²².

2.3.1.2. A aldeia Bororó

A aldeia Bororó abriga famílias Guarani-Kaiowá, sendo reduzido o número de indígenas Guarani-Nhandeva, Terena, e *mestiços*. Predomina, nesta aldeia, o uso da língua Guarani. Embora entendam o português, muitos indígenas se recusam a falar outra língua. Esta aldeia abriga três escolas (Iverá - extensão da escola Tengatui Marangatu e as escolas Araporã e Agostinho), um Posto da FUNASA e instalações da universidade local UNIGRAM, para

²⁰ ONG ligada à Igreja Presbiteriana Independente.

²¹ É comum ouvir dos indígenas mais velhos que foram criados pela Missão Evangélica Caiuá.

²² Em 2005, visitei rapidamente este hospital dois dias antes da divulgação da imprensa nacional sobre a mortalidade infantil Guarani-Kaiowá. Estavam internadas cerca de vinte crianças em estado crítico.

desenvolvimento de projetos assistenciais²³. Em 2005, os indígenas encaminharam à FUNAI de Brasília um pedido para a construção de uma extensão do Posto da Funai nesta aldeia. A intenção é descentralizar o domínio político-administrativo de lideranças da aldeia Jaguapiru. Desse modo, os Guarani-Kaiowá desta aldeia esperam compartilhar os recursos destinados à Terra Indígena, pois se dizem dependentes e excluídos da administração da aldeia Jaguapiru.

Os Guarani-Kaiowá que possuem terras nessa aldeia dizem não sobreviver da agricultura por não possuir recursos como sementes, veneno, óleo e trator. Como meio de sobrevivência, os Guarani-Kaiowá desta aldeia são selecionados para trabalhos na *changa* (trabalho temporário nas usinas de álcool e fazendas de soja da região) e trabalhos assalariados nas cidades próximas. Utilizam, também, como meio de sobrevivência, uma pequena agricultura de subsistência (mandioca e milho) e os recursos disponibilizados pelo Estado²⁴.

São constantes as migrações Guarani-Kaiowá entre as aldeias da região, como também, no interior da própria aldeia. Entre os motivos apontados pelos indígenas para essas migrações, estão as acusações de feitiçaria, disputas entre as lideranças, realização de rituais, visitas entre parentes, mortes de familiares e, também, casamentos e separações.

É reduzida a presença de igrejas evangélicas na aldeia Bororó. Em 2003, a Secretaria de Indústria e Comércio, juntamente com a Secretaria de

²³ A UNIGRAM, construiu um barracão no interior da aldeia, e neste espaço realiza projetos assistências ligados a saúde, artesanato, educação bilíngüe.

²⁴ Os grupos indígenas das duas aldeias são amplamente assistidos por recursos disponibilizados pelo Estado como distribuição de cestas básicas, aposentadoria, licença maternidade, bolsa-escola, vale-gás, Fome Zero, PETI (Projeto de Erradicação do Trabalho Infantil) e empréstimos pessoais financiados pela CEF. Na aldeia Jaguapiru, uma indígena Guarani-Nhandeva, encaminha pedidos de assistência social, junto às instâncias competentes.

Agricultura Familiar financiou a construção de *casas de reza*, para os Guarani-Kaiowá²⁵. Incêndios noturnos destruíram essas *casas de reza*, tanto na aldeia Jaguapiru como na Bororó, restando apenas duas onde, esporadicamente, realizam rituais, cantos e danças. Com os incêndios, os Guarani-Kaiowá dizem-se sentir perseguidos, ameaçados e com medo de realizar seus rituais²⁶.

Para os padrões não-indígenas, os moradores dessa aldeia vivem em condições precárias, pois suas casas feitas com paredes de sapê, lonas, restos de materiais de construção e nem todos têm acesso à luz e água. Aos Guarani-Kaiowá, que habitam a aldeia Bororó, está associada uma situação de miséria, penúria e violência. Visão esta partilhada por indígenas e não-indígenas. Dentro e fora da Terra Indígena, os discursos sobre a aldeia Bororó giram em torno dos suicídios, mortalidade infantil, alcoolismo, assassinatos, decapitações e apreensões de drogas. As narrativas de casos de violência entre os indígenas, estão sempre associadas ao consumo excessivo de álcool. Homens, mulheres e jovens consomem álcool, principalmente, quando realizam seus bailes. O consumo de álcool e a violência têm índices mais elevados nos finais de semana e, também, quando os indígenas retornam para casa após um longo período de trabalho na *changa*²⁷.

²⁵ Esta parceria financiou também a construção de um Centro Cultural – Guateka, na aldeia Jaguapiru, ao lado da sede do Posto da Funai. O objetivo era desenvolver o turismo, a apresentação de rituais e venda do artesanato indígena. Devido às divergências entre os indígenas na implementação do projeto, tanto o centro cultural, como as *casas de reza* foram incendiadas. Retomaremos este projeto no terceiro capítulo da dissertação.

²⁶ Na aldeia Jaguapiru, o *cacique de reza* Guarani-Kaiowa, Getúlio, teve incendiado além de sua *casa de reza*, uma escola, onde ministrava aulas em Guarani-Kaiowá, transmitindo o *nhande rekó* – modo de ser Guarani. Cacique Getúlio e sua esposa Dona Alba ainda realizam o ritual do batismo do milho, geralmente no mês de janeiro, momento em que preparam a *chicha* – bebida fermentada a base de milho, para receber seus parentes de outras aldeias.

²⁷ Nas fazendas e usinas da região, os indígenas permanecem trabalhando por períodos que vão de 90 a 180 dias.

2.3.2. Desigualdades e conflitos: Operação Sucuri e administração da Terra Indígena

Em julho de 2004, a FUNAI criou uma milícia denominada *Operação Sucuri* para o combate à violência no interior da Terra Indígena. Esta milícia registra em suas ocorrências os casos citados acima. Embora a violência esteja associada à aldeia Bororó e aos Guarani-Kaiowá, os casos de violência estão presentes, também, na aldeia Jaguapiru, entre os mestiços, Terena e Guarani-Nhandeva²⁸. O trabalho da Operação Sucuri parece ser o único ponto em que há unanimidade entre os indígenas. Em sua grande maioria, todos concordam em manter a Operação, e reconhecem que sua atuação diminuiu os casos de violência.

Efetivamente, as duas aldeias estão ligadas por laços de parentesco (principalmente entre os índios Guarani-Kaiowá e Guarani-Nhandeva), administrativos (contam com uma administração única da Funai) e econômicos (partilham os recursos econômicos disponibilizados pelo Estado para a Terra Indígena). Contudo, há grande divergência entre as aldeias em relação às questões políticas ligadas à administração da Terra Indígena.

No primeiro dia em que fui à Terra Indígena, levada pela professora indígena Edna de Souza, encontrei uma manifestação de lideranças indígenas²⁹ em frente ao Posto da FUNAI, na aldeia Jaguapiru. O conflito envolvia o cargo de Chefe de Posto da FUNAI. De março de 2004, a janeiro de 2005, a Terra Indígena encontrou-se sem Chefe de Posto. Após várias negociações e reuniões com as lideranças indígenas, a FUNAI havia se

²⁸ Constantemente alertavam-me do perigo em circular pela aldeia sozinha, o que limitava e dificultava o trabalho de campo.

²⁹ Estavam presentes, também, além de um número grande de curiosos, a Polícia Federal e a Operação Sucuri.

comprometido a indicar um indígena para ocupar o cargo. No entanto, no momento da pesquisa, a política implementada pela FUNAI se direcionou no sentido de excluir a participação dos indígenas da administração da Terra Indígena. Ou seja, indicou para ocupar o cargo um funcionário de carreira da FUNAI, um *branco*.

Esse ponto de conflito levou a uma divergência política acentuada entre as aldeias Jaguapiru e Bororó. Envolveu a FUNAI, o Ministério Público, lideranças indígenas, professores indígenas, capitães de aldeia, funcionários da Funasa, *caciques de reza*³⁰ Guarani-Kaiowá, presidentes de associações indígenas, representantes dos grupos Guarani-Kaiowá, Guarani-Nhandeva, Terena e *mestiços*.

Na aldeia Jaguapiru, os indígenas e *mestiços* se posicionaram contra a presença do *branco* na administração da Terra Indígena, pois estes se consideram com capacidade para administrá-la. Em busca pela autonomia indígena, apontam aqueles que possuem nível superior como os mais aptos a ocupar o cargo. De fato, os moradores da aldeia Jaguapiru encontram-se dispostos a inserir suas discussões e problemas junto a FUNAI, reivindicando sua crescente participação nas decisões e administração da Terra Indígena. Nesse momento, o nome indicado pelas lideranças e professores da aldeia Jaguapiru para ocupar o cargo um professor Guarani-Nhandeva, morador da aldeia Jaguapiru.

³⁰ Categoria nativa que define o xamã Guarani.

Esse grupo, contrário à presença de *branco* na administração da aldeia, era classificado entre os indígenas como *grupo organizado*³¹. Sobre este grupo, recaem as acusações de promover conflitos, divergências, impasses políticos, administrativos e econômicos. Seus membros são classificados, genericamente, de *mestiços*. Essas acusações estão diretamente ligadas à postura assumida pelo grupo em relação à proibição dos arrendamentos de terra ao *branco*. O *grupo organizado* se posiciona contra os arrendamentos de terra ao *branco* por entender que esta prática colabora para a exploração da Terra Indígena e agrava a situação de miséria entre os indígenas. Por outro lado, para seus adversários, com esta postura, este grupo impede aos indígenas que não possuem condições de desenvolver a agricultura, o acesso à renda obtida através desta prática, considerada fundamental para a sobrevivência de muitas famílias.

Os Guarani-Kaiowá da aldeia Bororó, por sua vez, se posicionaram a favor do *branco* indicado para ocupar o cargo. Em *aty-Guaçu*³² deixaram claro que, desde que possam realizar seus trabalhos e tenham acesso aos recursos distribuídos pela FUNAI para o desenvolvimento da agricultura, independe quem administre a Terra Indígena. Esse foi o motivo que levou os indígenas Guarani-Kaiowá a encaminharem um pedido à FUNAI de Brasília para a construção de uma sede do posto na aldeia Bororó. Estes indígenas reivindicam autonomia em relação à aldeia Jaguapiru e não em relação à

³¹ Porém, este grupo também não era unânime em relação aos rumos que a administração política da Terra Indígena deveria tomar. Havia uma divergência no interior desse grupo, marcado pela oposição entre lideranças “tradicionais”, representados pelos *caciques de reza* Guarani-Kaiowá, e lideranças escolarizadas “modernas”, como os professores, representantes dos grupos Guarani-Nhandeva e Terena. Estes últimos, são em sua maioria, evangélicos, e pretendem ocupar os cargos administrativos mantendo diálogo com não-indígenas .

³² Reunião de lideranças Guarani, realizada em 14/01/2005.

FUNAI. Esse grupo favorável à presença de *branco* na administração da Terra Indígena é classificado como *grupo da soja*³³ por estarem ligados aos *brancos* e aos Terena arrendatários de terras e plantadores de soja da região.

Analisando as alianças estabelecidas na composição do *grupo organizado* e no *grupo da soja*, observa-se que estas não se dão por critérios étnicos. Os grupos se constituem através de laços de parentesco e alianças políticas ou econômicas. Analisarei como se constituem essas alianças entre os grupos no segundo capítulo desta dissertação, quando abordar as lógicas que orientam a organização social Guarani e Terena. Neste momento, vale ressaltar que estas alianças entre os grupos não são definitivas, e sim, contextuais.

Nesse contexto de divergências, o *branco* indicado pela FUNAI não pode assumir o cargo. Lideranças indígenas reunidas o fizeram de refém na sede do posto e o obrigaram a pedir demissão. Indígenas e FUNAI não chegaram a um acordo em relação à ocupação do cargo naquele momento. Durante dias a sede do posto no interior da Terra Indígena ficou fechada e o impasse continuou por dois meses, quando, então, a FUNAI resolveu aceitar o indígena indicado pela comunidade como Chefe de Posto.

Em janeiro de 2006, este conflito parecia solucionado. Entretanto, outros conflitos envolviam a administração política da Terra Indígena. Contrariando uma administração histórica e solidamente constituída nas Terras Indígenas do Mato Grosso do Sul, através da figura do *capitão*, o órgão indigenista, através de uma circular interna de Brasília, deixou de reconhecer o *capitão* como

³³ O *grupo da soja* é classificado a partir dessa categoria por serem favoráveis aos arrendamentos de terras aos não-indígenas. Constituído por lideranças Guarani-Kaiowá da aldeia Bororó. Devido às condições precárias para desenvolvimento da agricultura, muitos Terena da aldeia Jaguapiru, buscam alianças econômicas com este grupo através do arrendamento de terras.

representante das Terras Indígenas em todo o estado. Apoiados pela Constituição Federal³⁴, a FUNAI passou a reconhecer as organizações sociais indígenas, formadas em torno de uma liderança política³⁵, como representantes de seu grupo macro-familiar. Dessa maneira, o órgão indigenista descentralizou a administração política das Terras Indígenas no estado do Mato Grosso do Sul.

Entretanto, um grupo minoritário, representantes do subgrupo Guarani-Nhandeva e Terena da aldeia Jaguapiru insistia em reconhecer uma liderança como *capitão*. Através de eleições, aproximadamente seiscentos indígenas o elegeram como administrador. O órgão federal, por sua vez, o reconhecia como mais uma liderança que representaria seus eleitores, sem que este representasse a totalidade administrativa da aldeia.

Cabe destacar a diferença entre a concepção nativa de chefia entre os Guarani e o sistema de chefia inserido nas aldeias através da figura do *capitão*. No sistema de chefia tradicional, descrito por Clastres (1977), a chefia Guarani constitui-se em torno de três elementos: sua capacidade de oratória, de articular a paz interna e sua generosidade. Este chefe não se constitui a partir do poder coercitivo, pois sua generosidade é critério de prestígio para seu reconhecimento social.

Entre os Guarani-Kaiowá, Pereira (1999) distingue os diferentes processos de chefia. O cabeça de parentela *-hi'u*, é um homem de idade

³⁴ Capítulo VIII – Artigo 231: “São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições...”

³⁵ Na Terra Indígena de Dourados, embora o número não seja oficial, a FUNAI contabiliza em torno de 44 lideranças indígenas, representando os Guarani-Kaiowá, Guarani-Nhandeva e Terena. Havia, por parte do órgão indigenista, uma proposta de mapeamento dessas lideranças. De todo modo, é com estes que não apenas a FUNAI, mas outros órgãos públicos passaram a estabelecer relações mais diretas para tratar dos assuntos que envolvem as aldeias, desde a distribuição de recursos a problemas cotidianos que cercam seus grupos familiares.

avançada, sábio e generoso que reúne em torno de si sua parentela. Para Pereira, este chefe estaria mais ligado à esfera religiosa do que política (1999:116). Este *hi'u*, geralmente, atribui os problemas cotidianos aos cuidados do *mburuvicha*³⁶ – , que pode ser seu filho ou seu genro. Espera-se que o *mburuvicha*, tenha um comportamento calmo e sereno frente a situações adversas e conheça o sistema tradicional Kaiowá (1999:117).

O *capitão* foi instituído como chefe político-administrativo pelo SPI-FUNAI: “Eram, sob a ótica do SPI, instrumento fundamental e necessário na tarefa de controle dos índios, na obtenção da sua almejada civilização, entendida fundamentalmente como integração na economia regional.” (BRAND, 2001:70). Nesse sentido, o *capitão*³⁷ representa politicamente o indígena confinado, intermediando as relações internas e externas da aldeia:

A ele recorrem os moradores, ainda, quando acontecem brigas ou violências e roubos internos, cabendo-lhe exercer o papel de investigador e juiz nos casos menos graves. Os casos mais graves são, hoje, encaminhados à polícia local. Também é tarefa do capitão chamar à responsabilidade, intermediar e aconselhar nos casos de desentendimentos entre casais. É sua responsabilidade, também, atuar fora das reservas, em especial nos conflitos envolvendo relações de trabalho nas usinas (não pagamento e/ou abandono de trabalho), violência praticadas contra índios e outros. (BRAND, 2001:79).

Dessa maneira, os *capitães* minimizaram, significativamente, as funções do *hi'u* e *mburuvicha*, ou seja, da chefia tradicional da sociedade Guarani. Segundo Brand (2001), os indígenas avaliam o trabalho do *capitão* através da sua habilidade em atender as necessidades dos grupos macrofamiliares, como também, na maneira como conduz a política externa da aldeia. Contudo, cabe destacar que, embora a legitimidade do *capitão* seja constituída pelo órgão

³⁶ O 'maior', 'nobre' e respeitado chefe Guarani.

³⁷ Na aldeia Jaguapiru, um indígena Terena exerceu sua autoridade política como *Capitão* durante 26 anos. Sua administração marcou profundamente as relações hostis entre os grupos Guarani e Terena.

indigenista, este, em muitos casos, orientado pela lógica da generosidade ameríndia, se mantém fiel ao seu grupo de parentes próximos. Esta prática, inevitavelmente, provoca contradições, conflitos políticos e disputas em torno dos limitados recursos destinados às aldeias³⁸. Convém lembrar que a legitimidade do *capitão* como chefe se faz através da coerção e de suas relações com o órgão indigenista. Nas Terras Indígenas do Mato Grosso do Sul, a serviço do SPI-FUNAI, para “manter a ordem e disciplina” (BRAND, 2001:75), e integrá-los na economia regional, os *capitães*, entre as décadas de 1960 e 1990, instituíram a Polícia Indígena. Em Dourados, no discurso Guarani são recorrentes as acusações de violência física e arbitrariedades cometidas por esta milícia.

Sobre os conflitos que envolvem os processos de chefia nas Terras Indígenas do Mato Grosso do Sul analisa Pereira:

Nas áreas demarcadas até a década de 1930, em Mato Grosso do Sul, criou-se uma situação bastante complexa no que se refere aos cargos de chefia. A superposição da população de vários *tekoha* em cada uma dessas áreas impede que a liderança de alguma parentela tenha legitimidade para exercer a chefia da área. Assim, giram constantes disputas em torno do cargo de capitão. Há, em cada momento, um número significativo de parentelas que potencialmente ficam fora dos arranjos que elegem o capitão, que, via de regra, conta com oposição forte e articulada. As parentelas –*te'yi* buscam construir suas alianças em nível interno, aliando-se com outras parentelas, e em nível externo, estabelecendo alianças com agências indigenistas, órgãos públicos e aliados de toda ordem, que possam de alguma maneira contribuir para o aumento do prestígio e do poder. (1999:119).

Este contexto de confinamento, sobreposição de parentelas e disputas por prestígio, poder e recursos entre as chefias permeiam o cotidiano da Terra

³⁸ Pereira destaca que divergências anteriormente existiam entre os Guarani, entretanto, eram amenizadas devido a menor dependência Guarani em relação aos recursos externos. No passado, a abundância de territórios disponíveis possibilitava que a parentela insatisfeita, abandonar o local de conflito. Destaca também, que no passado, nessas áreas havia fortes laços de alianças entre as parentelas que habitavam um mesmo território e não existia a interferência das agências indigenistas (1999:120).

Indígena de Dourados. No entanto, o reconhecimento por parte da FUNAI, das lideranças indígenas como representantes dos seus grupos macrofamiliares, indica um reconhecimento por parte do órgão da concepção nativa de chefia.

Outro conflito que envolvia as lideranças e chefias indígenas em janeiro de 2006 recaía sobre a cobrança da “*taxa comunitária*”³⁹ paga pelos *mercadistas* e *cabeçantes*. O chefe do Posto e o *capitão* justificavam a cobrança da *taxa comunitária* como uma necessidade para investimentos em melhorarias na infra-estrutura das aldeias. Essa cobrança passou a ser questionada por parte das lideranças indígenas, excluídas dos benefícios dessa taxa. Tais lideranças acusam o Chefe de Posto e os *capitães* de acumular riqueza sobre a exploração da mão-de-obra indígena, colaborando para acentuar a situação de miséria de seus *patrícios*⁴⁰.

Em reunião realizada na sede do Núcleo de Apoio Local da FUNAI, em 24/01/06, aproximadamente sessenta indígenas, representantes dos grupos Guarani-Nhandeva, Guarani-Kaiowá e Terena, na presença do Chefe de Posto e do *ex-capitão* da aldeia Bororó, discutiram longamente o assunto. Decidiram, por fim, pela suspensão da cobrança da *taxa comunitária*.

Como apresentado neste capítulo, a ocupação e a colonização do território que compreende o atual do Mato Grosso do Sul, a partir do século XIX, e ao longo do século XX, esteve voltada ao desenvolvimento da economia agropecuária moderna e capitalista. Para tal, fez-se necessário a desocupação dos territórios tradicionalmente ocupados pelos povos indígenas Guarani e

³⁹ *Mercadistas*, pagam em torno de R\$ 20,00 a R\$ 30,00 por dia ao Chefe de Posto para vender seus produtos no interior da Terra Indígena. *Cabeçantes* pagam uma taxa em torno de 20% do salário de cada trabalhador indígena. *Capitão* e Chefe de Posto dividem o valor arrecadado. Esta cobrança está diretamente ligada à função e à introdução dos cargos de chefia inseridos pelos SPI-FUNAI. Chefe de Posto e *capitão*, apoiados pelo órgão indigenista oficial tornaram-se intermediários na seleção de mão-de-obra indígena para trabalhos nas usinas e fazendas da região.

⁴⁰ Categoria nativa usada pelos indígenas para designar todos os povos indígenas.

Terena. Através da política do SPI-FUNAI, a população indígena foi, gradativamente, concentrada em áreas demarcadas. O sucesso econômico alcançado através do desenvolvimento da agropecuária (principalmente a produção de soja), consolidou, na região da Grande Dourados, uma economia fortemente estabelecida. Ao longo desse processo, o município de Dourados transformou-se em centro político, administrativo e econômico da região, destacando-se, atualmente, como referência econômica, tanto no estado, assim como, no Brasil. Embora excluídos desse sucesso econômico, é dentro desse contexto que estão inseridos, atualmente, os indígenas Guarani e Terena que habitam a Terra Indígena de Dourados.

O desenvolvimento da economia agropecuária e as intervenções SPI-FUNAI influenciaram, diretamente, a situação atual dos grupos Guarani e Terena no Mato Grosso do Sul. Em nenhum momento, a política implementada pelo órgão considerou a legitimidade de suas ocupações tradicionais, muito menos as grandes diferenças quanto as suas organizações sociais e estes foram forçados a compartilhar a Terra Indígena de Dourados.

A bibliografia referente aos Guarani e Terena estabelece profundas diferenças econômicas, sociais e culturais entre os grupos. Essas diferenças marcam uma relação baseada em tensões e hostilidades no interior da Terra Indígena. Embora essa relação hostil continue operando, na atualidade, observa-se uma interação entre os grupos - principalmente entre o subgrupo Guarani-Nhandeva e Terena - que é concretizada através dos casamentos, das escolas, das igrejas protestantes e do fato de terem que enfrentar juntos os problemas sociais em que estão inseridos os povos indígenas no Brasil.

Entretanto, mesmo enfrentando problemas comuns, os Guarani e os Terena definem suas relações sociais de modo específico.

Essa especificidade, no modo como concebem suas relações sociais, nos permite compreender como os grupos articulam suas relações, alianças, rivalidades, valores e hierarquias. Pereira, analisando as diferenças existentes entre os Guarani-Kaiowá e Guarani-Nhandeva, reflete sobre a Terra Indígena de Dourados:

Em Dourados, por exemplo, onde o quadro se complica pela inserção dos Terena, a distinção parece ser mais social do que étnica, na qual as pessoas pertencentes a cada um destes grupos manipulam os marcadores que compõem o sistema multiétnico. O modelo hegemônico do indigenismo praticado nesta área identifica os Terena como mais aptos e receptivos às iniciativas de desenvolvimento e integração à sociedade nacional, os Kaiowá estariam no pólo oposto, considerados como os mais apegados aos seus próprios valores, enquanto os Nhandeva constituiriam uma categoria intermediária entre Kaiowá, com quem o parentesco lingüístico e cultural é indisfarçável e os Terena, entre os quais realizam preferencialmente suas escolhas matrimoniais. (1999;16).

Como bem analisa Pereira, observei durante o trabalho de campo que, de fato, existe uma estrutura hierárquica em relação à disposição dos grupos na Terra Indígena de Dourados. Como descrito ao longo deste capítulo, na Terra Indígena de Dourados, observa-se que no contexto interétnico local há vários atores em cena: indígenas, *brancos*, *mestiços*, órgãos estatais, missões evangélicas, órgão indigenista, *caciques de reza*, fazendeiros de soja, lideranças, trabalhadores assalariados. Desse modo, há todo um conjunto de oposições no interior da Terra Indígena entre indígenas/*brancos/mestiços*, crentes/rezadores, Guarani/Terena, agricultura tradicional/arrendamentos, Jaguapiru/Bororó. Há uma multiplicidade de visões, divisões e desigualdades, étnicas, políticas, econômicas e sociais, marcando as representações

construídas entre os indígenas e que também permeiam as representações não-indígenas.

Neste sentido, para compreender o contexto atual em que estão inseridos os grupos na Terra Indígena de Dourados, suas desigualdades econômicas, seus casamentos interétnicos, seus conflitos políticos como entre *grupo organizado* e *grupo da soja* e as disputas entre Chefe de Posto, *capitão* e lideranças faz-se necessário uma análise das estruturas sociais específicas de cada grupo. Nesse sentido, no segundo capítulo, partindo de seus esquemas sócio-culturais e reelaborados na contemporaneidade, analiso as relações, hierarquias, valores e representações entre Guarani e Terena. Esta análise permitirá compreender, também, no terceiro capítulo, como os grupos estabelecem suas relações com o órgão indigenista, as instituições financiadoras, ONGs e não-indígenas envolvidos nos projetos das associações indígenas.

CAPÍTULO II

A ALTERIDADE AMERÍNDIA

3. Os estudos da alteridade

É corrente na antropologia o paradigma de análise de que cultura seja feita de “memória” e “tradição”, sendo nessa perspectiva esses conceitos pensados como um conjunto de valores internalizados. Este modelo de análise parte do pressuposto que, em contato com a sociedade capitalista, as sociedades indígenas perderiam esses traços internos que definem sua especificidade cultural. Orientados por esse paradigma, nos anos 1940-1970, os estudos em etnologia brasileira, tiveram suas análises voltadas para os processos de interação entre indígenas e sociedade envolvente. O foco desses trabalhos, voltou-se para as mudanças e transformações culturais, processos de “aculturação” e inserção das sociedades indígenas na economia regional. Dentre os que etnólogos que adotaram essa perspectiva, podemos citar os trabalhos de Schaden (1954), Baldus (1937;1968), Oliveira¹ (1960;1976;1978), Ribeiro (1970).

Entretanto, para Sahlins, eventos históricos não excluem análises estruturais, e o contrário, também é verdadeiro: “... a história é ordenada culturalmente de diferentes modos nas diversas sociedades, de acordo com os esquemas de significação das coisas. O contrário também é verdadeiro: esquemas culturais são ordenados historicamente, porque em maior ou menor grau, os significados são reavaliados quando realizados na prática.” (1987:7).

Segundo Sahlins, as transformações pelas quais passam as sociedades indígenas através do contato com a sociedade capitalista, não pressupõem que

¹ No desenvolvimento do conceito de “fricção interétnica”, Oliveira, propõe como método uma análise de caráter sociológico para as relações entre os indígenas e a sociedade nacional. Parte dos estudos de Balandier, do seu conceito de ‘situação colonial’, em que as sociedades indígenas (sem classes sociais) mantêm com a sociedade nacional (dividida em classes sociais) não apenas relações de oposição histórica e estrutural, mas também de exploração. Conclui Oliveira, com o contato, que membros das sociedades indígenas se acomodam no sistema social não-indígena, fato este que os aliena.

as mudanças sejam unicamente orientadas pela lógica não-indígena. Partindo dessa perspectiva, este capítulo pretende analisar como Guarani e Terena, “orquestram”, a partir de seus próprios esquemas culturais, as situações que lhes foram impostas através do contato e da política indigenista.

Na Terra Indígena de Dourados, observa-se que Guarani e Terena, embora submetidos ao convívio forçado e compartilhando problemas sociais comuns, concebem o contato e definem suas relações sociais, dentro e fora da Terra Indígena, de modo específico. Os grupos constantemente reelaboram os significados de suas categorias culturais através dos eventos, e este movimento lhes concede historicidades próprias.

Diferentemente das relações entre os grupos indígenas, que antecedem o contato com a sociedade não-indígena, marcadas principalmente pela guerra, articuladas e constituídas pelos próprios grupos indígenas, vimos que as relações entre os Guarani e Terena, na Terra Indígena de Dourados, são decorrência da política indigenista.

De fato, a política indigenista marcou, consideravelmente, as relações entre os grupos indígenas. Porém, as análises das hierarquias, diferenças e representações entre Guarani e Terena, tornam-se inteligíveis se forem compreendidas à luz das estruturas sociais dos grupos e nos modos específicos que concebem suas relações de identidade e alteridade.

Neste capítulo, abordo identidade e alteridade através das teorias desenvolvidas por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) sobre a noção de *corpo* e construção da *pessoa*, categorias analíticas fundamentais para se compreender a estrutura social ameríndia no continente sul-americano. Procuo demonstrar como essas teorias se aplicam na análise da construção da

identidade e alteridade Guarani e Terena, e seus desdobramentos na organização social dos grupos, ou seja, no âmbito da vida social, que está diretamente articulada com a construção do parentesco.

Nesse sentido, pretendo desenvolver neste capítulo, uma abordagem sociológica para refletir sobre os grupos Guarani e Terena. Segundo Viveiros de Castro (1986), a cosmologia facilita a compreensão das relações de alteridade e estrutura social ameríndia. Contudo, categorias do universo cosmológico aparecem neste trabalho, em momentos específicos, quando se pretende uma melhor compreensão do parentesco e da organização social dos grupos.

Como método, inicialmente, para os Guarani, analiso através da bibliografia as relações estabelecidas entre o grupo e sociedade não-indígena, destacando as representações advindas desse contato. Existindo um vácuo sociológico na bibliografia Guarani, em seguida, analiso a organização social do grupo e como este constrói suas relações de parentesco, através dos trabalhos desenvolvidos por Pereira (1999:2004), para o subgrupo Guarani-Kaiowá.

Para a sociedade Terena, devido à pequena bibliografia específica sobre o grupo, procuro identificar os elementos de sua estrutura social através da bibliografia sobre as sociedades Mbayá-Guaikurú e Guaná, e de suas relações interétnicas, dado o fato que essas sociedades compartilham valores e semelhanças estruturais.

Após essas análises, articulo dados de trabalho de campo com os valores estruturais Guarani e Terena, buscando demonstrar como as organizações sociais específicas de cada grupo orientam suas relações sociais e representações de convívio no interior da Terra Indígena.

3.1. A alteridade Tupi-Guarani

Bartolomeu Meliá, em seu artigo “Invenção e Construção do Guarani” (1992), discute as imagens etnológicas formuladas na bibliografia sobre os Guarani. Analisa, a partir de dados de conquistadores, missionários e viajantes, o modo como o grupo elaborava suas relações de contato.

Conquistadores, missionários e viajantes do século XVI estavam interessados na conquista espiritual e religiosa dos Guarani e os descrevem, inicialmente, como perfeitamente assimiláveis, não oferecendo resistência aos propósitos dos conquistadores. Os Guarani são considerados, pelos conquistadores, aliados no combate aos inimigos e parceiros econômicos. De acordo com Meliá, nesse período, o Guarani é “Considerado mais idêntico e assimilável do que diferente e estranho, será incorporado, sem mais, à história colonial.” (1992:58).

Contudo, Meliá destaca que “Em determinadas ocasiões, esse Guarani, supostamente ‘reduzido’ de uma vez para sempre, volta a assumir comportamentos ‘primitivos’ e torna-se novamente ‘índio’, como acontece nas fugas, nas rebeliões e na renovada e clandestina feitiçaria.” (1992:59). Aqui, colonizadores e missionários têm a imagem do índio Guarani como “bicho selvagem”. Meliá inicia o artigo com uma carta do padre Lope Luis de Carvajal, de 28 de abril de 1753, este escreve: “O índio Guarani é o animal mais raro e inconstruível que Deus criou”. (1992:57).

Na visão de Meliá, o obstáculo a ser superado é essa imagem que se construiu do Guarani a partir da lógica da racionalidade da colonização pois, nesse período, não é objeto de interesse por parte dos conquistadores, os relatos

de autonomia histórica e cultural dos Guarani. A crítica de Meliá está voltada para essas “desconstruções e construções” acerca dos Guarani, representações essas, que são reflexos dos valores do mundo colonial que está sendo, lentamente, instaurado.

O certo é que, durante o período de colonização do Brasil, cronistas, missionários e viajantes e, na atualidade, antropólogos, indigenistas e órgãos estatais, sempre sentiram dificuldades em entender os elementos da organização social Guarani. Os problemas se confrontam constantemente, seja em projetos de integração à sociedade não-indígena, seja em projetos de apoio à autonomia Guarani (MELIÁ, 1992:61). Essas dificuldades devem-se ao fato de que muito do que se escreveu sobre os Guarani versa, primordialmente, sobre sua religião, seu discurso cosmológico e estudos de processos de aculturação. Entretanto, essas abordagens não conseguem dar conta da especificidade das sociedades ameríndias, nas quais noções de tradição lhes parecem estranhas, não sendo a coincidência consigo mesmas que fundamenta as suas relações externas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:195). Existe, portanto, um vácuo sociológico na bibliografia Guarani, o que dificulta o entendimento de suas relações sociais com outros grupos.

Para Meliá e Viveiros de Castro, as incertezas dessa “inconstância” ainda estão presentes para os modernos disciplinadores dos Guarani (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:191), transformado em enigma e dando continuidade às “desconstruções e construções”, que ainda permeiam as representações etnocêntricas não-indígenas.

Em seu artigo “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” (2002), Viveiros de Castro retoma as dificuldades de se converter o

ameríndio nos anos iniciais da conquista. As palavras dos conquistadores e missionários seiscentistas eram, ao mesmo tempo, acolhidas e ignoradas. Sobre a “inconstância” do comportamento ameríndio, escreve Viveiros de Castro:

Essa proverbial inconstância não foi registrada apenas para as coisas da fé. Ela passou, na verdade, a ser um traço definidor do caráter ameríndio, consolidando-se como um dos estereótipos do imaginário nacional: o índio mal-converso que, à primeira oportunidade, manda Deus, enxada e roupas ao diabo, retornando feliz à selva, presa de um atavismo incurável. (2002:186-187).

De acordo com Viveiros de Castro, “a inconstância é uma constante da equação selvagem.” (2002:187). Este autor vai além das reflexões de Meliá, na medida em que está interessado em desvendar a atração do ameríndio em relação a Deus, à alma, e ao mundo do ‘*Outro*’. Viveiros de Castro busca compreender quais os mecanismos e mistérios do pensamento ameríndio, esse desejo de ser ‘*Outro*’, segundo a lógica indígena e, também, questiona “por que os Tupinambás eram inconstantes em relação a sua própria cultura-religião”? (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:194).

Esta “abertura” em relação ao *Outro*, nos remete a outros exemplos etnográficos. Villaça (2000) observa que entre os Wari’, povo de língua Txapakura, estes se dizem Brancos e Wari’, simultaneamente. Entre os Wari’, essa dupla identidade é concebida pela perspectiva do xamanismo: os xamãs possuem um corpo humano, o qual se relaciona com os membros da sociedade e outro animal, que se relaciona como membro da sociedade dos animais da espécie a que pertence. Entre os Guarani, a duplicidade se manifesta na sua concepção de alma: *ayyucué* que representa a palavra-alma, e *acyiguá* que representa a alma social (NIMUENDAJU, 1987:33). A primeira está relacionada à palavra-alma divina, enquanto que a segunda relaciona-se aos impulsos e,

simbolicamente, é representada pelo jaguar (FAUSTO, 2005:396). É na concepção de corporalidade ameríndia, desenvolvido por Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) que, assim como Villaça, para os Wari', busco compreender a expressão dessa duplicidade.

Segundo estes autores, a fabricação de *corpos* e a construção da *pessoa* são categorias analíticas que ocupam um espaço central nas estruturas sociais ameríndias. O *corpo* é pensado como matriz de significados sociais: teorias da concepção, teorias de doenças, papel dos fluidos corporais (sangue e sêmen), proibições alimentares, ornamentação corporal, etc. O *corpo* reflete o simbolismo geral da sociedade, em torno do qual giram mitologias, cosmologias e organização social. Ou seja, é necessário “recorrer a estas ideologias da corporalidade para dar conta dos princípios da estrutura social dos grupos.” (SEEGER, DA MATTA, VIVEIROS DE CASTRO, 1979:12).

A fabricação do *corpo*, na perspectiva ameríndia, não é algo dado e, sim, construído através de relações sociais. Ocorre a partir da consubstancialidade, da comensalidade, proximidade física e de práticas culturais comuns: o compartilhar de fluidos corporais, doenças, alimentos, bebidas fermentadas e rituais fabricam *corpos* e *pessoas* da mesma espécie. Dentro dessa perspectiva, o ser social, isto é, a *pessoa* ameríndia é construída em relação ao *corpo* e ao parentesco. Sendo assim, são estas categorias que definem a identidade e a alteridade ameríndia.

Analisada sob a ótica do *perspectivismo* de Viveiros de Castro, na cosmologia ameríndia “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos.” (1996:115). Para Viveiros de Castro, as clássicas dicotomias entre Natureza e Cultura não podem ser utilizadas para descrever as cosmologias

ameríndias pois, nestas, a cultura é comum a todos os seres, humanos e não-humanos. Ou seja, os animais possuem características humanas e também sociais, e o que os difere dos humanos é a sua natureza:

Esse reembaralhamento etnograficamente motivado das cartas conceituais leva-me a sugerir a expressão “multinaturalismo” para designar um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias “multiculturalistas” modernas: enquanto estas se apóiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados -, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular. (VIVEIROS DE CASTRO, 1996:116)

Desse modo, animais, plantas, deuses também são *peessoas* no pensamento ameríndio, e podem ser sujeitos nas relações sociais com os humanos. De acordo com Viveiros de Castro, a construção da diferença entre estes, se faz através da especificidade dos corpos: “os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal.” (1996:128).

Para Fausto (2002), humanos e não-humanos, vivos e mortos, estão imersos em um universo sociocósmico, em que a oposição fundamental é entre ser ou não ser parente. Estabelecendo relações de afinidade, buscam capturar *peessoas* para transformá-las em parentes e, desta maneira, produzir o parentesco.

O casamento é visto, então, como parte essencial do processo de transformação ameríndia. Entre os Wari', o xamã só vira completamente animal quando morre e se casa com sua noiva-animal, que lhe foi prometida no momento da sua iniciação. A duplicidade do xamã Wari' é, então, compreendida como um processo de transformação. No casamento, o xamã muda de *corpo*, ou seja, de

natureza, pois passa a compartilhar a comensalidade, *com* e *como* a espécie animal a que passa a pertencer. Dessa maneira, Villaça (2000) observa que para os Wari', ou seja, para os ameríndios, as fronteiras entre parentes e não-parentes são, antes de tudo, fronteiras corporais.

Através do casamento, a *pessoa* pode se afastar e, rompendo os laços de co-residência, consubstancialidade, comensalidade e proximidade física com seu grupo de parentes, esta pode se transformar em 'Outro', o que significa tornar-se um afim, inimigo, estrangeiro. Entre os Cocama, grupo que pertence à Amazônia Peruana, Gow, observa que:

Moças que viveram como domésticas em casas de brancos/mestiços teriam realmente modificado seus corpos por meio do contato diário e íntimo com brancos/mestiços, pelo menos aos seus próprios olhos e aos de seus parentes. A mudança de sobrenome registraria no plano onomástico esta modificação. (2003:66).

Do mesmo modo, inimigos, afins, podem ser incorporados, e pelo mesmo princípio da consubstancialidade e comensalidade, tornar-se uma *pessoa* no interior do grupo de parentes. Nessa lógica, os conquistadores seiscentistas são inseridos na parentela Guarani e classificados a partir da categoria da afinidade: "cunhados" (MELIÁ, 1992:58). Com base nessa reflexão, compreende-se que a afinidade é a categoria analítica fundamental para se compreender as formas de sociabilidade ameríndia (VIVERIOS DE CASTRO, 2002:195).

Sendo assim, entende-se que o momento de 'abertura' dessas sociedades para o mundo do 'Outro' é orientado pela característica principal da *pessoa* ameríndia, que é tornar-se 'Outro' (VIVEIROS DE CASTRO, 1986:22). Tal concepção, postula que a presença do 'Outro' se apresenta como indispensável para reproduzir a dinâmica social ameríndia. E mais, essa perspectiva contraria os modelos de análises, citados anteriormente, nos quais "tradição" e identidade

étnica são o valor a ser afirmado nas relações de alteridade ameríndia. Contrapõe-se, também, ao paradigma de análise em que o contato com a sociedade capitalista decretaria o seu fim. Como bem analisa Viveiros de Castro:

... se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir alargar a condição humana, ou mesmo ultrapassá-la. Foram então os ameríndios, não os europeus, os primeiros que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade. (2002:206).

Para Viveiros de Castro, existe algo comum para as sociedades Tupi-Guarani, entre elas, a existência de uma estrutura Tupi-Guarani da *pessoa*. Para além das semelhanças lingüísticas e diferenças morfo-sociológicas, estas sociedades se caracterizam pela redução de formas institucionais, em que o discurso cosmológico predomina sobre o sociológico. Esses aspectos são importantes, na medida em que Viveiros de Castro propõe que a cosmologia é via de acesso à estrutura dessas sociedades e lugar de reflexão sobre a alteridade. (1986:23).

Nesta pesquisa, teorias em torno da noção de *corpo*, construção e destino da *pessoa* ameríndia, previstas na cosmologia, servirão como ponto de partida para o enriquecimento da reflexão, que pretendemos desenvolver, acerca da organização social Guarani. A relação entre cosmologia e estrutura social Guarani aparecerá, neste trabalho, na medida em que nos permita entender como o grupo concebe suas relações de alteridade.

3.1.1. A estrutura social e alteridade Guarani

Para os Guarani, observa-se uma lacuna bibliográfica sobre análises sociológicas do grupo. Para entender a organização social Guarani, utilizo o diálogo entre parentesco e cosmologia, descrito por Pereira (1999;2004), para o subgrupo Guarani-Kaiowá.

Por meio da descrição de categorias nativas do parentesco, relacionadas ao sistema político e organização sócio-cosmológica, Pereira analisa o modo como os Guarani-Kaiowá estabelecem, no plano do vivido, suas relações sociais. Pereira procura compreender como a parentela Guarani-kaiowá se distribui no espaço e se reproduz no tempo.

Para tal, Pereira orienta sua análise dentro das novas perspectivas de pesquisas para o parentesco no continente sul-americano. Aborda a necessidade levantada por Dumont (1975), de repensar a teoria proposta pela antropologia (teoria dos grupos de unificação e teoria da aliança matrimonial), concordando, também, com Joana Overing (sobre como as teorias elaboradas para as sociedades africanas ou oceânicas são tão pouco aplicáveis nas sociedades americanas), e com Viveiros de Castro (sobre a necessidade de se construir um modelo etnológico próprio para o continente).

O modelo de parentesco Guarani-kaiowá, descrito por Pereira, apresenta similaridades com o modelo “dravidiano” amazônico, na medida em que não totalizam as relações sociológicas dos grupos:

Os limites da aliança como princípio de organização coletiva são, em larga medida, os limites do grupo local (aldeia, nexó, endógamo); para além desse círculo, a aliança serve essencialmente de substrato indutivo para a operação de circuitos de intercâmbio de outra natureza: cerimoniais, guerreiros, funerários, metafísicos, que funcionam como outros tantos princípios sociológicos. A

sociologia da Amazônia indígena não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (ou de sua simples sublimação cosmológica) porque o parentesco é limitado e limitante ali. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:105-106).

Nesse sentido, conforme Viveiros de Castro (2002), para o “dravidinato” amazônico e, segundo Pereira (1999), a parentela Guarani-Kaiowá caracterizam-se por: (1) reservar lugar privilegiado à parentela bilateral egocentrada, onde seu peso político é fator decisivo para as formas de casamento e residência; (2) estar organizada a partir de uma concepção cognática do parentesco; (3) inexistir as unidades permanentes de troca exogâmica; (4) possuir a residência, um valor estrutural; (5) ser indiferentes a qualquer regra de descendência; (6) existir, também, uma oposição gradual entre consangüinidade/afinidade, próximo/distante, parente/não-parente.

*Che ypyky kuera*² “meus ascendentes diretos, com os quais compartilho os alimentos, a residência e os afazeres do dia-a-dia.” (Pereira, 1999:81). É esse o termo como o Guarani-kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo familiar. O fogo familiar reúne um homem, seus filhos solteiros, sua esposa e agregados, é a unidade sociológica no interior da parentela. O pertencimento a um fogo familiar é pré-condição para a existência humana, parte da *pessoa* é construída nesse universo da sociedade Guarani-kaiowá, definindo suas relações sociais. O rompimento com o fogo familiar, seja por casamento, adoção ou conflitos, insere imediatamente a pessoa em outro fogo.

A parentela Guarani-Kaiowá o *te' yi*, são unidades de residência que reúnem um número variável de fogos familiares e se constituem por laços de co-

² *Che ñemoña* (expressa consangüinidade), *Che jehury* (expressa a idéia de convivência, solidariedade) ou *che re'yi kuera* (companheirismo e compromisso, como também a autodenominação kaiowá), são os termos que um ego utiliza para se referir a sua parentela. (PEREIRA, 1999:84)

residência, consangüinidade, afinidade, alianças políticas e religiosas. Organizadas em torno de um líder político, o cabeça de parentela *-hi'u*, geralmente representado por um homem de idade avançada, com muitos filhos e netos. O *hi'u* deve demonstrar habilidade de manter unidos consangüíneos, parentes, afins e aliados e defender os interesses de seu grupo familiar acima de qualquer outro interesse. Quer sejam interesses internos e/ou externos, como também nas negociações com não-indígenas.

O ideal Guarani-Kaiowá de *te' yi* é que parentes morem juntos e entre eles prevaleça a reciprocidade econômica, política e religiosa. Entretanto, na prática social, ocorrem deslocamentos de fogos familiares e autonomia em relação às produções econômicas, o que permite, nesses contextos, ascensão e visibilidade de novas lideranças. A parentela está sujeita a fissões através de seu crescimento, casamentos, adoções, alianças políticas, tensões e conflitos. Como destaca Pereira, “a parentela *te'yi* não é uma unidade fechada, com uma composição estável permanente e homogênea.” (1999:90).

Partindo da oposição entre natureza/cultura desenvolvida por Lévi Strauss (1976), na qual natureza é o universalmente dado e existe independente da ação humana, e cultura é o construído, dependendo, assim, da intervenção humana, podemos concluir que, no modelo do “dravidianato” amazônico e no modelo de parentesco Guarani-Kaiowá, a afinidade é o “dado” nessas sociedades e a consangüinidade é construída socialmente.

Entre os Guarani-Kaiowá, parentes são considerados pessoas com quem interagem, o grupo de residência, em que operam-se a reciprocidade econômica e política. Os afins são incorporados à parentela e através da comensalidade e da reciprocidade são consangüinizados, ou seja, no plano local, no interior da

parentela, a afinidade é englobada pela consangüinidade. O contrário também é verdadeiro, com os casamentos, os laços de parentesco tendem a se enfraquecer e os consangüíneos são afinizados, ou seja, no plano global, a afinidade engloba a consangüinidade. Compreendemos assim, que o pertencimento ao *te'yi* Guarani-Kaiowá não se dá por critérios fixos, como grau de consangüinidade e afinidade.

Na sociedade Guarani-kaiowá, as escolhas matrimoniais estão relacionadas a arranjos políticos, levando-se em conta as alianças entre os *te'yi*. O casamento é pensado como uma oportunidade de aumentar a coesão interna, ampliar as alianças, o poder e prestígio do *te'yi*. O casamento pode significar aumento de influência do grupo e, também, casar de maneira considerada correta pode significar credenciar-se para o exercício de funções políticas importantes.

Segundo Pereira, a parentela é o lócus da socialização Guarani-Kaiowá. Dessas afirmações, conclui-se que é no interior da parentela que também se constrói a *persona* Guarani-Kaiowá. No interior do *te'yi*, os membros compartilham uma forte identidade social e, ainda, transmitem os valores éticos e morais que orientam a conduta social.

Dentro desse grupo opera a solidariedade interna à parentela, relacionada ao princípio cosmológico *ore*, diretamente ligado ao parentesco e à formação do *te'yi*. Esse princípio cosmológico, tem como característica imprimir um caráter de ênfase na exclusividade das relações entre os membros que compõe o *te'yi*, grupo com forte identidade social, compondo um “nós” exclusivo, em relação às outras parentelas.

A categoria nativa *tekoha* está associada a uma dimensão geográfico-espacial, segundo Brand (1993), na qual a comunidade Guarani-kaiowá vive de

acordo com o seu *ñande reko* – “modo de ser”. Pereira (1999) utiliza o termo *tekoha* para se referir à unidade político/religiosa, composta por vários *te'yi* aliados ou aparentados. Os *te'yi* que vivem numa mesma área (atualmente em áreas demarcadas), estão interligados por laços de parentesco e apoio político e compõem um *tekoha*, categoria que define a coesão, reciprocidade e cooperação entre os *te'yi*.

Durante os rituais religiosos, os Guarani-Kaiowá minimizam momentaneamente as diferenças, os conflitos e rivalidades entre os *te'yi*, fazendo emergir uma identidade baseada em unidades maiores, ampliando sua sociabilidade com o grupo. Assim, os cerimoniais religiosos assumem um caráter importante como elemento de sociabilidade e ações de caráter coletivo. É o momento de cooperação ritual e política entre as parentelas, exigindo a presença de lideranças políticas e religiosas.

No *tekoha*, atua o princípio de solidariedade cosmológica *pavêm*, uma unidade mais ampla que o *te'yi*, atuando no campo religioso, que na pregação dos xamãs expressa a maneira como os Guarani-kaiowá devem viver: como parceiros matrimoniais, políticos e cerimoniais. O *tekoha pavêm* é o ideal de solidariedade ampliada para além do parentesco, entre os não-cognatos. Nesse contexto, dá-se ênfase ao “nós coletivo”, incluindo membros além da parentela (PEREIRA, 1999:189).

Contudo, Pereira aponta que o convívio diário entre as parentelas é marcado por constantes desentendimentos. Como no caso dos *te'yi*, o *tekoha* está sujeito a fissões e graus variados de coesão. Conclui o autor que “a constante instabilidade aparece como uma exigência para a própria existência e reprodução da sociedade, sendo ingrediente básico, inerente à própria dinâmica

social.” (PEREIRA, 1999:104). Nesse sentido, entende-se que as relações sociais Guarani-Kaiowá são contextuais.

Entre os Guarani-kaiowá, pode-se concluir que no plano local, no *te'yi*, predominam os laços de parentesco elaborados a partir da co-residência, cooperação econômica e apoio político. Esta sociabilidade é orientada pelo princípio cosmológico *ore*, que imprime forte coesão e solidariedade entre o grupo de parentes próximos. No nível mais amplo das relações sociais Guarani-kaiowá, no plano global, no *tekoha*, a coesão do grupo muda de natureza e organiza-se a partir de fatores políticos e religiosos, sendo orientados pelo princípio cosmológico *pavêm*. Observa Pereira: “as unidades sociais oscilam no tempo entre estes dois modelos de organização, imprimindo grande dinamismo à vida social Ore e pavêm são princípios que organizam níveis diferentes de relações sociais, uns locais e outros distantes.” (1999:134).

A noção de território Guarani-Kaiowá é articulada entre a noção de espaço ocupado (1) pelo *te'yi*; (2) pelo *tekoha*; (3) a categoria nativa *tetã*, território ocupado por todos os Guarani-Kaiowá. No limite desta categoria, o território ocupado por pessoas com os quais os Guarani-kaiowá não têm nenhuma relação de reciprocidade positiva, em princípio, seus inimigos.

Cabe ressaltar, que a leitura que se faz neste trabalho acerca da organização social Guarani-Kaiowá é que a elaboração das categorias *te'yi/tekoha/teta* é orientada pelos princípios cosmológicos *te'yi ore/tekoha pavêm*. Desse modo, pode-se afirmar que essas categorias são construídas, independentemente da presença de não-indígenas (como fazendeiros, FUNAI, etc), e são fundamentais para se compreender o interior e exterior do *socius*

Guarani, ou seja, a maneira como constroem suas relações de identidade e alteridade.

3.2. As relações interétnicas Mbayá-Guaikurú/Guaná e suas estruturas sociais

Os Terena pertencem ao grupo Txané-Guaná³ e são falantes da língua Aruák. Os Txané-Guaná habitavam, originalmente, a região do Chaco paraguaio e, a partir da metade do século XVIII, os Guaná⁴ teriam atravessado o rio Paraguai, instalando-se na região do rio Miranda, atualmente noroeste do Estado do Mato Grosso do Sul. Nesse período, temos registros de cronistas, missionários e colonizadores sobre os Guaná. Estes se referem à agricultura bem desenvolvida pelo grupo e destacam suas relações econômicas e sociais estabelecidas com os Mbayá-Guaikurú, conhecidos também como Kadiwéu.

Os dados dos cronistas apontam que, na primeira metade do século XVI, havia uma hegemonia Mbayá-Guaikurú sobre os grupos Aruák na região do Chaco. Esta hegemonia era anterior à chegada dos colonizadores e acentuou-se após o contato. Embora existam dificuldades em se reconstituir fielmente os aspectos das relações Mbayá-Guaikurú-Guaná, importa aqui destacar a estrutura social dos grupos, que orientam essas relações, na medida em que também se pode, posteriormente, entender a estrutura social Terena.

Os Mbayá-Guaykurú, são conhecidos na literatura etnológica como detentores de uma superioridade bélica em relação aos demais grupos

³ Métraux registra que os Aruák meridionais estariam divididos em dois grupos: Txané (habitavam o noroeste do Chaco Paraguaio) e os Guaná (habitavam a bacia do rio Paraguai). Segundo Oliveira, há controvérsias em relação à tradução do termo Guaná pelos cronistas nos séculos XVII e XVIII. Contudo, observa este pesquisador que devemos fugir da discussão em torno do termo, aceitando o emprego dado pelos cronistas, de Guaná para os grupos Aruák-Txané da bacia do rio Paraguai. (OLIVEIRA, 1960:24)

⁴ Max Schmidt, através de dados de cronistas dos séculos XVII, XVIII e XIX, designa quatro subgrupos Guaná: Terena, Layana, Kinikinau e Exoaladi. Segundo Oliveira, os Exoaladi teriam desaparecido durante a Guerra do Paraguai, quanto aos Layana e Kinikinau, em número reduzido teriam se espalhado pelas aldeias Terena, sendo este o único subgrupo que teria sobrevivido e abrigado todos os remanescentes Guaná sob esta categoria. (OLIVEIRA, 1976:26)

chaquenhos. Excelentes cavaleiros, eram temidos por empreenderem guerras e assaltos contra os colonizadores e outros grupos indígenas no intuito de obter *escravos* - sobretudo mulheres e crianças, como também instrumentos (facas, machados e armas).

Segundo os relatos dos cronistas, os Guaná mantinham relações de *servidão* para com os Mbayá-Guaikurú. É comum utilizarem termos como *vassalos*, *súditos* e *escravos* quando se referem à servidão Guaná. Contudo, observa-se que o termo não condiz com o tratamento realmente dado a esses *escravos* :

A época da chegada dos espanhóis, os Guanás iam como atualmente se reunir em bandos aos Mbayás, para lhes obedecer, servi-los e cultivar suas terras, sem nenhum salário. Daí o motivo dos Mbayás os chamarem sempre *escravos* seus. É verdade que a escravidão é bem doce, porque o Guaná se submete voluntariamente e renuncia quando lhe agrada. Mais ainda, seus senhores lhes dão bem poucas ordens, não empregam jamais tom imperativo, nem obrigatório, e tudo dividem com os Guanás, mesmo os prazeres carnis. (SANCHES LABRADOR, citado por, OLIVEIRA, 1960:30)

Rivasseau, que conviveu com o grupo nos anos 1930, na aldeia Tuyuyú, margem esquerda do Rio Paraguai, também compartilha dessa visão. Registra que os Mbayá-Guaikurú mantinham relações com outros grupos chaquenos além dos Guaná, dentre eles os Chamacoco, Lenguas, Sanapanas, Tobas e Guarani.

No período de sua pesquisa, Rivasseau encontrou um homem e duas mulheres Chamacocos como *escravos* dos Mbayá-Guaikurú. Porém, concorda com Sanches Labrador, que esta categoria não subsiste ao seu significado: “os *escravos* vivem, pois, com os seus donos, como membros da família, cabendo-lhes obedecer como os demais.” (RIVASSEAU, 1936:86-87). Oliveira, se contrapõe a Rivasseau, pois afirma que apenas os Guaná eram tratados como

grupos independentes, enquanto os membros de outros grupos indígenas eram transformados em cativos (Oliveira, 1976:33).

Em “Tristes Trópicos” (1955) Lévi-Strauss, designa um capítulo para os Mbayá-Guaikurú. Analisando o significado das pinturas corporais do grupo, o autor nos fornece importantes dados de sua estrutura social.

Entre os Kadiwéu, Lévi-Strauss observou que estes se organizavam em três castas⁵: os *nobres*, título hereditário, representado pelos chefes, possuíam *status* elevado nessa sociedade, do qual ostentavam a partir de pinturas corporais; os *guerreiros*, constituídos pelos heróis de guerra; e a *plebe* representada pelos *servos* ou *escravos*, pertencentes a outros grupos indígenas.

Para Lévi-Strauss, a sociedade Kadiwéu é fundada na hierarquia, no status e na crença de que estavam predestinados a comandar a humanidade. Soberania esta, garantida através do mito de criação. Embora Lévi-Strauss reconheça que possuía apenas fragmentos do mito original, o pequeno trecho torna-se viável para se compreender os valores que fundamentam o pensamento Kadiwéu:

... quando o Ser supremo, *Gonoenhodi*, decidiu criar os homens, tirou primeiro da terra os Guaná, depois as outras tribos; aos primeiros, deu a agricultura como quinhão, e caça aos segundos. O Enganador, que e a outra divindade do panteão indígena, percebeu então que os Mbaia haviam esquecidos no fundo do buraco e os fez sair dali; mas como não sobrava nada para eles, tiveram direito à única função ainda disponível, a de oprimir e explorar os outros... (1955:170)

Dessa maneira, estavam livres dos trabalhos subalternos, no caso a agricultura, que era destinada aos seus *escravos*. Nas relações estabelecidas entre os grupos, aos Guaná, inferiores, destinava-se o pagamento de tributos

⁵ Utilizo neste trabalho o termo ‘castas’ com o significado atribuído por Lévi-Strauss em Tristes Trópicos.

através de produtos agrícolas, aos Mbayá-Guaikurú o domínio e a proteção militar através de sua superioridade bélica.

Para os *nobres* e *guerreiros*, segundo Lévi-Strauss destinava-se o prestígio, aparência, dignidade e a impossibilidade de contrair matrimônio com inferiores, caracterizando-se as castas pela endogamia. Esses valores Kadiwéu permeavam, também, suas relações com os colonizadores:

A arrogância desses senhores intimidara até mesmo os conquistadores espanhóis e portugueses, que lhes atribuíam os títulos de dom e dona. Contava-se então que uma mulher branca nada tinha a temer ao ser capturada pelos Mbaiá, pois nenhum guerreiro podia conceber conspurcar o próprio sangue com tal união. Certas senhoras Mbaiá negaram-se a encontrar a esposa do vice-rei, alegando que só a rainha de Portugal seria digna de freqüentá-las; outra, menina ainda e conhecida com o nome de dona Catarina, rejeitou em Cuiabá um convite do governador do Mato Grosso; como ela já era núbil, esse senhor, pensava, iria pedi-la em casamento, e ela não podia contrair um matrimônio desigual nem ofendê-lo com a recusa. (LÉVI-STRAUSS, 1955:168).

Contudo, se os Mbayá-Guaikurú procuravam não estabelecer alianças através do matrimônio com não-indígenas, ou com membros de castas inferiores, o que significava desprestígio às castas superiores, ao que parece, estabeleciam laços de parentesco com as classes superiores de outros grupos indígenas. No século XVIII, Alexandre Rodrigues Ferreira, descreve as relações com os Guaná: "pouca diferença têm dos Guaikurus, de quem são vizinhos, amigos e aliados. Casam-se entre si e reciprocamente se auxiliam sempre que assim o pede alguma urgência pública ou particular." (citado por OLIVEIRA, 1960:38). O que confirma Sanches Labrador, "alguns caciques ou capitães Eyguayeguis (subgrupo Mbayá-Guaikurú) se casam a seu modo com caticas ou capitãs Guanás." (citado por OLIVEIRA, 1960:31)

Desses dados, pode-se depreender que as relações entre os grupos é marcada pela aliança matrimonial. Seriam os Guaná, doadores de mulheres aos Mbayá-Guaikuru que, por sua vez, retribuía com instrumentos materiais aos Guaná. Porém, segundo Oliveira, houve períodos em que os Guaná entraram em conflitos com os Mbayá-Guaikurú, servindo os laços de parentesco para amenizar as divergências e garantir a hegemonia Mbayá-Guaikurú.

Lévi-Strauss destaca que os Mbyá-Guaikurú tinham repulsa pela procriação, sendo a prática do aborto e o infanticídio parte do cotidiano. A perpetuação do grupo dava-se por adoção, através do seqüestro de crianças em expedições guerreiras. Sobre essas adoções, Lévi-Strauss calcula que “no início do século XIX, apenas 10% dos membros de um grupo guaikuru a ele estavam ligados pelo sangue.” (1955:170).

Interrogando sobre a origem do futuro chefe da aldeia Tuyuyú, Rivasseau constata que este foi feito prisioneiro em expedição guerreira pelos Guaikurú, juntamente com sua mãe. Esta morreu quando ele tinha quatro anos, e sobre ela e seu pai ignora praticamente tudo. As relações e a proximidade com o atual chefe, além do fato de o grupo reconhecer suas aptidões de liderança, o legitimariam como futuro chefe.

Interessado nas implicações sociológicas da endogamia das castas e da adoção, para Lévi-Strauss, essas práticas comprometiam as necessidades concretas da vida coletiva, fundamentada na reciprocidade. Para proteger a endogamia das castas, a hierarquia e o risco de casamentos desiguais, essa sociedade preferia a incorporação de inimigos através da adoção. Contudo, segundo Lecznieski (2005), entre os Kadiwéu, é através do seqüestro de crianças que o grupo concebe uma abertura para o mundo do ‘Outro’, tornando essa

sociedade permeável à incorporação do inimigo, do estrangeiro. As crianças raptadas em guerra são o 'Outro', que através da consubstancialidade e da construção social da *pessoa* ameríndia são transformadas em 'Mesmos', simbolizando nessa sociedade as relações do interior e exterior, da identidade e da alteridade.

Essa estrutura hierárquica, característica da organização social Mbayá-Guaikurú, Lévi-Strauss também observa entre as sociedades do tronco lingüístico Aruák, nos seus subgrupos Guaná e, também, entre os Bororo do Mato Grosso. Como os Mbayá-Guaikurú, essas sociedades possuem três castas hereditárias.

Contudo, Lévi-Strauss nota uma diferença entre os Mbayá-Guaikurú, Guaná e Bororo, que ameniza o perigo de pôr em risco a reciprocidade de bens, mulheres e serviços que constitui a vida social. Na sociedade Guaná e Bororo haveria uma divisão em metades exogâmicas. Desse modo, Lévi-Strauss define a estrutura social Guaná como "... consiste, antes de tudo, na oposição entre uma organização ternária e outra binária, uma assimétrica e a outra simétrica; e, em segundo lugar, na oposição entre mecanismos sociais baseados, uns, na reciprocidade, e os outros na hierarquia." (1955;185).

Para Lévi-Strauss, através da exogamia das castas, as sociedades Guaná e Bororo buscaram equilibrar simetria e assimetria nas suas relações sociais internas.

3.2.1. A estrutura social e a alteridade Terena

Os Terena contribuíram ativamente no desenvolvimento econômico do Mato Grosso do Sul, destacando-se a sua participação como mão-de-obra na produção agrícola. Fornecedores de bens de consumo desde os tempos da colonização para os não-indígenas, foram levados a lutar na Guerra do Paraguai contra o exército paraguaio. Evento, onipresente nas narrativas Terena e que marca a historicidade do grupo.

O intenso contato com a sociedade não-indígena, através de sua inserção na economia regional, e da presença de igrejas evangélicas, alteraram, significativamente, o modo de vida Terena. Atualmente, é bem verdade que, aparentemente, se apresentam bastante desorganizados em termos de padrões culturais “tradicionais”. Vivem em ambientes urbanos, fora de suas aldeias e compartilham hábitos com a sociedade não-indígena, entre eles, o domínio da língua portuguesa. Dessa maneira estariam, portanto, para os não-indígenas, como também para os Guarani “aculturados”, tendo ao longo do contato incorporado interesses e valores da sociedade capitalista.

A bibliografia produzida sobre o grupo compartilha dessa visão. Ancorada nesses fatos, conseqüentemente, a leitura que se faz do grupo é que:

... a sociedade Terena tem passado por uma série de transformações ao longo de seu processo histórico. Sendo tradicionalmente uma sociedade de tipo ‘aberto’, com tendências à incorporação de elementos estranhos à sua cultura, os Terena tem estado familiarizado a situações de contato intertribal e interétnico. (GALAN, 1994:123).

Destaca-se nessas abordagens bibliográficas que essa sociedade seria ‘aberta’ ao contato interétnico e acostumada com situações sócio-culturais

diversas. Como no caso Guarani, esta 'abertura' para outras sociedades é analisada sob a ótica das lógicas não-indígenas. A bibliografia produzida até então sobre o grupo converge para um mesmo ponto de chegada: a negação de uma historicidade própria da sociedade Terena.

Desse modo, entendemos que para a sociedade Terena se faz necessária uma revisão quanto aos referenciais teóricos utilizados para as reflexões acerca de suas relações de alteridade, na medida em que estas se limitaram aos seus processos de aculturação, mudanças e permanências culturais, a partir do contato com a sociedade não-indígena. Convém ressaltar que a bibliografia teve, também, como objeto, a construção da identidade étnica do grupo frente ao 'Outro'.

Este trabalho não pretende colaborar e se inserir dentro desse quadro de análise, embora o método aqui utilizado para refletir sobre o grupo seja semelhante. A partir de revisão bibliográfica da história do contato Mbayá-Guaikuru-Guaná e Terena, procuro identificar como o grupo constrói sua própria historicidade e sua inserção na modernidade, a partir da perspectiva indígena. Este é o ponto de partida para se chegar à estrutura social do grupo e ao modo como concebem sua organização social. Esses aspectos são importantes para se compreender os mecanismos que levam a sociedade Terena a ocupar uma posição privilegiada na Terra Indígena e a estabelecer alianças matrimoniais e econômicas com a sociedade Guarani, como também com a sociedade não-indígena.

A bibliografia específica sobre o grupo Terena do Mato Grosso do Sul,

inicia-se a partir da metade do século XIX⁶, intensificando-se os dados sobre o grupo a partir da Guerra do Paraguai. No período que antecede o século XIX, o que temos são apenas dados fragmentados de cronistas (Sanchez Labrador, Azarra e Aguirre, no século XVIII). Dentre os que se dedicaram a estudar o grupo podemos destacar os trabalhos de Castelnau (1844-1845). Este explica a falta de dados sobre a sociedade Terena nos séculos anteriores devido ao pouco contato com a sociedade não-indígena. Ao contrário dos outros subgrupos Guaná, para Castelnau, os Terena, mantiveram um menor contato, inclusive com os Mbayá-Guaikurú.

No século XX⁷, temos Oliveira, que entre as décadas de 1950-1970, estudou os Terena e esteve interessado no processo de integração do grupo à sociedade nacional, a partir da sua inserção na economia regional do Mato Grosso. Sua orientação teórica também converge para os estudos de “integração e mudança cultural”, tendo desenvolvido o conceito de “fricção interétnica” para as análises de contato no Brasil. Entretanto, em seus trabalhos temos importantes dados sobre a estrutura social Terena.

Este autor identifica semelhanças estruturais entre as sociedades Mbayá-Guaikurú, Guaná e Terena. Oliveira analisa a sociedade Terena através de dados de cronistas, do final do século XIX e início do século XX e, também, recorre a dados da sociedade Guaná. Identifica entre os Terena., uma “estratificação

⁶ Além de Castelnau, no século XIX podemos citar os dados dos cronistas DE ELLIOT (1844), LEVERGER (1847), FRANCISCO LOPES (1848-1849), ALVES FERREIRA (1846-1850), TAUNAY (1863-1864) e BACH (1896). Estes se dedicaram a análises das relações entre os Terena e a sociedade não-indígena. No século XX, podemos dentre os que estudaram os Terena, destacar: MAX SCHMIDT (1901), ALEXANDRE RATTAY-HAY (1917-1920), BALDUS (1934) Oberg e ALTENFELDER (1946-1947). Nos trabalhos de OLIVEIRA (1960, 1976), encontramos boas informações a respeito dos trabalhos desses pesquisadores.

⁷ Recentemente temos algumas dissertações e teses referentes à sociedade Terena. Entre estes trabalhos, podemos citar GALAN (1994), ACÇOLLINI (1996), CARVALHO (1996), LADEIRA (2001) SOUZA (2002), ISAAC (2004).

social” e outra “estratificação étnica”. Segundo o autor, teriam assimilado esse modelo de organização social através do contato interétnico dos Guaná com os Mbyá-Guaikurú. Como registra, no século XIX, o cronista Almeida Serra, “A soberba e a rivalidade dos uaicurús é tal, que se infunde nos mesmos guanás logo que passam a viver, ou nascem entre os altivos uaicurús, tratando os outros com desprezo, e pública superioridade.” (OLIVEIRA, 1976: 34).

Entre os Terena, a “estratificação social” é marcada pela presença de três castas hierárquicas e assimétricas: *naati* (nobres, chefes hereditários), *waherê-txané* (povo). A “estratificação étnica” é representada pela presença dos *kauti* (cativos e prisioneiros de guerra, membros de outros grupos indígenas). Os *kauti* representavam o prestígio da sociedade Terena, não apenas no interior do grupo mas, também, nas suas relações com os Mbayá-Guaikurú.

A dinâmica da estrutura social Terena é operada através da mobilidade vertical. Na sociedade Terena, a casta dos *naati* era permeável aos heróis de guerra *xuna-xati*:

Tal possibilidade de ascensão não se limitava, entretanto, aos Waherê-Txané; era dada também aos *Kauti*, aos cativos, que se ajustavam ao mesmo mecanismo de mudança e status, i.e., à elevação do indivíduo à camada imediatamente superior. Sucedia, a mais, que para esses *kauti*, dada a procedência étnica distinta, isso significava, sobretudo, sua incorporação ao grupo-local na qualidade de homens livres. (OLIVEIRA, 1976:44).

Por conseguinte, entende-se que a sociedade Terena possuía mecanismos para englobar os *waherê-txané* e *kauti* na camada dos *naati*. Mais que isso, o “título” de *xuna-xati* e a conseqüente inserção na camada dos *naati*, possibilitava a garantia de direitos sociais aos *waherê-Txané* e *kauti*, entre eles, o direito de contrair matrimônio com a casta superior. Vale notar, que esses direitos se estendiam, também, aos seus familiares, sendo toda a família do *xuna-xati*

incorporada à classe dos *naati*. Retomando a noção de *pessoa* para os ameríndios, é em virtude do mecanismo “herói guerreiro-ascensão social”, que membros de outras sociedades, ou seja, o ‘Outro’, representados pelos *kauti*, podem constituir laços de parentesco na camada dos *naati*. Dessa maneira, alteram sua natureza e se transformam em *pessoas* no seu grupo de parentesco. Ou seja, através do parentesco, os *kauti* que são ‘Outros’ podem se transformar em parentes. Em outras palavras, os *kauti* são capturados no exterior do *socius* Terena e submetidos à lógica social interna (VIVEIROS DE CASTRO, 2002:207).

Oliveira identifica, entre os Terena, uma divisão em metades endogâmicas: *Sukirikionó* e *Xumonó* que regulamentavam os matrimônios e os cerimoniais. A divisão de metades está prevista no mito de origem, do herói. Apresento aqui a versão coletada por Baldus e citado por Oliveira:

... antigamente *Orekajuvakái* eram um só e quando moço a sua mãe ficou brava pois *Orekajuvakái* não queria ir junto com ela à roça, foi à roça, tirou foice e cortou com ela *Orekajuvakái* em dois pedaços. O pedaço da cintura para cima ficou gente, e a outra metade gente também. (1960:53).

Oliveira, a partir da versão de Altenfelder Silva e de relatos coletados em seus trabalhos de campo, identificou relações assimétricas entre as metades, e a superioridade da metade *Sukirikionó* sobre a *Xumonó*.

No princípio havia um único *Yurikoyuvakái* que vivia com sua irmã *Livetchchevena*. *Yurikoyuvakái* cortava o raio do mundo. Sua irmã plantou uma árvore, e quanto esta frutificou *Yurikoyuvakái* roubou o fruto. *Livetchchevena* zangou-se e cortou-o pelo meio. Da parte de cima cresceu um *Yurikoyuvakái*; da parte de baixo cresceu outro. Mas o primeiro quem mandava. (1976: 54).

Contudo, enfatiza que esta assimetria não está refletida nas relações sociais entre as metades, e sim, marcada apenas durante os cerimoniais mágico-religiosos:

Essa caracterização sumária dos cerimoniais ligados ao *Oheohoti* serve para mostrar o papel das metades na regulamentação do comportamento mágico-religioso e nos indica que a cada uma delas se atribuíam determinadas qualidades, segundo as quais seus membros deveriam se comportar. Dos *Sukirikionó* esperava-se que fossem “manso”, cordatos e calmos, enquanto dos *Xumonó* se esperava que fossem “bravos”, provocadores e violentos. (1976: 36).

A precariedade das fontes sobre as metades, nos limita a uma análise mais profunda entre as divergências existentes em torno de suas variações e operações. É somente com Alexandre Hattay-Hay, no início do século XX, que estudou os Terena da aldeia Bananal, que temos as primeiras informações sobre as metades. Porém, nesse período, segundo Hattay-Hay e Oliveira, estavam em processo de desaparecimento, sendo lembradas apenas na memória dos velhos *naati*.

Além de metades endogâmicas, os Terena enfatizam as relações do grupo de *siblings*. Oliveira classifica o sistema de parentesco Guaná-Terena como sendo do tipo “havaiano”, nos termos de Murdock. Primos paralelos e cruzados são classificados pelos mesmos termos que irmã e irmão, sendo proibido o casamento no grupo de *sibling*. A partir desses dados, compreende-se que a endogamia das metades e das castas atomizava o grupo, o que os obrigava a procurar uma exogamia de grupo-local. Assim, buscavam fortalecer as relações de reciprocidade entre as aldeias, principalmente, entre a casta dos *naati*.

Como mencionado anteriormente, pesquisadores que estiveram junto aos Terena, durante o século XX, concluem que não se identificam mais os elementos inerentes à sua estrutura social. A divisão em castas hierárquicas, as metades

endogâmicas, o grupo de siblings, o sistema de chefia, não estariam mais operando. Porém, consciente dos limites do trabalho de campo, pretendo demonstrar, através de dados etnográficos e de narrativas indígenas, como categorias culturais importantes na construção da sociabilidade Terena são reelaboradas na modernidade e em seu convívio com os Guarani.

3.3. Guarani e Terena: relações sociais e representações na Terra Indígena de Dourados

Atualmente, são notáveis as diferenças sócio-econômicas e culturais entre a sociedade Guarani e a sociedade Terena, no interior da Terra Indígena. Como ponto de partida, para a análise aqui pretendida, retomo a citação de Pereira, no final do primeiro capítulo, de que a Terra Indígena está estruturada a partir de relações hierárquicas e assimétricas entre os grupos indígenas. Estas relações e diferenças, que marcam o cotidiano e o convívio entre os grupos, estão envoltas em representações construídas a partir de julgamentos de padrões e valores.

Da análise da estrutura social Terena, vimos que na sua organização social existe um lugar específico para o 'Outro'. Através da guerra-predação, os inimigos podem ser pilhados, saqueados e, também, incorporados como *cativos* – *kauti*, no seu sistema de castas. Representam estes *kauti*, o prestígio e superioridade Terena, frente a outros grupos indígenas. Na hierarquia do sistema de castas, o mecanismo herói-guerreiro/ascensão social possibilita que membros das castas inferiores, *waherê-txané* e *kauti*, se transformem em membros da classe superior, ou seja, de inimigos potenciais, os 'Outros', podem se transformar em potenciais parentes e *pessoas* entre os *naati*.

Se, por um lado, elementos inerentes à estrutura social Terena não estariam mais operando, entre eles, o sistema de metades endogâmicas, na Terra Indígena de Dourados, os Terena reproduzem relações hierárquicas e assimétricas com os Guarani por meio da dinâmica da hierarquia de suas castas. Nessa estrutura hierárquica seria, evidentemente, o grupo Terena aquele que ocupa um *status* superior e privilegiado.

Os Terena, evangélicos, habitam a aldeia Jaguapiru e procuram, preferencialmente, instalar suas residências em locais de fácil acesso à cidade de Dourados e, também, em locais onde podem contar com a proximidade da infraestrutura oferecida pela aldeia, como a escola, o posto da FUNAI e FUNASA, mercados, luz e água. Acumulam grandes lotes de terra no interior da Terra Indígena, dedicando-se a atividades ligadas à agricultura e ao comércio. Não preservaram a língua nativa, mas se dizem preocupados com o futuro e buscam a universidade como meio de “ascender” socialmente e garantir os conhecimentos, recursos e bens não-indígenas: *“Terena é mais animado para o estudo, principalmente, quando aumentou o estudo no Brasil. Na aldeia a terra é pouca, daqui a pouco não vai mais ter lugar para morar, então, Terena tem que estudar. É importante estudar para ter melhor relacionamento com branco”*, dizem.

Os Terena, falantes da língua nativa, embora conscientes que a língua indígena é um componente importante de sociabilidade e identidade no interior de seu grupo familiar, dão prioridade ao ensino em língua portuguesa. Na sua perspectiva, buscam os Terena dominar os códigos da sociedade não-indígena, fundamentais para a garantia de seu futuro. É o que observamos no discurso de uma estudante universitária do curso de matemática:

“Não sou contra o resgate da língua, mas por que desenvolver isso no currículo da escola? Na escola Ibiapina onde trabalho as crianças falam e escrevem em guarani, isso prejudica a inteligência da criança. Como vai se comunicar na cidade, se da 1ª a 4ª série só falando e escrevendo em guarani? Depois elas vão para 5ª o ensino também é diferenciado, 2º grau diferenciado, superior diferenciado, quando ela vai saber competir com os brancos?”

Nas universidades da cidade de Dourados⁸ estão matriculados 57 indígenas Terena, 23 Guarani-Nhandeva e 06 Guarani-Kaiowá⁹. Através desses números pode-se verificar a diferença de escolaridade entre os grupos, como também, o valor que estes imprimem à educação escolar. Na modernidade, a valorização do estudo, o acesso à universidade, aos conhecimentos e às habilidades em extrair recursos advindos do mundo não-indígena, são valores significativos para reprodução do *status* e da superioridade Terena no interior da Terra Indígena de Dourados. Valores estes compartilhados com os Guarani-Nhandeva e os Guarani-Kaiowá da aldeia Jaguapiru. Porém, diferentemente, os Guarani-Kaiowá da aldeia Bororó não compartilham dessa visão.

Dentro dessa perspectiva de superioridade, os Terena constroem relações sociais e representações sobre os Guarani. A partir da fala de Guilherme Valério, compreende-se quais os valores que marcam as diferenciações entre os Terena e os Guarani: *“Guarani é quase tipo Terena, mas não quer saber da cultura branca. Kaiowá é mais atrasado, mas existem alguns, como o diretor da escola que é formado, ‘direitoso’. Alguns tem mais higiene, mais estudo, alguns são inteligentes”*.

Como vimos anteriormente, em outros tempos, a ascensão social na estrutura da sociedade Terena era permitida através da morte do inimigo na guerra. O *xuna-xati*, herói-guerreiro, demonstrava sua eficácia ao ultrapassar os limites da aldeia e empreender a pilhagem em outras aldeias indígenas, ou de colonizadores. Reelaborada na atualidade, a categoria *xuna-xati* se reproduz através de novos mecanismos de ascensão social, aqui destaco o grau de

⁸ UNIGRAM e UFMS.

⁹ Dados: FUNAI (outubro de 2006). Desse total, estão matriculados 35 Terena, 19 Guarani-Nhandeva e 05 Guarani-Kaiowá na Unigram (nesta universidade particular, há uma parceria entre FUNAI e instituição, sendo cada uma responsável pelo pagamento de 50% das despesas dos indígenas). Na UEMS estão matriculados 22 Terena, 04 Guarani-Nhandeva e 01 Guarani-Kaiowá.

escolaridade. Como mediadores modernos de relações interétnicas, aqueles que se dedicam aos estudos (professores, advogados, enfermeiros) na lógica Terena, são os “equivalentes funcionais” dos antigos guerreiros que aterrorizavam seus inimigos (TURNER, 1995; BARTH, 1969:33; SAHLINS, 1997: 130).

Se entendemos que, na atualidade, para a sociedade Terena, os valores empreendidos na guerra são reelaborados na escolarização e nas habilidades de contato com não-indígenas, podemos dizer, também, que como em outros tempos estes valores não estão limitados a esta sociedade. Embora os dados apontem que os *kauti* tinham pouca participação na guerra e, também, eram raros os casamentos com os *naati*, sendo mais freqüentes os casamentos com os *waherê-txané*, importa enfatizar, neste trabalho, que o mecanismo de “ascensão social”, se estende, na atualidade, aos Guarani. Ou seja, os Guarani que se dedicam aos estudos podem, também, “ascender” socialmente (como observamos na fala de Guilherme Valério) e, nessa lógica, transformarem-se em afins potenciais da sociedade Terena.

Como vimos, o *status* destinado ao *xuna-xati* garantia-lhes o direito de contrair matrimônio com a camada superior. Atualmente, na Terra Indígena de Dourados, nos casamentos com membros de fora do grupo, quando ocorrem, prioritariamente, os Terena escolhem membros do subgrupo Guarani-Nhandeva, ou os *brancos*. Buscam alianças matrimoniais com aqueles que compartilham valores atribuídos à escolaridade, ao contato com *brancos*, como também, com aqueles com quem compartilham os valores da religião evangélica.

Os casamentos com membros do subgrupo Guarani-Kaiowá são raros. Por um lado, devido a este subgrupo ocupar na perspectiva Terena uma posição inferior na Terra indígena, por outro, para os Guarani-Kaiowá os casamentos

preferenciais ocorrem entre membros do próprio grupo. Contudo, na medida em que se efetivam os casamentos entre os grupos, Guarani e Terena concretizam suas relações sociais através da dinâmica dos laços de parentesco.

Reproduzindo da organização social da parentela Guarani, através dos casamentos, o compartilhar da comensalidade e consubstancialidade, os inimigos podem ser consangüinizados e inseridos na parentela Guarani, tornando-se parentes. É no interior da parentela Guarani que opera a reciprocidade econômica e o apoio político. Nessa lógica, os Terena, considerados parentes, podem compartilhar com os Guarani-Nhandeva os grupos de trabalho, a reciprocidade econômica e recebem apoio político. Dessa forma, entende-se que, por um lado, os Guarani-Nhandeva podem transformar os Terena em afins e consangüíneos, classificando-os como parentes e, por outro, os Guarani-kaiowá, com quem partilham uma identidade lingüística e cultural, em inimigos.

Os Terena se dizem preocupados com seu futuro e com sua imagem. Dizem não entender a situação de miséria dos Guarani-Kaiowá. Na visão dos Terena, todos possuem as mesmas oportunidades e a distribuição dos recursos no interior da Terra Indígena é feita de forma igualitária. A posição favorável que ocupam e os recursos que obtêm, são reflexos dos seus esforços:

“Plantamos soja, temos trator, mercado e mais estudo, crédito no comércio por isso outros índios que não possuem nada tem inveja e nos acusam inclusive de vender drogas. Na aldeia existe muito comentário sobre as pessoas que tem alguma coisa. Dizem que estão tirando dos outros índios, mas o que temos é porque trabalhamos”. (Terena, comerciante da aldeia Jaguapiru)

Na sua perspectiva de “superior”, os Terena vêem os Guarani-Kaiowá como “inferiores” e “selvagens”. Aos Guarani-Kaiowá, atribuem os Terena, estereótipos como “atrasados”, sem “ambição”, “preguiçosos”, “bêbados”,

“baderneiros”, criticam seus hábitos de higiene e seu desprezo pelo estudo. Julgamentos atribuídos, principalmente, aos Guarani-Kaiowá da aldeia Bororó.

A miséria Guarani-Kaiowá, serve para os Terena atribuírem a si valores “positivos” que, na sua perspectiva, englobam os valores “civilizados”, de estudantes e evangélicos: *“procuramos construir um futuro sólido para a família, seguimos os conselhos dos pais e do pastor. Os Guarani-Kaiowá não estudam porque não querem, preferem beber, gostam sempre de manter a imagem de coitados, excluídos”*. (dizem os Terena).

Os Terena julgam-se superiores aos Guarani, e mais preparados para resolver os problemas da Terra Indígena. Além do *status*, os Terena, imprimem aos estudos um significado mais amplo, que é a possibilidade de compartilharem com *brancos* as intervenções na Terra Indígena.

Entre os anos de 1999 e 2004, ocuparam cargos destinados pela FUNAI na administração da Terra Indígena. Foram eles Chefe do Núcleo de Apoio da FUNAI (1999-2000), Chefe do Posto da FUNAI no interior da Terra Indígena (2002-2004), *Capitão* da Aldeia Jaguapiru (1979-2005), Vice-Capitão da aldeia Jaguapiru (1999-2003). Nesse período, havia um alinhamento político constituído através do parentesco na administração da Terra Indígena. Não pude precisar corretamente, devido a informações contraditórias sobre o parentesco, inclusive entre os envolvidos, que ora negam o parentesco, ora indicam que são irmãos ou sobrinhos. Nesse período, também havia três funcionários Terena trabalhando no Núcleo de Apoio Local¹⁰ (1999-2004). Os Terena, diferentemente dos Guarani, procuraram, dessa maneira, estratégias específicas de inserção institucional e assumiram, fielmente, o papel de “civilizador” que lhes foi atribuído pelo SPI.

¹⁰ Atualmente, apenas um desses funcionários Terena foi mantido pela FUNAI.

Durante a administração da Terra Indígena pelos Terena, as relações de hostilidade marcaram o convívio entre os grupos. Nesse período, os administradores instituíram a *Polícia Indígena*¹¹ que, segundo os Terena, trabalhavam em nome da ordem e do bem-estar da comunidade.

Na perspectiva Guarani, este período é marcado pela sua exclusão das decisões políticas e, também, pela violência. Durante o período em que a *Polícia Indígena* atuou, os Guarani narram situações onde foram submetidos a prisões, castigos, humilhações, ameaças, expulsões e perseguições e cresceu o número de suicídios. Além dos preconceitos, foram proibidos e cerceados de realizar seus rituais, cantos, danças e rezas.

A partir desses fatos, pode-se compreender que, na atualidade, a Terra Indígena conta apenas com duas *casas de rezas* onde, eventualmente, reúnem-se os Guarani-kaiowá para realizarem seus rituais. O xamanismo, importante elemento de sociabilidade ampliada Guarani, que agrega várias parentelas, inclusive de outras aldeias, sendo o momento de reciprocidade ritual e, também, política é bastante reduzido na Terra Indígena de Dourados. Há que se destacar que a presença das igrejas evangélicas acentua as oposições entre Terena-evangélicos e os *caciques de reza* Guarani-Kaiowá.

Externamente, os Terena se sentem prejudicados e excluídos perante a sociedade dos *brancos*, pois não são considerados indígenas, estando estes “aculturados”. Estado, ONGs e instituições financiadoras, disponibilizam recursos para a Terra Indígena, principalmente, devido à presença e à situação de

¹¹ A *Polícia Indígena* foi proibida de atuar em 1995, pelo Procurador Geral da República. Nessa ocasião, este procurador, ameaçou prender todos os que fizessem parte dela, fato que culminou na prisão do capitão da aldeia Jaguapiru. Em 1999, houve novamente denúncias por parte dos Guarani de que a milícia estaria agindo novamente. O retorno desta instituição era apoiado em 2000 pelo Chefe de Posto e pelo Capitão da aldeia Bororó. Segundo estes, a Polícia Federal não conseguia resolver os problemas de violência.

“miséria” dos Guarani-Kaiowá. Dificilmente encontramos projetos de apoio ao grupo Terena, embora, de fato, em muitos casos também necessitem.

No discurso Terena, não está presente a oposição entre indígena puro/mestiço. Como vimos, sua composição social é, historicamente, de “índios misturados”. Sua superioridade não se dá através do discurso de “pureza indígena”, como ocorre entre os Guarani. No diálogo com o *branco*, quando perguntados a que grupo pertencem, recorrem à carteira de identidade indígena, fornecida pela FUNAI. Manipulam, constantemente, seu pertencimento étnico, podendo, internamente, se classificar como Terena, dado a posição superior e privilegiada a que ocupam. Externamente, oscilam em se apresentar como Guarani, no intuito de angariar bens e recursos não-indígenas e, também, através da carteira de identidade não-indígena, a que têm direito, se fazem passar por *branco*. Ou seja, através da manipulação da identidade étnica, pode-se concluir que o pertencimento étnico entre os Terena assume um caráter estritamente político.

Os Terena, quando se referem aos Guarani, utilizam a categoria *patrício*, categoria genérica que engloba todos os grupos indígenas com os quais partilham as dificuldades implicadas no pertencimento a um grupo indígena. Dessa maneira, os Terena constroem, ideologicamente, uma identidade com todos os indígenas para contrapor-se aos *brancos*.

Podemos dizer que os Guarani-Nhandeva ocupam uma posição intermediária na estrutura hierárquica da Terra Indígena. Habitam a aldeia Jaguapiru e suas residências estão instaladas em locais de relativa proximidade dos Terena. Os Guarani-Nhandeva orientam seu discurso no sentido de preservar sua “tradição” e “cultura”. Organizam grupos de danças, apresentações dentro e

fora da aldeia, encontros de rezadores e valorizam o ensino em língua Guarani. Entretanto, não desprezam os recursos não-indígenas: *“índio não pode perder seus costumes, suas danças e comida, mas também não deixa de se tornar doutor, é necessidade para sobreviver”* (Gerson de Souza, Guarani-Nhandeva)

Em sua grande maioria, bilíngües e evangélicos, os Guarani-Nhandeva, também buscam a universidade como meio de obter os conhecimentos, bens e recursos não-indígenas. Contudo, para estes, os conhecimentos são válidos na medida em que permitem resolver os problemas de sua “comunidade”. Apóiam que a administração da aldeia seja efetivada através de lideranças com escolaridade, vale lembrar que no momento do trabalho de campo, um Guarani-Nhandeva, professor bilíngüe, com nível superior completo, foi indicado para assumir o cargo de Chefe de Posto. É comum encontrá-los desenvolvendo atividades dentro das aldeias, como “mediadores” modernos de dois universos: professores indígenas, agentes de saúde da FUNASA, enfermeiros e motoristas.

No Brasil, é corrente na bibliografia Guarani a divisão destes em três subgrupos¹²: Guarani-Kaiowá, Guarani-Nhandeva e Guarani-Mbya. Pereira (1999), nos fornece um quadro de diferenciações religiosas, cerimoniais e de relações que os subgrupos estabelecem com o território ocupado. No interior da Terra Indígena, os Guarani-Nhandeva são classificados como Guarani e os Guarani-Kaiowá são classificados apenas como Kaiowá. Quando interrogados sobre as diferenciações entre os subgrupos, o fazem em torno das pequenas diferenciações lingüísticas entre os dialetos. Contudo, pode-se destacar que as distinções entre Guarani-Nhandeva e Guarani-Kaiowá, em Dourados, estão além

¹² Classificados por Schaden em *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani* (1954)

desses critérios, na medida em que envolvem aspectos morais, políticos, religiosos e familiares.

Os subgrupos reconhecem sua identidade lingüística e cultural, o que colabora para que, por um lado os Guarani-Nhandeva sejam solidários à “miséria” Guarani-Kaiowá e, por outro, que os Guarani-Kaiowá os aceitem como possíveis afins, construindo, os subgrupos, uma reciprocidade no campo positivo. É, também, através das relações entre os subgrupos que se observa uma maior interação entre as aldeias Jaguapiru e Bororó, pois realizam entre si freqüentes alianças nas esferas políticas e de parentesco.

Os Guarani-Kaiowá habitam a aldeia Bororó, lugar de difícil acesso, distantes geograficamente da cidade e da infra-estrutura oferecida pela Terra Indígena. Sobrevivem com recursos limitados, estão, notadamente, à margem desse contexto de escolarização valorizado pelos Terena. Entre os Terena da aldeia Jaguapiru e Guarani-Kaiowá da aldeia Bororó, pude observar que se estabelecem relações comerciais. Antes da proibição dos arrendamentos, os Terena se aproximavam dos Guarani-Kaiowá para o arrendamento de suas terras a preços irrisórios e, assim, garantir maiores lucros no comércio da soja. Contudo, o arrendamento das terras Guarani-Kaiowá não garantia sua subsistência familiar, o que gerava acusações por parte dos Guarani de que os Terena exploravam e se apropriavam, indevidamente, de suas terras, contribuindo para a condição de miséria na Terra Indígena.

Para os Guarani-Kaiowá, os recursos destinados à Terra Indígena são, primeiramente, disponibilizados aos Terena (pois estes ocupam uma posição privilegiada), depois aos Guarani-Nhandeva (estes possuem conhecimentos do universo não-indígena) e, por último, aos Guarani-Kaiowá. O subgrupo acusa os

Terena de procurar alianças apenas quando pretendem obter recursos econômicos. Entre eles, obter lucros na exploração comercial da Terra Indígena. Dessas relações, pode-se dizer que os Terena reproduzem na contemporaneidade a relação de predação com os Guarani-Kaiowá. Ou seja, através de acordos comerciais desfavoráveis para o subgrupo e das vantagens que a representação Guarani-Kaiowá mantém frente à sociedade não-indígena, os Terena realizam com estes uma reciprocidade no campo negativo.

Para os Guarani-Kaiowá, os Terena não são considerados indígenas pois não preservam a língua nativa, sendo este o critério nativo Guarani de classificação entre indígenas e não-indígena. Assim como para os Guarani, os Terena também assumiram uma postura econômica associada aos *brancos*. Por vezes, também classificam os Terena como mestiços, construindo sua diferenciação e superioridade “cultural” na sua auto-classificação de indígenas “puros”.

Os Terena são acusados pelos Guarani de contribuir com o estado de miséria e violência no interior da Terra Indígena: se o álcool é o grande responsável pelo alto número de homicídios, estupros, brigas, os bares responsáveis pela venda de álcool no interior da Terra Indígena pertencem, em sua grande maioria, aos Terena. O discurso Guarani-Kaiowá se dá no sentido de restabelecer uma comunidade unicamente Guarani, uma vez que estes têm consciência de sua presença histórica na região, sendo que consideram os Terena e os mestiços como intrusos no interior da Terra Indígena.

Entretanto, o fato não se concretiza, pois, os Terena são na perspectiva Guarani-Kaiowá, seus inimigos, estrangeiros, com quem compartilham a

territorialidade, ou seja, distantes e próximos, indispensáveis, contudo para preservar a alteridade.

Para os Guarani, os Terena classificados como *karay* ocupam o espaço da alteridade à maneira Tupi. Entre os Guarani, a categoria nativa *karay*, é palavra formada por *kara* que significa “habilidade, destreza” e *y* que indica “perseverança” (CLASTRES, 1975). *Karay* é a categoria atribuída pelos Guarani aos grandes xamãs, heróis culturais e, também, aos europeus, no século XVI, durante o processo de colonização. Para Viveiros de Castro, “há fortes indícios que a ‘leitura’ dos brancos em termos de *karay*, foi mais do que uma metáfora inofensiva e de que a astúcia tecnológica dos invasores desempenhou um papel fundamental nessa assimilação.” (2002:202).

De fato, no interior da Terra Indígena, os Guarani-Kaiowá atribuem aos Terena todos os seus problemas de degradação social e econômica. Atribuição que se estende, externamente, ao *brancos*. Desse contexto de miséria, emergem lideranças políticas Guarani-Kaiowá e seus discursos refletem o contexto histórico em que estão inseridos os membros do grupo.

Observa-se que entre as lideranças Guarani-Kaiowá, classificadas como *caciques de reza*, o discurso xamânico¹³ é englobado pelo discurso político quando direcionado aos Terena e ao *branco*. Em Dourados, esses *caciques de reza*, atualmente, desempenham uma atuação política importante, destacando-se nas relações e representações interétnicas¹⁴.

¹³ Embora tenha tido contato com os *caciques de reza* Guarani-kaiowá, meus dados de campo não me permitem uma análise das práticas xamânicas desses caciques.

¹⁴ Esta situação reflete a clássica oposição entre os planos político e religioso analisados por Clastres (1977). Na atualidade, os *caciques de reza* Guarani-Kaiowá, assim como outras lideranças políticas de Dourados, participam ativamente de viagens no Brasil e no exterior, de discussões, congressos, encontros com representantes da FUNAI, prefeitura, ONU, UNESCO, ONGs, Associações Indígenas e também discutem com membros de outros grupos indígenas a situação atual dos povos indígenas.

No entanto, Gallois, analisando os discursos políticos de chefes Waiãpi, (2002:212) salienta que, na atualidade, esses discursos são “estratégias de intervenção” específicas dos grupos indígenas no confronto interétnico e destaca que essas retóricas articulam elementos da estrutura cosmológica e do contato com não-indígenas. De acordo com Albert, estes discursos articulam cosmologia e história:

Trata-se, ao contrário, de duas faces equivalentes e interdependentes de um mesmo processo de construção simbólica da história imediata. O discurso étnico se legitima fazendo referências ao saber cosmológico, e este por sua vez reconstrói a sua coerência à luz daquele. Se o discurso político indígena se limitar à mera reprodução das categorias brancas, ele se reduzirá a uma retórica oca; se, por outro lado, ele permanecer no âmbito exclusivo da cosmologia, não escapará do solipsismo cultural. Em um caso como no outro, a falta de articulação desses dois registros leva ao fracasso político. Ao contrário, é a capacidade de executar tal articulação que faz os grandes líderes interétnicos. (2002:242).

Em Dourados, observei que *caciques de reza* Guarani-Kaiowá constroem seus discursos atuais como vítimas do contato e, como analisa Fausto (2005), ideologicamente, constituído no “amor”. Entre os Guarani contemporâneos, o autor observa que, contrariamente ao contexto amazônico (onde os xamãs mais poderosos possuem como espírito auxiliar a figura do jaguar), e os xamãs Guarani dos séculos XVI e XVII (que empreendiam ataques contra os colonizadores, ou seja, eram guerreiros e jaguares), entre os Guarani atuais ocorre o fenômeno que ele denomina de “desjaguarificação”. Para o Fausto (2005), é possível falar de uma cosmologia contemporânea Guarani. Este autor, parte da hipótese de que a transformação¹⁵ ocorreu através do intenso contato com o cristianismo e, na atualidade, a cosmologia Guarani nega o canibalismo

¹⁵ Fausto utiliza o termo no sentido estrutural ameríndio, onde permanecer no tempo e no espaço é transformar-se.

como mecanismo de reprodução social, dando lugar à ideologia do “amor”.

Contudo, ressalta que:

A passagem da predação ativa ao amor passivo não implicou, contudo, o desaparecimento absoluto da violência e da devoração mas, possivelmente, Mura (s.d.a.) argumenta em favor de uma “transposição da antropofagia para o plano negativo da feitiçaria”, vista como uma forma de devoração. Seja como for, parece-me que estamos diante de uma verdadeira mudança de ponto de vista, em que a constituição da pessoa e do coletivo indígenas passam por uma identificação não mais com o pólo predador da relação com outrem, mas com o de presa familiarizável. (FAUSTO, 2005:405).

O discurso de vítima Guarani-Kaiowá não está presente apenas nos discursos dos rezadores, ele perpassa as narrativas Guarani, de uma maneira geral, reprovando qualquer conduta agressiva e de descontrole social. Entre os Guarani-Kaiowá da aldeia Bororó são constantes as narrativas de feitiçaria, através da qual justificam o suicídio, as doenças, as mortes, as constantes migrações e as desavenças entre as parentelas.

Com base nas reflexões empreendidas neste capítulo, compreendemos que as relações de identidade e alteridade Guarani e Terena são construídas através do *corpo* e da construção da *pessoa*. Para tal, suas relações estão diretamente ligadas à constituição dos laços de parentesco. Desse modo, o universo sociocosmológico ameríndio é construído através da oposição entre parente/não-parente.

A construção da identidade ameríndia está diretamente relacionada à consubstancialidade, comensalidade, trocas de fluidos corporais, o compartilhar de doenças e práticas culturais comuns, na qual fabricam *corpos* e constroem socialmente *pessoas*. Dentro desse universo de relações se constitui o grupo de parentes. Nesse sentido, a alteridade ameríndia se faz através da especificidade

dos corpos. Ou seja, para além desse grupo de parentes, os seres com quem se relacionam são concebidos como 'Outros' – isto é, seus inimigos/estrangeiros/afins.

Entretanto, o parentesco, construído socialmente, é produzido através de *pessoas* capturadas no exterior do *socius* que, a partir da consubstancialidade e comensalidade, são transformados em parentes. Ou seja, o grupo de parentes é permeável à incorporação do 'Outro'. O contrário também é verdadeiro, parentes, afastando-se do convívio transformam-se em 'Outro'. Em outras palavras, as relações que estabelecem com o 'Outro', isto é, a afinidade dinamiza a reprodução do parentesco ameríndio.

Esses princípios permitem compreender a dinâmica da sociedade Guarani. Entre os Guarani, a oposição entre parentes/não-parentes se faz através da parentela. Através da análise da organização social Guarani, constatamos que é no interior da parentela –*te'yi*, que se concretizam as relações de parentesco. Através da co-residência, as parentelas compartilham a consubstancialidade, comensalidade, reciprocidade econômica e política, nesse espaço, a *pessoa* Guarani é construída, assim como sua identidade social. Dentro desse grupo, opera um "nós", inclusivo do grupo de parentes próximos, e exclusivo, em relação às outras parentelas. Os casamentos preferenciais ocorrem entre 'Outros', isto é, entre membros de outras parentelas. Estas alianças efetivam a reciprocidade positiva entre as parentelas, concretizadas através dos cerimoniais religiosos - *tekoha*, e de apoio político, e ampliam as relações da sociabilidade Guarani para além do grupo de parentes. No campo negativo, as rivalidades entre as parentelas estão ligadas às divergências políticas e disputas por recursos econômicos. Na esfera dessas relações, a noção de – *tetã*, onde opera um "nós"

exclusivo, em relação àqueles com quem os Guarani não mantêm relações, podendo ser, outro grupo indígena ou o *branco*, em princípio, seus inimigos.

Como analisado neste capítulo, entre os Guarani, *te'yi* e *tekoha* são categorias sociais permeáveis à incorporação do 'Outro'. Pode-se concluir que o parentesco, ou seja, as relações entre os Guarani são contextuais, isto é, oscilam no tempo e no espaço. Os casamentos, adoções, separações, migrações, divergências políticas, acusações de feitiçaria fazem com que as pessoas circulem, constantemente, entre as parentelas. São esses eventos que transformam entre os Guarani, os 'Outros' em parentes, e vice-versa.

Entre os Terena, a estrutura social é definida a partir de castas hierárquicas *naati* (nobres, chefes hereditários), *waherê-txané* (povo), e *kauti* (cativos e prisioneiros de guerra, membros de outros grupos indígenas). Entre os *naati* e *waherê-txané* havia também uma divisão em metades: *Sukirikionó* e *Xumonó*. As castas e o sistema de metades caracterizam-se pela endogamia, atomizando o grupo de parentes. Compreende-se que é no interior do sistema de castas que se constrói a *pessoa*, o parentesco, ou seja, a identidade social entre os Terena. Para além do grupo de parentesco, os Terena concebem relações no campo da reciprocidade negativa, marcada pela predação e Guerra.

Compreende-se que a dinâmica da estrutura social Terena se faz através da Guerra. A morte do inimigo, permite ao *status* do herói-guerreiro *xuna-xati* "ascender" socialmente. Nesse sentido, *waherê-txané* e *kauti*, obtêm o direito de contrair matrimônio na camada dos *naati* e, dessa maneira, alteram sua natureza e se transformam em *pessoas* nessa camada, ou seja, são transformados em parentes.

Neste capítulo, estas reflexões acerca das estruturas sociais dos grupos orientaram as análises das relações sociais entre Guarani e Terena no interior da Terra Indígena de Dourados. Reelaboradas na contemporaneidade, as categorias culturais específicas de cada grupo nos permitem compreender os mecanismos que impulsionam os grupos indígenas a constituírem suas reciprocidades e rivalidades através do parentesco.

Desse modo, as análises empreendidas nesse capítulo, nos permitem compreender os conflitos político-administrativo identificados durante o trabalho. O *grupo da soja* e o *grupo organizado* não produziram fissões que anteriormente inexistiam na organização social dos grupos. Vimos que os conflitos e fissões são inerentes à estrutura social dos grupos e dinamizam suas relações sociais. As divergências entre os grupos estão inseridas nas lógicas de construção social do “nós” e dos “outros”. Ou seja, as divergências em torno dos cargos administrativos instituídos pelo órgão oficial e os recursos externos destinados à Terra Indígena legitimam a reprodução da dinâmica das relações sociais entre consangüíneos e afins. Como destaca Pereira, “... os Guarani dispõem de mecanismos bastante institucionalizados para gerenciar estes conflitos, o que leva a crer que eles sempre fizeram parte da estrutura social.” (PEREIRA, 1999:120).

Dessas análises pode-se compreender, também, os diferentes valores e representações que permeiam o cotidiano dos grupos na Terra Indígena. De um lado os Terena, evangélicos, com seu *status* e discurso de superioridade, sua inserção institucional, seu nível de escolaridade, suas preocupações com o ‘futuro’, e sua economia agrícola e comercial. Os Guarani-Nhandeva, ocupando uma posição intermediária, articulando discursos entre o passado e o presente, constituindo laços de parentesco com os Terena e mantendo uma identidade

lingüística, cultural e solidária com os Guarani-Kaiowá. E os Guarani-Kaiowá, alguns completamente avessos a todo o universo de conflitos, disputas e contato, mergulhados em seu universo de feitiçaria, rezas, violência e migrações da aldeia Bororó. Outros, ativamente envolvidos no contexto de contato interétnico, articulando em seus discursos e práticas, cosmologia e história.

No próximo capítulo, veremos que é, também, através da dinâmica social que se constituem as associações indígenas e que esses valores orientam as relações entre indígenas e instituições não-indígenas.

CAPÍTULO III

ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS

4. Associações Indígenas no Brasil: panorama na contemporaneidade

Segundo Albert (2000), antes da promulgação da Constituição Federal de 1988, existiam apenas dez associações indígenas no contexto amazônico¹. Em 2000, seriam 180² e, atualmente, o Instituto Socioambiental registra 509³ associações representando as mais variadas etnias em todo o território brasileiro. Esta diferença é bastante significativa na medida que, no contexto atual, os povos indígenas articulam, através de suas associações, redes de sociabilidade, assim como, suas representações interétnicas.

A multiplicação dessas associações está diretamente ligada ao contexto político não-indígena, no âmbito nacional e internacional. Em todos os continentes, no final dos anos 70, passou a haver uma crescente discussão por parte da sociedade civil, em torno do reconhecimento legal dos direitos das *minorias* étnicas. Como resultado dessas discussões, os direitos indígenas passaram a ser reconhecidos legalmente no Brasil em 1988, ano da promulgação da Constituição Federal. Entre os direitos conquistados pelos povos indígenas, destaca-se a possibilidade de sua representação jurídica⁴ através de associações indígenas. É dentro desse novo contexto de legalidade jurídica que o número de associações indígenas, passou a se multiplicar em todas as regiões do Brasil.

Embora seja significativo, nesse cenário, o apoio da sociedade não-indígena, há que se destacar a atuação dos povos indígenas como protagonistas de sua história. Dentro desse contexto, lideranças indígenas (no

¹ Representando as etnias do Alto e Médio Solimões, Manaus, Alto Rio Negro e Roraima.

² Representando as etnias dos estados do Amazonas, Rondônia, Roraima, Acre, Pará e Amapá.

³ Dados: Instituto Socioambiental, Outubro de 2006.

⁴ Constituição da República Federativa do Brasil, Capítulo VIII, Artigo 232.

Brasil, como também em outros continentes), estão ativamente envolvidas na busca do reconhecimento jurídico de seus direitos. Desse modo, neste capítulo, através de breve análise bibliográfica, abordo o movimento indígena dessas lideranças na busca pelo reconhecimento de seus direitos legais durante os anos de 1970 e 1980. Este período é denominado por Matos (2006) como Movimento Pan-Indígena⁵, em que a atuação de suas associações é marcada pela construção de identidades étnicas genéricas. Posteriormente, abordo as mudanças ocorridas na política indigenista e nas relações interétnicas após a promulgação da Constituição Federal. Entre os direitos legais conquistados pelos povos indígenas brasileiros, a partir de 1988, podemos citar: Constituição da República Federativa do Brasil de 05/11/1988 (Artigos 210, 231 e 232); Convenção da OIT nº 169 de 07/06/1989; Lei nº 9.394 de 20/12/1996 (Artigo 32); Decreto nº 26 de 04/02/1991; Portaria Interministerial MJ e MEC nº 559 de 16/04/2001; Lei nº 10.172 de 09/01/2001. Esta legislação refere-se, respectivamente, a direitos à diversidade, trabalho, educação e saúde, específica e diferenciada.

Com a nova legislação, multiplica-se o número de atores envolvidos nas políticas indigenistas e cresce o número de ações de políticas públicas voltadas aos povos indígenas. Destaca-se, também, o crescimento de projetos financiados por ONGs, instituições nacionais, internacionais, públicas e privadas. Estas instituições passam a incentivar e financiar projetos direcionados ao etnodesenvolvimento, desenvolvimento sustentável e, orientados por teorias de “perda cultural”. Visam, também, a “valorização”, o “resgate” e o “fortalecimento” da cultura dos povos indígenas. Desse modo, os povos indígenas e suas associações redirecionam seus discursos em busca de

⁵ Ver MATOS (1997).

ações e projetos que lhes garantam acesso aos seus direitos específicos para atingir a prerrogativa constitucional de autonomia indígena.

No Mato Grosso do Sul, assim como em outras partes do país, os Guarani e os Terena da Terra Indígena de Dourados também passaram a constituir suas associações. No entanto, aponta Mura (2005), que na perspectiva ocidental, os projetos (destacando-se os desenvolvidos entre os Guarani) tendem ao “fracasso”. No sentido de compreender esses “fracassos”, que também estão presentes em outros contextos etnográficos, neste capítulo, busco analisar as relações entre os atores indígenas e não-indígenas envolvidos nesses projetos. Nota-se que as relações entre estes são permeadas por diferentes concepções, em torno de economia, natureza, “tradição”, “cultura”, educação, saúde e autonomia indígena. Em outros termos, é entre economia do dom e de mercado, estrutura e história, “tradição” e modernidade que estão envolvidas as negociações e as relações entre as instituições financiadoras e as associações indígenas. Desse modo, veremos que, embora os povos indígenas tenham conquistado importantes direitos legais, há inúmeras contradições entre a burocracia legal, estatal e ambiental e a lógica da organização sóciocosmológica ameríndia. Nesse sentido, estas análises abrem a possibilidade de compreender as relações e as diferentes lógicas que orientam os projetos das associações indígenas de Dourados.

Ainda, neste capítulo, busco demonstrar que Guarani e Terena imprimem significados e valores diferenciados às suas associações, considerando que na constituição destas, as etnias reproduzem a lógica de seus esquemas sócio-culturais específicos. E, como tal, esta lógica orienta, também, suas relações externas com órgãos públicos, ONGs e instituições

financiadoras. Para tanto, retomo as análises empreendidas no segundo capítulo desta dissertação, referentes à organização social das etnias.

4.1. O movimento indígena brasileiro: os anos de 1970-1980

No Brasil, a movimentação indígena em busca de seus direitos legais iniciou no final dos anos 70, início dos anos 80 (SANT'ANA, 2004:18). Nesse período, o movimento contou com significativo apoio, direto e indireto, de vários setores da sociedade civil. Entre as instituições envolvidas pode-se destacar os trabalhos da Comissão Pró-Índio (CPI/SP), o Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), Associação Nacional de Apoio ao Índio (ANAÍ), Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e Operação Anchieta (OPAN). Estas instituições procuraram articular um movimento em torno da defesa dos direitos humanos e das minorias étnicas. Destaca-se nesse contexto dos trabalhos do CIMI, que realizou assembléias indígenas em todo o país:

A participação dos índios em assembléias patrocinadas inicialmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) resultou, na formação de uma comunidade e de uma identidade supra-étnicas, constituídas como referências para a articulação do movimento e a criação da União das Nações Indígenas (UNI), organização indígena de caráter nacional. (MATOS, 2006:35).

Desse modo, não era objeto de reflexões do CIMI, assim como, dos povos indígenas, questões relativas à diversidade cultural e às especificidades quanto às percepções nativas de contato com a sociedade não-indígena. Matos (2006) define o período que antecede a Constituição de 1988, como

Pan-Indígena, em que as relações dos povos indígenas com o Estado são marcadas pela construção de discursos em torno de seu status de *minoría* e de identidades étnicas genéricas (MATOS, 2006:35).

Como método de reivindicação, nesse período, a ocupação de prédios do órgão indigenista, seqüestros de não-indígenas e bloqueio de estradas foram posturas adotadas pelas etnias Kayapó e Xavante. No entanto, outras etnias optaram pelas negociações diplomáticas com o órgão indigenista. Embora se contraponham, essas diferentes posturas foram organizadas de maneira coletiva, complementando-se e contribuindo, significativamente, para a visibilidade do movimento em torno do reconhecimento dos direitos indígenas pelo Estado brasileiro (MATOS, 2006: 36).

Dentro desse contexto, os povos indígenas da Amazônia passaram a criar suas primeiras associações, constituindo-se estas como um espaço significativo das ações de suas lideranças. Inicialmente, o discurso dessas associações volta-se para o reconhecimento legal do direito à diversidade sócio-cultural dos povos indígenas, e têm como interlocutor principal o Estado brasileiro. Nas suas políticas de afirmação étnica, as associações reivindicam, educação e saúde diferenciada e, também, direitos constitucionais sobre seus territórios originários. Sobre essas primeiras associações indígenas, observa Albert:

De fato, as primeiras e poucas organizações indígenas criadas nos anos 1980 eram associações informais, politicamente ativas, porém pouco institucionalizadas e voltadas, essencialmente, para reivindicações territoriais e assistenciais dirigidas a um Estado tutor, considerado falho nas suas responsabilidades legais e sociais. (Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/org/amazo.shtm>).

No entanto, no final dos anos 1980, uma nova política indigenista, ancorada na garantia legal da organização social específica dos povos indígenas, mudou significativamente o quadro de relações entre associações indígenas e o Estado brasileiro. Nesse novo contexto de relações, as associações indígenas redirecionam seus discursos.

4.1.1. O movimento indígena brasileiro: os anos de 1990 e século XXI

No Brasil, a Constituição Federal promulgada em 1988, reconhece a diversidade sócio-cultural dos povos indígenas. A partir de então, um conjunto de leis, decretos e portarias interministeriais⁶ lhes garante, juridicamente, uma série de direitos específicos e “diferenciados” em relação aos seus territórios, à educação, à saúde e à cultura. Entre estes direitos, destaca-se com real importância o reconhecimento jurídico de suas associações. Desse modo, é certo que, a partir de 1988, intensifica-se o número de associações indígenas legalmente constituídas no Brasil. Cabe ressaltar, que a tendência à constitucionalização dos direitos dos povos indígenas tem caráter universal, e essa multiplicação ocorre, também, no cenário internacional. Em todos os continentes, houve um aumento considerável de ações dos movimentos indígenas representados a partir de suas associações. Verifica-se, também, que muitas associações ultrapassam os limites de suas Terras Indígenas e de seus problemas sócio-econômicos locais, das etnias que a compõem e dos

⁶ Entre os direitos legais conquistados pelos povos indígenas brasileiros, a partir de 1988, podemos citar: Constituição da República Federativa do Brasil de 05/10/1988 (Art. 210, 231 e 232); Convenção da OIT nº 169 de 07/06/1989; Lei nº 9.394 de 20/12/1996 (Art. 32); Decreto nº 26 de 04/02/1991; Portaria Interministerial MJ e MEC nº 559 de 16/04/2001; Lei nº 10.172 de 09/01/2001. Esta legislação refere-se, respectivamente, a direitos à diversidade, trabalho, educação e saúde específica e diferenciada.

países em que estão territorializadas. Para ampliar suas esferas de atuação, as associações indígenas passam a compor confederações, federações e organizações, de âmbitos nacionais⁷ e internacionais⁸.

Dentro da nova legislação, está previsto que esses direitos específicos e “diferenciados” devem ser implementados por órgãos estatais através de ações de políticas públicas. É relevante o fato de que, a partir dessa política, a FUNAI deixa de ser a única instituição pública envolvida na política indigenista. No interior da administração pública houve uma distribuição de tarefas entre os órgãos governamentais⁹ que passaram a envolver-se nas ações indigenistas.

Cabe destacar, também, a multiplicação de projetos financiados por instituições privadas, ONGs, ambientalistas, missões evangélicas, nacionais e internacionais. Desse modo, atualmente, comunidades e associações indígenas, negociam, diretamente, com prefeituras municipais, secretarias estaduais, ministérios, bancos, empresas privadas européias e americanas, UNESCO, ONU e Banco Mundial. Como destaca Albert,

⁷ No Brasil, podemos citar, como exemplo, a *Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira* (COIAB). Fundada em 1987, por lideranças indígenas da Amazônia, integra 75 associações indígenas e 165 povos indígenas, representantes de nove estados brasileiros (AM, PA, MT, RO, RR, TO). Sua estrutura administrativa constitui-se através de Assembleia Geral, Conselho Deliberativo e Fiscal, e Coordenação Executiva (Coordenador geral, um vice-coordenador, um secretário Geral e um tesoureiro). Como membro da *Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica* (COICA), a COIAB está diretamente ligada às ações do movimento indígena internacional

⁸ Na América do Sul, podemos identificar um número incontável de confederações e organizações. Entre elas, podemos destacar: *Confederación de Nacionalidades Indígenas Del Peru*, *Confederación de Pueblos Indígenas de Bolívia*, *Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas*, *Confederación de las Nacionalidades Y Pueblos Kichwas Del Ecuador*, *Coodinación de Identidades Territoriales Mapuche*, *Organización Indígena de Colombia*, *Organización Nacional de Pueblos Indígenas de Argentina*, *Asociación de Ecoturismo de Toledo*, *Confederación de las Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana*, *Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador*, *Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica*.

⁹ Entre eles, podemos citar: Ministério da Educação, Secretarias Municipais e Estaduais de Educação; Ministério da Saúde e Funasa; Ministério da Justiça e FUNAI; Ministério do Meio Ambiente (MMA) e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA); Secretarias Municipais de Agricultura Familiar, Ministério da Cultura, Ministério do Desenvolvimento Social (MDS); Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA); Conselho de Gestão do Patrimônio Genético (CGEN). (Matos, 2006:16)

Para enfrentar estes novos desafios, elas têm hoje, como principais interlocutores, não mais um Estado tutelar e clientelista onipotente, mas uma rede diversificada de administrações públicas e agências financiadoras com as quais devem negociar um leque de multi-parcerias, a fim de garantir a continuidade de sua reprodução social e cultural em um novo contexto de interligação permanente entre os níveis regional, nacional e internacional. (Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/org/amazo.sht>).

Nesse sentido, após 1988, o movimento indígena e os discursos de suas associações, voltou-se para reivindicações de ações de políticas públicas e financiamento de projetos que efetivamente atendessem as especificidades dos povos indígenas. Desse modo, modificam-se as relações e negociações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, como também, com não-indígenas envolvidos nos projetos. Ou seja, redirecionam seu discurso:

Passamos progressivamente, portanto, na virada dos anos 1980/1990, de uma forma de etnicidade estritamente política, embasada em reivindicações territoriais e legalistas (aplicação do Estatuto do Índio), para o que se poderia chamar de uma etnicidade de resultados, na qual a afirmação identitária se tornou pano de fundo para a busca de acesso ao mercado, e sobretudo, ao “mercado dos projetos”, internacional e nacional, aberto pelas novas políticas descentralizadas de desenvolvimento (local/sustentável). (Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/org/amazo.shtm>).

Observa-se que a multiplicação de atores, envolvidos nas políticas indigenistas, acentua problemas nas relações entre o Estado e os povos indígenas: “Essa multiplicação de interlocutores tem gerado problemas de entendimento quanto à condução da política indigenista brasileira, tanto entre o governo brasileiro e o movimento indígena, como também no interior do próprio governo, devido à inexistência de uma coordenação entre as diversas ações indigenistas dos órgãos competentes.” (MATOS, 2006:16-17). Para Gallois a multiplicação de atores envolvidos na política indigenista, conduz a ambigüidades quanto ao uso da legislação. Legislação sujeita a constantes re-interpretações pelos agentes envolvidos e, de fato, quando colocada em

prática, contraditória à dinâmica das organizações sociais indígenas e do cotidiano das aldeias (1998:174). Cabe destacar que estas contradições permeiam, também, as relações entre os povos indígenas e seus demais interlocutores.

É bem verdade que houve uma mudança significativa nas diretrizes que orientam os projetos para os povos indígenas, tanto nas ações desenvolvidas pelos órgãos públicos, como entre as agências financiadoras. Nos anos 70, os projetos agrícolas implementados pela FUNAI e missões evangélicas, pretendiam tornar os povos indígenas economicamente produtivos dentro da perspectiva ocidental. Isto é, financiavam projetos orientados pela política integracionista vigente na época, no intuito de inseri-los, gradativamente, à sociedade capitalista. Atualmente, as políticas públicas e instituições financiadoras orientam projetos fundamentados em conceitos de “etnodesenvolvimento”, “sustentabilidade”, “valorização” e “resgate cultural”, visando a preservação ambiental, fortalecimento da cultura e autonomia indígena.

De fato, houve a garantia legal dos direitos dos povos indígenas, multiplicaram-se os projetos e mudaram-se as diretrizes. Contudo, em muitos contextos, estes projetos ainda não têm resolvido questões específicas a que se propõem. Verifica-se que, na implementação desses projetos tem-se, de um lado, uma multiplicidade de atores envolvidos na política indigenista e projetos ancorados na burocracia estatal, legal e ambiental. Vale notar que esses projetos são elaborados a partir de concepções não-indígenas de “cultura”, “resgate de tradições”, “preservação do meio ambiente” e “desenvolvimento sustentável”. De outro lado, está a dinâmica específica das organizações sociocsmológicas ameríndias, onde esta legislação e estes conceitos não se

aplicam. E mais, há que se destacar os diferentes contextos em que estão inseridas as aldeias indígenas que, muitas vezes, não são consideradas no desenvolvimento dos projetos.

Desse modo, pode-se afirmar que entre os atores envolvidos na implementação de projetos, isto é, entre indígenas e não-indígenas, tem-se uma relação marcada por diferentes perspectivas quanto a valores econômicos, sociais, ambientais, religiosos e culturais. E, sobretudo, diferentes expectativas frente aos projetos desenvolvidos. Isto posto, passo a discutir alguns dos principais problemas que permeiam essas relações. Esta análise torna-se relevante na medida em que esses problemas perpassam o cotidiano das associações indígenas brasileiras.

4.2. Associações Indígenas: entre o dom e o mercado

Na literatura etnológica, a lógica da reciprocidade (economia do dom) é um tema clássico¹⁰. No contexto de relações interétnicas, atualmente, vários antropólogos¹¹ têm ressaltado as contradições entre economia do dom (que orienta a lógica da economia indígena), e economia de mercado (que orienta a lógica da economia não-indígena). Para a grande maioria dos pesquisadores, a incompatibilidade entre essas diferentes concepções explica os fracassos dos projetos econômicos entre as comunidades indígenas.

A economia do dom equaciona todo o sistema de troca nas sociedades ameríndias. Nesta lógica, troca-se bens, riquezas e produtos, entretanto, o que

¹⁰ Entre os que se dedicaram ao tema, podemos destacar: MALINOWSKI (1922), MAUSS (1923-1924) e LEVI-STRAUSS (1949).

¹¹ Entre eles, BAINES (2001), GALLOIS (1998;2005), MURA (2005), MATOS (2006), PIMENTA (2006).

se troca não são objetos de valor exclusivamente econômico. Trocam-se, também, valores e símbolos da sociedade, reciprocidade e rivalidade através de amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, festas, feiras e visitas. Na economia do dom as trocas não se fazem entre indivíduos e, sim, entre coletividades. São regras de organização social estabelecendo comunicação, sociabilidade e aliança entre grupos (MAUSS, [2003 (1923-1924)]).

Contraopondo-se à lógica do dom, na sociedade ocidental, os produtos assumem um papel central para o comércio, e as trocas se fazem entre indivíduos. Contudo, Mauss indica que nem tudo é classificado em termos de compra e venda nesta sociedade. Em determinados contextos, a moral ocidental é, ainda, orientada pelo dom (presentes, festas, hospitalidade), sugerindo, desse modo, que as duas lógicas podem coexistir em uma sociedade.

No contexto atual, vários projetos voltados aos povos indígenas buscam desenvolver a “sustentabilidade” e o etnodesenvolvimento através do comércio de produtos que representam a “verdadeira cultura indígena”. Desse modo, chefias, associações e comunidades se vêem obrigadas a dividir a sua produção entre o dom e o mercado.

Em seu artigo “Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia” (2006), partindo de um caso etnográfico, Pimenta discute como dom e mercado permeiam as relações sociais Ashaninka através da cooperativa. Dessa análise, Pimenta (2006) demonstra que se economia de dom e de mercado se contrapõem, contudo, podem coexistir nas relações sociais ameríndias. Entretanto, como bem argumenta Pimenta, a capacidade para uma chefia articular as duas formas de economias, através de uma

cooperativa ou associação, se faz, imprescindível o acesso e o domínio dos conhecimentos e códigos não-indígenas¹².

Segundo Pimenta, Kishare e Antonio Pianko, dois chefes Ashaninka receberam verbas da FUNAI para formar duas cooperativas, sendo o recurso revertido à compra de mercadorias. Kishare distribuiu os bens entre os membros de seu grupo, sem exigir reciprocidade material imediata. Contudo, sem corresponder aos princípios da economia de mercado da cooperativa, Kishare perdeu apoio do órgão indigenista e, também, a possibilidade de investimentos futuros em sua cooperativa. Posteriormente, ocorreu a dispersão dos membros de seu grupo. Quando Kishare distribuiu os bens entre os membros de seu grupo, sem exigir contrapartida material, orientou-se pela lógica do dom. Orientado pela lógica da generosidade, este chefe procurou manter seu prestígio e reconhecimento social. Nessa perspectiva, a reciprocidade material é secundária: “sua atitude insere-se na lógica da dádiva e está em sintonia com o sistema de valores da sociedade Ashaninka, que vê na generosidade um comportamento natural e condena a acumulação de bens, conduta considerada egoísta, social e moralmente reprovada.” (PIMENTA, 2006: 14). Ou seja, na cooperativa de Kishare, a economia do dom engloba a economia de mercado.

Antonio Pianko redistribuiu as mercadorias entre os Ashaninka, contudo, como contrapartida, exigiu a reciprocidade imediata de produtos agrícolas e peças de artesanato. Orientado pela economia de mercado, em sua cooperativa as trocas com os Ashaninka têm valor essencialmente econômico,

¹² Para Pimenta são as relações interétnicas o melhor entendimento do mundo não-indígena, da economia de mercado e do modo de funcionamento da cooperativa que permitem às chefias, cooperativas e associações indígenas de articular a economia do dom e de mercado.

sendo a moeda usada como referência para as trocas. Ou seja, na sua cooperativa, a economia de mercado engloba a economia do dom.

O domínio dos códigos não indígenas¹³ permitiu a Antonio Pianko corresponder às exigências da economia de mercado. Desse modo, sua cooperativa cresceu e este chefe correspondeu às expectativas externas dos agentes financiadores. Pianko garantiu seu prestígio externo e recebeu novos investimentos por parte de ONGs e apoio de antropólogos e da FUNAI. Desse modo, garante aos Ashaninka acesso constante de bens materiais externos, assegurando seu prestígio interno.

Embora a lógica de mercado, através da cooperativa, permeie as relações de Antonio Pianko com a maioria dos Ashaninka, Pimenta observa que em momentos específicos a economia do dom engloba a economia de mercado, garantindo a lógica da generosidade que constitui a chefia ameríndia. Quando distribui tabaco, sal, remédios e bens em sua casa, “Antonio aproveita essas visitas para fazer uma demonstração de generosidade e aumentar seu prestígio.” (PIMENTA, 2006:15). Dessa maneira, segundo Pimenta, “Antônio contrariamente a Kishare, garantiu a reciprocidade da relação de troca e a perenidade de seu negócio.” (2006:15).

Além das discussões sobre dom e mercado, Pimenta aponta as alterações na organização social Ashaninka inseridas através da cooperativa e sua economia de mercado. Entre as alterações está a concentração do poder político¹⁴ e econômico¹⁵ da família de Antonio Pianko. Concentração que

¹³ Casado com uma não-indígena, sua família domina o português e a matemática e, para Pimenta, é a única família capaz de compreender, de estar à frente de projetos e gerenciar a economia de mercado da cooperativa e da associação (2006:28).

¹⁴ Pimenta destaca que a organização da cooperativa, da associação, assim como, os cargos criados a partir do contato, como de professores, agentes de saúde e agentes agro-florestais são ocupados pelos filhos e parentes de Antonio Pianko (2006:26).

provoca, inevitavelmente, a desigualdade social e econômica entre estes e os outros Ashaninka do rio Amônia. Enquanto os Ashanika têm acesso a produtos de primeira necessidade - sal, anzol, sabão, tabaco, remédios -, a família Pianko possui barcos, motosserra e fogão a gás. Quando a comunidade necessita ter acesso a esses bens, Pimenta ressalta que o serviço é, também, mercantilizado (2006:28). Desse modo, a economia mercantil engloba as relações sociais entre o chefe e a comunidade. Para Pimenta, este fato acaba criando uma diferenciação e acumulação que rompe com a lógica da redistribuição ameríndia (2006:26).

Gallois, refletindo sobre a economia de mercado entre os ameríndios, argumenta que “é muito perigoso mercantilizar apenas produtos reconhecidos como ‘indígenas’, pois se corre o risco de comercializar as próprias relações sociais indígenas.” (1998:177). Cabe lembrar que entre as sociedades ameríndias, a produção agrícola e o artesanato, estão diretamente ligados à produção familiar. E a produção familiar está ligada a uma série de redes sociais orientadas pela economia do dom. Isto é, nessa esfera os produtos trocados não possuem valor exclusivamente econômico. Trocam-se, também, valores e símbolos da sociedade e, sobretudo se estabelecem alianças. Na medida em que os projetos incentivam o comércio desses produtos, as redes de relações sociais inerentes à família, como também, entre os grupos familiares¹⁶ são, significativamente, alteradas: “... em muitos lugares o que é

¹⁵ Os Ashanika têm acesso a produtos de primeira necessidade (sal, anzol, sabão), a família Pianko possui barcos, motosserra e fogão a gás. Quando a comunidade necessita ter acesso a esses bens, o serviço é inserido na economia de mercado (PIMENTA, 2006:28).

¹⁶ Segundo Pimenta, os Ashaninka esforçam-se para adequar seu artesanato dentro dos padrões de estética exigidos pelo comércio. Entretanto, os “*brancos da Pitt*” (familiares da esposa de Antonio Pianko), produzem peças de artesanato que correspondem a esses padrões. Essas peças, misturam-se ao artesanato indígena e são vendidos como “verdadeiros produtos Ashaninka”. Desse modo, algumas famílias Ashaninka têm seu artesanato recusado pela cooperativa, em detrimento das peças dos parentes brancos de Antonio Pianko (2006:27).

rompido com as políticas públicas, é justamente essa rede de troca, que encerra os mais importantes valores culturais e sociais...” (GALLOIS, 2005:33).

Articulando as análises de Pimenta e Gallois, compreendemos que nos projetos voltados aos povos indígenas, sem considerar essas redes de relações sociais, o que instituições indigenistas e agências financeiras propõem é exatamente o contrário. Procuram incentivar a produção e o comércio de produtos diretamente relacionados à economia nativa ou a cultura indígena, pois estes representam a “verdadeira indianidade”. Como propõe Gallois nos projetos voltados aos povos indígenas, deveria-se discutir, detalhadamente, como a lógica dom opera entre os grupos. Ou seja, quais os produtos, valores e símbolos, significativamente trocados, e em quais esferas a economia do dom estabelece sociabilidade e alianças (2005:32). Assim como, se deveria analisar quais as alterações que ocorrem nas relações sociais dessas sociedades quando a economia de mercado acaba por englobar a economia do dom.

4.2.1. Associações Indígenas: “a natureza como mal entendido interétnico”¹⁷.

No final do século XX, as questões relativas ao meio ambiente passaram a ser amplamente discutidas por vários segmentos da sociedade civil ocidental. Após vários séculos de desenvolvimento industrial, atividade econômica que atingiu, consideravelmente, o meio ambiente, em todos os continentes, cresceu o número de ambientalistas. A partir de então, um número incontável de ONGs

¹⁷ Embora orientados por diferentes concepções, os discursos ambientalistas indígenas e não-indígenas têm o interesse comum de preservação de plantas, animais, florestas e rios. Para SAHLINS (1981), DESCOLA (1988) e ALBERT (2002), estas diferentes perspectivas em relação à Natureza, são definidas como “mal entendido interétnico”, porém, “produtivo”.

e instituições passaram a se organizar em torno da ideologia de preservação ambiental¹⁸.

Dentro do contexto internacional de ascensão do ambientalismo e de política interétnica através de ONGs e instituições financeiras, emergem nos discursos das lideranças indígenas preocupações com a preservação do meio ambiente. Dos discursos indígenas, emergem as representações construídas pelos ambientalistas em relação aos povos indígenas:

... respeito pela natureza, atitude benévola para com plantas e animais ou cuidado de não pôr em perigo o equilíbrio dos ecossistemas foram erigidos em atributos ostensivos das populações tribais, motivando em grande parte a simpatia que se lhes dedica. Muitas organizações ecológicas, aliás, encontram uma fonte de inspiração nas visões de mundo dos índios da Amazônia ou da América do Norte, convertidos pela mídia em símbolos da convivência harmoniosa com uma natureza cada vez mais ameaça. (DESCOLA, 1998:24).

Este discurso, que vai ao encontro dos propósitos dos ambientalistas, lhes garante acesso a recursos e apoio de instituições financiadoras. Sobre os Guarani-Kaiowá, observa Pereira:

A maior parte das lideranças jovens demonstra razoável conhecimento e interesse pelo debate ecológico, que cada dia ocupa maior espaço dentro das preocupações das agências governamentais e ONGs das quais dependem para conseguir recursos. Lidam muito bem com as concepções destes agentes, que muitas vezes vêem os índios como seres integrados à natureza, e utilizam esse conhecimento para angariar recursos importantes para o fortalecimento das composições políticas. (PEREIRA, 2004:199).

Nota-se, entretanto, que não se pode simplificar o discurso ameríndio, a simples reprodução de categorias não-indígenas. Há que se compreender a reelaboração destas categorias a partir de seus esquemas sóciocosmológicos. De acordo com Albert, “o discurso indígena das últimas décadas se funda em um duplo enraizamento simbólico: numa auto-objetivação por meio das

¹⁸ Para Albert (2002), a consagração das discussões sobre a preservação do meio ambiente ocorreu na ECO 92, na cidade do Rio de Janeiro.

categorias brancas da etnificação (“território”, “cultura”, “meio ambiente”) e numa reelaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato.” (2002:242). Davi Kopenawa, xamã Yanomani, em seus discursos políticos, revela a profecia cosmológica de extermínio dos xamãs como uma das trágicas conseqüências do garimpo do ouro em suas terras (ALBERT, 2005:254).

Retomando a concepção do *perspectivismo* (VIVEIROS DE CASTRO, 1996) analisado no segundo capítulo, vimos que a clássica oposição entre Natureza e Cultura não se aplica às sociedades ameríndias. Ao contrário da dicotomia moderna, em que Cultura e Natureza, ocupam domínios distintos, no universo sóciocosmológico ameríndio, humanos, animais e plantas são dotados de características humanas e sociais (VIVEIROS DE CASTRO, 1996:116). Ou seja, as relações que estabelecem com a Natureza são, antes de tudo, relações sociais entre sujeitos dotados de humanidade.

Nesse sentido, para os Guarani-Kaiowá, a destruição das florestas é compreendida como a destruição de sujeitos que povoam seu universo social: “Sem a enorme heterogeneidade de formas de vida abrigadas na floresta, a existência humana torna-se árida, carente de mistério e alteridade.” (PEREIRA, 2004:172). Desse modo, se as sociedades ameríndias devem ser vistas como “protetoras” do meio ambiente, esse fato se dá antes de tudo, pela forma específica que estabelecem suas relações com a Natureza, e não por questões puramente ideológicas.

Para Gallois há uma concepção errada do que sejam “formas tradicionais de manejo indígena”. Citando os trabalhos do pesquisador Colchester¹⁹, esta autora demonstra que:

¹⁹ Este pesquisador, estuda questões relacionadas ao desenvolvimento e biodiversidade entre os povos indígenas da América.

... nunca foi provado que os índios tenham nem uma preocupação, nem uma prática de conservação do ambiente. Ele mostra que a relação equilibrada que os índios têm com o ambiente se deve não a uma prática consciente de conservação, mas sim a um equilíbrio das suas formas de relações sociais, que geram um equilíbrio do impacto sobre o meio ambiente. (GALLOIS, 1998:177).

Contrariando a perspectiva não-indígena, o “bom manejo” da roça e da mata para os Guarani-Kaiowá compreende a boa relação que estabelecem com os espíritos protetores das espécies que nela habitam. Ou seja, “as atividades que os Kaiowá realizam no manejo do meio natural seguem certos condicionamentos sociológicos, espaciais e cosmológicos fora dos quais perdem todo o sentido.” (PEREIRA, 2004:179). Desse modo, compreende-se a observação de Albert para a Amazônia, que embora os povos indígenas estejam mercantilizando os recursos naturais inseridos em suas terras, este comércio é, ainda, em baixa escala, não se comparando à exploração não-indígena na região²⁰.

Na medida em que a sociedade ocidental estendeu à Natureza seus princípios de direito jurídico, nos projetos econômicos financiados e desenvolvidos para as comunidades indígenas deve estar assegurada a preservação ambiental. Nas diretrizes para o acesso aos recursos destinados a projetos financiados pela “Carteira Indígena”, está claro que: “A Carteira não apoiará projetos com atividades ou ações que possam degradar ou agredir o meio ambiente.” (2004:09).

Estas instituições financiadoras definem o que é “... ‘gestão’ correta de desenvolvimento econômico da terra indígena, indicando o que é permitido, e o que não é permitido, negando a capacidade de cada comunidade decidir sobre suas formas de gestão, sobre o uso que ele pode exercer dos recursos de suas

²⁰ Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/org/amazo.shtm>. Acessado em 28/10/07.

terras.” (Gallois, 1998:175). Desse modo, são freqüentes as interdições aos povos indígenas às reservas naturais inseridas nas suas Terras Indígenas.

Entretanto, para Albert:

No debate sobre as potencialidades das terras indígenas como áreas de preservação ambiental e de desenvolvimento sustentável, deve-se, portanto, evitar tanto o estereótipo dos índios ecologistas (“autênticos”), quanto a caricatura inversa dos índios predadores (“aculturados”), baseada na idéia redutora de que o simples acesso das sociedades indígenas ao mercado fatalmente transforma seus membros em agentes de destruição do meio natural. (Disponível <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/org/amazo.shtm>).

No entanto, entendem as instituições financiadoras que as práticas de exploração de ouro, diamantes ou madeira contradizem os projetos em “etnodesenvolvimento” e “desenvolvimento sustentável” que devem orientar a economia nativa. Contradizem, também, os métodos de preservação ambiental e a sobrevivência de gerações futuras, nos quais para os ambientalistas, as Terras Indígenas têm importância fundamental.

Cabe lembrar que, nesse contexto contemporâneo de ideologias ambientalistas, se esquece que parte significativa dos povos indígenas foi, ao longo dos últimos séculos, submetida ao confinamento e sedentarização. No primeiro capítulo desta dissertação, vimos que no atual Estado do Mato Grosso do Sul, os Guarani e os Terena foram inseridos nesse processo. Esta prática atingiu, diretamente, as relações sociais entre os grupos familiares, como também, a sua economia agrícola de subsistência. Dentro de um contexto de aldeias superpopulosas e esgotamento de recursos naturais, instituições financiadoras esperam que, no Mato Grosso do Sul, Guarani e Terena tornem-se economicamente produtivos, ecologicamente sustentáveis e preservem o

meio ambiente²¹. É oportuno lembrar que, no estado, fazendeiros vem, há décadas, destruindo e desgastando, sistematicamente, as florestas, os rios e o solo, para a implantação da agricultura moderna da soja e criação de gado. Destruição esta, verificada no interior das Terras Indígenas, outrora arrendadas a estes fazendeiros. Dessa maneira, torna-se imprescindível a recuperação do solo das áreas indígenas. Contudo, Pereira (2004) destaca que a recuperação ambiental das áreas Guarani-Kaiowá não alcança os resultados esperados: “A diminuição na produtividade das roças humanas, provocada pela infestação de gramíneas, encontra seu correlato direto no distanciamento em relação ao modo correto de se viver – *teko katu* -, inspirado no comportamento dos deuses.” (PEREIRA, 2004:193). Nesse sentido, a recuperação ambiental não requer a interferência humana, está sim, diretamente ligada à relação dos Guarani-Kaiowá com os seres xamânicos não-humanos associados a esses espaços. A interferência humana só pode se dar através do xamã e do sistema de rezas (PEREIRA, 2004:198).

4.2.2. Associações Indígenas: a “perda” da cultura

Verifica-se que instituições indigenistas e agências financiadoras desenvolvem seus projetos com uma concepção ultrapassada de “cultura”.

²¹ Verifica-se que nas diretrizes para a aprovação de projetos pela Carteira Indígena, o MMA/MDS financiará: (1) ampliação, melhoramento e implementação de práticas sustentáveis para produção, beneficiamento e comercialização de alimentos; (2) práticas sustentáveis de produção, beneficiamento de matéria-prima e comercialização do artesanato; (3) práticas sustentáveis de beneficiamento e comercialização de produtos agroextrativistas; (4) revitalização de práticas e saberes tradicionais associados à produção de alimentos, ao agroextrativismo e ao artesanato; (5) capacitação técnica e operacional das organizações e comunidades indígenas para gerir projetos. (2004:7-9).

Sobre as diferentes concepções entre o conceito de cultura utilizado pelas instituições, e o conceito de cultura utilizado na antropologia, escreve Gallois:

Tais instituições protecionistas ainda lidam com um conceito de cultura definido como uma série de traços supostamente autênticos, que podem se perder ou se trocar, enquanto nós lidamos com um conceito de cultura definido como um processo, o agenciamento desses traços. Ao apoiar-se – e não apenas por ingenuidade ou desatualização teórica – numa definição de cultura como algo “dilapidável” (cf. M. Carneiro da Cunha), essas instituições se arrogam o direito de construir um modelo protecionista que pretende evitar que os índios percam os traços supostamente autênticos que caracterizam o que elas consideram iminentes ao “ser índio”. Elas se atribuem o direito de vigiar o que elegem como marca da “verdadeira” indianidade. (1998:174).

Junto a este ultrapassado conceito de cultura, estas instituições trabalham com concepções de “tradição”, “ancestralidade” e “autenticidade” pensados como um conjunto de valores internalizados. Acreditando que outrora estas sociedades viviam em estado de isolamento, reproduzem as representações de que, através do contato sistemático com a sociedade capitalista, os povos indígenas “perderam” sua “tradição” e “cultura”.

Nesse ponto, cumpre novamente retomar as análises empreendidas no segundo capítulo. Vimos que os povos indígenas que habitavam o Mato Grosso do Sul, entre eles os Guarani, Guaná, Terena e Kadiwéu, não se mantinham isolados antes da presença colonizadora. Estes sim estabeleciam, articulavam e constituíam relações entre si, orientadas por suas concepções de alteridade. Recuperando o conceito de cultura desenvolvido por Sahlins (1997), compreende-se “cultura” como uma dinâmica de construção simbólica, historicamente negociada pelos atores de uma sociedade. Sedimentada nesse conceito, a antropologia compreende que povos indígenas não “perdem” traços culturais em contato com outras sociedades. Estas sociedades sim, ressignificam, constantemente, os eventos históricos, imprimindo-lhes novos

significados a partir de seus valores culturais específicos. Orientado por este conceito de cultura pode-se, por certo, afirmar que os processos de “aculturação” indígena não se efetivam através do contato. Nessa medida, estamos longe do “pessimismo sentimental” (Sahlins, 1997), construído em torno de noções de “perda cultural”, que impregnou as instituições indigenistas e os trabalhos etnológicos a partir dos anos de 1940.

Acreditam também estas instituições, que a valorização de traços culturais diacríticos nos quais enfatizam seus trabalhos, contribui, significativamente, para os processos de construção de suas identidades étnicas e de resistência cultural frente à sociedade capitalista moderna. Ou seja, estas instituições definem *a priori* o que é ser “verdadeiramente índio”, como também, quais os traços que definem a identidade étnica. Contrapondo-se a essa perspectiva, analisamos, no segundo capítulo, através de quais perspectivas os ameríndios elaboram suas relações de identidade e alteridade. Orientados por princípios sóciocosmológicos, vimos que a construção dessas categorias independem da presença não-indígena. É dentro do grupo de parentes, com quem compartilham a consubstancialidade e a comensalidade, onde fabricam *corpos* e se constrói socialmente a *pessoa*, que opera a identidade no universo social ameríndio. Para além dessa esfera social, estão os não-parentes, os ‘Outros’, a alteridade, ou seja, os afins/estrangeiros/inimigos. Vimos também, como esses universos sociais são dinâmicos e contextuais. Através do casamento, morte, adoção ou guerra, o inimigo pode se transformar em parente, ou seja, construir uma identidade social, sendo o contrário também verdadeiro.

O discurso da “perda cultural”, é bem verdade, perpassa também o discurso ameríndio, e está presente nos espaços de atuação das associações

indígenas. Entre estes, a relação com o passado é marcada pela “perda” da língua, dos rituais, dos cantos, da medicina tradicional, da religião. No entanto, recuperando a citação acima, de Albert (2002), “cultura” é, também, uma categoria que passa pela ressignificação indígena. Observa-se que esta retórica opera em momentos específicos de política de relações interétnicas, como nos encontros entre as lideranças indígenas, entre organizações indígenas e com não-indígenas. Nesse espaço político “é preciso falar de si, trazer seus representantes e mostrar sua cultura.” (MOREIRA, 2005:9). Assim, nesse espaço político, se elegem os “verdadeiros conhecedores das tradições” e os modos de representar a sua “verdadeira” cultura. Na Associação dos Moradores do Bairro Marçal de Souza, organizada pelos Terena de Campo Grande observa Sant’Ana: “A cultura retomada e ensejada pela associação, é assumida e vivida pelos autores que a proclamam como autêntica. É justamente por ser considerada como a verdadeira e tradicional manifestação do grupo é que ela (a cultura) ganha status de bandeira do movimento da associação.” (2004:89).

Através da retórica da “perda cultural”, instituições indigenistas multiplicam projetos de valorização cultural, através do “resgate da cultura tradicional”²². Dessa maneira, o “voltar a fazer” (inclusive objetos ligados à organização da vida material), visa a promover o “fortalecimento da cultura indígena”. Dessa forma, comunidades e associações indígenas vêm-se obrigadas a modelar sua “cultura” dentro de critérios que são estabelecidos externamente. “Procuram definir o modo e o produto para representá-los no

²² Como exemplo, podemos citar o Prêmio Culturas Indígenas - Edição Ângelo Cretã, criado pelo Ministério da Cultura em abril de 2006, instituído pela Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural em 2005, em parceria com a Associação Guarani Tenonde Porá – SP. Este prêmio busca ajudar as comunidades e associações indígenas a “fortalecer sua cultura”, através do “voltar a fazer” festas, rituais, músicas, cantos, danças, teatros, medicina tradicional, pinturas corporais, arquitetura tradicional, artesanato.

palco externo a aldeia, no qual é preciso produzir os produtos agora procurados e valorizados no mercado das representações das tradições indígenas.” (MOREIRA, 2005:17).

Como resultado da perspectiva adotada pelas agências indigenistas, no mercado, atualmente, encontra-se uma infinidade de produtos indígenas em forma de CDs, DVDs, artesanatos, livros e projetos de promoção do turismo em aldeias. Entretanto, pode-se, por certo, dizer que esses produtos voltados ao mercado acabam, inevitavelmente, tendo outro significado na pesquisa antropológica. Estes devem, sim, ser analisados como experiências de objetivação cultural, na medida em que são extraídos de seu contexto original, adquirem novas significações que transbordam as primitivas (CUNHA, 1987:102).

De fato, esses produtos garantem visibilidade externa e reconhecimento da diversidade cultural dos povos indígenas, principalmente entre os não-indígenas. Contudo, necessariamente, não fortalece suas relações sociais internas. Para antropólogos e lingüistas, conhecimentos tradicionais só continuam tendo significado quando são operados dentro de seus contextos sócio-culturais específicos, com suas formas de enunciação e transmissão (GALLOIS, 2005:32). Como observa Medeiros, “não se fazia danças fora das festas, nem cantos fora dos rituais, não se tocava os instrumentos fora dos trabalhos coletivos ou cerimoniais.” (2006:12).

Entre os ameríndios, a transmissão de seus conhecimentos “tradicionais” é um processo que requer seu espaço e tempo específico. O resgate de saberes, mitos, rituais, medicina, danças, cantos, xamanismo e discursos políticos estão ligados a um processo interno e são acionados na constante busca de soluções para seus problemas. É o que se percebe em

Dourados, quando Guarani e Terena, seja no cotidiano, seja nas *Aty-Guaçu*, seja através de suas associações, estão em busca de respostas e soluções para problemas internos (violência, suicídio, fome, droga, álcool, falta de recursos, divergências políticas) e externos (política interétnica, “perda cultural”, mercado, projetos, recursos). Ou seja, como ressalta Moreira, “desse ângulo não se tem escassez ou perda cultural” (2005:17), na medida em que trocam conhecimentos, experiências e alternativas para o futuro (GALLOIS, 2005:33).

Empreendida essas análises, é entre economia do dom e de mercado, entre diferentes perspectivas de natureza e da retórica de “perda” cultural, que se revela a incompatibilidade entre as diretrizes para projetos e políticas indigenistas e organização social ameríndia. Projetos construídos a partir dos valores da sociedade não-indígena e, mais que isso, negando aos povos indígenas seus direitos à autonomia e, também, a sua própria historicidade:

Quando ouvimos os índios reivindicar autodeterminação e autonomia, devemos entender que eles manifestam estar conscientes de que não vivem em autarquia, entender que eles estão pedindo melhores condições de diálogo conosco, porque desejam alcançar condições de igualdade nos diferentes níveis de relações que mantêm com a nossa sociedade. Ora, tanto a legislação vigente como a prática indigenista das instituições protecionistas oficiais, no Brasil, negam a possibilidade de um diálogo em busca de igualdade. Essas instituições continuam se apoiando numa visão de povos indígenas vivendo em autarquia, fechados sobre si mesmos, frágeis e, portanto, objetos de uma proteção especial. (GALLOIS, 2005:174).

Ou seja, autonomia indígena que segundo Gallois (2005) deve ser entendida como “meta” dos povos indígenas em busca de igualdade de diálogo com a sociedade não-indígena. Entre as metas, o reconhecimento por parte das instituições indigenistas e da sociedade não-indígena como um todo que, embora submetidos a condições contraditórias e adversas, são sujeitos de sua história e de seu destino.

4.3. Associações Indígenas de Dourados: desafios e perspectivas

Nos anos 70 e 80, no Mato Grosso do Sul, as relações entre a FUNAI e os indígenas, eram intermediadas pelo *capitão* de aldeia. Nesse período, os projetos agrícolas implementados no estado pela FUNAI eram diretamente negociados com esta chefia²³. Segundo Brand, “É de sua responsabilidade organizar o trabalho dos tratores que a comunidade tem e decidir sobre quais terras serão preparadas primeiro, além de distribuir sementes e demais implementos necessários e/ou disponíveis.” (2001:78).

Desse modo, os recursos (sementes, óleo, trator, veneno) destinados à produção agrícola nas Terras Indígenas, se constituíam como fator de prestígio do *capitão*. Embora o *capitão* fosse instituído pelo órgão indigenista, este se mantinha fiel ao seu grupo de parentes e aliados políticos, entre os quais, orientado pela lógica da generosidade, redistribuía os recursos²⁴. Desse modo, compreende-se que a administração política e os recursos destinados às Terras Indígenas, eram, e atualmente ainda são, motivos para constantes conflitos entre as lideranças e suas parentelas.

Nesse contexto, os projetos implementados pela FUNAI estavam baseados na mecanização intensiva, e tinham como objetivo “*tornar as áreas indígenas produtivas e autônomas*”. Nesta perspectiva, “tornar as áreas produtivas”, significava integrar as Terras Indígenas à economia agrícola capitalista regional (BRAND, 1993:176). Entretanto, o órgão indigenista

²³ A política de integração econômica da FUNAI, e suas relações com as aldeias através do *capitão*, gerenciador de recursos e projetos agrícolas é observada em outros contextos etnográficos. Entretanto, a movimentação de lideranças indígenas em busca do reconhecimento legal de suas organizações sociais específicas mudará, significativamente, esse quadro de relações.

²⁴ Cabe lembrar novamente que um indígena Terena foi capitão por 26 anos da aldeia Jaguapiru. Sobre sua administração, convergem os discursos Guarani de exploração, violência e dificuldades de acesso aos recursos destinados à Terra Indígena.

desconsiderava as especificidades da organização econômica indígena. No caso Guarani, no segundo capítulo desta dissertação, vimos que entre esta etnia, a produção e a reciprocidade econômica está diretamente ligada à constituição de seus laços de parentesco, entre seus parentes próximos e alianças políticas. Ou seja, a grande maioria desses projetos, visto de uma perspectiva ocidental, tende ao “fracasso”. Mura, aponta quatro fatores relevantes para o “fracasso” dos projetos econômicos implementados entre os Guarani, no Mato Grosso do Sul, ao longo dos últimos anos: (1) o processo de colonização de seus territórios; (2) as características da organização social e política dos Kaiowá e Nhandeva; (3) as consequências da intervenção do Estado na organização política das áreas indígenas; (4) a transformação da organização tecno-econômica desses indígenas em resposta adaptativa às características sócio-ecológicas –territoriais da região (2005:54).

Por outro lado, verifica-se que os projetos de produção agrícola direcionados aos Terena correspondem às expectativas do órgão indigenista e das agências financiadoras:

... arrendando as terras pertencentes aos Guarani, utilizando recursos mecanizados, eles conseguiram obter safras agrícolas consideráveis. Em 1983 foram colhidas na reserva de Dourados cerca de trinta mil sacas de soja, abrindo caminho para financiamentos agrícolas através da rede bancária. Ao contrário de significar uma melhoria nas condições de vida, a profunda concentração de renda entre os terena acirrou perigosamente os conflitos interétnicos e fundiários. (LEVCOVITZ, 1998, 46).

Para compreender o “sucesso” Terena, em Dourados, podemos apontar (1) a economia tradicional Guaná-Terena é predominantemente agrícola; (2) o papel “civilizador” atribuído pelo SPI-FUNAI, e assumido pelos Terena junto aos Guarani; (3) a inserção Terena nos órgãos institucionais de administração da Terra Indígena; (4) o modo específico como estabelecem suas relações

econômicas e sociais, entre elas, suas relações de alteridade através da lógica da predação.

No passado e no contexto atual, “fracassos” e “sucessos” de projetos e ações indigenistas entre as etnias brasileiras são observados em muitos contextos etnográficos. Neste capítulo, vimos que após a Constituição Federal de 1988, legislação, instituições indigenistas, ONGs, ambientalistas, antropólogos trabalham no sentido de reverter estes quadros. Estas instituições buscam atender às especificidades dos povos indígenas, multiplicando projetos, ações e políticas públicas. Vimos, também, que os povos indígenas passaram a atuar diretamente no desenvolvimento desses projetos, estando representados, em muitos casos, por suas associações indígenas. Contudo, embora com objetivos comuns, das análises empreendidas acima, pode-se concluir que indígenas e não-indígenas têm perspectivas diferentes frente às ações indigenistas, assim como, expectativas diversas em relação aos projetos.

É bem verdade que a análise da perspectiva não-indígena é significativa para se compreender as expectativas das instituições indigenistas e agentes financiadores frente a esses projetos. É entre estes que “fracasso” e “sucesso” de uma associação ou projeto adquirem os sentidos próprios dos termos. Entretanto, é a partir da perspectiva indígena, dos valores sócio-culturais específicos que as etnias imprimem a esses projetos e associações, que procuro analisar a questão em Dourados.

Após as mudanças na legislação indigenista, na Terra Indígena de Dourados, os Guarani e Terena, assim como as outras etnias brasileiras, também passaram a constituir associações indígenas. No Cartório de Registro de Títulos e Documentos da cidade de Dourados, existem dez associações

indígenas registradas: *Associação Indígena Onhondivepá Guarani/Kaiová/Terena da Terra Indígena de Dourados-MS, Associação dos Agricultores Indígenas das Aldeia Jaguapiru e Bororó de Dourados, Associação Indígena Ava Jopara do Jaguapiru, Missão Evangélica Caiuá²⁵, Associação 'Urê UNP' Guarani Kaiová da Aldeia Bororó de Dourados, Associação Amigo do Índio²⁶, Associação Esportiva Indígena, Associação Opacuey, Associação Indígena Kateguá-MS, Associação das Mulheres Indígenas de Dourados e Associação dos Trabalhadores Indígenas Guateca de Jesus-MS.* Essas associações, com caráter de sociedade civil, têm suas atas, diretoria, estatutos, CNPJ, legalmente constituídos e registrados.

Além dessas associações, existe um número bem maior de associações sem registro. Entre as identificadas durante o trabalho de campo podemos citar: *Centro Organizacional da Cultura Tradicional da Etnia Kaiowá de Dourados, Comissão dos Professores Indígenas Guarani e Kaiowá do Mato Grosso do Sul, Solidariedade Indígena Guarani, Movimento dos Rezadores Kaiowá, Núcleo de Tradição e Cultura Terena, Grupo de Trabalhadores Indígenas Tekohá Guarani, Grupo Guarani Tecovê Porá, Associação Cheratã Tekoha Guarani, Associação Guateka de Dourados, Centro Organizacional do Brejinho, Associação Awaeté Guarani-Kaiowá, Associação de Mulheres Indígenas Orerecha Kurake, Comissão dos Direitos Indígenas, Associação de Jovens Indígenas²⁷.*

Na perspectiva indígena não existe diferença entre as associações registradas em cartório e as associações sem registro, considerando todas com legitimidade para defender seus interesses e obter recursos para projetos. O

²⁵ ONG – Organização não-governamental pertencente à Igreja Presbiteriana.

²⁶ OSCIP – Organização de Sociedade Civil de Interesse Público.

²⁷ Organizada por não-indígena. Esta associação, mantém uma página na internet para divulgação de seus trabalhos e propõe discussões entre os jovens indígenas sobre os problemas da Terra Indígena de Dourados.

repassa de recursos a associações legalmente constituídas é uma exigência recente, e de instituições financiadoras. Entre estas instituições, pode-se destacar o Ministério do Meio Ambiente (MMA) e Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS). Estes ministérios, através da “Carteira Indígena”²⁸, fomentam projetos apenas para associações indígenas com registros em cartório²⁹. Essa exigência levou muitas associações indígenas no Brasil, que existiam há anos sem registro, a buscarem legalidade jurídica.

Contudo, observa-se que, em Dourados, nem todas as associações conseguem obter o registro. Os indígenas apontam a falta de recursos como o principal problema para registrar uma associação jurídica. Pelo mesmo motivo, encontram dificuldades para manter suas associações em atividade. No entanto, as dificuldades no entendimento da burocracia não-indígena é, sem dúvida, o maior problema enfrentado pelas associações. Há todo um conjunto de critérios burocráticos³⁰, documentos, atas, estatutos, prazos, licitações, pagamento de impostos e prestações de contas que, obrigatoriamente, devem ser apresentados e cumpridos para com as instituições financiadoras. As associações enfrentam, também, rígidos critérios para aprovação de seus projetos. Nos projetos financiados pela “Carteira Indígena” devem prever,

²⁸ A Carteira Indígena é uma ação do governo federal, que através do MMA por meio da Secretaria de Políticas para o Desenvolvimento Sustentável, MDS por meio da Secretaria Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, apóiam e fomentam o desenvolvimento sustentável e segurança Alimentar entre comunidades indígenas. Atendendo ao compromisso do Fome Zero para os povos indígenas, os objetivos da Carteira são a produção, em comunidades indígenas, de alimentos, agroextrativismo, artesanato e revitalização de práticas e saberes tradicionais, respeitando suas identidades culturais e sua autonomia. (2004:7)

²⁹ A prioridade de atendimento da Carteira Indígena é para as associações indígenas. Contudo, os projetos poderão ser apresentados por organizações não-indígenas, nas quais a comunidade mantém uma relação de confiança. (2004:12)

³⁰ Para registro em Cartório, as associações devem apresentar os seguintes documentos: (1) cópias fiéis da Ata e Estatuto (seja de Ata de Fundação, de Aprovação do Estatuto ou Eleição e Posse); (2) Ata e Estatuto assinadas pelo presidente, secretário e advogado, visto de advogado (os atos constitutivos, Atas e Estatutos só serão registradas e arquivadas quando vistados por advogado); (3) Certidão (ao final de todas as Atas encaminhadas para registro deverá constar a seguinte Certidão: “Eu, Secretário, certifico que a presente ata é cópia fiel extraída do Livro Ata nº, fls....., cujo teor é verdadeiro”.

antecipadamente, o número de casas, famílias, pessoas, crianças, doentes, lotes de terras, etc. que serão beneficiados através do projeto. Devem definir, também previamente, os gastos necessários e todas as etapas da produção. Outro problema que ressaltam é a demora na aprovação dos projetos. Estes levam, em média, de 6 a 8 meses para serem aprovados e, freqüentemente, retornam para as associações para que sejam refeitos dentro dos padrões burocráticos exigidos.

Dessa maneira, muitas associações indígenas, após o recebimento do primeiro recurso, não conseguem dar conta da contrapartida exigida pelas instituições financiadoras e ficam impossibilitadas de receber novos recursos. Observa-se que para as associações indígenas prevalece a lógica da “cultura de projetos” instituída pelas agências financiadoras: “receber apoio por meio de projetos sem meta precisa que não a elaboração do projeto seguinte.” (GALLOIS, 2005:33). Desse modo, em Dourados, muitas associações não passam do estágio de um único projeto financiado, não havendo continuidade em seus trabalhos. Entre as dez associações indígenas apontadas acima com registro em cartório, apenas cinco estão habilitadas para receber novos recursos. Entre estas cinco, uma é organizada por não-indígena. Ou seja, apenas quatro associações indígenas em Dourados estão juridicamente ativas. Entretanto, verifica-se que, frente ao “fracasso” de um projeto ou associação, nada impede que os Guarani e Terena organizem e reorganizem, como na dinâmica de sua organização social, suas associações³¹.

Como observa Pimenta (2006), o domínio e o acesso aos códigos e conhecimentos não-indígenas são indispensáveis para a constituição jurídica

³¹ É comum os presidentes e membros das associações se inserirem imediatamente em outra associação, com um novo parente ou aliado presidente, novo nome e novos membros. Observa-se, também, que entre parentes, próximos ou distantes, na medida em que operam laços de reciprocidade positiva, nada impede que os membros de uma associação estejam inseridos em projetos de outras associações.

de uma associação, para aprovação de projetos, como também, para o desenvolvimento das ações ligadas ao projeto. O contrário pode trazer sérios problemas às associações. Pode-se destacar o caso da *Associação Awaeté Guarani-Kaiowá*. Esta associação, com sede na aldeia Bororó, em novembro de 2001, encaminhou uma carta ao Ministério das Comunicações demonstrando seu interesse em executar o Serviço de Radiodifusão Comunitária. Desconhecendo todos os procedimentos burocráticos necessários para obter a devida autorização, a associação colocou a “Radio Comunitária *AFAITE UMPARETE*” no ar. Em maio de 2004, agentes da fiscalização da Agência Nacional de Telecomunicações, constataram a existência da operação de atividade clandestina. Os responsáveis pela associação foram intimados a comparecer a Polícia Federal de Dourados e estão sendo processados pelo crime³². O Ministério das Comunicações confirma que consta nos cadastros da Pasta de Comunicações o “requerimento de demonstração de interesse” da *Associação Awaeté Guarani-Kaiowá* para prestação do Serviço de Radiodifusão. Contudo, ressalta que este requerimento não dá direito à autorização e funcionamento da estação. Informa, ainda, o Ministério, que a *Associação Awaeté Guarani-Kaiowá* recebeu três avisos para que apresentasse a documentação exigida para a prestação do referido serviço, e que as solicitações não foram atendidas. A *Associação Awaeté Guarani-Kaiowá* encontra-se impossibilitada de receber recursos para novos projetos. Contudo, durante o trabalho de campo, em janeiro de 2006, seu presidente, um

³² Dispõe do artigo 70, caput, da Lei 4.117/1962: “Constitui crime punível com pena de detenção de 1 (um) a 2 (dois) anos, aumentada da metade se houver dano a terceiro, a instalação ou utilização de telecomunicações, sem observância do disposto nesta Lei e nos regulamentos”. O Ministério Público de Dourados pede o arquivamento do processo, entendendo que a *Associação Awaeté Guarani-Kaiowá* havia encaminhado a solicitação ao Ministério das Comunicações, e considera que a irregularidade cometida não justifica a repressão penal, devendo ser resolvida na esfera administrativa. No entanto, o Poder Judiciário alega que não há qualquer razão para privilégio aos indígenas e exige a aplicação da Pena.

dos indígenas que está sendo processado, reconhecia apenas o requerimento como possibilidade de colocar a rádio no ar. Nesse momento, esta liderança Guarani-Kaiowá estava organizando outra associação, no entanto, ainda demonstrava desconhecimento quanto aos procedimentos burocráticos necessários.

Desse modo, pode-se afirmar que, entre os indígenas de Dourados, a representação jurídica de suas associações e a legislação é um problema pouco compreendido. Pouco compreendido pois, para tal, faz-se necessário o conhecimento de códigos não-indígenas. Nesse sentido, para a resolução de tais problemas, as associações indígenas contam com apoio, parcial ou total, de não-indígenas. Verifica-se que antropólogos, advogados, contadores, FUNAI, professores, ONGs³³, e órgãos públicos estão envolvidos nesse processo prestando-lhes assessoria.

Uma das associações com projetos³⁴ aprovados pela “Carteira Indígena” é a *Associação Indígena Avaeté Onhondivepa Guarani/Kaiowá e Terena* da Terra Indígena de Dourados – ASSIND/MS. Nesta associação, a atuação política interna e externa de sua diretora-presidente e de seu diretor é significativa. A primeira, foi candidata a vereadora pelo Partido dos Trabalhadores e é representante das Mulheres Indígenas Brasileiras na Organização das Nações Unidas. O diretor ocupa o cargo de Coordenador de Políticas Públicas para Assuntos Indígenas³⁵ na Prefeitura de Dourados, sendo

³³ No Brasil, destaca-se o apoio do Instituto Socioambiental em apoio às Associações Indígenas. Para sua administração o Instituto publicou o livro: *Manual para administração de Organizações Indígenas*”.

³⁴ O projeto aprovado destina-se à construção de tanques para a criação de peixes nas aldeias Jaguapiru e Bororó. Este projeto será desenvolvido em parceria com a Secretaria Municipal de Dourados, que fornecerá o apoio técnico através da contratação de uma empresa especializada em piscicultura.

³⁵ Coordena grupos de trabalho em parceria com as Secretarias Municipais. Sua atribuição é articular as lideranças indígenas e as instâncias municipais para resolver problemas ligados ao abastecimento de água, saneamento e agricultura.

um dos representantes da “Carteira Indígena” no estado do Mato Grosso do Sul. A atuação dessas lideranças junto ao movimento indígena, aliado à amplitude das suas relações políticas interétnicas, ou seja, suas relações e alianças com órgãos institucionais (administrados pelo PT³⁶), possibilitou a esta associação, obter um patrocínio da Secretaria Municipal de Agricultura Familiar para o seu registro³⁷ em cartório. Segundo seus diretores, os indígenas de Dourados não eram organizados e, desse modo, decidiram constituir uma associação para resolver os problemas da comunidade. Conscientes dos recursos disponibilizados aos povos indígenas por parte de ONGs e instituições públicas, ressaltam: “o grande problema não é a falta de recursos para os projetos indígenas, mas sim, a falta de “qualidade” dos projetos”. Cabe ressaltar que, nessa perspectiva, “falta de qualidade” significa falta de entendimento dos critérios e normas burocráticas instituídas pelas agências financiadoras, indispensáveis para a aprovação de projetos.

Verifica-se, também, que em Dourados, órgãos estatais como FUNAI e Secretaria Municipal de Agricultura Familiar têm priorizado repassar seus recursos para associações indígenas sem registro. Estes órgãos têm buscado negociar projetos diretamente com as lideranças indígenas, representantes dos grupos macrofamiliares. Nesse sentido, estas instituições parecem avançar no reconhecimento da concepção nativa de chefia, assim como, na relação entre parentesco, produção e reciprocidade econômica. Ou seja, estas instituições reconhecem as contradições entre burocracia/legislação e organização social indígena. Entretanto, verifica-se que estes projetos atuam mais na política interna, reforçando as disputas entre as lideranças indígenas pelos recursos

³⁶ No momento da aprovação do projeto, em 2005, havia um alinhamento político entre a associação indígena/prefeitura local/governo estadual/governo federal. Todos estes órgãos são administrados pelo Partido dos Trabalhadores.

³⁷ Esta associação foi fundada em setembro de 2003 e registrada somente em 2005.

destinados à Terra Indígena. Os projetos, em muitos casos, servem apenas para reforçar ou destruir o prestígio de uma liderança ou parentela, acirrando conflitos anteriormente existentes, não cumprindo, desse modo, os objetivos a que se destinam. (Pereira, 2004)

Como exemplo destas disputas internas, pode-se destacar o Projeto Guateka. Em 2001, uma parceria entre a Prefeitura Municipal de Dourados, Secretaria Municipal de Agricultura Familiar, Coordenação de Assuntos Indígenas da Prefeitura, juntamente com associações e lideranças indígenas desenvolveram um projeto que visava a promoção do Turismo no interior da Terra Indígena. Para tanto, as instituições investiram na construção³⁸ de *casas de rezas* Guarani-Kaiowá (para revitalizar os rituais indígenas, e para as visitas de turistas), e no Centro Cultural Guateka. Neste Centro Cultural, localizado ao lado da sede do Posto da Funai, na aldeia Jaguapiru, estava prevista a construção de três casas de sapê, cada uma representando uma etnia. Nestes locais, as associações e famílias recepcionariam os turistas e poderiam comercializar o artesanato indígena. Para divulgar e valorizar sua cultura, através da apresentação de rituais, cantos e danças estava previsto, também, no Centro Cultural Guateka a construção de uma casa maior de sapê. No entanto, embora os órgãos estatais tivessem iniciado essas construções este projeto nunca foi concretizado. Os inúmeros desentendimentos, divergências e conflitos entre as lideranças indígenas sobre os rumos do Turismo, puseram fim ao projeto. Este projeto acirrou os conflitos interétnicos entre os Guarani e Terena, e as acusações convergem de ambos os lados. Os Guarani acusam os

³⁸ Além dessas construções, fazia, também, parte do projeto, o controle sistemático de formigas, o investimento em lavouras, pomares, hortas, construção de galinheiros, implantação de reservas extrativistas de erva-mate, construção de paiol para armazenamento de sementes, construção de açudes para piscicultura, recuperação de lagoas naturais, recomposição de florestas de áreas degeneradas e instalação de oficinas de artesanato (tecelagem, cerâmica, cestaria e ornamentos).

Terena de não serem “índios puros” e, classificados de *Karay*, estariam interessados em se apropriar da sua cultura, das suas “tradições” e de seu artesanato para dominar o Turismo na Terra Indígena. Ou seja, os Guarani reproduzem seus discursos de exploração por parte dos Terena. Os Terena acusam os Guarani de “baderneiros” e “intransigentes”, por impor empecilhos no desenvolvimento rentável do projeto. Como resultado dessas divergências, todas as construções do projeto foram incendiadas, das *casas de reza* Guarani-Kaiowá ao Centro Cultural Guateka. Devido à dimensão do conflito entre as lideranças envolvidas, o projeto foi abandonado, tanto pelos indígenas como pelos órgãos estatais envolvidos.



Foto: Centro Cultural Guateka

Vimos nas análises do primeiro e segundo capítulos desta dissertação, que os conflitos entre as lideranças no interior da Terra Indígena são constantes. Sobre os conflitos entre os Guarani-Kaiowá, observa Pereira:

Conflitos emergem a todo o momento, testam constantemente o prestígio, a capacidade e a competência do cabeça de parentela hi'u e mesmo do líder religioso responsável pelo tekoha. Como fazedores de paz (peace makers), estes líderes têm como responsabilidade promover o bem-estar físico e moral da comunidade e, caso eles não demonstrem essa capacidade, serão inevitavelmente substituídos por líderes em ascensão ou por líderes já constituídos, que busquem ampliar seu espaço de influência. (1999:121).

Ou seja, o desenvolvimento do projeto de desenvolvimento do Turismo não produziu fissões que, anteriormente, inexistiam na organização social dos grupos. Vimos que os conflitos e fissões são inerentes à estrutura social Guarani e dinamizam suas relações sociais. Assim como as divergências em torno dos cargos administrativos, instituídos pelo órgão oficial e destinados à Terra Indígena, as disputas pelos recursos externos legitimam constantemente a reprodução da dinâmica das relações sociais entre parentes e não-parentes.

Entre os objetivos apontados para organizar uma associação, o mais apontado é o combate à fome e desnutrição. Os crimes cometidos por fazendeiros, contra os indígenas, impulsionam, também, associações ligadas à defesa dos direitos humanos. Há, ainda, associação e projetos ligados à saúde, lazer, assistência social e comunicação. Embora organizadas por motivos diversos, nos estatutos sociais das associações indígenas, legalmente constituídas, está prevista a possibilidade de desenvolvimento de projetos em qualquer uma dessas áreas. Dessa maneira, o campo de atuação das associações é bastante amplo. No entanto, embora organizadas em torno de categorias como “tradição”, “cultura”, religião, trabalho e gênero todas as associações indígenas de Dourados buscam recursos para o desenvolvimento

da agricultura, piscicultura e criação de animais. Nos discursos, todas as associações são unânimes em reconhecer que a situação de miséria, mortalidade infantil e desnutrição entre os Guarani-Kaiowá é um problema que deve ser resolvido com o apoio da “comunidade”. Cabe ressaltar que esta situação vai ao encontro dos critérios estabelecidos como prioridade de atendimento da “Carteira Indígena”³⁹ e demais instituições financiadoras, tendo em vista situação de miséria do subgrupo no estado do Mato Grosso do Sul.

Entretanto, em Dourados, projetos agrícolas têm como limite a superpopulação da aldeia. Nem todos os indígenas têm acesso à terra, o que dificulta pôr em operação a economia de mercado, o desenvolvimento ecologicamente sustentável, como também, a lógica da reciprocidade e do trabalho inerente à organização social Guarani-Kaiowá:

Nas áreas mais povoadas, como Dourados, muitos fogos domésticos simplesmente não dispõem de nenhuma área para cultivo, vivendo na dependência exclusiva do trabalho assalariado, venda de artesanato ou mendicância na cidade de Dourados. Isto gera uma situação de miséria absoluta em determinadas épocas do ano, complicando a convivência com outros fogos que compõem a mesma parentela, uma vez que o fogo “pobre” tem necessidade de sempre receber e não tem nenhuma condição de retribuir. (PEREIRA, 2004:182).

O Núcleo de Tradição e Cultura Terena, volta-se a projetos de “resgate” da cultural, através do “voltar a fazer” as danças e cantos indígenas. Este Núcleo dedica-se às atividades ligadas ao turismo dentro da Terra Indígena. Nessas apresentações, voltadas à mercantilização da cultura, destaca-se o grupo de dança masculino. Segundo o presidente, as danças apresentadas

³⁹ A Carteira Indígena têm como prioridade de atendimento: (1) projetos de comunidades em situação grave e emergencial de carência alimentar; (2) projetos em comunidades nas quais a produção de alimentos é dificultada em razão do tamanho da terra em relação à quantidade de famílias que nela vive; (3) projetos de comunidades que apresentem situação emergencial de degradação ambiental; (4) projetos de comunidades acampadas ou residentes em áreas urbanas; (5) projetos de comunidades localizadas em áreas próximas a centros urbanos e frentes de expansão agropecuária ou mineral; (6) projetos de comunidades com experiências de desenvolvimento sustentável já iniciadas.

pelos Terena, atualmente, são desprovidas de pajelança. Desse modo, este Núcleo consegue apoio significativo dos indígenas evangélicos. Estes, acusam os Guarani-Kaiowá de utilizarem “espíritos” em seus cantos e danças, por isso, não recebem apoio interno dos outros indígenas. As danças Terena, ressaltam, têm apenas o objetivo de distrair os turistas. Este grupo faz apresentações nas escolas, feiras, jogos indígenas, em Dourados, assim como, no interior do estado e, também, em outros estados brasileiros. O momento mais importante para esta associação é a Semana do Índio no mês de abril. Nessa ocasião, recebem visitas de estudantes, jornalistas e autoridades políticas. Além de “mostrar sua cultura”, aproveitam o momento para comercializar seus produtos. No pátio da casa de seus diretores construíram uma pequena oca de sapê, um estacionamento coberto para abrigar os ônibus dos turistas e venda do artesanato. Em janeiro de 2005, tive a oportunidade de presenciar as atividades desse núcleo enquanto receberam um grupo de turistas holandeses. Para os turistas, o Núcleo apresentou a dança do *bate-pau*, tradicional da etnia Terena. Vestidos com cocares, saias de sapê e pintados de urucum, dançaram e representaram o retorno do herói guerreiro *xuna-xati*. Entretanto, nesses momentos de objetivação cultural, os Terena buscam recuperar sua “autenticidade”, e reproduzem o discurso de valorização da “cultura indígena” e da “tradição”. No entanto, como analisamos acima, esta retórica ocorre em momentos específicos das relações interétnicas, e voltam-se para os interlocutores *brancos*. E mais, nessas apresentações Terena, cabe a observação de Gallois, “... a ênfase na produção de objetos culturais para o mercado, muitas vezes resulta na difusão de uma safra de “coisas de índio”, empobrecidas ou mixadas num amálgama identificado como “cultura indígena”,

sua difusão ampla nos mercados gera distorções e imagens em que, muitas vezes, os índios não se reconhecem.” (2005:32).

Segundo o presidente, a associação *Núcleo de Tradição e Cultura Terena* nunca teve projetos aprovados por nenhuma instituição. Podemos compreender este fato, na medida em que esta associação não é juridicamente constituída e não conta com apoio formal dos Guarani. O Turismo em Dourados ainda provoca, constantemente, desentendimentos entre as etnias, sendo este Núcleo Terena, por parte dos Guarani, acusado de dominar o Turismo. O presidente da associação conta que, há quatro anos, tenta conseguir apoio para desenvolver um projeto e investir em infra-estrutura adequada para recepcionar os turistas. Gostaria de poder construir uma oca (onde os turistas pudessem dormir uma noite na aldeia), um local para administrar sua associação e um espaço para plantar ervas e, desse modo, recuperar a medicina tradicional indígena.



Embora não tenha uma etnografia detalhada da atuação das associações, empreendo aqui, uma análise da constituição das associações Guarani e Terena, tendo como objetivo, uma compreensão do significado destas para os grupos indígenas de Dourados. É a partir dessa reflexão que pode-se entender o “fracasso” Guarani, e o “sucesso” Terena, nos projetos desenvolvidos para os grupos indígenas. Para compreender o significado que as etnias imprimem às suas associações, recupero as análises desenvolvidas no segundo capítulo, quanto à organização social dos grupos.

Quando estão constituindo uma associação, os Guarani-Kaiowá, utilizam o termo *levantar uma associação*, o mesmo termo que utilizam para organizar uma parentela. Pereira define o significado do termo para o subgrupo:

O verbo ‘levantar’ - *opuã* – é usado para se referir ao crescimento de crianças, plantas cultivadas, parentelas e *tekoha*. É pensado essencialmente como uma ação cujo desencadeamento depende de um personagem de expressão fundamental para iniciar o processo. Levantar é assimilar forças e conhecimentos, pressupondo que essas forças e conhecimentos devam ser emitidos a partir de uma fonte, essa fonte é uma espécie de potência xamânica. O xamã, através de suas rezas, levanta e traz à existência o que de outra forma permaneceria latente ou não viria a existir, levantar é assim, o ato de fazer as coisas existirem, engendrando em seu interior a força vital para elas se sustentarem. (PEREIRA, 2004:224).

Dessa maneira, compreende-se que os Guarani-Kaiowá necessitam do trabalho do xamã para constituir seu universo social. Através de seu trânsito entre as divindades, o xamã adquire conhecimentos e forças para *levantar as relações sociais típicas do modo de ser Guarani-Kaiowá* (Pereira, 2004:226), isto é, “sem xamã não há agricultura, caça, pesca, parentela nem *tekoha*.” (PEREIRA, 2004:228).

É dentro desta lógica que os Guarani-Kaiowá buscam constituir suas associações. A associação *Centro Organizacional da Cultura Tradicional da*

Etnia Kaiowá de Dourados, tem como presidente um *cacique de reza* e os laços de parentesco organizam a direção e agregam membros⁴⁰. Ou seja, dentro da mesma perspectiva de construção do mundo social através do xamã, intermediário entre o mundo cosmológico e sociológico, fundamental para *levantar* a parentela, os Guarani-Kaiowá, constituem a associação indígena. Desse modo, pode-se, por certo, esperar que reproduzam, também, nos projetos desenvolvidos por esta associação, as formas de organização de trabalho inerente à estrutura familiar, assim como, a economia de reciprocidade entre os fogos domésticos e entre as parentelas. Contudo, por parte das agências financiadoras e não-indígenas envolvidos nesses trabalhos, estas práticas são, de fato, incompreendidas. Entretanto, é através da análise dessas relações que se pode compreender porque “fracassam” os projetos desenvolvidos entre os Guarani.

No segundo capítulo desta dissertação, vimos que entre os Guarani-Kaiowá é no interior do fogo familiar que opera a organização do trabalho e da produção agrícola. No interior da parentela opera a reciprocidade econômica e o apoio político. Ou seja, a produção e a reciprocidade econômica Guarani-Kaiowá têm como limite o seu grupo de parentes próximos. Para além desse grupo, as relações de sociabilidade entre as parentelas Guarani-Kaiowá, se direcionam no sentido ritual e político.

Contudo, esta organização social e econômica contraria os objetivos dos projetos de órgãos e instituições financiadoras. Observa-se uma perspectiva incorreta acerca da noção de reciprocidade e ‘igualdade’ entre os povos

⁴⁰ Esta associação tem como presidente um *cacique de reza*, como vice-presidente sua esposa, e como secretários, tesoureiro e membros seus cunhados, filhos, genros, primos, netos e agregados. Ao todo, a associação reúne são 58 famílias Guarani-Kaiowá. É certo que não tive tempo de mapear a diretoria e os membros das associações Guarani-kaiowá. Contudo, através do acesso aos documentos das associações, conversas com a diretoria e análise de seus projetos em andamento, pode-se verificar estes dados.

ameríndios. Isto é, estas instituições desconhecem a hierarquia que organiza as relações sociais ameríndias e seu discurso volta-se para o desenvolvimento de projetos que buscam resolver os problemas sociais da totalidade da “comunidade indígena”. Pode-se, também, afirmar que este discurso está presente, também, nas falas de suas lideranças, negando, no plano ideológico, as constantes disputas e rivalidades que perfazem o cotidiano das parentelas. Cabe observar que a noção de ‘comunidade’ adquire outro sentido para o subgrupo Guarani-Kaiowá. Na medida em que o subgrupo não totaliza suas relações sociais através da reciprocidade econômica, isto é, a noção de reciprocidade Guarani-Kaiowá, não socialização a produção para além do grupo de parentes próximos, pode-se dizer que, para o subgrupo, o significado de “comunidade” tem como limite este universo social.

A produção agrícola Guarani-Kaiowá não busca produzir excedentes, e excesso de trabalho e acúmulo de riqueza são comportamentos socialmente reprovados:

Casos isolados e raros de êxito econômico extraordinário para os padrões do grupo são atribuídos ao abandono das normas que orientam a vida social kaiowá – *ava reko*. Isto porque implica em abandonar a economia de reciprocidade para cuidar dos próprios interesses; nesse caso, a parentela acionará uma série de mecanismos para fazer com que a “pessoa rica” retorne ao padrão econômico considerado apropriado, distribuindo ou democratizando o acesso aos seus bens. Caso os esforços da parentela se mostrem infrutíferos, a pessoa pode ser acusada de prática de feitiçaria ou ser vítima de feitiço, e, em ambos os casos, dificilmente escapará da ruína econômica. (PEREIRA, 2004:179).

A exceção socialmente aceita para a produção de excedentes é entre fogos de maior prestígio: “os fogos agregados costumam contribuir para a realização de atividades econômicas, como a preparação de roças maiores, com vistas à produção de excedentes suficientes para alimentar os participantes dos eventuais ajuntamentos políticos e religiosos patrocinados

pelo fogo de maior destaque.” (PEREIRA, 2004:202). Este fogo de maior prestígio, geralmente, está organizado em torno de um casal de velhos que agrega um grande número de consangüíneos, afins e aliados. No entanto, a finalidade dessa produção de excedentes é pôr em prática a economia de reciprocidade para com os fogos de menor prestígio, muitas vezes submetidos a casos de carência, fome e miséria. Cabe ressaltar, também, que entre os Guarani-Kaiowá a prática da produção agrícola é orientada não apenas por princípios econômicos mas, principalmente, por princípios rituais e cosmológicos: “... o produto agrícola é social e culturalmente construído na medida em que depende da cooperação planejada e duradoura entre as pessoas e entre elas e as divindades.” (PEREIRA, 2004:201).

Entre os Guarani-Kaiowá, vimos que casamentos, migrações, adoções, acusações de feitiçaria, disputas políticas e econômicas fazem e refazem constantemente as alianças do fogo familiar, da parentela e entre parentelas. Na medida em que estas relações são dinâmicas e contextuais, pode-se, por certo, afirmar que entre a constituição, aprovação e execução dos projetos, as alianças políticas entre os fogos que compõem uma associação Guarani-Kaiowá tenham se desfeito e refeito. Isto é, os prováveis beneficiários previstos na etapa inicial de execução do projeto, por inúmeras razões, podem estar inseridos em outras parentelas, como também, em outras associações e, até mesmo, outras aldeias. Assim como, pela mesma dinâmica que desfaz essas alianças, o fogo familiar e as parentelas agregam novos membros e refazem novas alianças.

Observa-se, também, que recebidos os recursos, os presidentes das associações, orientados pela lógica do dom, mantém a generosidade entre o seu grupo de parentes próximos. Um professor, Guarani-Nhandeva, morador

da aldeia Jaguapiru conta que era membro da associação de um *cacique de reza* Guarani-Kaiowá. Esta associação, em 2005 recebeu dinheiro para produzir 4.000 CDs com cantos Guarani. Embora o rezador tenha recebido o recurso, este é acusado de gastar o dinheiro com os membros de seu grupo familiar. Desse modo, o professor nunca viu a produção dos CDs concretizada e, após o fracasso do projeto dos CDs, estava constituindo outra associação.

As associações Terena também se constituem a partir da lógica de sua estrutura social. Observa-se que sua diretoria também está organizada através dos laços de parentesco. Entretanto, destaca-se na sua constituição alianças com o grupo Guarani. É o que se observa nas associações: *Associação Indígena Kateguá-MS, Associação das Mulheres Indígenas de Dourados e Associação Indígena Ava Jopara⁴¹ do Jaguapiru*. Estas associações, juridicamente constituídas, têm como prioridade desenvolver a agricultura no interior da Terra Indígena. Para tal, contam com alguns indígenas Guarani, na diretoria, e expressiva parcela de Guarani-Kaiowá, como membros.

A *Associação Indígena Kateguá-MS*, tem como presidente um indígena Terena. O presidente desta associação resolveu constituir uma associação após uma viagem a Brasília, onde tomou conhecimento de que organizações internacionais têm dado apoio a projetos voltados aos povos indígenas. “*Estas instituições não querem repassar os recursos para os órgãos governamentais, e sim diretamente às associações indígenas, pois os recursos nunca chegam as aldeias. Quando chega a agricultura se desenvolve em péssimas condições de qualidade*”. Desse modo, esse presidente iniciou suas atividades junto à associação em julho de 2005. O objetivo principal de sua associação é desenvolver projetos agrícolas de base alimentar na “comunidade”.

⁴¹ Que significa “índios misturados”.

A diretoria desta associação está formada por três indígenas da etnia Terena (Presidente, Vice-Presidente e um 2º Tesoureiro), dois Guarani-Kaiowá (1º e 2º Secretário) e um Guarani-Nhandeva (1º Tesoureiro), todos moradores da aldeia Jaguapiru. Segundo este presidente, a associação tem por objetivo a união das três etnias e está constituída com membros que possuem afinidade política. Contudo, ressalta que *“existem algumas pessoas que não querem saber de Terena. Ainda existe preconceito dos Kaiowá em relação aos Terena, que são considerados invasores. Não somos, chegamos à aldeia todos juntos, na verdade somos trabalhadores e batalhadores”*. Esta associação atende a 14 famílias, pertencentes aos subgrupos Guarani-Nhandeva, Guarani-Kaiowá e Terena. Segundo o presidente, sua associação *“é um grupo pequeno, mas um grupo de ‘pegada’, ‘com espírito de luta”* e deixa claro que sua associação não está aberta para novos membros.

A Associação Kategué possui um projeto aprovado pela “Carteira Indígena”. Este projeto é desenvolvido em parceria com sete grupos macrofamiliares. Entre eles, quatro famílias Terena, duas Guarani-Nhandeva e uma Guarani-Kaiowá⁴². Entretanto, pesam sobre este projeto e sobre esta Associação, acusações de irregularidades na administração dos recursos, fatos estes registrados no Ministério Público de Dourados. O dinheiro disponibilizado para o projeto é depositado na conta da Associação e é administrado pelo seu presidente. Contudo, uma liderança indígena Terena envolvida no projeto verificou que os valores dos materiais e produtos, assim como, a qualidade do material, repassado ao seu grupo familiar, era inferior ao discriminado no projeto. Desse modo, esta liderança, aponta que há indícios de que esses problemas estejam ocorrendo com os demais grupos macrofamiliares

⁴² Este projeto destina-se a plantação de mandioca, criação de patos e galinhas.

envolvidos no projeto. A liderança, exige do Ministério Público que as contas da Associação Kateguá sejam examinadas, fiscalizadas e repassados seus direitos previstos no projeto.

Embora a liderança pertença à etnia Terena, verifica-se que entre esta e o presidente, as relações não são de proximidade, ou seja, de parentesco. A aproximação entre estes ocorreu por ocasião das eleições de 2002, quando apoiaram um mesmo candidato *branco* para a prefeitura municipal. Do mesmo modo, as relações entre o presidente e os membros Guarani-kaiowá da aldeia Bororó não são estreitas. Desse modo, pode-se compreender a postura deste presidente, recuperando a lógica de organização social Terena. Esta associação busca alianças com os Guarani-Kaiowá para compor a associação, dada a situação de miséria e fome em que se encontra o subgrupo na aldeia Bororó. Esta situação, como dito anteriormente, é critério para obter prioridade na aprovação de projetos da “Carteira Indígena”. Convém lembrar que, externamente, os Terena têm grandes dificuldades em obter recursos para projetos pois, aos olhos do *branco*, não são considerados indígenas. Ou seja, dessa relação econômica, via associação, com os Guarani-Kaiowá, que lhes garante obter recursos externos, os Terena, reproduzem suas relações de predação, característica das suas relações interétnicas. Podemos, também, entender a reciprocidade e distribuição de recursos Terena através da sua hierarquia de castas. Como observa Sant’Ana, esta prática está orientada pela “dinâmica Terena em beneficiar grupos menores, uma característica tradicional de viabilizar demandas dentro da divisão tradicional – metades, estratificações e grupos familiares.” (2004:94). Em outras palavras, os Terena, nas suas alianças com os outros Terena ou com os Guarani, através da associação, reproduzem suas relações de hierarquia e predação.

As perspectivas futuras da *Associação Indígena Kateguá* são atuar na área de educação (conseguir bolsas de estudo para os jovens indígenas), saúde e esporte. Esta associação parece ser a única a possuir bens materiais⁴³ e procura produzir excedentes. Seu presidente pretende vender o excedente da produção e criar uma marca *Kategua* para comercializar artesanatos, roupas e outros produtos indígenas.

Das análises desenvolvidas sobre as associações Guarani e Terena, pode-se concluir que, na Terra Indígena de Dourados, os Guarani-Kaiowá buscam organizar suas associações, prioritariamente, entre os membros de seu subgrupo e entre os parentes próximos, reproduzindo a mesma lógica que organiza sua parentela. Ou seja, na constituição de suas associações reproduzem a lógica estrutural ameríndia, através da oposição entre parentes e não-parentes, isto é, entre consangüíneos e afins. No entanto, os Terena, na constituição de suas associações, buscam alianças com o grupo Guarani, reproduzindo a lógica de suas relações de alteridade através da predação. Dessa maneira, pode-se compreender que Guarani e Terena reelaboram, nas instituições inseridas através do contato, a lógica das suas organizações sociais específicas. Como em outros contextos, as associações indígenas de Dourados, se constituem como importante espaço de ações de representação interétnica, como também, de reprodução da organização social das etnias.

⁴³ Esta associação possui bens materiais, entre eles um trator e uma carreta.

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo desta dissertação, analisamos o processo de ocupação do atual estado do Mato Grosso do Sul, destacando o desenvolvimento sócio-econômico da região da Grande Dourados, onde está localizada a Terra Indígena de Dourados. Vimos que, no final do século XIX, a Guerra do Paraguai (1864/1870) e a exploração de erva-mate (1882) e, no século XX, a política getulista “Marcha para o Oeste” e a expansão da moderna economia agropecuária, atingiram, consideravelmente, os territórios originários dos povos Guarani e Terena. Como política para a desocupação de territórios destinados ao desenvolvimento da agropecuária e, no intuito de colaborar com os interesses dos fazendeiros e do capital, o órgão indigenista oficial, no início do século XX, deu início ao processo de confinamento dos povos indígenas em áreas demarcadas.

Para tanto, o órgão indigenista oficial desconsiderou os territórios originários indígenas, sua organização política, econômica e religiosa. Desse modo, famílias inimigas, ou pertencentes a áreas e unidades políticas distintas, foram confinadas em uma mesma área. No caso de Dourados, dois grupos culturalmente distintos, Guarani e Terena, foram obrigados a compartilhar a mesma Terra Indígena.

A política de aliança entre o órgão indigenista e os fazendeiros, juntamente com os investimentos econômicos federais, colaboraram para a consolidação de uma economia capitalista no Mato Grosso do Sul. O sucesso econômico, conquistado através da economia agropecuária, transformou a região da Grande Dourados, com destaque para a cidade de Dourados, em

uma das economias mais fortes do estado e do país. Desse modo, em busca dos serviços ofertados, o município atrai um fluxo intenso de pessoas, indígenas e não-indígenas, provenientes das mais variadas regiões.

Porém, o sucesso econômico conquistado pelos fazendeiros contrapõe-se à realidade Guarani e Terena. Violência e exclusão foram marcas do processo de confinamento no estado do Mato Grosso do Sul e, atingiram, consideravelmente, as populações indígenas. Na atualidade, o cotidiano das aldeias no estado é marcado por problemas e conflitos entre os indígenas, entre estes e fazendeiros, FUNAI e população não-indígena.

A Terra Indígena de Dourados, superpopulosa, é considerada, tanto pelos indígenas como pelos não-indígenas, como “*a pior aldeia do Brasil*”. Seu cotidiano é marcado por conflitos político-administrativos, disputas pelos recursos externos, divergências quanto a posse e uso de terras. A sobreposição de parentelas provoca, inevitavelmente, disputas por prestígio, poder e recursos entre as chefias. Somam-se, ainda, as acusações de feitiçaria, alcoolismo, violência, suicídios, migrações e mortalidade infantil. Externamente, são constantes as divergências políticas com a FUNAI e as disputas pela posse de terras com os fazendeiros. Desse contexto violento e conflituoso, a população não-indígena constrói suas representações sobre os indígenas. Representações estas, construídas através dos meios de comunicação e marcada pelo estigma, exclusão e preconceito.

Inserida em um contexto urbano, a Terra Indígena de fácil acesso, assim como os indígenas circulam, cotidianamente na cidade de Dourados e na região, não-indígenas circulam, diariamente, no interior da Terra Indígena de Dourados. Dessa maneira, há vários atores em cena no intenso contexto

interétnico. Entre eles, indígenas, *brancos*, *mestiços*, órgãos estatais, ONGs, missões evangélicas, órgão indigenista, *caciques de reza*, lideranças políticas, fazendeiros de soja, professores indígenas e não-indígenas, estudantes indígenas universitários e trabalhadores assalariados. Nesse contexto, há todo um conjunto de oposições marcando os interesses no interior da Terra Indígena entre indígenas/*brancos/mestiços*, crentes/rezadores, política/religião, Guarani/Terena, agricultura familiar/arrendamentos, economia do dom/economia de mercado, aldeia Jaguapiru/Bororó. Dessas oposições emergem uma multiplicidade de visões, divisões e desigualdades, étnicas, políticas, religiosas, econômicas e sociais, marcando as representações e as relações construídas entre os indígenas, e entre estes e os não-indígenas.

Dessas diferenças de visões e interesses, pode-se concluir que os Guarani e Terena, embora compartilhem os problemas sociais comuns da Terra Indígena, estabelecem suas relações sociais de modo específico. Embora o contato tenha alterado, significativamente, a organização “tradicional” (em seus aspectos econômicos, políticos e religiosos) indígena, vimos nesta dissertação que as relações sociais ameríndias são construídas independentemente da presença do *branco*, dos fazendeiros e do órgão indigenista. Sendo assim, Guarani e Terena, orientados pela lógica de identidade e alteridade, e partindo de seus esquemas sócio-culturais específicos, constantemente reelaborados na contemporaneidade e através dos eventos, articulam suas relações, alianças, rivalidades, valores e hierarquias, assim como, suas visões, divisões e interesses.

Analisando as teorias desenvolvidas por Viveiros de Castro (1986;1996;2002), vimos que a construção da identidade e alteridade

ameríndia está diretamente relacionada à construção do parentesco. Em outras palavras, a dinâmica vida social ameríndia faz-se através da oposição entre parentes/não-parentes em um gradiente de proximidade e distância que compreende e define a consangüinidade e a afinidade.

No caso Guarani, o parentesco é construído no interior da parentela – *te'yi*. Nesse universo social opera a comensalidade, a organização do trabalho agrícola, a reciprocidade econômica e política, e a *pessoa* Guarani é construída, assim como, sua identidade social. Para além dessas relações, estão os não-parentes. A reciprocidade positiva entre as parentelas é concretizada através dos cerimoniais religiosos - *tekoha* e, também, através do apoio político. Para além dessas relações, estão os grupos étnicos com o qual os Guarani não mantêm relação de reciprocidade positiva, sendo, em princípio, seus inimigos. Das análises da dinâmica do parentesco Guarani, vimos que *te'yi* e *tekoha* são categorias sociais permeáveis à incorporação do 'Outro': casamentos, adoções, separações, migrações, divergências políticas, acusações de feitiçaria fazem com que as *pessoas* circulem, constantemente, entre as parentelas. Entre os Guarani são esses eventos que transformam os 'Outros' em parentes e vice-versa. Dessa maneira, as relações de parentesco Guarani, são contextuais, ou seja, oscilam no tempo e no espaço. Em outras palavras, as fissões, divergências e conflitos identificados durante o trabalho de campo são inerentes à estrutura social Guarani e dinamizam suas relações sociais.

Na sociedade Terena a estrutura social é organizada a partir de castas hierárquicas *naati* (nobres, chefes hereditários), *waherê-txané* (povo), e *kauti* (cativos e prisioneiros de guerra)). É no interior do sistema de castas que se

constrói a *pessoa*, o parentesco, ou seja, a identidade social entre os Terena. Para além do grupo de parentes, os Terena concebem relações no campo da reciprocidade negativa, marcada pela predação e guerra. A dinâmica social desta sociedade faz-se através da guerra. Em outros tempos, a morte do inimigo permitia ao herói-guerreiro *xuna-xati* “ascender” socialmente. Nesse sentido, *waherê-txané* e *kauti*, podem alterar sua natureza através do casamento e se transformam em *pessoas*, ou seja, em parentes da camada superior.

No interior da Terra Indígena, Guarani e Terena reproduzem nas suas relações a dinâmica das suas estruturas sociais. Os mecanismos que impulsionam os grupos indígenas a constituírem suas reciprocidades e rivalidades são orientados através da dinâmica da constituição do parentesco. Isto é, as alianças e as divergências entre os grupos estão inseridas nas lógicas de construção social do “nós” e os “outros”. Desse modo, as divergências em torno dos cargos administrativos instituídos pelo órgão oficial, as disputas pelos os recursos externos, as acusações de feitiçaria e etc., legitimam a reprodução da dinâmica das relações sociais ameríndia entre consangüíneos e afins. Pode-se compreender, através dessa dinâmica social que, embora exista uma divisão étnica entre os grupos e onipresente em seus discursos, Guarani-Kaiowá/Guarani-Nhandeva e Terena podem ser, ora aliados, ora inimigos.

É, também, através dessa dinâmica social que se constituem as associações indígenas Guarani e Terena na Terra Indígena de Dourados. Como em outros contextos etnográficos, as associações indígenas de

Dourados se constituem como importante espaço de ações de representação interétnica e de redes de sociabilidade indígena.

Os Guarani-Kaiowá buscam organizar suas associações entre o grupo de parentes próximos, ou seja, no interior da parentela. É dentro desse espaço social que opera a organização do trabalho, a reciprocidade econômica, organizada através da economia do dom e o apoio político. Vimos que estas relações estão diretamente ligadas à organização sóciocosmológica Guarani-Kaiowá. Dessa maneira, este subgrupo reproduz, na composição de suas associações, a mesma lógica que organiza sua parentela. Em outras palavras, na constituição de suas associações indígenas reproduzem a lógica ameríndia de oposição entre consangüíneos e afins.

Os Terena, na constituição de suas associações indígenas, buscam alianças com o grupo Guarani. Para o grupo, as associações se constituem como espaços de relações interétnicas em que reproduzem a lógica de suas relações de alteridade através da predação.

Dessa maneira, pode-se compreender que, Guarani e Terena, reelaboram nas instituições inseridas através do contato, a lógica das suas organizações sociais específicas. E mais, é a partir desta lógica que os grupos estabelecem, suas relações com órgão indigenista, instituições financiadoras, ONGs e com a sociedade não-indígena.

Vimos que, impulsionado pela nova política indigenista, a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, multiplicou-se o número de atores envolvidos nas relações entre estas instituições e as associações indígenas. Multiplicou-se, também, o número de projetos e políticas públicas voltadas aos povos indígenas no intuito de implementar os direitos indígenas

garantidos legalmente. Contudo, as relações entre as instituições estatais, as agências financiadoras, ONGs, etc. e os povos indígenas são marcadas por inúmeras contradições. Há uma distância considerável entre a lógica de organização sociocosmológica ameríndia, que orienta a composição de suas associações e seus trabalhos e a burocracia legal, estatal e ambiental que orienta as diretrizes para os financiamentos e os trabalhos das associações indígenas. As relações e negociações entre os atores envolvidos nesse contexto são marcadas por diferentes concepções em torno de economia do dom (que orienta a lógica da economia ameríndia) e de mercado (que orienta a lógica da economia não-indígena), natureza, “tradição”, “cultura” autonomia indígena. Somam-se a essas contradições o fato que, em Dourados, as associações indígenas enfrentam inúmeros desafios. Entre eles, o entendimento da legislação indigenista, os critérios burocráticos para o registro jurídico e aprovação de projetos e, também, necessitam compreender a lógica da economia de mercado. Ou seja, embora os indígenas tenham conquistado, no plano legal, importantes direitos, faz-se necessário dominar os códigos e conhecimentos não-indígenas.

Dessas diferentes concepções e contradições, muitas vezes incompreendidas pelas agências indigenistas e instituições financiadoras, emergem, a todo o momento, representações não-indígenas de “sucessos” e “fracassos” nos trabalhos das associações indígenas. Contudo, o sentido desses termos encontram significados, essencialmente, diferentes para os indígenas e os não-indígenas envolvidos nesse contexto de relações.

BIBLIOGRAFIA

AZEVEDO, Maria Marta. O suicídio entre os Guarani Kaiowá. **Terra Indígena**, Araraquara, n. 58, p. 6-28, Ano VIII, 1991.

ACÇOLINI, Gabriele. **Terena: adoção de um novo mito**. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PUC/SP.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. (orgs.) **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo : UNESP, 2002.

ALBERT, Bruce. **Na Amazônia brasileira**. Disponível em <http://www.socioambiental.org/pib/portugues/org/amazo.shtm>. Acessado em 28/10/06.

ANDRELLO, Geraldo. **Organizações indígenas e hierarquia no rio Urupês**. Caxambu, 2006. Trabalho apresentado na 30ª Reunião ANPOCS. GT 14 – Os regimes de subjetivação ameríndia e a objetivação da cultura, 24 a 28 de out.

BAINES, Sthefen. Organizações indígenas e legislações indigenistas no Brasil, na Austrália e no Canadá. **Série Antropologia**, Brasília, 2001.

BAINES, Sthefen. Antropologia do desenvolvimento e povos indígenas. **Série Antropologia**, Brasília, 2004.

BALDUS, Herbert. A sucessão hereditária do chefe entre os Tereno. In: BALDUS, Herbert. **Ensaio de Etnologia**. São Paulo : Companhia Editora Nacional, p. 71-85, 1937.

BITTENCOURT, Circe Maria; LADEIRA, Maria Elisa. **A História do povo Terena**. Brasília : MEC, 2000.

BRAND, Antonio. **O confinamento e seu impacto sobre os Pai/Kaiowá**. Porto Alegre, 1993. Dissertação (Mestrado em História) – PUC/RS.

BRAND, Antonio. **O impacto da perda de terra sobre a tradição Kaiowá/Guarani**: os difíceis caminhos da palavra. Porto Alegre, 1997. Tese (Doutorado em História) – PUC/RS.

BUTLER, Nancy Evelyn. Língua e “Bate-Pau” unem os Terena ao passado. **Atualidade Indígena**, Brasília, n. 04, p. 2-6, mai/jun 1977.

CADOGAN, Leon. **Ayvu Rapyta**. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. São Paulo : FFCL/USP, 1959.

CARVALHO, Fernanda. **Koixomuneti e outros curadores: xamanismo e práticas de cura entre os Terena**. São Paulo, 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – FFLCH/USP.

CLASTRES, Hélène. [1975]. **Terra sem Mal**: o profetismo tupi-guarani. Editora Brasiliense : São Paulo, 1978.

CLASTRES, Pierre. [1977] **A sociedade contra o estado**: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo : Brasiliense, p. 97-108, 1987.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 4/1, p. 23-45, 1998.

FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis**: história, guerra e xamanismo no Amazônia. São Paulo : Edusp, 2001.

FAUSTO, Carlos. Banquete de Gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 8/2, p. 7-44, 2002.

FAUSTO, Carlos. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (Séculos XVI-XX). **MANA**, Rio de Janeiro, v. 11/2, p. 385-418, 2005.

GALAN, Maria Cristina da Silveira. **As Terena**. São Paulo, 1994. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – PUC/SP.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Cultura “indígena” e sustentabilidade: alguns desafios. **Tellus**, Campo Grande, n.8/9, p. 29-36, abr./out. 2005.

GALLOIS, Dominique. Os povos indígenas e a questão da autonomia. **Cadernos de Campo**, São Paulo, p. 172-180, 1998.

GOW, Peter. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia Peruana. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 9/1, p. 57-79, 2003.

ISAAC, Paulo Augusto Mário. **Modo de existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso**. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – PUC/SP.

LADEIRA, Maria Elisa Martins. **Língua e história**: análise sociolinguística em um grupo Terena. São Paulo, 2001. Tese (Doutorado em Linguística) – FFLCH/USP.

LEVCOVITZ, Sérgio. **Kandire**: o paraíso terreal – suicídio entre os índios Guarani do Brasil. Belo Horizonte : Te Cora, 1998.

LECZNIESKI, Lisiane Koller. Estranhos laços: predação e cuidado entre os Kadiwéu. Florianópolis, 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UFSC.

LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares de parentesco**. Petrópolis : Vozes, 1976.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo : Companhia das Letras, 1996.

LEVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. São Paulo : Papyrus, 1997.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos índios no Brasil**. São Paulo : Companhia das Letras, p. 155-172, 1992.

MEIHY, José Carlos Bom. A morte como apelo para a vida: o suicido Kaiowá. In: SANTOS, Ricardo; COIMBRA Jr., Carlos (orgs). **Saúde e povos indígenas**. Rio de Janeiro : Fiocruz, p. 243-251, 1994.

MELIÁ, Bartolomeu; SAUL, Marcos; MURARO, Valmir. **O Guarani**: uma bibliografia etnológica. Santo Ângelo : CCM/Fundames, 1987.

MELIÁ, Batolomeu. Invenção e construção do Guarani. **Ciência Hoje**, v. 15, n. 86, p. 57-61, nov./dez. 1992.

MELIÁ, Batolomeu; TEMPLE, Dominique. **El don, la venganza y otras formas de economia guarani**. Asunción : Centro de Estudos Paraguayos “Antonio Guasch”, 2004.

MATO GROSSO. **Relatório do Instituto de Estudos e Planejamento de Mato Grosso do Sul**. Campo Grande, 2001.

MATOS, Maria Helena Ortolan. **Rumos do movimento indígena contemporâneo**: experiências exemplares do vale do Javari. Campinas, 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – IFCH/Unicamp.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão na troca nas sociedades arcaicas. In: **Sociologia e antropologia**. São Paulo : Cosac & Naify, 2003.

MELLO, Flávia Cristina. **Aetchá nhanderukuery karai retarã. Entre deuses e animais**: os seres humanos e seus parentes, xamanismo, parentesco e transformacionismo entre os Chiripá e Mbyá Guarani. Florianópolis, 2006. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – UFSC.

MOREIRA, Elaine. **A produção da “perda da cultura”**: ou como se encontra uma cultura? Trabalho apresentado na 30ª Reunião ANPOCS. GT 14 – Os regimes de subjetivação ameríndia e a objetivação da cultura, 24 a 28 de out.

MURA, Fábio. Por que fracassam os projetos de desenvolvimento entre os Guarani de Mato Grosso do Sul? Notas críticas para uma política de sustentabilidade. **Tellus**, Campo Grande, n. 8/9, p. 53-72, abr./out. 2005.

NIMUENDAJU, Curt. **As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião Apapocúva-Guarani**. São Paulo : HUCITEC, 1987.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O processo de assimilação dos Terena**. Rio de Janeiro : Museu Nacional, 1960.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Do índio ao bugre**. 2. ed. Rio de Janeiro : Francisco Alves Editora, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **A sociologia do Brasil indígena**. Rio de Janeiro : Edições Tempo Brasileiro, 1978.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Urbanização e tribalismo**. A integração dos índios Terena numa sociedade de classes. Rio de Janeiro : Zahar, 1968.

PAULETTI, Moacir; SCHNEIDER, Nereu; MANGOLIM, Olívio. Por que os Guarani e Kaiowá se suicidam? In: **Espaço e vida dos índios Guarani e Kaiowá de Mato Grosso do Sul**: histórico, contexto e análise do suicídio. Campo Grande : CIMI, 1997.

PEREIRA, Levi Marques. **Parentesco e organização social Kaiowá**. Campinas, 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Unicamp.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens Kaiowá do sistema social e seu entorno**. São Paulo, 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - USP.

PEREIRA, Maria Aparecida da Costa. **Uma rebelião cultural silenciosa**. Investigação sobre os suicídios entre os Guarani (Nhandeva e Kaiowá) do Mato Grosso do Sul. Brasília : FUNAI, 1995.

PIRES, Maria Lígia Moura. **Guarani e Kaingang no Paraná**: um estudo de relações intertribais. Brasília, 1975. Tese (Mestrado em Antropologia Social) - UnB.

PIRES, Maria Lígia Moura. Bugre ou Índio: Guarani e Kaingang no Paraná. In: RAMOS, Alcida Rita. **Hierarquia e Simbiose**: relações intertribais no Brasil. São Paulo : Editora Hucitec, p. 183-240, 1980.

PIMENTA, José. **Índio não é todo igual. A construção Ashaninka da história e da política interétnica**. Brasília, 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - UnB.

PIMENTA, José. Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do Rio Amônia. **Série Antropologia**, Brasília, 2006.

POUTIGART, Philippe; STRIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da Etnicidade**. Seguindo de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo : UNESP, 1998.

RIVASSEAU, Emílio. **A vida dos índios Guaikurus**. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1936.

SALINHS, Marshal. Cosmologias do capitalismo: o setor trans-pacífico mundial. In: **Anais da XVI Reunião de Antropologia**. Associação Brasileira de Antropologia. Campinas, p. 47-105, 1988.

SALINHS, Marshal. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é uma espécie em extinção. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 3/1 e 3/2, p. 41-73 e p. 103-150, 1997.

SALINHS, Marshal. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1987.

SANT'ANA, Graziela Reis de. **A dinâmica do associativismo Terena no espaço urbano**. Marília, 2004. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – FFC/ Universidade Estadual Paulista.

SANTOS, Silvio Coelho. Os direitos dos indígenas no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes da; GRUPIONI, Luis Donisete Benzi. **A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus**. 3. ed. São Paulo : Global, 2000.

SCHADEN, Egon [1954]. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. São Paulo : Difusão Européia do Livro, 1974.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 32, p. 2-19, 1979.

SOUZA, Sandra Regina de. **Mulheres Terena: história e cotidiano**. Anastácio, 2000. Dissertação (Mestrado em História) – PUC/SP.

VILLAÇA, Aparecida. **Comendo como gente: formas do canibalismo wari' (Paaka Nova)**. Rio de Janeiro : Editora da UFRJ, 1992.

VILLAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Os pronomes cosmológicos e o perspectivo ameríndio. **MANA**, Rio de Janeiro, v. 2/2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. O problema da afinidade na Amazônia. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A Inconstância da Alma Selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo : Cosac & Naify, p. 89-180, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. **A Inconstância da Alma Selvagem** – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, p. 183- 264, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Etnologia Brasileira. In: **O que ler na Ciência Social brasileira (1979-1995)**. 2. ed. São Paulo : Sumará. ANPOCS, p. 109-223, 2002.

WENCESLAU, Marina Evaristo. **O índio Kaiowá**: suicido pelo Tekohá. São Paulo, 1994. Tese (Doutorado em História Social) - USP.