

DIÓGENES EGIDIO CARIAGA

**RELAÇÕES E DIFERENÇAS: A AÇÃO POLÍTICA KAIOWA E
SUAS PARTES**

Tese de doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação de Antropologia Social, do Departamento de Antropologia do Centro de Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina — UFSC, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Prof^a Dr^a Antonella Maria Imperatriz Tassinari.

FLORIANÓPOLIS
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca
Universitária da UFSC.

Cariaga, Diógenes Egidio

Relações e Diferenças : A ação política kaiowa
e seus partes / Diógenes Egidio Cariaga ;
orientadora, Antonella Maria Imperatriz Tassinari
, 2019.

400 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de
Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena.
3. Kaiowa (Guarani). 4. Antropologia da Política.
5. Cosmologia. I. , Antonella Maria Imperatriz
Tassinari. II. Universidade Federal de Santa
Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social. III. Título.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Relações e diferenças: a ação política Kaiowá e suas partes

Diógenes Egídio Cariaga

Orientador(a): Prof.^a Dr.^a Antonella Maria Imperatriz Tassinari

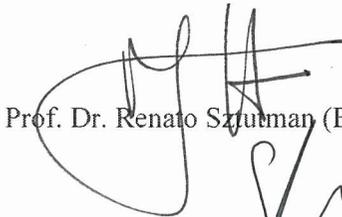
Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos(as) seguintes professores(as):



Prof.^a Dr.^a Antonella Maria Imperatriz Tassinari (Presidente - PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Levi Marques Pefeira (Examinador externo - PPGANT/UFGD)



Prof. Dr. Renato Sztutman (Examinador externo – PPGAS/USP)



Prof.^a Dr.^a Evelyn Martina Schuler Zea (Examinadora interna – PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Rafael Victorino Devos (Coordenador do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 11 de março de 2019.

Esta tese é dedicada à luta incessante de cada mulher, homem, idoso, idosa, jovem e criança Kaiowa e Guarani, que moram nos acampamentos de retomada, das terras indígenas, cidades, que desde sempre tiveram a paciência de ensinar que (r)existir é a maior força contra os males que vem dos outros.

Dedico essa tese em especial à memória Zezinho (José Almeida Barbosa), Ambrósio Vilhalva, Nísio Gomes, Amilton Lopes, Denilson Barbosa, Clodiodi Souza, Simeão Vilhalva todos que deram a vida pela possibilidade de reaverem seus *tekoha*.

Com imensa saudade, Satine Rodrigues Borges, também está presente em cada linha desse trabalho, outra, que devido à existência contra hegemônica de seu corpo trans, me educou profundamente para (r)existir.

Ao fim, essa tese se alimenta da esperança de Seu Tito Vilhalva, liderança do *Tekoha Guyraroka*, que prestes a completar 100 anos, luta para que sua família possa voltar a viver no seu *tekoha* de onde foram expulsos em 1948.

Todas essas e outras pessoas me ensinaram que a Antropologia só pode ser uma ciência com política.



AGRADECIMENTOS

Abro esta parte do meu trabalho a fim de deixar evidente minha imensa gratidão aos meus pais, Egidio e Augusta, que durante nossa trajetória não mediram esforços para garantir o meu acesso à educação escolar de qualidade. Sempre me incentivaram a cursar o ensino público superior, porque desde cedo, me ensinaram que o lugar dos filhos e filhas da classe trabalhadora é na universidade pública. Seus ensinamentos políticos me despertaram, desde minha adolescência, o gosto pela democracia e pelo acesso de direitos para todas e todos.

Os cinco anos que atravessam meu curso de doutorado, em uma universidade pública, com financiamento para a pesquisa, agradeço ao financiamento recebido pelo CNPq e ao INCT Brasil Plural, e pioneira na política de ações afirmativas para alun@snegr@s e indígenas são marcados pela certeza da importância do investimento em educação vistos neste país em mandatos presidenciais eleitos democraticamente. Não haveria lugar para os filhos e filhas da classe trabalhadora, negra, indígena, trans, camponesa e periférica se não tivéssemos experimentado o privilégio de ter nesse cargo político um trabalhador, nordestino, e, também, uma mulher que lutou contra Ditadura Militar. Sou muito grato ao Presidente Lula e a Presidenta Dilma por tudo que fizeram e ainda fazem, resistindo conosco diante um cenário histórico tão adverso, reacionário e fundamentalista. Porém, como canta Bethânia em *Sonho Impossível*: “e assim, seja lá como for, vai ter fim a infinita aflição e o mundo vai ver uma flor, brotar do impossível chão [...].”

O chão de onde fez esta tese é vermelho. Um vermelho intenso que tinge a roupas de vermelho (*pytã*), assim como os corpos. Vermelho é a cor do *uruku* que os Kaiowa se pintam para serem vistos primeiro por *PaíKwáraque* vem protegê-los todas as manhãs. Também é vermelho do sangue de tantas pessoas que tiveram suas vidas interrompidas pelo apetite voraz do desejo dos brancos em consumir suas terras e matas. Não haveria tese se não existissem os e as Kaiowa, com eles, tenho um débito impagável. São muitas famílias e pessoas que gostaria de nominar, mas, não sendo possível, agradeço as famílias: Concianza, Aquino e Pedro de Panambizinho pela paciência e disposição em me contar tantas histórias. Já com as famílias de Laranja Nhanderu, compartilhei o luto profundo pela morte de

Zezinho, os medos a cada ação judicial de reintegração de posse e também comemorei as suas vitórias, com isso, deixo os meus agradecimentos ao do Seu Olímpio e a Dona Emiliana, Dona Alda e Seu Alcides Pedro.

Na Reserva Indígena de Dourados, foram muitos os momentos que tive no pátio da casa de reza de Seu Jorge e Dona Floriza, também com Seu Getúlio e Dona Alda. Devo também mencionar pessoas muito queridas como Jaqueline Porto, João Machado, Davi Massi, Chatalin Gutierrez, Silvio de León, Silvano Duarte, Silvio Ortiz, Maria de Fátima, Maria Regina de Souza, Teodora de Souza. Sou muito grato a disposição de Seu Luciano Arévalo e Carlito Oliveira.

Não sem mencionar os meus amigos e pesquisadores kaiowa que sempre tiveram um momento para elucidar as minhas dúvidas, realizar traduções e se tornarem participantes centrais nesta tese. Estou muito feliz em vivenciar uma época, que cada vez menos, faz sentido chamá-los de interlocutores. Agradeço a Izaque João, Tonico Benites, Eliel Benites, Clara Barbosa, Elemir Martins (grato pela tradução do resumo em guarani), Lucia Pereira, Beatriz Vera, Claudemiro Lescano, Michele Machado, Gilleandro Pedro, Celuniel Valiente.

O PPGAS/UFSC me proporcionou um rico aprendizado e densas reflexões sobre modos de se fazer e pensar a Antropologia. Sou grato ao corpo docente e a coordenação do programa, sempre solícitos e atenciosos. Aos professores Oscar Calavia Saéz, José Kelly e Márnio Teixeira-Pinto agradeço pelas leituras e sugestões dadas em aula e nas bancas de qualificação que participaram. Rafael Menezes Bastos, Jean Langdon, Ilka Boaventura Theophilos Rifiotis e Miriam Hartung, suas aulas sempre serão fundamentais em minha formação. Grato a Sulane Almeida por toda presteza no IBP. Não há como falar da minha formação sem expressar meu afeto e comprometimento com os amigos e amigas do Núcleo de Estudos de Povos Indígenas, nestes anos de trocas e engajamento: Elis do Nascimento, Géssia Santos, Lady Fátima, Alex Cordoves, Helder Amâncio, Clarissa Rocha Mello, Rosilene Fonseca, Gabriela Sagaz, Jessé Silva, Mônica Pechincha, Rogério Correia, Raquel Mombelli e a Profª Drª Edviges Ioris. Devo ao NEPI também a existência de amigas tão importantes como Melissa Santana, Nádia Furbringer e É-dilma Nascimento.

Um grande *salve* fica para os amigos e amigas de turma de doutorado: Felipe Neis, Anahí Guedes, Lucas Cimbalk, Eduardo Ferraro, Caroline Almeida, Diego Eltz e de mestrado Jozileia Kaingang, Virgínia Nunes, Julia Basso, Luisa Figueiredo e Lia Mattos. Outro *salve* fica para Simone Frigo, Janaina Moscal, Fernanda Marcon, Cinthia Rocha, Kaio Hoffman, Bianca Oliveira, Patrícia Martins, Douglas Campelo, Marcos de Almeida Matos, João Viana, Rafael Silva, Talita Sene, Lays Conceição, Rivelino Barreto, João Carlos Almeida, Djína Torres, Yérsia Assis, Igor Silva e Amanda Rodrigues.

Outros dois agradecimentos serão especiais e fraternos: o primeiro é para Nadia Heusi, como sempre, foi uma amiga e estimuladora dessa pesquisa e, também, para que eu cursasse o doutorado na UFSC, o qual teve paciência para me “orientar” diversas vezes. O segundo é revestido de inspiração e comprometimento com minha orientadora, Antonella Tassinari. Nossa relação se iniciou antes do meu ingresso no PPGAS, quando já a admirava como antropóloga, mas estes anos sob sua orientação a minha admiração por sua pessoa expandiu, pelo compromisso como pesquisadora, pelo engajamento em saber que não há nada mais revolucionário que o ato de educar. Espero que possa levar o *hau* docente que recebeu de Aracy Lopes à frente. Muito obrigado por tudo!

Aos membros da banca da defesa da Evelyn Zea e Renato Sztutman, agradeço por terem me inspirando tanto pelos seus textos, aulas, debates, conversas, tê-los nesta banca é muito especial para mim. A Levi Marques Pereira devo muito do que sou com antropólogo, nossa relação iniciada nos idos tempos da graduação nos anos 2000, passando pela experiência de ter sido orientado por ele no mestrado e por ter compartilhado o campo, as angústias, as situações engraçadas e, às vezes, tensas que é fazer etnologia indígena no Mato Grosso do Sul, doravante MS. Este trabalho também é dedicado a você Levi, de quem eu sou fã.

Muito do que se lerá nesta tese é resultado das conversas acadêmicas e de butecos com os guarioniólog@s, esse tipo tão endêmico na etnologia indígena, um abraço à Francine Rebello, Anaí Vera, Suzana Cavalheiro, Dorothea Post Darella, Aldo Littaif, Deise Lucy Montardo, Viviane Vasconcellos, Diogo Oliveira, Bartomeu Melià, Anna Ramo, Adrianda Testa, Valeria Macedo, Aline Aranha, Daniel Pierri, Bruno Hyuer, Bruno Morais, Denize Reffati, Valéria Barros, Thiago Ribeiro e Elizabeth Pissolato.

Estendo meus agradecimentos a pessoas queridas com quem partilhei partes do que compõem esta tese: Beatriz Mattos, Índira Caballero, Nicole Soares, Francisco Pazzareli (“responsável” pela epígrafe da tese), Carolina Perine, Patrícia Rosa, Luisa Elvira Belaunde, Diego Madi, Vanessa Lea, Marina Vanzolini, Els Lagrou, Marta Amoroso, Paola Gibram, Iris Araújo, Ana Maria Gomes, Thaís Mantovanelli, Marcela Coelho de Souza, Joana Fernandes, Amanda Marqui, Fabio Ribeiro, Márcio Silva, Luísa Girardi, Patrik Thames Franco, Talita Dal’bó. Raquel Cruz Duran, Edilene Coffaci, Catarina Morawska e Andréa de Oliveira Castro.

A Antropologia me trouxe também pessoas que estão conectadas a minha trajetória de um modo bastante afetuosos: Rodrigo Amaro, Augusto Ventura, Clarice Cohn, Karen Shiratori, Leonardo Braga, Rafael Pacheco, Lorena França, Spensy Pimentel, Joana Moncau e Oiara Bonilla.

Agradeço algumas pessoas que conheci através do trabalho junto os povos indígenas que se tornaram boas amigas: Aline Feltrin, Ellen Almeida, Paula Rodrigues, Homero Lima, Eva Ferreira, Poliana Liebich, Bianca Farias, Crizantho Alves, Bruno Pimenta, José Victor, Maurício José, Carolina Santana, Bebel Gobbi, Simone Becker, Silvana Nascimento, Célia Foster, Rosa Colman, Arnulfo Morinigo, Rosely Stefanos, Adir Casaro, e Silvio Raimundo. São amigos e amigas fundamentais para esta tese e sou mais que grato por tudo que já vivemos: Danutta Alves, Bruno Soares, Fabrícia Ajala, Leandro Lucatti, Mercolis Ernandes, Crícia Poiars, Guilherme Luís, Sabrina Areco, Natacha Leal, Giovani Tápia, Amanda Alencar, Claudia Delboni, Daniela Graciano e Thiago Ramos.

Em nome das minhas amadas partes de mim, Claudia, Jerusa, Marilza e João Pedro, meu carinho por toda minha família. Com amor e assim as palavras escapam para descrever como Lauriene Seraguza, Tatiane Klein, Tatiane Barros Marcelo Camargo, Aline Crespe, Lia Mendes, Lorena Trindade, Larisse Pontes, Satsuki Araújo e Hanna Limulja são importantes nesta trajetória, assim como Valter, que nesses últimos anos têm compartilhado comigo a vida.

O que mais há na terra, é paisagem. Por muito que do resto lhe falte, a paisagem sempre sobrou, abundância que só por milagre infatigável se explica, porquanto a paisagem é sem dúvida anterior ao homem, e apesar disso, de tanto existir, não se acabou ainda. Será porque constantemente muda: tem épocas no ano em que o chão é verde, outras amarelo, e depois castanho, ou negro. E também vermelho, em lugares, que é cor de barro ou sangue sangrado. Mas isso depende do que no chão se plantou e cultivava, ou ainda não, ou não já, ou do que por simples natureza nasceu, sem mão de gente, e só vem a morrer porque chegou o seu último fim. Não é tal o caso do trigo, que ainda com alguma vida é cortado. Nem do sobreiro, que vivíssimo, embora por sua gravidade o não pareça, se lhe arranca a pele. Aos gritos.

Não faltam cores a esta paisagem. Porém, nem só de cores. Há dias tão duros como o frio deles, outros em que se não sabe de ar para tanto calor: o mundo nunca está contente, se o estará alguma vez, tão certa tem a morte. E não faltam ao mundo cheiros, nem sequer a esta terra, parte que dele é e servida de paisagem. Se no mato morreu animal de pouco, certo que cheirá ao podre do que morto está. Quando calha estar quieto o vento, ninguém dá por nada, mesmo passando perto. Depois os ossos ficam limpos, tanto lhes faz, de chuva lavados, de sol cozidos, e se era pequeno o bicho nem a tal chega porque vieram os vermes e os insectos coveiros e enterraram-no. É uma terra ainda assim grande.

Levantado do chão

José Saramago

RESUMO

A tese apresentada é uma descrição etnográfica dos modos kaiowa de fazer e desfazer coletivos através das transformações nas práticas e estilos de liderança. As famílias kaiowa que vivem na região dos rios Dourados e Brillhante, no MS experimentam desde o final do século XIX a intensificação progressiva do aumento da presença dos brancos, suas práticas, conhecimentos, poderes e tecnologias (*karai reko kwera*). Estas relações produziram transformações profundas nos estilos de vida, regimes de conhecimentos e formas de gestão da vidacoletiva deste grupo étnico, todavia, tendo como prerrogativa que as relações com os brancos são apenas mais uma das formas de alteridade no mundo ameríndio. O texto a seguir procura apresentar através das narrativas Kaiowa de criação e transformação do mundo, uma perspectiva sobre a vida social e uma teoria política centrada em múltiplas formas relacionais aos que conectam mundos e regimes de conhecimento humanos e não humanos através da produção de pessoas, do prestígio e da moralidade kaiowa (*teko*). Tendo em vista que diante da experiência histórica do aumento progressivo das relações com a sociedade nacional e seus procedimentos de governo, a etnografia aqui apresentada procura cotejar como os kaiowa têm produzido reflexões e diferentes métodos de agenciar partes destas relações investindo na multiplicação de seus modos de existência (*ava reko kwera*) e por sua vez, na emergência de novos e novas personagens da política capazes de mobilizar pessoas e assim produzir outros sistemas de coletivização.

Palavras-chaves: Etnologia Indígena, Kaiowa (Guarani), Antropologia da Política, Cosmologia, Cosmopolítica.

ABSTRACT

The thesis presented here is an ethnographic description of Kaiowa modes of making and unmaking collectives through transformations in styles of leadership. The Kaiowa families living in the region of the Dourados and Brilhante rivers, in MS, have experienced since the end of the 19th century the progressive increase of the presence of white people, their modes of being, knowledge, powers and technologies (*karairekokuera*). These relations have produced profound shifts in Kaiowa modes of living, knowledge regimes and forms of collective life management. However, maintaining as a prerogative that relations with whites are but one of the forms of alterity in the Amerindian world, this text seeks, through Kaiowa narratives of creation and transformation of the world, to demonstrate to readers a perspective on social life and a political theory centered on multiple relational forms that connect human and non-human worlds and knowledge regimes through the production of people, prestige and Kaiowa morality (*teko*). Keeping in mind the historic experience of the progressive increase in relations with Brazilian national society and its modes of government, the ethnography presented here aims to analyze how the Kaiowa have produced reflections and different ways of negotiating parts of these relations by investing in the multiplication of their modes of existence (*ava reko kuera*) and, in turn, in the emergence of new figures in politics capable of mobilizing persons and, as such, producing new ways of collectivization.

Keywords: Indigenous ethnology, Kaiowa (Guarani), Political Anthropology, Cosmology, Cosmopolitics.

MOMBYKY

Ko ñe'ẽ puku
jehaikuaa ohechauka ñema ñarupimba'echapa Kaiowa ojapo ha
omboyke jevyjoajupehenguemba'eruvichajechukarupi.
Pehengue Kaiowa ikovatetã y guasu Dourados ha y vera, MS pe
otante ahikuaijehasapyreséculopaporundyguivekaraikué rako,
arandu, mba'embareteháha'ekué rako. Pe
jehe'ajeikoojapohetajeva ava rekope, arandu ha
ñembyatyjeikoporá Kaiowa pe,
jeikokua arupikaraikuérá ndiveochukamba'echapa ava
lajaoikohape, ko jehaipyreojeporeka ava
Kaiowa ñemombe'urupivejapo ha
jerovavyguasu aveiochukamoñe'ehape jehechapyrekoaty ha peteĩ
teoripolíticacentrada pe hetajeikooñondivere,
ombojoajuvajeikohare ha hentehandaha'eivare arandu rape
pechañemoingohenterupi, Kaiowajeikokuaa ha tekoriavei.
Aveiohechaukahetajehasarire ava
kué rakoohasaterimba'ekaraikuéra omõĩ varupi, ko
jehechakuejeporekako'apeochukamba'echapa Kaiowakuéra ojepor
ekaverei omingoveporã vereiháombohetaha ñuarekokuéra,
avei ñemohendakuaa hare ikatuha ñuacha omombayhentekuéra ha
upechaojapohag'ua ambueatyhekoitepe.

ÑE'E YTA KUÉRA: Etnologia ava, Kaiowa, Cosmologia, Política, Antropologia da Política.

LISTA DE IMAGENS

Figura 01 - Região identificada pelos Kaiowa e Guaraní como território de habitação tradicional – <i>teko retã</i>	28
Figura 02 - Mapa das áreas indígenas anteriores ao Compromisso de Ajuste de Conduta firmado pela Fundação Nacional do Índio e o Ministério Público Federal em 2007.	28
Figura 03 - Mapa Hidrográfico do MS.....	33
Figura 04 - Imagem extraída do Google Earth da região da Bacia do Rio Dourados, chamada pelos Kaiowa de Ka'agwyrusu.	72
Figura 05 - Mapa da área destinada ao assentamento de colonos para a construção da CAND.....	89
Figura 06 - Descrição geográfica elaborada por Vietta para demonstrar a extensão e as controvérsias sobre as dimensões territoriais e as famílias kaiowa.....	91
Figura 07 – <i>Yvyra Marangatu</i> - estrutura para acomodar os <i>xirue</i> os outros artefatos de reza no interior de uma <i>ogapysy</i> (casa de reza), sob os cuidados dos <i>rezadores</i> Getúlio e Alda na Aldeia Jaguapirú.....	108
Figura 08 - Na ponta do banco Misael Conciância com seu caderno de campo, no meio Arnaldo com seu <i>mbaraká</i> e eu, com meu caderno de campo, durante atividade do programa Ação Saberes Indígenas na Escola em Panambizinho (06/2016).	140
Figura 09 - Imagem do livro de Chamorro (1995, <i>anexos</i>) de Arnaldo com o lábio recém-perfurado.	142
Figura 10 - Valdomiro e Roseli em uma das sessões do <i>nhe'evanga</i> feito para Dona Arda, deitada na rede.	147
Figura 11 - Mapa da extensão da área de monopólio ad Cia Matte Laranjeira entre 1982 até 1943.....	203
Figura 12 - Mapa sobre a localização da CAND (1943-1956). .	217
Figura 13 - Dona Alda Mariano ao centro, sentada entre seu esposo Alcides Pedro e seu bisnetos. Ao fundo, familiares.	236
Figura 14 - Córrego <i>Yju Miri</i> , o local onde Chiquito assentou o <i>Xiru Kará</i>	238
Figura 15 - Mapa da aviventação dos marcos de delimitação da Terra Indígena Dourados, dividida entre os municípios de Dourados e Itaporã. A área em verde constitui a T.I. e, em cinza, o núcleo urbano de Dourados.	242

Figura 16 - Mapa elaborado CRD-FUNAI.	254
Figura 17 - Imagem que ilustra matéria na Revista Época, 02/12/2011.	260
Figura 18 - Cartaz produzido pela Federação de Agricultura e Pecuária do MS.	262
Figura 19 - Seu Olímpio, <i>nhanderu</i> de Laranjeira Nhanderu fazendo um <i>jehovasa</i> na Praça dos Três Poderes em Brasília.	302
Figura 20 - O casal Jorge e Floriza e seus filhos portando seus artefatos de <i>reza</i> . Na mão de Jorge e seus filhos os <i>xiru</i> que forma do pai de seus avôs.	305
Figura 21 - Vista frontal do Hospital da Missão Evangélica Caiuá adjacente a Aldeia Jaguapirú.	330
Figura 22 - CRAS Indígena Aldeia Bororó.	334
Figura 23 - PETI Aldeia Bororó.	334
Figura 24 – <i>Nhanderu</i> Getúlio Juca segurando o Prêmio em Direitos Humanosna edição de 2010 SEDH/PR/BRASIL, em um ato pelo cumprimento do CAC das Terras Kaiowa e Guarani em frente a CRD-FUNAI em 2011.	365
Figura 25 - Ato solene de entrega da chave da Vila Olímpica da RID, com o então governador do estado, André Puccineli (MDB), Dep. Fed. Geraldo Resende (PSDB) e lideranças indígenas da Aldeia Jaguapirú, de cocar: Renato Souza (Guarani) e de camisas listradas Fernando Souza e Leosmar (Terena).	366
Figura 26 - Reunião entre lideranças da <i>capitania</i> da AldeiaJaguapirú, na sede da <i>capitania</i> , com policiais militares, civis e bombeiros.	366
Figura 27 - <i>Nhanderu</i> , <i>Nhandesy</i> e lideranças <i>kaiowa</i> e <i>guarani</i> fazendo <i>nhembo'ekuatia</i> (reza para os papeis) que iam ser levados para uma reunião em Brasília, foto feita em um <i>aty guasu</i> realizada na Aldeia Te'yikukê, Caarapó, após o ataque de ruralista que culminou no assassinato de Clodiodi Rodrigues em junho de 2016.	367
Figura 28 - Registro publicado no grupo Watsapp <i>Nhembo'e eleições ELENÃO</i> , feito na Aldeia Amambaí às vespere da eleição de 2018.	368

LISTA DE SIGLAS

CAC	Compromisso de Ajuste de Conduta
CAND	Colônia Agrícola Nacional
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
CONANDA	Conselho Nacional dos Direitos das Crianças e dos Adolescentes
CPI	Comissão Parlamentar de Inquérito
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBISS-CO	Instituto Brasileiro de Inovações Pró-Sociedade Saudável do Centro-Oeste
ISA	Instituto Socioambiental
MS	Mato Grosso do Sul
MPF	Ministério Público Federal
NEPPI/UCDB	Núcleo de Estudos de Povos e Populações Indígenas/Universidade Católica Dom Bosco
OIT	Organização Internacional do Trabalho
PT	Partido dos Trabalhadores
RCID	Relatório Circunstanciado de Identificação e Demarcação
RID	Reserva Indígena de Dourados
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
T.I	Terra Indígena
UFGD	Universidade Federal da Grande Dourados

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	25
CONTEXTUALIZANDO A PESQUISA: PERCURSOS E ITINERÁRIOS.....	25
Construindo um campo, produzindo uma etnografia	41
A tese como problema etnográfico.....	58
CAPÍTULO I - MODOS DE NARRAR E FORMAS DE CRIAR ENTRE AS FAMÍLIAS KAIOWA NO KA'AGWYRUSU: AÇÃO POLÍTICA E HISTÓRIAS.....	69
1.1 NARRATIVAS KAIOWA COMO HISTÓRIA.....	69
1.2 YMAGWARE E PYAHU: REGIMES DE TEMPORALIDADE E MODOS DE PENSAR A HISTÓRIA.....	73
1.3 MODOS DA AÇÃO POLÍTICA ENTRE OS KAIOWA.....	82
1.4 CRIAÇÕES E CAMINHOS: POLÍTICAS GERACIONAIS E GÊNERO NA PRODUÇÃO DA SOCIALIDADE KAIOWA	107
CAPÍTULO II - “O QUE OS ANTROPÓLOGOS FAZEM COM AS HISTÓRIAS QUE A GENTE CONTA?”.....	137
2.1 CRIAÇÕES E CAMINHOS: PAÍ KWÁRA (SOL) E JASY (LUA) EM UMA VARIAÇÃO NARRATIVA DOS KAIOWA DE PANAMBIZINHO	137
2.1.1 Narrativas entre as famílias de Panambizinho sobre os gêmeos míticos: Pa íKwára (Sol) e Jasy (Lua).....	151
2.2 DE YVYPORÍ À AVÁ: NOÇÃO DE PESSOA KAIOWA	166
CAPÍTULO III - POLÍTICAS DO CONTATO	185
3.1 DE MBAYRI A PARCEIROS: HUMANIDADE, MORALIDADE E DIFERENÇAS.....	187
3.1.1 Traduções sobre os brancos e para relações com os brancos	208
3.2 TEKOHAGWY E TEKOHAGWASU: TRANSFORMAÇÕES NAS DINÂMICAS DE CIRCULAÇÃO E MODOS DE HABITAR	215
3.3 RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS E OS PERSONAGENS DA LIDERANÇA: OS CAPITÃES IRENO ISNARDE E RAMÃO MACHADO.....	240

CAPÍTULO IV - MODOS INDÍGENAS DE FAZER E DESFAZER RELAÇÕES COM O ESTADO	259
4.1 O “ <i>SISTEMA DE ALDEIA</i> ”: MODOS KAIOWA DE GESTÃO POLÍTICA DA VIDA SOCIAL	259
4.2 ELEMENTOS PARA UMA TEORIA SOBRE RELAÇÕES POLÍTICAS ENTRE KAIOWA NA REGIÃO DO RIO DOURADOS	272
4.3 REFLEXÕES KAIOWA SOBRE OS PODERES DAS DIFERENÇAS E DIFERENÇAS DE PODER.....	292
4.4 ALGUMAS OBJETIFICAÇÕES E EQUIVOCAÇÕES DA CULTURA E DA TRADIÇÃO ENTRE OS KAIOWA (E SEUS EFEITOS) NA GESTÃO DA VIDA COLETIVA.....	310
CAPÍTULO V - DIFERENÇAS COMO RELAÇÕES: QUESTÕES SOBRE CORPOS E CULTURAS E SEUS EFEITOS	317
5.1 JOGOS DE DIFERENÇAS E DIFERENÇAS ENTRE OS MODOS DE JOGAR COM A CULTURA.....	317
5.2 AS DIFERENÇAS NOS E DOS CORPOS E A PRODUÇÃO DE “OUTRAS PESSOAS”	337
CONSIDERAÇÕES AO FIM DA TESE.....	365
REFERÊNCIAS	379

INTRODUÇÃO

CONTEXTUALIZANDO A PESQUISA: PERCURSOS E ITINERÁRIOS

O texto apresentado nessa tese é uma descrição etnográfica dos modos de fazer e desfazer coletivos, através das transformações nos modos e estilos de liderança entre os Kaiowa, no MS¹. Os Kaiowa são falantes da língua guarani, ordenada por princípios inerentes a sua teoria sobre da vida social (*ore e nhande*), que acentuam aspectos políticos de um sistema cognático de parentesco e, preferencialmente uxorilocal. Segundo os dados Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) somam cerca de 43 mil pessoas. A maior parte vive atualmente em pequenas áreas na região sul do estado criado no início do século XX pelo Serviço de Proteção aos Índios em pequenas porções de terras de 3.500 hectares.²

¹As questões envolvendo os nomes, sub-grupos, parcialidades, etnônimos entre os falantes de língua guarani são temas controversos e polêmicos diante da quantidade de denominações históricas e etnológicas do grupo. Nos dias atuais é mais comum a referência às três distinções: Guarani Mbyá, Guarani Nandeva e Guarani kaiowa estabelecidas por Schaden (1974). Na tese pretendo me ater a esta controvérsia, em termos latourianos (2005, 2012) com o intuito de adensar o conjunto de informações sobre as “redes guarani” empreendidas por pesquisadores como Macedo (2009), Pimentel (2012) e Testa (2014), tomando os Kaiowa como referenciais para compreender as dinâmicas relacionais acerca da discursividades e performatividades étnicas, porque avalio ser necessário descrever que mesmo partilhando um conjunto amplo de características em comum, existem diferenças cosmológicas, míticas e históricas que singularizam os seus modos de existência, no intuito de demonstrar que o termo “Guarani” como englobante de muitas partes, não é um todo, mas que é um potente agente de produção de distintividade quando usam “Guarani” como um coletivizador para agregar sob o nome muitos coletivos falantes de língua guarani.

² Com o fim da política imperial de aldeamentos missionários da região meridional do Brasil, a construção do estado republicano brasileiro transferiu a política indigenista para o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Sob direção do Marechal Candido Rondon, o órgão além de coordenar a política indigenista era o responsável pela expansão das

Na região entre as micro-bacias dos rios Dourados e Brilhante, mais especificamente no município de Dourados, as famílias-extensas Kaiowa ocupam duas pequenas áreas regularizadas como *terras indígenas*: uma, a Reserva Indígena de Dourados (RID), dividida entre as aldeias Bororó e Jaguapiru, numa área contígua ao núcleo urbano e outra, a Terra Indígena Panambizinho, cerca de 30 quilômetros do centro da cidade, onde vivem a maioria das pessoas interlocutoras desta pesquisa. Existem também as famílias que vivem nos acampamentos de retomada distribuídos em cidades, distritos, rodovias e estradas³. A maior parte da pesquisa de campo se concentrou nestas três áreas, porém, na tentativa de descrever os movimentos e as ações políticas entre os Kaiowa, procurei acompanhar as pessoas, seus movimentos que formam redes extensivas a muitos planos geográficos, cosmológicos, históricos e míticos povoados por muitas agências humanas e não humanas e que também são contraídas por estes elementos e outros.

A pesquisa visa descrever os modos de fazer e desfazer coletivos entre os Kaiowa através da ação política de personagens

redes telegráficas e pelo estabelecimento de marcos fronteiro na região anexada após o fim da Guerra Tríplice Aliança contra o Paraguai. As terras da região, antes arrendadas para exploração dos ervais (*illex paraguayenses*) foram consideradas devolutas a fim de garantir o comércio das terras. Para isso o SPI reservou lotes de terra de 3.500 hectares para assentamento dos índios que viviam na região, instituindo os postos indígenas: Francisco Horta Barbosa em Dourados, Panambi-Lagoa Rica em Douradina, José Bonifácio em Caarapó, Benjamim Constant em Amambai, Sassoro em Tacuru, Taquaperi em Coronel Sapucaia, Porto Lindo e Pirajuí em Paranhos.

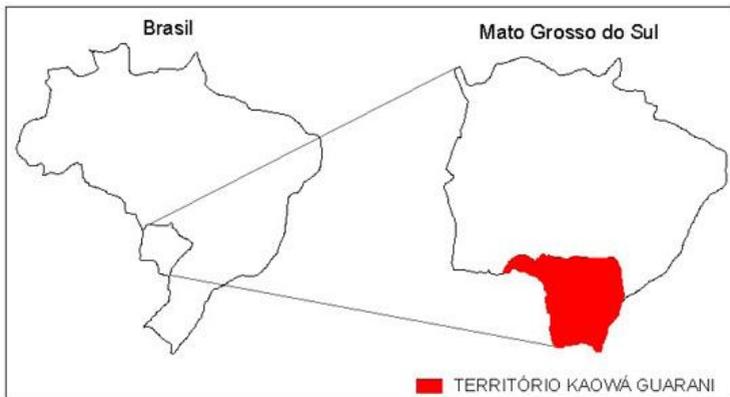
³A configuração destes circuitos e modos de vida kaiowa decorrentes do contingenciamento territorial e da disputa política entre os setores vinculados ao agronegócio em inviabilizar os processos de identificação e demarcação das terras indígenas na região, provocou a emergência de modos e modalidades de habitação que configuram novos circuitos de circulação de pessoas e alianças políticas. A etnografia de Aline C. Crespe (2015) adensou a proposição de Levi Pereira (2007) a respeito das formas contemporâneas da mobilidade e da territorialidade kaiowa profundamente impactada pelas transformações na paisagem em virtude das mudanças fundiárias e econômicas na região sul de MS.

que remetem à chefia e à liderança, relações e diferenças⁴ em um contexto etnográfico onde as categorias *lideranças tradicionais* e *lideranças constituídas* são formas nativas de pensar feixes de relações que enredam concepções sobre prestígio, moralidade, tradição e inovação, a partir da perspectiva kaiowa—*ore reko*, ou como é traduzido por eles com mais frequência: *ore reko é o nosso sistema, como o Kaiowa vê o mundo*. Deste modo, o interesse passa por aliar debates que reflipam as formas pelas quais os coletivos fazem da “natureza” um ambiente da política, ou seja, estender e transformar os sentidos da política para além do domínio humano enquanto “o social”, para pôr em debates operadores de cisões entre regimes ontológicos aparentemente opositivos como natureza x cultura, política x técnica, nós x eles (VIVEIROS DE CASTRO, 2011; DE LA CADENA, 2010, LATOUR, 2004^a).

Entretanto, levar o pensamento kaiowa a sério, enquanto uma teoria política crítica reflexiva, como proposto por Sztutman (2012) e Viveiros de Castro (2002), através das transformações kaiowa é preciso considerar também os efeitos pragmáticos do encontro entre mundos, como nos adverte Almeida (2013), para descrever não somente os efeitos da intensificação das relações com a sociedade nacional na gestão cotidiana das vidas famílias, mas como as pessoas agenciam estas relações nos modos de produção atuais de fazer e desfazer coletivos.

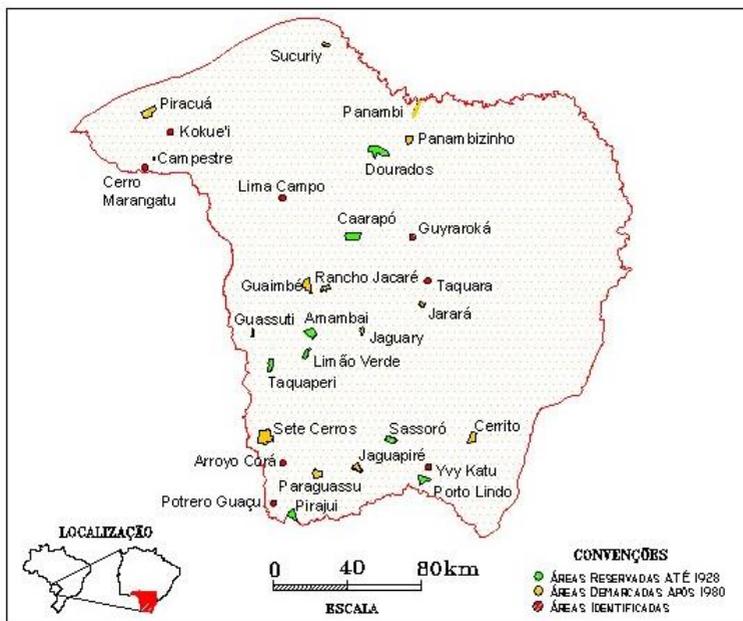
⁴ Na qualificação da tese, os membros da banca chamaram a atenção sobre o título escolhido para esta tese e da etnografia de Cohn (2005) sobre os Xikrin do Bacajá (Pará). Resguardadas diferenças de contexto etnográfico, esta tese sobre um coletivo falante de guarani (Tupi-Guarani) e outro, Jê Central, ambas estão interessadas em descrever regimes de alteridade e multiplicação das diferenças. Entretanto, ao nomear a tese com **Relações e Diferenças** procuro destacar a natureza aditiva da conjunção empregada, enquanto Cohn (*idem*) usa a preposição de. Ao fim, tal diferença sintática pode não ter muitas consequências, mas creio que do ponto vista da diferenciação (e da semântica) entre os grupos descritos, a conjunção e seu verso, a disjunção, parecem atender mais a instabilidade dos coletivos guarani, em particular dos Kaiowa, como espero demonstrar ao longo do texto, dando mais atenção as suas partes, que ao todo.

Figura 01 - Região identificada pelos Kaiowa e Guarani como território de habitação tradicional – *teko retã*.



Fonte: Geoprocessamento do Programa Kaiowa-Guarani, NEPPI/UCDB, 2004.

Figura 02 - Mapa das áreas indígenas anteriores ao Compromisso de Ajuste de Conduta firmado pela Fundação Nacional do Índio e o Ministério Público Federal em 2007.



Fonte: Geoprocessamento Programa Kaiowa/Guarani NEPPI/UCDB, 2005.

Para compreender os sentidos que *ore reko* condensa, é preciso situar o leitor que as descrições aqui apresentadas estão interessadas nos modos de fazer e desfazer coletivos. Já que é através das operações conceituais que as relações entre a temporalidade e moralidade Kaiowa atuam como as formas reflexivas mítico-históricas de pensar o coletivo. Deste modo, antes de discorrer sobre o itinerário da pesquisa, avalio de modo importante, estabelecer uma pequena síntese com quais conjuntos de discussões antropológicas o texto procura dialogar, considerando o ponto de partida que “os Guarani e seus guaraniólogos” foram vistos por algum tempo quase como uma “província etnológica” à parte nas conexões ameríndias na etnologia das terras baixas sul-americanas, como adverte Viveiros de Castro (1987).

O tema da política ameríndia tem mobilizado interesses antropológicos conectando algumas perspectivas etnológicas e antropológicas que tem composto um campo de discussão interessado em associar perspectivas que apontem para como nas terras baixas da América do Sul, os indígenas centram sua existência e ação política aos seus modos próprios de conceituar a vida social, inferindo um modelo regional de categorias como organização social, parentesco, tempo e espaço (OVERING KAPLAN, 1977). O final da década de 1970, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) produziram uma síntese etnográfica dos entendimentos sobre a centralidade que a noção de corpo e de pessoa ocupa na vida social indígena no Brasil, contrapondo e afastando as imagens de precariedade da organização social e política diante dos modelos africanistas ou redes de troca como vistas na Melanésia. A proposição dos autores inaugurou uma nova perspectiva para a análise antropológica sobre a vida social ameríndia na qual o corpo não é tomado como um dado natural, mas sim como produto de relações sociais, míticas e cosmológicas que deixam ver que, nestes contextos, o empenho em fabricar corpos é dispensando para fazer coletivos ao fazer sociedade.

Neste sentido, entendo que entre os Kaiowa a produção do corpo e da pessoa são ações eminentemente políticas, porque tratam de modos de agenciar, mediar e transformar um amplo conjunto de relações e conceitos a respeito da interação entre humanos e não humanos, engajadas na educação da pessoa. No mestrado, minha atenção esteve focada na compreensão das

transformações nos modos de ser entre os Kaiowa, com foco na educação das crianças e nas relações intergeracionais (CARIAGA, 2012). O nascimento de uma criança, entre os Kaiowa, é pensado como uma conexão direta entre os personagens mítico-demiúrgicos e os humanos, visto que a torna a pessoa humana e dotada de capacidades relacionais é o *nhe'ẽ*—conceito comumente descrito na literatura sobre os Kaiowa com alma-palavra (MELIÁ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008, CHAMORRO, 2008).

Nas teorias kaiowa sobre a pessoa *nhe'ẽ* diz respeito à porção celeste que compõem a pessoa, que mesmo antes do nascimento como humano, ela já existe. Conforme explicado na época da pesquisa de mestrado, antes de se tornar a alma de uma pessoa, *nhe'ẽ* é um pássaro que vive junto a *Ñande Ramõi* (Nosso Avô), voando livremente no patamar celeste mais elevado na cosmografia kaiowa—*Kurusu Ambá*, onde convivem alguns seres demiúrgicos e com o próprio *Nhande Ramõi* e seu filho *Paĩ Kwára*. Este é o patamar mais distante do plano terrestre (*yvy*) onde está instalado o *Kurusu Ñe'engatu*, a insígnia em formato de cruz de onde emana *jasuka*, potência criadora do mundo Kaiowa, entendida por alguns interlocutores como a origem e o princípio do cosmos e do mundo kaiowa (CARIAGA, 2012).

Todavia *nhe'ẽ* também é a linguagem que, no crescimento da criança, é visto como um dos sinais de que o *nhe'ẽ /ayvu* que foi enviado pelos seres celestes tomou assento no corpo da pessoa —*o'ñe'emboapyka*⁵. A emissão pelas crianças das primeiras palavras, geralmente os vocativos de parentesco, a capacidade de se levantarem e ficarem eretas (*opuhã*) são indícios que demonstram que os parentes humanos conseguiram estabelecer uma relação de cuidado e zelo com o *nhe'ẽ* enviado pelos seres celestes, que a tarefa de fazer-transformar a potência celeste numa existência humana foi exitosa. A noção de pessoa e

⁵A palavra *apyka*, aqui traduzida como assento da alma-palavra, o corpo é também empregado ao banco cerimonial que as crianças devem estar sentadas no *mitã nhemongaraí*, ritual/reza que o xamã faz para conhecer de qual região do cosmo o *nhe'ẽ*, e traz para revelá-la aos pais e parentes. Em conversa com a *ñandesy* kaiowa Alda, em Dourados, sobre o assunto ela fez menção de que antes do *nhe'ẽ* se fixar no corpo em gestação, o útero materno é o *mitã apyka*—assento da criança.

alma kaiowa é composta por potências e afecções que relacionam aspectos celestes e humanos que devem ser cultivados ao longo da vida, como formas de assegurar que o *nhe'ẽ* não sinta a falta de viver como pássaro e que isso provoque saudades de conviver com seus entes celestes e, por sua vez, terminem por abandonar o corpo da pessoa.

Além da fragilidade da presença entre os humanos, devido à origem celeste o *nhe'ẽ* requer o empenho dos familiares para que se fixe no plano terrestre convivendo entre seus parentes humanos, pois a produção da pessoa se estende por toda a sua vida, porque a composição celeste e humana da pessoa kaiowa guarda a parte perecível da pessoa que é o *angwere*. Para os Kaiowa o *angwere* é a potência desagregadora que compõe a alma e o corpo, porém se manifesta com maior força em contexto *post-mortem* provocado por irrupções violentas no curso da vida, como mortes oriundas de homicídios ou suicídios.

No contexto atual de vida os *angwere* estão ficando mais fortes, diante da dificuldade de realização dos cantos-rezas, rituais-festas capazes de produzir o corpo ideal (*retero'y*). Entre as possibilidades de tradução para *retero'y* a, a mais comum é corpo frio/esfriado, mas entendo que se trata de uma ação que reflete o modo como os Kaiowa referem-se à conduta ideal de pessoa, dando ênfase à índole amena, cordial e não agressiva de acordo com os preceitos ensinados pelos seres demiúrgicos no princípio do mundo (*nhepyrumby ore ypy— tempos das nossas origens, no início de tudo*). Tais preceitos são as prerrogativas condizentes com as qualidades necessárias para se tornar uma liderança, entre elas à habilidade com a fala, sendo esta não somente a comunicação ou linguagem, como estilística ou retórica no ato de fala, mas da capacidade política da fala, como enuncia Clastres (2003) a agência política da fala e da palavra, assim como as atribuições empenhadas à quem conduz tais ações. No contexto desta pesquisa, as e os interlocutores sempre se autorreferiam como *lideranças*, refutando substantivos no singular, como líder ou chefe, sempre qualificando os brancos como portadores legítimos destas qualidades, como algo individual. Ao comentar esta observação com Anastácio Peralta, importante figura política entre os Kaiowa ativo na mobilização da *Aty Guasu* e que havia sido representante dos Kaiowa e dos Guarani no Conselho Nacional de Política Indigenista, teceu o seguinte comentário:

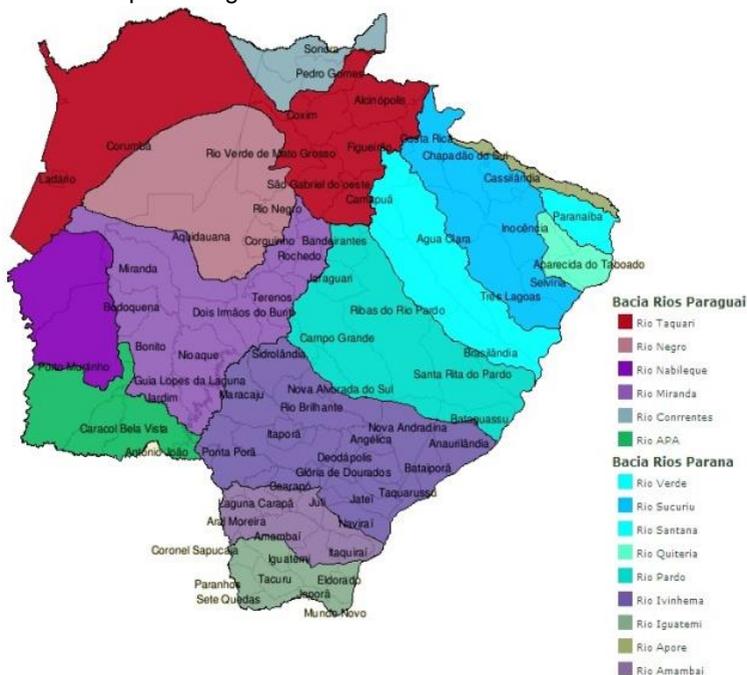
A gente usa liderança, porque liderança é sempre mais de um. Para nós não tem como ser líder sozinho, sempre é no coletivo, seja com família, com a aldeia, com a retomada⁶ ou escola. Isso de líder ou chefe é coisa de brancos. Não são vocês mesmo que tem aquele ditado: muito cacique para pouco índio? Então, quem inventou isso é quem quer ser líder sozinho. Para nós Kaiowa não tem como fazer isso, porque o nosso sistema é outro, vem desde o tempo dos antigos. Do mito, como vocês falam.

O tempo mítico (*yma guare*) é o tempo em que tudo era novo, em que foram criados o que o pesquisador kaiowa Claudemiro Lescano (2016) define como ética cultural dos Kaiowa, isto é, um modo de ser oriundo de um tempo em que não havia distinções entre seres, porque conviviam entre si e partilhavam a mesma linguagem. Para os interlocutores, reconhecidamente capazes e “autorizados” a falar sobre este assunto, homens e mulheres lideranças de famílias extensas com amplo reconhecimento político, com os quais mais me relacionei, especialmente os que vivem da região do *Ka’agwyrusu*, me explicaram que foi neste tempo onde foram elaborados os ensinamentos do modo correto, jeito ser de viver Kaiowa—*teko katu*.

Ka’agwyrusu é o nome dado por famílias extensas kaiowa a uma região tradicionalmente ocupada por elas, anterior à intensificação da presença dos brancos, está geograficamente localizado na região sul do MS, ocupando uma porção territorial que se estende entre os rios Dourados, Vacaria e Brilhante, que formam a sub-bacia do Rio Ivinhema, afluente da bacia do Rio Paraná (MACIEL 2012, VIETTA 2007, CHAMORRO 1995).

⁶A palavra *retomada* expressa a forma como os Kaiowa definem o ato político de ingressar em uma área que reconhecem como habitação tradicional, que em muitos casos se encontra em processo de estudos antropológicos para identificação e demarcação de terras indígenas. O ingresso nas terras tradicionais promove uma ativação das relações de parentesco, do xamanismo, da memória e da história das famílias, assim como é um meio de pressionarem os poderes públicos a acelerarem as suas demandas.

Figura 03 - Mapa Hidrográfico do MS.



Fonte: www.ms.gov.br, acessado em 23/12/2018

A maior parte destas famílias foi impactada pelo processo de privatização das terras e o recolhimento compulsório aos postos indígenas criados pelo SPI, ação identificada como confinamento por Brand (1997), responsável por fragilizar e fissurar relações políticas (alianças conjugais, xamânicas, e festivo-rituais) ao longo do século XX, para dar lugar à criação de empreendimentos estatais, como a criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND) no período Vargas que acelerou e impulsionou a criação de municípios no território tradicional de habitação das famílias Kaiowa⁷.

⁷Conforme as fontes históricas levantadas por Vietta (2007), no início do Governo Vargas na década de 1940, teve início a criação de empreendimentos que visavam privatizar as terras ao entorno das colônias agrícolas nacionais com o intuito de impulsionar centros urbanos e industriais, deste modo, foram criadas as cidades de Douradina, Rio Brillhante, Fátima do Sul, Jateí, Glória de Dourados, Ivinhema, Deodápolis

Do ponto de vista dos Kaiowa, esta região é entendida como um *tekoha* onde viviam em redes familiares articuladas em torno de um casal de prestígio responsável pela condução da vida cotidiana e festiva/ritual. O conceito de *tekoha* ocupa um lugar muito importante nas etnografias contemporâneas sobre os Kaiowa, seus modos de habitação e regimes de conhecimentos, rendendo debates intensos sobre as concepções nativas acerca da socialidade e territorialidade. Todavia, mesmo de modo controverso, as descrições têm como ponto de partida a etnografia de Melià, Grunberg e Grunberg (2008) sobre os Paĩ Tavyterã, nome dado aos Kaiowa no Paraguai, em que conceituam *tekoha es 'el lugar en que vivemos según nuestras costumbres'* como um campo de relações que articula o parentesco, festas/rituais, xamanismo, decisões políticas em uma extensão territorial, de proporção variável, onde podem vivenciar ou por em ação os ensinamentos do *nhande reko*.

Na etnografia citada (*idem*) *nhande reko* opera um campo relacional de conceitos nativos que engloba as noções de *teko katu* (modo pleno e ideal de vida), *teko marangatu* (modo de ser que relaciona seres humanos e celestes - *sistema religioso Kaiowa* e o *teko porã* (conjunto de normas e valores éticos, compostos de indicadores morais agregadores - *porã, katu, joja* - e desagregadores: *vaí, pochy, rei*). Grande parte destas relações (agregadoras e desagregadoras) estão contidas, e são também conteúdo do *nhe'ẽ*, porque ele “carrega” consigo uma ampla constelação conceitual a respeito dos modos de vida e modos de ser entre os Kaiowa.

Faço uso em itálico e aspeadado verbo carregar para indicar o esforço de tradução de Mizael Conciánza, *yvyrayja* (pessoa que

e Itaporã. A CAND se sobrepôs à região habitada por redes de famílias kaiowa que vivem atualmente nas terras indígenas de Dourados (Bororó, Jaguapirú e Panambizinho), Douradina (Panambi/Lagoa Rica), Maracajú (Sucury'i) e em muitos acampamentos as margens de estradas, rodovias, no interior de propriedades rurais e nas proximidades de cidades e das áreas indígenas da região. A pesquisa etnohistórica de Maciel (2012, p. 39) demonstra que instalação dos marcos iniciais da CAND estabeleceu-se entre os córregos Laranja Doce, Panambi e Hum, incidindo diretamente na região historicamente habitada por famílias kaiowa, registrada desde a segunda metade do século XIX.

ainda está vivenciando o processo de tornar-se um xamã) de Panambizinho em demonstrar que o *nhe'ẽ* ocupa uma posição central na relação entre os *Ava* e os *Karai* (os Kaiowa e os Brancos) e entre os *Ava* e os *tekojara* (donos dos modos de ser), mas não apenas isto, o *nhe'ẽ* faz parte do campo de conceitos que constituem o *teko* devido à origem celeste do *nhe'ẽ*, como se fosse anterior a composição do *nhande reko/teko*, do mesmo modo que é também extensão do próprio *teko*. Todavia, como dito acima, o *nhe'ẽ* é uma composição de muitas formas de “almas”. Esta multiplicidade de almas é mais bem descrita por pesquisadores como o historiador kaiowa Izaque João (2011), que compreende o *nhe'ẽ* como “alma cercada de espíritos”.

Tal descrição visa compor uma imagem das relações entre humanos e não humanos na socialidade Kaiowa, ou conforme me descreveu Sandra Benites⁸ (em informação pessoal) o *nhẽ'e* é sempre um composto, é ao mesmo tempo, o nome, a alma e o espírito, são multiplicidades contidas na pessoa guarani, o *nhe'ẽ* é o *espírito-nome*. A morte de uma pessoa idosa, de causas naturais ou de uma criança pequena é encarada como o retorno do *ayvu* para a morada celeste, segundo João (2011, p. 52), após a morte, considera-se que neste retorno como *nhe'ẽngue* (a voz que já saiu do corpo), que retorna ao seu lugar de origem e não deve mais reencontrar sua “casa”, que era o corpo humano.

Durante vida o corpo precisa ser “esfriado” através dos cantos/rezas (*onhemboro'ý ojehe*) para manter o bom comportamento nos momentos liminares da vida, como o nascimento, a emissão das primeiras palavras, ficar ereto, puberdade e morte, pois, são situações que *nhe'ẽ* pode ser capturado pelos ataques dos *angwere*, que são entendidos como estas partes perecíveis que não encontraram seu caminho de volta à morada celeste, permanecendo no patamar dos humanos corrompendo seus corpos por meio de assédios à alma.

Nos diálogos que tive com os e as xamãs kaiowa, havia destaque sobre o aumento da potência desreguladora da vida

⁸ Sandra Benites, pesquisadora guarani, nasceu na Aldeia Porto Lindo em Japorã— MS e se reconhece como *Guarani*. Nos conhecemos quando cursava a Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica e residia da Aldeia Boa Esperança em Aracruz — ES. Atualmente é doutoranda no PPGAS/MN/UFRJ.

social provocada pelos *angwere* devido à limitação em reproduzir a conduta e os ensinamentos deixados pelos antepassados míticos - *Nhanderike'ý* - mediante a condição de vida nas reservas indígenas, onde a maior parte destas famílias extensas (*te'ýi*) vive atualmente. Nas terras indígenas as famílias vivem muito próximas, consequência do processo de contingenciamento da mobilidade e das formas de produção do espaço, consequência do processo de privatização das terras na região, o que provoca o aumento da violência devido aos ataques dos *angwere*, que não podem mais ser enfrentados pelos cantos-rezas porque os ensinamentos dos antigos (*arandu ymaguare*) estão cada vez mais esquecidos.

O nascimento de uma criança e, por extensão, a noção de pessoa entre os Kaiowa, é entendida como uma dádiva de *Nhande Ramõi* aos seus descendentes (os próprios Kaiowa) que envia o *nhe'ë/ayvu*⁹ para que estes possam ser e viver como humanos, assim, pode-se entender como relação que transforma a potência divina contida no *nhe'e* em humano através da produção do corpo (*ete* ou *rete*) e do parentesco, pois, como aponta Clastres (1990, p. 112) “as crianças constituem, assim, uma mediação entre os adultos e deuses”. Tais questões serão desenvolvidas no primeiro e segundo capítulo da tese, enfocando as narrativas de criação e relações entre humanos e não humanos na cosmologia e cosmografia.

Entretanto, faço uso do fragmento acima com o intuito de demonstrar que a agenda atual da etnologia indígena americanista, tem procurado demonstrar que, do ponto vista ameríndio, o mundo dos humanos não está dissociado dos não humanos e que as relações entre estes agentes elaboram e conectam nexos de agenciamentos centrados no corpo, que expressam diferentes economias morais e políticas acerca de como conceituam seus modos de vida. Entre os Kaiowa, a instabilidade e constante oscilação entre pontos de vistas humanos e celestes, conceitos como *porá* (bom, belo) e *vai* (feio, ruim, nocivo), *katu* (pleno, correto) e *pochy* (raivoso, furioso, incorreto), *ymaguare* (antigo, antigamente) e *pyahu* (novo,

⁹Conforme orienta Chamorro (2008, p. 58) os termos *nhe'ë* e *ayvu* são vocábulos associados à palavra-alma dos Guarani, que podem ser traduzidas tanto por palavra, quando por alma, por linguagem e língua.

moderno), *ore* (nós exclusivo) e *nhande* (nós inclusivo) operam escalas relacionais em que a aparente oposição entre os termos, pode ser mais bem descrita enquanto grupos de transformação, que atuam como um conjunto, sobre o qual mesmo experimentando novos contextos, recriam modos de estruturar relações entre eles, conforme demonstrou Lévi-Strauss (2008, 1976).

Seguindo esta orientação, a tese procura contribuir etnograficamente na aproximação da etnologia sobre os coletivos falantes de língua guarani em especial com os Kaiowa, com as discussões articuladas em torno da vida social e dos modos ameríndios de fazer política nas terras baixas da América do Sul, especialmente no que refere aos modos de abertura à exterioridade. Sabemos que as diferenças são constitutivas nestas paisagens, mas ainda cabem etnografias que se atentem em demonstrar reflexões indígenas a respeito e através destas relações, como uma contribuição a uma tentativa de produzir etnografias interessadas em avançar naquilo que era visto como limite etnográfico no material guarani, a compilação exegética de narrativas míticas e religiosas em detrimento de discussões sobre organização social na etnologia guarani.

Tal argumento foi elaborado pelos pesquisadores e pesquisadoras reunidos no I Encontro Tupi (1984/1985)¹⁰, que em seus artigos apontaram que o material guarani havia se concentrado na ênfase excessiva dos aspectos da vida religiosa em detrimento da vida social e política como *locus* da resistência guarani o que projeta uma ruptura entre estes domínios. Viveiros de Castro (1986) retomou parte da bibliografia guarani para construir uma etnologia tupi-guarani responsável por aproximar

¹⁰Os volumes nº 27 e 28 da Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo reuniram artigos que derivam de comunicação apresentada no Iº Encontro Tupi, realizado na PUC/SP em 1982, reunindo antropólogos/as e linguistas demonstrando uma *renovação*, conforme Lux Vidal (1982, p. 01) nas pesquisas etnográficas feitos grupos Tupi-Guarani em várias escalas de contato. Entre as questões levantadas, avalio que uma questão interessante e pertinente seja questão ontológica posta por Vidal (especialista em grupos Jê) sobre os Tupi *o que levaria essas sociedades estabelecer fronteiras tão tênues entre o “ser” e o “fazer”?* (*idem*, p. 03).

estas séries (religião e vida social). O autor nos fornece uma equação inovadora e central para compreensão da vida ameríndia desde os Guarani: uma ontologia que transcende a dicotomia Natureza/Sociedade

Estamos aqui longe da dialética Natureza/Sociedade que subjaz às cosmologias Jê: a ambiguidade e a ambivalência não marcam a fronteira entre esses dois domínios, e os processos de intercomunicação necessária entre eles, mas são sim uma propriedade intrínseca da Sociedade. A Sociedade é ela mesma uma margem ou uma fronteira, um espaço precário entre Natureza (animalidade) e Sobrenatureza (divindade). É por esta mesma razão, sugiro que, a morfologia social e o “código sociológico” são plásticos e fluidos, entre os Tupi-Guarani. (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 115).

As etnografias posteriores ao “Encontro Tupi” são referenciais no que poderíamos chamar de “virada tupi” na etnologia brasileira, que transformaram em problemas antropológicos as supostas ausências entre os Tupi-guarani em comparação aos modelos Jê, Guianenses e Alto Rio Negrinos, em temas a serem descritos etnograficamente, atentos a dimensão ontológica da filosofia do pensamento Tupi e Guarani, da qual Hélène Clastres (2007) e Pierre Clastres (2004, 2003) contribuíram definitivamente. Os textos elaborados por eles têm produzido intensos efeitos à etnologia indígena no que tange em demonstrar que a tensão e a instabilidade da metafísica guarani são eixos centrais na produção de uma socialidade que constantemente se movimenta contra a erupção de pólos ou personagens capazes de estabilizar o poder (SZTUTMAN 2013).

A tensão entre o político e religioso entre os Guarani notada por Hélène Clastres (2007) e Pierre Clastres (2003), seria o dispositivo político pelo qual o poder coercitivo centralizado na figura do Um não se sustentaria, devido à instabilidade eminente as forças centrípetas e centrífugas articuladas entre estes pólos. Neste sentido, a proposição de uma teoria política das relações sociais kaiowa elaborada por Pereira (2004), relaciona os pronomes *pavem* e *ore* como princípios pelos quais os Kaiowa

organizam sua vida, sendo o primeiro descrito como campo de forças de abertura à alteridade e o segundo, *ore* como forças de contenção da diferença que articulam e organizam a socialidade.

Todavia é necessário dar destaques as formas pronominais sob as quais ambas se referem, a primeira pessoa do plural, o nós. Entretanto, um age de maneira mais abrangente, contemplando descrições mais inclusivas: *pavem*¹¹ (e seu sinônimo em guarani *nhande*) é o nós inclusivo, utilizado de modo contextual a produção de coletividades, podendo se referir aos Guarani como um todo, *nhande avá* - somos todos gente/pessoa/humanos de verdade porque somos *avá* (gente, humano), assim como pode incluir outros humanos e não humanos. Já *ore* acentua a exclusão¹². Entre os Kaiowa, o uso de *ore* denota a exclusividade do ponto de vista Kaiowa, ou seja, *ore reko* refere-se à perspectiva kaiowa sobre as relações, traduzem *ore reko* como *nosso sistema, nossa cultura, nosso jeito de ser*. No contexto de uma frase o emprego de *ore* exclui a interlocução com os outros, um gradiente que comporta em um limite exclusivo de pessoas de outras parentelas ou aldeias kaiowa, excluindo imediatamente outros coletivos indígenas e os brancos.

A proposição etnográfica de Pereira (2004) oferece uma possibilidade pertinente a ser seguida para se pensar que a instabilidade da pessoa e da ontologia, assim como em outros contextos indígenas, são constitutivas das relações ameríndias,

¹¹O termo que Pereira (1999, 2004) utiliza *pavem*, segundo as interlocuções que tive em campo, a palavra *nhande* é sinônimo pra a tradução do nós inclusivo, categoria que se amplia no escopo das relações verticais e horizontais kaiowa, multiplicando outros e as relações com seus modos de ser e modos de conhecer. Durante a pesquisa ao questionar isso para alguns interlocutores o comentário mais comum é que *pavem* faz parte do vocabulário dos mais velhos, tendo caído em desuso devido ao emprego de *nhande*.

¹²No prefácio da edição de Arqueologia da Violência (CLASTRES, 2004), está contida uma entrevista de Bento Prado Júnior onde fala sobre sua relação com o casal Clastres, mas no livro, a entrevista se foca em Pierre Clastres, em que ele se recorda de uma conversa com o antropólogo sobre o emprego do pronome nós e a metafísica guarani: *se me lembro bem, segundo Pierre, em guarani o pronome nós assume distintas formas, segundo incluem apenas os homens, ou os homens e os deuses (idem, p. 18)*.

conforme a proposição de Lévi-Strauss em *História de Lince* (1993). Minha intenção em descrever os modos de fazer política entre os Kaiowa é dar relevo ao movimento instado pelos fluxos e movimentos elicitados por *ore* e *nhande* como conceitos etnográficos que dialogam com abertura ao outro, conforme o problema da diferença posto pela assimetria e da instabilidade imanente às dinâmicas transformacionais dos coletivos ameríndios.

A tese se propõe a descrever as partes que a ação de personagens que performam¹³ e compõem as relações políticas, aproximando etnograficamente os conceitos kaiowa a respeito dos modos de fazer e desfazer coletivos (prestígio e moralidade) para problematizar as formas políticas ameríndias e seus modos de ação através de certos personagens e/ou opiniões, a exemplo da potência dos conceitos de guerra e festa explorados por Perrone-Moises (2015) e da ação política de agentes magnificados, como líderes políticos e xamânicos descritos por Sztutman (2012). Neste sentido, as formulações de Strathern (2014, 2011) sobre dinâmicas entre partes e todos emergem como uma possibilidade de descrição etnográfica da ação política, expressão já empregada por Sztutman—*AÇÃO POLÍTICA num sentido bastante largo, abarcando tanto a política faccional (engendrada, por exemplo, no sistema agressões) como na constituição de um domínio político (espaços comuns, locais e supralocais, além de posições de chefia e liderança)*. (2012, p. 25, grafia no original).

Deste modo, a ênfase na ação assegura que se possa tomar como prerrogativa o efeito em compreender as relações kaiowa como constelações conceituais, isto é, fundamentado na noção de pessoa, de moralidade e de temporalidade como um campo de forças e formas relacionais articuladas entre si através de um eixo do qual se articulam outros (ZEA, 2010); como jogos que fazem

¹³ O uso do termo é derivado da noção de performance presente em *A Invenção da Cultura* de Roy Wagner (2010), que aparece como elemento central da dialética wagneriana entre a capacidade de compor e de decompor em termos simbólicos o mundo. Para o autor, “performance” é simplesmente a capacidade de articular o “mundo” (*idem*, p. 178), ou seja, modos criativos como as pessoas fazem uso da linguagem, símbolos e metáforas, para estender e expandir seus modos de criatividade ou de invenção.

com que a sua ação política seja encarada por uma perspectiva que leve a sério a instabilidade e reversões entre conceitos e categorias nativas que imprimam uma dialética entre figura e fundo (WAGNER 2012, 2011) às reflexões sobre as transformações nos seus modos e estilos de liderança ao longo da intensificação das relações com a sociedade nacional.¹⁴

Construindo um campo, produzindo uma etnografia

O texto apresentado é feito de muitos *momentos etnográficos*, em alusão à discussão stratherniana a respeito da pertinência do método etnográfico para pesquisa em antropologia e da necessidade de reflexão. Interessam-me os argumentos elaborados por Strathern (2014, p. 345–405)¹⁵ quanto à escrita como um momento relacional que acontece entre experiência de campo e a redação, em que a tarefa do etnógrafo *não é só compreendero efeito de certas práticas e artefatos na vida das pessoas, mas também é recriar alguns desses efeitos no contexto da escrita sobre eles (idem, p. 350)*. Neste sentido, o percurso da produção da tese se propõe a ser uma análise em que a escrita, como resultado analítico, não começa com a pesquisa de campo no doutorado realizada em duas etapas: a primeira em uma curta estadia entre os meses de janeiro e fevereiro de 2015, retornando em agosto do mesmo ano, estendendo-se até agosto de 2016, porém, sempre mantendo relações via redes sociais, telefone e por curtas visitas às aldeias. O texto aqui apresentado também leva em consideração as diversas experiências que atravessam minha trajetória como *antropólogo regional*, categoria atribuída por Tônico Benites, antropólogo kaiowa, referindo-se à minha

¹⁴ Reflexões como as sobre a troca de perspectivas entre os Mbya, como de Huyer (2017), Ramo y Affonso (2014), assim com os textos de Kelly (2016, 2001) serão feitos ao longo do texto.

¹⁵ Ao longo do texto haverá muitas referências a alguns artigos presentes na coletânea “O efeito etnográfico e outros ensaios” publicada no Brasil em 2014 pela Cosac & Naify e a outras obras da autora. Para evitar o entendimento que se trata de toda a obra e para evitar a repetição de citações em ordem (2014^a, 2014^b, 2014^c) por se tratar um livro, quando necessário destacarei as páginas que se referirá a um artigo específico. Já adianto ao leitor que esta técnica será empregada a outras coletâneas que estarão presentes nas referências.

formação como antropólogo (pesquisador acadêmico) e indigenista (atuando em esferas governamentais e não governamentais).

Ao final do período de pesquisa de campo, no primeiro semestre de 2016, recebi um convite de Tônico Benites para participar de uma gravação de uma minissérie que será exibida pelo canal estatal brasileiro de televisão, para trocarmos impressões e debates antropológicos sobre a violência interna nas aldeias, juventude e infância entre os Kaiowa e os suicídios¹⁶. Ao conversarmos sobre as mudanças do projeto de pesquisa, das expectativas que tinha para tese, nos momentos que antecediam à gravação, ele fez longas considerações sobre como eu poderia articular os dados etnográficos que tinha levantado, com as minhas experiências de trabalho, assessoria e consultoria junto aos Kaiowa e Guarani no MS.

Ao iniciarmos a gravação, Tônico abriu um bloco da conversa criticando, em sua opinião, o modo utilitarista como via alguns pesquisadores, que tinham passado pela sua aldeia e que haviam sido recebidos não somente como “cientistas”, mas como aliados da causa indígena Kaiowa e Guarani. Entretanto, não se furtou de relatar a frustração do distanciamento e a conduta excessivamente acadêmica provocada pelo fato de muitos destes pesquisadores não conhecerem mais a fundo as questões históricas, políticas e sociais da relação entre as famílias indígenas e não indígenas, que pelo fato de eu ser nascido na região sul do MS, minha pesquisa poderia ter maiores rendimentos devido a minha posição de *antropólogo regional*.

Este contexto de formação me remeteu às considerações de Bruce Albert (2014) a respeito de que as transformações indígenas produzem efeitos nos modos como os antropólogos se relacionam com a política indígena e indigenista em contextos que a longa duração do trabalho de campo se mescla com outras

¹⁶A minissérie chamada “O mistério de Nhemyrõ” está em fase de finalização pela equipe de produção de Cunhã Porã Filmes e, através da trajetória pessoal e acadêmica do primeiro antropólogo kaiowa, Tônico Benites, doutor pelo PPGAS/MN/UFRJ, enfoca os aspectos conjunturais atuais e dos suicídios de indígenas no Brasil. Mais informações na página <https://www.facebook.com/CUNH%C3%83-POR%C3%83-Filmes-1022114594503811/>, acessada em 27/07/2018.

formas de atuação junto aos índios. Neste sentido, Marcela Coelho de Souza (*anotação pessoal*) ao arguir a tese de doutorado de Melissa de Oliveira (2016), destacou que a experiência da antropóloga como assessora dos trabalhos do Instituto Socioambiental (ISA) na região estabelecia outra forma à antropologia feita por pesquisadores e pesquisadoras de uma geração contemporânea, onde dinâmicas colaborativas de trabalho realizadas nestes contextos podem auxiliar no refinamento da análise antropológica, porque aliam a pesquisa e o engajamento, nos afastando do mito fundador malinowskiano, como aponta Albert (*idem*).

No mesmo texto de Albert (*ibidem*), o autor afirma que a emergência de novos paradigmas nos anos 1970, vivenciada pela Etnologia Indígena, só foi possível porque ocorreram mudanças nas formas como as pesquisas de campo foram realizadas. Assim, considero que as mudanças sociais e políticas entre os indígenas e nos modos de fazer etnografia-como-antropologia (CALAVIA SÁEZ 2013) não cessam em produzir efeitos. Tomando livremente a reflexão de Wagner (2010) sobre o efeito do conceito de cultura, devemos considerar que se “nós” fazemos políticas etnográficas, “eles” também fazem.

Avalio que as reflexões de Tônico Benites, sobre eu *ser um antropólogo regional*, também têm a ver com a trajetória de minha família paterna, o que não significa que ele conhecesse minha genealogia, mas por saber que eu era nascido em uma cidade na região sul de MS, Caarapó, que conta com a terceira maior população Kaiowa e Guarani do estado, vivendo em sua maioria na Aldeia Te'yikuê, onde fiz a pesquisa de campo do mestrado. Este fato é conectado a histórias familiares de população rural, como as do meu tataravô Nazário de Leon, primeiro morador não indígena da região do atual município de Caarapó (cidade fundada por ele), que migrou de Corrientes na Argentina, para a região do córrego Ava Tovilho, hoje próximo do distrito de Cristalina, após o final da Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai (OLIVEIRA, 1988)¹⁷. Sua migração foi devido ao trabalho como *meeiro* da

¹⁷ O trabalho de Ramão Vargas de Oliveira, publicado em 1988 é um livro que trata do registro das narrativas das famílias pioneiras sobre a memória do município de Caarapó, em que meu tataravô figura como o fundador.

empresa argentina Companhia Matte Laranjeira, uma espécie de encarregado para desbravar os ervais (*ilex paraguayenses*) e coordenar dos trabalhadores nos ervais. No livro de Oliveira (1988), sobre a geo-história do município, o autor expõe que ao instalar na região, em companhia de seus trabalhadores Nazário de Leon casou se com uma “local”, entretanto, se ele foi o primeiro morador, vindo solteiro da Corrientes na Argentina, qual era a origem desta mulher local?

A historiadora Eva Ferreira (2007) em sua pesquisa com fontes documentais, históricas e narrativas de oficiais demonstrou que grande parte dos trabalhadores dos ervais, descritos oficialmente como paraguaios e *correntinos* (em alusão a cidade Corrientes na Argentina) presentes nas narrativas eram em grande parte por trabalhadores que se diziam como *paraguaios* ou *correntinos*, mas eram indígenas que viviam na região onde se instalaram os empreendimentos ervateiros. Desta forma, a autora apresenta um quadro histórico e político da região, recém-anexada ao território brasileiro, formada por famílias de trabalhadores de ervais que, ao reivindicarem para si uma identidade nacional como paraguaios ou descendentes de famílias paraguaias ou *correntinas*, tinham como intenção fugir da condição de “bugre” dada aos índios e também como meio de procurar ascender a outras formas de trabalho, já que a extração de erva-mate era realizada em condições análogas à escravidão.

A criação de uma identidade como paraguaios foi uma estratégia política para se distanciar do que fazia um índio ser índio, isto é, viver como índio. Se tornar um trabalhador nacional era a opção das famílias que se engajavam em serem brasileiros, seja aderindo a esta nacionalidade ou casando-se, criando famílias regionais *descendentes de paraguaios*, que apagaram as relações de parentesco e organização social, mas não conseguiram esconder os traços fenotípicos e mesmo linguísticos. Neste sentido, o que percebo é um movimento para virar branco, não no sentido elaborado por Kelly (2005) que descreve como os conjuntos de coletivos yanomami produzem modulações políticas que os diferenciam entre os próprios Yanomami e da população nacional venezuelana, como um jogo de relações e transformações entre civilizados/brancos e selvagens/*waika*. Mas, no cenário histórico daquele período, nas décadas finais do século XIX e início do XX, na região recém-anexada ao Brasil, virar branco foi uma forma política para dar fim às transformações nos

modos de ser indígena, assumindo uma posição e uma condição de cidadão nacional, como identidade, cumprindo a meta assimilacionista iniciada desde o Império via os aldeamentos imperiais (AMOROSO 2014). No segundo capítulo da tese, tomando meu exemplo familiar, consciente dos limites de uma auto-etnologia conforme nos adverte Strathern (2014), procurarei desenvolver descrições dos Kaiowa sobre os brancos e como, antropológicamente, definem gradações entre os brancos e como os *paraguaios* (pessoas de famílias regionais) são lidos como “quase-brancos” no ponto da vista das relações locais.

Ao pensar sobre a análise de Tônico Benites, que me tomou de assalto por um tempo, mediante certa expectativa de que minha tese poderia contribuir com o contexto político que vivem atualmente as famílias kaiowa e guarani na região, seus apontamentos provocaram em mim uma profunda reflexão sobre qual o papel da Antropologia, em especial das pesquisas em etnologia indígena e do antropólogo “não nativo”. Avalio que sua expectativa não continha uma preocupação sobre um movimento individual de reivindicação de uma “etnicidade”, mas que, por ser também uma pessoa que compartilha o contexto histórico, poderia compreender melhor as dinâmicas micropolíticas na região.

Posteriormente, ao ouvir a gravação da entrevista feita por Tônico, entremeadas pelas questões da produção, na organização do caderno de campo, comecei a pensar nas complexas formas de produção do texto etnográfico *na relação entre os campos duplicados da etnografia: cada um deles cria o outro* (STRATHERN, 2014, p. 346). O problema da tese, ou melhor, a extensão do problema da tese operava questões de escala, no sentido de regular *entre o trabalho de observação (o que já foi entendido) e o trabalho de análise (o que exige entendimento)* (*idem*, p. 356), considerando que a condição de *antropólogo regional* contém a reflexão de um antropólogo kaiowa a respeito do desenvolvimento de uma pesquisa de doutorado que não deveria se limitar somente ao circuito acadêmico, não se limitando ao fato de eu ser uma pessoa do contexto regional, mas pela diversidade de experiências e trabalhos que realizei junto aos Kaiowa e Guarani no MS, a pesquisa deveria também tocar outros setores para fora da academia, penso que Tônico se referia aos atores políticos do indigenismo de Estado e não governamental.

Para fins de inscrever um início da minha relação política e de pesquisa com os Kaiowa e Guarani, tomo como referência o

ano de 2004 quando atuei como relator técnico de uma pesquisa sobre o atendimento da rede de proteção dos direitos da criança e dos adolescentes indígenas no MS. O projeto visava produzir dados sobre como conselhos tutelares e conselhos de direitos nos municípios tratavam dos casos de violência e violação dos direitos das crianças e jovens indígenas¹⁸. O foco nesta temática foi decorrente dos inúmeros casos de mortes de crianças pequenas por desnutrição nas reservas indígenas nos anos 2000, tal fato provocou uma intensa mobilização de setores públicos e dos poderes legislativo federal e estadual, que criaram Comissões Parlamentares de Inquérito (CPI) nas duas esferas para investigar as mortes por desnutrição. Em maio de 2008, a Câmara Federal publicou o relatório que apontava a desarticulação entre as políticas de Estado, divergências jurídicas entre os atores em relação à aplicabilidade do Estatuto do Índio (Lei N.º 6.001/1973) perante os dispositivos constitucionais presentes nos artigos N.º 231 e n.º 232 da Constituição Federal e da promulgação da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) pelo Estado Brasil e dos agravantes das condições de vida devido à falta de demarcação de terras indígenas.

O projeto e a pesquisa que participei, estavam vinculados com outras ações de diagnóstico e monitoramento a fim de formular políticas públicas de enfrentamento à vulnerabilidade econômica, alimentar e nutricional que as mortes das crianças tornaram públicas nos noticiários nacionais e internacionais sobre a “questão indígena no Brasil”. Este quadro político e histórico trouxe para frente das discussões as controvérsias entre as percepções indígenas e não indígenas acerca das mortes: em um campo, forças políticas locais, como alguns gestores públicos alinhados ao agronegócio, concentravam seus argumentos sobre o número elevado de mortes como resultantes da escassez de políticas públicas e da falência da política indigenista do Estado. No outro campo, as lideranças indígenas, movimentos

¹⁸ O projeto Tupã-í: crianças indígenas — direitos a revelar, foi realizado pelo Instituto Brasileiro de Inovações Pró-Sociedade Saudável do Centro-Oeste (IBISS-CO), com aporte financeiro do Programa Fome Zero Indígena, através de uma ação articulada entre as políticas nacional e regional de assistência social para o atendimento da população indígena Kaiowa e Guarani no MS.

indigenistas e o Ministério Público Federal (MPF) denunciavam a precariedade das condições de vida nas reservas indígenas devido ao inchaço demográfico causado pela falta de estudos para identificação e demarcação dos territórios de habitação tradicional dos Kaiowa e Guarani.

Em 2007 a Procuradoria da República em Dourados, representação do Ministério Público Federal na região, comprometeu a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a assinar um Compromisso de Ajustamento de Conduta (CAC) referente à constituição de grupos de trabalho antropológicos para produção do relatório circunstanciado de identificação e demarcação de terras indígenas, onde foram listadas terras indígenas, conforme os termos dos dispositivos constitucionais referente aos direitos dos índios, incluído demandas históricas de *tekoha* (*local onde se realiza o modo de ser* - grifo presente no texto do CAC) pelas famílias e lideranças Kaiowa e guarani *sem prejuízo de outras*¹⁹.

Como apontam Crespe (2015), Cavalcante (2013) e Pimentel (2012) a celebração do CAC deve ser lida à luz de um acúmulo político do movimento indígena kaiowa e guarani e de setores aliados à política indigenista que se arrastava desde a década de 1980. É importante destacar que desde a criação dos postos indígenas pelo SPI, passando pelas demarcações das décadas de 1980 e 1990, as áreas que vivem atualmente a maioria da população kaiowa e guarani não atende os requisitos que conformam uma terra indígena tradicionalmente ocupada, isto é, a conformação geográfica não cumpre com a caracterização das partes constitutivas sustentadas pelo conceito de “terras tradicionalmente ocupadas pelos índios²⁰”. Outro elemento que merece destaque é que, depois de quase uma década de assinatura do CAC, nenhuma família kaiowa e guarani tem a posse das áreas reivindicadas e das já declaradas²¹.

¹⁹ O texto do CAC pode ser acessado por meio virtual na página do Ministério Público Federal <http://www.prms.mpf.mp.br/servicos/sala-de-imprensa/noticias/2011/09/TAC%20terras%20indigenas.pdf>.

²⁰ O instrumento normativo do processo de identificação e demarcação de terras indígenas está exposto na Portaria/FUNAI N.º 14/1996.

²¹ Do ponto de vista da legislação oficial, o termo administrativo empregado para se referir as áreas identificadas e demarcadas é terra indígena (T.I). Todavia, devido à antiguidade de áreas como as criadas

Acompanho estes debates de maneira participativa a contar das múltiplas atividades, de início como assessor parlamentar da Assembleia Legislativa de MS na Comissão de Desenvolvimento Agrário e Assuntos Indígenas (2006–2010). Posteriormente como pesquisador (2010–2012) e como assistente técnico da Coordenação Regional da FUNAI em Dourados (2011–2014). Desde então venho acompanhado de maneira mais próxima a vida social Kaiowa e Guarani e produzindo dados etnográficos sobre as questões políticas que envolvem o cotidiano das famílias através da presença em atividades como as mobilizações indígenas como as *Aty Guasu* - Grande Reunião das Lideranças Kaiowa e Guarani, a realização de festas/rituais xamânicos (*jerocy puku*—canto/reza longo realizado para *Jakaira*, dono do milho branco [*avatimorōtí*]) e os *mitã nhemongaraí*—nomação das crianças), os encontros de professores e professoras indígenas, reuniões políticas nas aldeias e também, após estes anos, partilho boas relações de amizade que mesmo não morando mais próximo das famílias me comunico com eles por meio do *WhatsApp* e interajo em redes sociais.

Na posição de assessor de gabinete parlamentar também acompanhei em 2008 as eleições municipais para vereadores quando pela primeira vez, em MS, foram eleitos 08 vereadores indígenas²². Entre os eleitos, três foram pelo Partido dos

pelos SPI, ainda é comum ouvir entre os mais velhos o uso de reserva indígena, nome usado anteriormente a Constituição Federal e, mesmo recebendo o nome oficial de terra indígena, o próprio órgão indigenista, a FUNAI, reconhece que não se trata de um território dotado de características da ocupação tradicional. No MS, devido aos diferentes modos de ocupação dos Kaiowa e dos Guarani, faço uso do termo área indígena para marcar um espacialidade no contexto do Estado. Mais informações jurídicas e administrativas podem ser acessadas em <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/terras-indigenas>.

²² No período descrito estive lotado no Gabinete Parlamentar do Deputado Estadual Pedro Kemp (PT-MS), que já ocupava a cadeira pelo segundo mandato. O deputado presidiu a Comissão de Desenvolvimento Agrário e Assuntos Indígenas e foi também membro da CPI da Desnutrição Infantil. A proximidade política entre lideranças indígenas, principalmente de professores e professoras era tributária das discussões no campo da educação escolar indígena para os Kaiowa e Guarani devido aos processos formativos e de debates da Constituinte Escolar

Trabalhadores, mesma legenda do parlamentar que assessorava nas quais participei ativamente da campanha eleitoras , como as de Percedino Rodrigues, Terena eleito na cidade de Dois Irmãos do Buriti e dos Kaiowa Otoniel Ricardo em Caarapó (antes dele, já tinha sido eleito outro vereador Kaiowa, Agripino Benites também pelo PT em 2004) e Sergio Cavalheiro em Laguna Caarapã. Estive mais próximo destas duas últimas candidaturas e de Teodora de Souza em Dourados, eleita primeira suplente, que é sobrinha de Marçal de Souza, importante liderança para os Guarani e Kaiowa em MS, assassinado em 25 de novembro de 1983²³.

Estas candidaturas vinham no bojo de uma reconfiguração das formas de liderança e do prestígio em que a política construída por eles elaborava-se em torno de um discurso de mediação inscrito pela emergência de segmentos políticos como os professores indígenas kaiowa e guarani (*M'boehara*), que reclamavam para si tal capacidade mediadora entre as concepções indígenas relativas aos regimes de conhecimento relacionados aos modos vistos como tradicionais ou dos tempos antigos – *teko ymaguare*, perante as inovações sociais e políticas vivenciadas por eles expressas através de *teko pyahu*— modos e estilos de socialidade visto como modernos e/ou contemporâneos. A dilatação da categoria de liderança entre os Kaiowa no MS, articula mudanças não somente na identificação de quem são estes personagens, mas indicam a ampliação dos modos de conceituar o prestígio necessário para assumir tal posição política.

O contexto de vida entre os Kaiowa no qual a pesquisa de doutorado se debruça é marcado por reflexões indígenas sobre as transformações concebidas em um campo de relações entre

durante o período que Pedro Kemp foi secretário estadual de educação entre 1999 a 2001, quando foram reformuladas as normativas da educação escolar indígena no MS.

²³ Marçal de Souza se tornou uma figura muito emblemática no contexto pré-constituente dos direitos indígenas devido ao seu discurso histórico proferido ao Papa João Paulo II durante uma visita ao Brasil em junho de 1980, onde denunciou a violência e a reivindicação territorial. Os acusados do assassinato nunca foram indiciados, um crime impune até os dias atuais. Mais informações podem ser acessadas no conteúdo da página do Instituto Socioambiental (ISA) <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/a-vida-e-a-luta-de-marcas-de-souza-tupai>.

tradição e inovação. Como demonstrou Gow (1991, 2001) diante do contexto da configuração da socialidade e da história das relações entre os Piro, no *Bajo Urumbamba* no Peru. Analogamente, entre os Kaiowa a história e a socialidade é também a história das relações com seus outros, incluindo os brancos, atentando-se a longa duração de formas de contato e relação com os brancos, que não foram homogêneas ao long da extensão do território entendido pelas parentelas como comum a elas, o *Ka'aguyrusu*. Deste modo, as concepções Kaiowa sobre alteridade e transformações, ou seja, como elaboram modos nativos sobre seu ponto de vista da história é análoga as reflexões de Gow (*idem*) e de Teixeira-Pinto (1997, p. 197) sobre o contato dos Arara no Pará *sua história já há muito tempo é também a história de diferentes formas de relação com a sociedade nacional.*

Gow (1991) demonstra em sua etnografia como a socialidade piro é produzida por meio de posições de mediação entre a alteridade entre os *tipos de gente (ibidem, p. 85)*, categoria piro que reflete que tais posições não são centradas em classificações identitárias, mas em dinâmicas relacionais condizentes aos modos como a produção da história e do o parentesco é elaborada em operações políticas e sociais que estabelecem proximidade e distanciamento. A elaboração conceitual contida na teoria piro sobre sua socialidade, indica um caminho bastante promissor para descrever as relações e transformações Kaiowa ao longo da sua história da intensificação das relações com os brancos, diante dos modos de produção da vida nas áreas reservadas a partir de concepções que indicam que cada ambiente é dotado de mecanismos de regulação da vida coletiva, que cada aldeia²⁴ possui um sistema.

Destarte que viver em *sistema de aldeia* (tema a ser detalhado nos capítulos IV e V), para os Kaiowa na região do Rio Dourados não indica a falência dos modos nativos de produção da socialidade kaiowa, ao contrário, indica que se trata de dar mais atenção a como associam e dissociam sentidos ao conectivo e entre a tradição e a inovação como consequência de seus próprios termos, isto é, focar nas reflexões a respeito de como se conforma um *sistema de aldeia* é relativa a compreender como fazem uso

²⁴ Existe um uso alternado pelos moradores das áreas mais antigas das palavras aldeia e reserva para se referirem ao local de moradia.

de elementos do que concebem e diferenciam como *tradicional*, ao tempo que passam incorporar novos materiais na composição e descrição das suas relações *modernas*.

A respeito das inovações ameríndias centradas em atentar-se aos modos indígenas de narrar e transformar a história do grupo, Gow (2001, p. 309) demonstra que o que temos tentado descrever como transformações, no fundo são *transformações de transformações*, as narrativas, sejam míticas ou cosmológicas, que aparentam falar sobre estados prístinos, são elaborações nativas sobre a própria história, no sentido também elaborado Calavia Saéz (2005) que, por sua vez, nos chama atenção aos elementos que estão além e aquém, presentes ao mesmo tempo no mito e da história. O interesse sobre os modos de produção da história residem na compreensão sobre como os narradores selecionam elementos para composição histórica e suas variações, onde a competência do etnógrafo passa e por descrever que os problemas com a continuidade histórica linear e processual são problemas para os não indígenas, não para os regimes indígenas de historicidade.

As formulações colocadas por Gow (1991, 2001) e Calavia Saéz (2005, 2002), assim como demais etnografias realizadas em contextos em que a presença (quase) secular da política indigenista é existente como os trabalhos de Gibram (2012), Vieira (2010), Fernandes (2003), Tassinari (2003) dialogam parcialmente com os interesses desta tese, devido às diferenças históricas, regionais e étnicas. Do mesmo modo, trabalhos que descrevem transformações decorrentes das intensas relações de contato com a sociedade nacional, como as realizadas por Rocha (2014), Viegas (2007) e Calavia Saéz (2006) são interlocuções que serão feitas ao longo do texto para pensar os modos pelas qual os ameríndios nas terras baixas problematizam a história a partir de seus termos.

Reflexões sobre estas dimensões, de objetificações indígenas sobre as transformações sociais, ocuparam bastante tempo nas conversas que tive com as pessoas em campo, porém, as conversas entre meus interlocutores e eu não partiam das categorias não indígenas de tempo e história, decorrentes do contato com a sociedade nacional ou do modo como regionalmente tais questões são suscitadas no contexto local como suspeitas ou dúvidas sobre “a identidade étnica” e que são recorrentes nos discursos políticos regionais fortemente marcados

pelo peso histórico de categorias assimilacionistas e de aculturação presentes tanto na legislação, como em descrições etnográficas produzidas no período em que a teoria da aculturação era um paradigma vigente na Antropologia²⁵.

Os problemas vivenciados pelos Kaiowa e Guarani desde o século XXI foram acentuados pelo aumento da dependência das políticas de Estado, ao passo que, devido aos impasses jurídicos em torno da identificação e demarcação das terras indígenas Kaiowa e Guarani, contribuíram para o adensamento populacional nas reservas. Por sua vez, tudo isto, teve efeitos na gestão da vida cotidiana, assim como na educação das crianças e devirou em problemas como o aumento da violência em razão de múltiplos fatores, que vão desde o consumo e o uso abusivos de bebidas

²⁵ Conforme mencionado acima, as categorias de tutela, assimilação e integração estão presentes na lei N.º 6.001/73. O Estatuto do Índio aprovado no período que o Brasil vivia sob um regime militar acentuou o senso comum a respeito da ideia que os Kaiowa e Guarani viviam sobre intenso processo de aculturação devido à proximidade das reservas indígenas das cidades. Mesmo com a promulgação da Constituição Federal que não recepciona os postulados do Estatuto do Índio, a lei continua em vigor porque não foi alterado ou vetado, o que não impede que certas decisões judiciais recorram às categorias de tutela e de aculturação para questionar a agência política dos Kaiowa e Guarani e as suas formas de produção de transformação da socialidade. Esta descrição não é fruto somente de políticas indigenistas datadas da criação do próprio SPI e dos efeitos do deslocamento compulsoriamente as famílias extensas que viviam ao longo do curso dos rios na região sul do MS para o interior das reservas, criando figuras como “índios aldeados e desaldeados” (BRAND, 1999). Antropólogos como Egon Schaden (1974 [1954]), James B. Watson (1952) e Virginia D. Watson (1944) produziram dados etnográficos de qualidade sobre organização social, parentesco e “religião” sobre os Kaiowa e Guarani, todavia, de acordo com a teoria em voga na época, os estudos de aculturação indígena, os autores viam com pessimismo o futuro das parentelas, não restando muitas opções a não ser integrarem a população nacional como trabalhadores rurais. Tal propósito parece ser estrutural a política de aldeamentos (e por sua vez, a política indigenista) no Brasil desde o período imperial, no contexto meridional brasileiro como atesta Marta Amoroso (2014), em que a política de conversão civilizatória visava transformar os indígenas no sul do Brasil em trabalhadores nacionais.

alcoólicas até disputas familiares por espaço de moradia nas terras regularizadas pelo Estado.

A extensão dos direitos sociais aos índios no Brasil é um tema controverso porque se pauta nas diretrizes e formulações nacionais a respeito das políticas públicas, que mesmo regida pelos princípios constitucionais de garantia de inclusão diferenciada nos programas e serviços públicos aos índios, as orientações destas políticas tem uma baixa interlocução com os modos e relações indígenas de produção do parentesco, da vida social e com a organização social de cada coletivo. Os índices alarmantes de mortes das crianças por desnutrição nos anos 2000 geraram uma intensificação de projetos, programas e ações dos mais variados segmentos das políticas públicas do Estado Brasileiro junto aos Kaiowa e Guarani no MS, entretanto, isto não significava uma melhoria da compreensão dos gestores, técnicos e operadores de direitos sobre como as famílias e as lideranças indígenas na região de Dourados iriam lidar com um cenário de vida cada vez mais marcado por mecanismos governamentais de gestão do Estado em seu cotidiano.

Em 2007, houve uma reunião descentralizada do Conselho Nacional dos Direitos das Crianças e dos Adolescentes (CONANDA) para discutir temas relativos à infância e adolescência, visto que era expressivo o desconhecimento de gestores conselheiros tutelares e de direitos das crianças sobre as categorias de idade, modo de vida entre os indígenas. No projeto que citei inicialmente (nota de rodapé 08), ao questionar conselheiros tutelares e de direitos das crianças e dos adolescentes era comum ouvir que *eles não são nem mais índios, estão integrados ou tem umas famílias que já estão iguais aos brancos... nem precisa de preocupar com elas* (IBISS-CO, 2004). Havia também outras afirmações a respeito da “cultura indígena”, que teria práticas culturais como infanticídios sob as quais não poderiam atuar para a maior parte dos operadores de direito sobre os Kaiowa e Guarani estaria autorizada a intervenção porque eles já viviam há muito tempo em contato com bens e produtos dos brancos, desta forma, a aculturação vivida garantia que estes serviços fossem realizados nas terras indígenas.

Durante o evento do CONANDA, os antropólogos Levi Marques Pereira (Universidade Federal da Grande Dourados) e Antonella Tassinari (Universidade Federal de Santa Catarina) realizaram contribuições ao debate trazendo discussões

etnológicas e antropológicas para fomentar a crítica sobre a diferença sobre os conceitos legais acerca dos marcos da infância e a adolescência (centrados em visões cronológicas e biológicas sobre o desenvolvimento humano) não são correspondentes aos modos como em diferentes contextos indígenas tais questões eram pensadas²⁶.

A mobilização governamental e não governamental foi expressiva no sentido de procurar atuar no enfrentamento das mortes por desnutrição das crianças kaiowa e guarani, produzindo, em resumo, duas formas: uma pelo viés da extensão das políticas de direitos e a outra pela identificação e demarcação de terras Kaiowa e guarani. De certa forma, ambas convergiam em tentativas de reorganização da gestão da vida nas terras indígenas, iniciada através da transferência do núcleo regional da FUNAI para Dourados, cidade que concentra a maior população vivendo em uma área indígena (cerca de 17 mil pessoas em dados estimados pelas lideranças) e, por sua vez, a ampliação progressiva de serviços e políticas de estado de assistência social, saúde indígena e produção agrícola. Entretanto, tais questões mobilizaram redes distintas de atenção ao problema das formas políticas de gestão da vida cotidiana no dia a dia das áreas de reserva. No tocante às políticas de proteção e promoção dos direitos da criança e do adolescente, questões controversas sobre a “cultura” são expressivas até os dias atuais (CARIAGA, 2015). Já os processos de identificação e demarcação instituídos via o CAC, ainda não se efetivaram em homologações de terras tradicionalmente ocupadas pelos Kaiowa e Guarani, fator que aumenta a tensão e a disputa política entre indígenas (e aliados) e setores contrários à demarcação.

Em 2010 ingressei no mestrado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados, na linha de História Indígena, com um projeto de pesquisa que tinha como objetivo compreender os efeitos da extensão aos Kaiowa e Guarani das ações da rede de proteção dos direitos da criança e do adolescente em Te'ýkue, área criada pelo SPI em 1924 com 3.500 hectares, no município de Caarapó, sob a orientação de Levi Marques Pereira. Por sugestão do

²⁶ As apresentações foram depois publicadas em formato de artigos, Pereira (2009) e Tassinari (2007).

orientador, devido ao ingresso em um programa de História, optei por um recorte temporal, tomando a década de 1950 como referências até a finalização do campo da dissertação em 2011, devido às etnografias feitas com os Kaiowa deste o período, para estabelecer uma descrição comparativa acerca da socialidade e história do grupo. Desta forma, as etnografias de Schaden (1974 [1954]), Meliã, Grunberg & Grunberg (2008) e outras realizadas durante as décadas de 1980, 1990 e 2004, foram referências para compreensão das dinâmicas e transformações históricas vivenciadas pelas parentelas. A opção de tomar como ponto de partida as parentelas Kaiowa teve como intenção contribuir com a proposição de Pereira (1999, 2004) sobre os processos de produção de relações e diferenças entre os coletivos guarani, no intuito de desestabilizar divisões rígidas como as definidas por Schaden (1974 [1954], pp. 02–15) que, mesmo reconhecendo que não se tratava de *uma unidade tribal*, reduz tais dinâmicas de alteridadedefinindo três subgrupos: *Nandéva*, *Mbua* e *Kayová* (grafia original).

Em 2012 defendi a dissertação de mestrado que, ao focar as transformações no modo de ser entre os Kaiowa, mediante a educação das crianças, cobrindo um período de mais de 50 anos, possibilitou que eu articulasse descrições sobre a produção da pessoa, cosmologia, histórico das relações com seus outros (humanos e não humanos) em uma perspectiva geracional. Pois, para dar ênfase, à agência das crianças não podia isolá-las, em uma ficção do tipo “mundo das crianças x mundo dos adultos”. Ao contrário, optei por descrever o engajamento do modo como o parentesco kaiowa se realiza, articulando a circulação das crianças a partir dos núcleos mais concêntricos do parentesco, optando pela categoria *fogo doméstico* de acordo com o modelo proposto por Pereira (1999, 2002).

A descrição do parentesco proposto pelo autor (*idem*) tem uma preocupação inicial de demonstrar que a família extensa kaiowa (*te'ýi*) é composta por três gerações, articuladas em torno de um casal sênior, *ramõí* (avô) e *jarý* (avó), que formam um núcleo conjugal de suporte político e de prestígio (*jekoha*), responsáveis pela educação de seus descendentes (G-1 e G-2), levando em consideração agregados matrimoniais, crianças adotadas e pessoas que residem temporariamente com a parentela. A descrição etnográfica do autor (*ibidem*) toma a imagem do *fogo doméstico* metaforicamente e literalmente para

demonstrar a produção do parentesco a partir do idioma relacional em que prevalecem condutas compartilhadas entre os parentes, seguindo a importância dada à convivialidade e comensalidade.

Ao centrar as transformações kaiowa a partir da educação das crianças (e da produção de pessoas) numa escala geracional, me defrontei com formulações sobre temporalidade e historicidade, tomando como índices para reflexões categorias que articulam concepções nativas sobre temporalidade e moralidade, que suscitaram em mim o desejo de continuar a pesquisa sobre tais temas no doutorado.

O que identifico como categorias kaiowa sobre a temporalidade e a moralidade são articulações entre conceitos que são marcadores temporais e morais ao mesmo tempo, como *teko ymaguare* modos de ser dos antigos e modos de ser um tempo de antigos e *teko pyhau* - modos de ser contemporâneo e modos de ser dos mais jovens (CARIAGA, 2012). Percebo que as palavras que compõem os conceitos ampliam as relações das quais elas emergem: da palavra *teko*, que a princípio refere-se a como conceituam seus regimes de conhecimento e modos de existência. Nos dias atuais a tradução mais comum para *teko* é cultura. Já *ymaguare* e *pyahu* atuam tanto como advérbio e adjetivo à *teko*, porque indicam que é um modo de ser de um tempo ou de pessoas de um tempo (antigas ou novas) ao mesmo tempo, em que indicam que certas pessoas, jovens ou velhas, vivem de acordo com os ensinamentos dos antigos.

Existe uma clara inclinação do valor da senioridade entre os Kaiowa, podendo ser notado nos termos do parentesco utilizados tanto para falar e identificar descendência *che ramõí* e *che jary* (meu avô, minha avó) recorrendo a utilização do pronome possessivo *che* (meu, minha) para indicar de qual parentela está apontando o pertencimento, mas, são também empregados ao se referirem ao casal mítico responsável pela criação do mundo kaiowa *Nhande Ramõí Jusu Papa* e *Nhande Jarý* (Nosso Primeiro Avó e Nossa Primeira Avó). Neste sentido, a senioridade é valorizada pelo prestígio que se dá as pessoas que produzem outras pessoas (filhos, filhas, netos, netas) e outras relações (como as alianças através matrimônio de seus descendentes e a incorporação via adoção de pessoas e núcleos conjugais jovens de outras parentelas) que não se restringe a uma concepção etária, pois, a qualidade de velho (*tudjá*), atribuída tanto para as

pessoas como para objetos materiais não é equivalente, em termos das qualidades relacionadas a ser avô e avó.

Em alusão a isto, certa vez comentava com as agentes de saúde indígena da Reserva Indígena Dourados curiosidades minhas sobre o assunto, visto que uma delas comemorava o nascimento de sua primeira neta, as razões pelas quais ter netos é valorizado no contexto das formas de prestígio de homens e mulheres, outra agente elaborou a resposta da seguinte forma

Ter neto é igual concurso para a prefeitura, quando a gente passa não tem o estágio probatório? A gente não fica lá uns três anos sem ser efetivado? Então, quando a gente tem filho é como se fosse concurso, mas quando nasce neto é que a gente passou no estágio.

A expressão gerou longas risadas e comentários debochados em todos os presentes no espaço lateral ao posto de saúde na Aldeia Bororó, uma das aldeias que formam a Reserva Indígena de Dourados, a outra é Jaguapiru, mas dialogava diretamente com um elemento básico de socialidade, a capacidade de produzir coletivos, neste sentido, o fogo doméstico, a família extensa e o casal sênior – *jekoha* são estruturais as relações políticas kaiowa e guarani.

Estes comentários me guiaram a pensar sobre os termos das reflexões kaiowa que congregam a noção de prestígio, ou melhor, como as pessoas produzem e são produzidas através do prestígio para entender as dinâmicas e articulações acerca dos seus regimes de conhecimento e de como tematizam sobre sua socialidade em um ambiente profundamente transformado devido ao efeito histórico do contingenciamento territorial, esbulho de suas terras de ocupação tradicional e do adensamento populacional nas reservas. Esse contexto produz uma série de situações cotidianas controversas entre a descrição nativa dos preceitos contingentes ao *teko porã*, descrito como ideal máximo de realização e efetivação do bem viver, bastante adverso ao contexto atual de vida, marcado por situações quase diametralmente opostas aos enunciados sócio-cosmológicos do *teko porã*. Porém, o ponto de partida não está situado em uma linguagem que pretenda demonstrar questões para identificar continuidades e rupturas, situar origens, ao contrário, o interesse

é tomar escalas de diferenciação para tomar conceitos como *ore* e *nhande*, *teko ymaguare* e *teko pyahu* não como oposições duais, mas como campos relacionais e conceituais que produzem efeitos entre si.

A tese como problema etnográfico

O texto pretende trazer ao leitor uma etnografia sobre as transformações nos modos e estilos de liderança entre os Kaiowa que vivem na região sul do MS, centrada na ação de personagens e em seus modos de fazer e desfazer coletivos. A proposição se guia por entendimentos dos modos como as pessoas refletem sobre a produção da socialidade e das formas de alteridade para pensar a ação política kaiowa através de constelações conceituais engendradas pelas reflexões sobre a pessoa, moralidade e temporalidade. O movimento proposto aqui é de aproximar o material etnográfico às discussões na etnologia americanista estabelecendo conexões com etnografias realizadas em outros contextos, com o intuito de aproximar e produzir comparações entre as descrições que têm como fundo, temas clássicos da etnologia indígena (parentesco, mitologia, cosmologia) com os debates florescentes no campo da antropologia da política, interessada em dialogar com outros modos de produção de mundos, congregados inicialmente sob o conceito de cosmopolítica.

O efeito do conceito de cosmopolítica, oriundo dos *sciences studies* vem de discussões que partem da formulação de Isabelle Stengers (2014) que vê a cosmopolítica como uma proposição capaz de reestabelecer uma simetria entre os entes humanos e não humanos, em que a política sem o cosmo e, assim como seu inverso, não funcionam bem se separados, tampouco como adição adjetiva e encontra em Bruno Latour (2004^a, 2009) crítico radical das operações de criação de grandes divisores no pensamento dos modernos, uma contribuição para pensar a pesquisa sobre atores e redes sociotécnicas como modos de realizar o que autor chama de simetriza generalizada, contra grande divisores, com natureza e sociedade. Assim, uma definição de Latour (2004^b, p. 406) é bastante pertinente *a cosmopolítica permite impedir que os dois se fechem: o cosmo está lá para impedir que a política se feche.*

A teoria sobre o pensamento dos modernos de Latour (2009) não territorializa, nem historiciza ou determina quem são os sujeitos modernos, o ponto de embate é como pensam os modernos, agentes que se pensam tendo na cisão entre natureza e cultura o eixo sob qual diferenciam regimes de conhecimento, modos de saber e fazer, sua intenção é politizar a natureza. O meio para isso é a teoria ator-rede (LATOURE, 2012, 2009) que assegura que ao descrevermos as ações e relações ao seguir os agentes, possamos ter como potência o que Lévi-Straus formulou como a ciência do concreto, ação na qual o pensamento indígena (mítico por excelência) conecta diversos materiais e modos, a princípio heteróclitos na composição de modos de descrever os mundos indígenas (LÉVI-STRAUSS, 1976).

Os desdobramentos da teoria ator-rede na etnologia brasileira podem ser observados nas transformações das possibilidades analíticas em múltiplos contextos etnográficos, como aponta Testas (2014, p. 18) ao comentar o rendimento e frescor de uma “palavra nova” empregada na Pesquisa Temática “Redes Ameríndias: geração e transformações de relações nas terras baixas sul-americanas”, coordenado por Perrone-Moíses e Gallois (2008) onde a noção de rede ajuda para ampliar o escopo das pesquisas etnográficas em Etnologia Indígena. De modo sucinto, Testa (2014) apresenta o efeito provocado à incorporação do conceito de rede como recurso metodológico e reflexivo capaz de pôr em comparação entre diferentes contextos etnográficos, que nos caso de sua pesquisa sobre os caminhos dos Guarani Mbyá demonstra a insuficiência de abordagens centradas em dimensões localistas, limites geográficos, ênfases em definições étnico. Deste modo, a experimentação realizada pela autora aponte uma possibilidade analítica fornecida pela teoria-ator rede nos assegura a descrições dos modos de associação, tradução e mediação tendo como índices a postura como os interlocutores elaboram reflexões sobre a vida social e política.

O emprego da teoria ator-rede e o de cosmopolítica, como inspirações para pensar o que configuraria a política e o prestígio na etnologia indígena na descrição de imagens sobre o poder político entre os indígenas que é desenvolvido por Sztutman (2012) tendo como personagens estruturais xamãs e guerreiros presentes em materiais etnológicos e históricos sobre o Tupi e os Guarani. Todavia, o bom uso dos conceitos oriundos das *science studies* pelo autor reside na capacidade de articular a inspiração

teórica diante do material etnográfico e nos oferecer meios de análise e método para compreender a ação política ameríndia como nexos e agenciamentos da alteridade.

Ao optar por chamar atenção para a ação e para política ameríndia, Sztutman (*idem*) e outros e outras, nos conduzem a ver que o mundo indígena é povoado de agenciamentos (humanos e não humanos), que os movimentos incessantes entre personagens, vetores, são imanentes à impossibilidade de estabilização e unificação do poder político no mundo ameríndio, como postulado por Lévi-Strauss (1993), Hélène Clastres (2007) e Pierre Clastres (2003). O exame da política ameríndia conduzido por Sztutman (2014) nos guia ao uso das categorias oriundas dos *sciences studies* sem o compromisso de reprodução de termos e jargões das pesquisas sociotécnicas, mas elabora um campo conceitual que traz boas contribuições à etnologia indígena interessada na política.

O projeto de ingresso no doutorado (CARIAGA, 2013) tinha como objetivo compreender as relações entre a produção da pessoa e produção das plantas agrícolas tendo como foco da pesquisa etnográfica o *Jerosy Puku*, um complexo ritual compostos de cantos, rezas, danças de longa duração realizada durante duas ou três noites, conduzido por um *nhanderu* - homem xamã Kaiowa e pelos seus cantores-rezadores auxiliares *yvyra'yjá* e pelas *nhandesy* - mulher xamã Kaiowa. Em português, a tradução mais utilizada é *rezador* para os homens e *rezadora* para as mulheres, conforme a explicação dada para mim em conversa com pesquisadores kaiowa durante uma atividade na escola Paĩ Chiquito na T.I. Panambizinho, terra indígena situada no município de Dourados²⁷. O tema central da conversa era a realização do

²⁷ Durante a conversa eles me alertaram ao fato de que não gostam das palavras xamã e xamanismo *pe'nhe'ẽpe'epeiporuva antropólogo'kwera i'vaiterei, nhande teko nderera pajeval, nhaderu'gwau* —essa palavra que os antropólogos usam é muito feia, na nossa cultura esse nome é pra quem faz feitiço, esses falsos rezadores. Todavia, o historiador kaiowa em sua dissertação faz uso da palavra xamã como tradução, na tese opto pela palavra *rezador/rezadora* conforme a crítica de meus interlocutores. O termo *kwera* é utilizado como sufixo que indica relações coletivizadoras, seja de parentesco ou de pertencimento a segmentos políticos e geracionais, que sugerem também que são aglutinados por aspectos comportamentais e morais. Por exemplo, quando se pergunta o

jerosy puku, realizado para *Jakaira* - dono/cuidador/responsável²⁸ pelas plantas cultivadas nas roças (*itymby*), em especial do milho branco (*avatí moróti* ou *jakaira* que marca o início do calendário agrícola. A festa-ritual é iniciada quando a luminosidade do Sol – *Paí Kwará rendyju*, o brilho do Nosso Irmão Mais Velho, o Sol,²⁹ começa a esmaecer e o grupo de *rezadores* e *rezadoras* dão início com o toque do *mymby* - flauta utilizada para estabelecer a comunicação entre os patamares do cosmo, saindo do plano habitado pelos humanos (*ypy*) seguindo em direção à morada dos seres celestes que vivem no plano mais elevado — *Kurusu Nhe'ëngatu*, seguido da emissão das vozes e do som do *mbaraká*³⁰.

O canto-reza se inicia no pátio externo da casa de reza (*ogapysy*) com os *nhanderu* e *nhandesy* de costas para o crepúsculo, caminhando em direção à porta principal da *ogapysy*,

nome para alguém é comum nas respostas mencionarem o sobrenome como indicativo a qual família extensa pertencem, como *Isnardi kwera*, *Lescano kwera*. O uso de *kwera* como aglutinador também indica o pertencimento há outros modos de coletivização como *m'boeharakwera* (grupo/modo dos professores), *nhanderu kwera* (grupo/modo dos rezadores) e também a segmentos geracionais e de gênero – *mitã kwera* (grupo/jeito dos jovens) *tudja kwera* (grupo/modos dos homens velhos) *wãymi kwera* (modo/grupo das mulheres velhas).

²⁸ Na etnologia ameríndia os conceitos sobre domínio, maestria e propriedade rendem discussões interessantes e controversas. A respeito do tema, o artigo de Fausto (2008) é referencial às terras baixas sul-americanas, assim como a coletânea organizada por Brighthman, Fausto e Grotti (2015) se configura com uma contribuição bastante ampla sobre o assunto. Para discussões entre os Tupi e Guarani, cito os trabalhos de Cretton (2016), Godoy e Carid (2016) Garcia (2015).

²⁹No primeiro capítulo da tese irei descrever a narrativa de dois casais de rezadores de Panambizinho sobre a criação do mundo e o papel desempenhado pelos gêmeos míticos *Paí Kwara* (Sol) e *Jasy* (Lua) que são os *Nhanderike'ý* (Nossos Irmãos Ancestrais) e como são atribuídas diferentes qualidades às suas criações. Durante a pesquisa de campo e na própria literatura kaiowa são dados muitos nomes à *Paí Kwára*, como *Nhandejara*, *Tekojara*, *Kwarahy* (Sol). Já para *Jasy* (Lua) não encontrei variações.

³⁰A etnografia de Deise Lucy Montardo, *Através do Mbaraká: Dança, Música e Xamanismo Guarani* (2009) é uma referência importante no estudo da estética e vida ritual kaiowa e guarani.

segundo o percurso adornado pelos *marangatu* (varas de madeiras decoradas com a cor vermelha extraída de sementes de *uruku*, primeira cor que *Paí Kwara* identifica, por isso tão utilizada nas pinturas corporais Kaiowa). Cada *marangatu* indica um plano do cosmo a se ingressar, devido a isso, é preciso rezar diante deles para que o *oporaíva* (rezador-cantor-principal) que inicia e conduz cada canto-reza negocie com o *jara* (dono-responsável-cuidador) a passagem das pessoas rumo ao interior da *ogapysy* onde está o *kurusu marangatu* - “altar principal”. Para cada *marangatu* são feitos cantos-rezas que o tempo que aproximam o mundo dos humanos e dos seres celestes, impede que os *maẽtiro* (espíritos percíveis menores responsáveis por ataques ao corpo e a alma Kaiowa) sigam a caminhada celeste produzida pelo *jerocy*.

Conforme a explicação do Mizael Concianza—*yvyra’yja* de Panambizinho, *jerocy* é um estilo de canto-reza-ritual feito pelos Kaiowa para eventos singulares. Existem muitos tipos de *jerocy*, porém, possuem divisões, as mais marcadas são as destinadas à cura, cuidado e proteção do *nhe’ẽ* (tanto o espírito-nome, quanto a pessoa-corpo) e é também utilizado em atividades cotidianas, onde fazem *jerocy* para benzer o tempo, espantar animais nocivos e para as roças. Já o *Jerocy Puku* é canto-reza-ritual longo feito para *Jakaira* e suas criações e é também o canto-dono, do qual deles se derivam outros cantos e por sua vez, a realização dele estabelece um evento de dupla comunicação: quando o *mimby* é tocado pelo rezador humano, *Paí Kwára* e *Jakaira* em seus devidos patamares celestes, ao ouviremo som emitido pela flauta-ritual, tocam os seus *mimbye* dão início a uma comunicação entre as rezas que criam um caminho entre os planos.

O *Jerocy Puku* cria duas séries inter-relacionadas de comunicação, através dos caminhos (*tape*) que se configuram pelo canto: um eixo horizontal-terreste no qual as pessoas se coletivizam através dos cantos-reza e da dança, que torna o local capaz de receber o encontro dos planos humanos e não humanos, percorrendo trecho entre o pátio e o interior da reza. E o outro, caminho vertical-celeste, percurso realizado apenas pelo *oporaíva*. Porém, ambos são pensados como *ogwata porã*, a boa caminhada.

Segundo Genito de Souza, liderança do *tekoha* Guayvyry em Aral Moreira, ao ouvir o som, *Paí Kwara* lança uma escada invisível aos olhos das pessoas comuns, mas para os *nhanderu* é

o sinal que foi estabelecido uma conexão entre os mundos, assim o *jerosy* torna-se um meio de transporte que estabelece redes e relações de comunicação, trocas, conhecimentos entre as pessoas (humanas divinas e não humanas). Do ponto de vista das parentelas kaiowa que vivem na região, realizar o *jerosy* e ter na família pessoas que podem realizá-lo é um índice de grande prestígio, demonstrando capacidade de reproduzir os ensinamentos e conhecimentos dos antigos (*arandu ymaguare*) transmitidos a eles pelos seres demiúrgicos e pelos *Nhanderike'y*, vistos como aqueles que ensinaram aos Kaiowa as *regras do teko porã*.³¹

Quando iniciei minha pesquisa de campo para o mestrado em Te'yikue, em Caarapó (2010–2012), questionei algumas pessoas e os professores kaiowa que trabalham nos projetos culturais de contra turno escolar, como o viveiro de mudas e a unidade agrícola experimental, que são espaços situados fora da escola onde os estudantes aprendem a manejar a produção de alimentos, combinando técnicas agrícolas não indígenas e as formas kaiowa de produção de roças (*kokuê*), na presença de conhecedores kaiowa e técnicos agropecuários. Os professores eram enfáticos em dizer que em Te'yikue não havia mais quem realizasse e que soubesse o conjunto dos cantos, somente em Panambizinho, onde eles eram mais *tradicionais* ainda se realizava o *Jerosy Puku*.

Era recorrente entre os Kaiowa de Te'yikue projetarem sobre as famílias de Panambizinho percepções sobre uma continuidade entre as histórias de criação ao domínio de amplo conhecimento dos ensinamentos do *teko* e, em especial, ter *rezadores* e *rezadoras* que conheciam o conjunto de cantos-rezas dos rituais como o *Jerosy Puku*, que é o “batismo do milho branco” (*avatí nhemongara, mitã nhemongarai* (ritual de nomeação das crianças), o *kunumi pepy* (festa de perfuração do lábio inferior dos meninos para incisão do *tembetá* (adorno labial de resina vegetal, *ysy*) e *kunha tuguy'sê* (resguardo das meninas na primeira menarca). Na opinião dos Kaiowa de Te'yikue, o *sistema do*

³¹No primeiro capítulo da tese, descrevo as ações e transformações decorrentes da trajetória de criação e formação do mundo cultural kaiowaelicitadas pelos gêmeos *PaíKwarae Jasy*.

peçoal de Panambizinho era mais tradicional, porque as pessoas lá eram mais tradicionais.

No contexto das relações entre os Kaiowa na região de Dourados, as pessoas de Panambizinho possuem uma série de características tidas como *mais tradicionais que nas outras aldeias*, conforme a percepção de uma professora kaiowa da Aldeia Sassoró, em Tacuru que conversei durante as aulas da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu, na Universidade Federal da Grande Dourados. A característica mais proeminente era por terem *rezadores e rezadoras* ativos na realização dos rituais e por grande parte das famílias residentes terem vínculos de parentesco com algum *hechakáry*³².

Segundo grande parte dos Kaiowa com que conversei, nos dias atuais já não existem mais *hechakáry*, estes eram os *rezadores antigos* dotados de grande prestígio devido às capacidades sensoriais expandidas devido à submissão a uma rígida restrição alimentar, à dedicação intensiva aos aprendizados dos cantos-rezas ao ponto da capacidade xamânica se tornar uma experiência corporal porque ele *vestiu os cantos*. Na explicação do casal de *rezadores* Roseli Concianza e Valdomiro Aquino, ambos descendentes de parentelas de muito prestígio, que tem em suas genealogias *rezadores* aos quais são atribuídas qualidades necessárias de um *hechakár* ycomo Chiquito Pã e Paulito Aquino (o primeiro é bisavó de Roseli e o segundo, Paulito Aquino, avô paterno de Valdomiro), *vestir os cantos* são o modo como ilustraram para mim o resultado da trajetória de produção do corpo pleno do xamã Kaiowa, que é um estado do corpo e da alma em plenitude que assegura acesso aos conhecimentos celestes, *teko agwyje*.

O *hexákary* somente alcançava esta posição de prestígio através das *rezas* que asseguravam o ingresso corpóreo ao

³² Existem muitas grafias para a palavra *hechakáry* nas etnografias sobre os Kaiowa na região de Dourados. Chamorro (2008) grafa como *ohechakára*, Vietta (2007) já escreve *hexakáraehechakárye* Pimentel (2012) segue a grafia do pesquisador kaiowa, mestre em História, Izaque João (2011) que usa *johexakáry*. Opto pela forma que Mizael Concianza me orientou ser o mais próximo da qualidade e das capacidades que remetiam a figura de um “hiper-rezador” onde todas às qualidades sensíveis dos seus corpos foram potencializadas para cantar-e-rezar.

patamar celeste onde está o *Kurusu Nhe'ëngatu* onde vivem os *tekojara* - donos dos modos de ser e modos de conhecer - onde ficavam residindo um período (com uma passagem de tempo bem diferente do plano terrestre) e lá aprendiam com o próprio *Paí Kwára* (primeiro *hechakáry*) que transformava o corpo do rezador. Como detalhou Izaque João (2011, p. 70):

O hexakáry, no entendimento Kaiowa, tem uma função importante para organizar o grupo e proteger a integridade da comunidade. O corpo do hexakáry, sobretudo, a partir da incorporação do dom profético, torna-se lugar de abrigo do próprio mborahéi. Para ensinar determinado canto ao aprendiz, em curto tempo como primeiro passo o hexakáry ordena ao canto a específica missão de retirar do interior da alma as tendências antissociais e incorporar a substâncias do próprio mborahéi.

Deste modo, em uma primeira mirada, o modelo ideal (ou tradicional, como falam os Kaiowa) da ação política, funda-se na figura da pessoa que tem capacidades sensíveis supra-humanas abrigadas em seu corpo, capazes de colocá-la em comunicação com outros seres, patamares e planos. Além disso, tal personagem, da *liderança tradicional*, também deveria (idealmente) ser responsável por conduzir a vida familiar, social e xamânica de seus parentes. Todavia, como mencionei alhures, o processo de ocupação não indígena e a consequente privatização das terras na região interromperam de maneira estrutural os modos como os Kaiowa concebem sua organização social, parentesco, territorialidade, mitologia e socio-cosmologia diante da intensificação das relações com os brancos.

Porém, como já assinala Lévi-Strauss, em *Raça e História* (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 362), magnífico ensaio sobre a centralidade da diferença na produção de coletivos, a intensificação de relações ou a proximidade entre diferentes sistemas de pensamento e de existência, ao invés de consumirem as diferenças, as multiplicam, devido o imanente desejo e projeto de manter a distância entre um e outro sistema de pensamento:

E assim, ao lado de outras diferenças, decorrentes do isolamento, existem aquelas decorrentes da proximidade: desejo de se

opor, de se distinguir, de ser o que se é. [...] Consequentemente, a diversidade de culturas humanas não deve levar-nos a uma observação fragmentar ou fragmentada: é menos em função do isolamento dos grupos do que das relações que os unem (idem).

Logo, nesta etnografia, procura-se descrever a multiplicidades dos modos e estilos de liderança, assim como da produção de coletivos que os sustentem, sem antever e definir quais sejam ou são, as formas originais da ação política kaiowa. O que se intenta é mapear as inovações em um cenário em que a vida política é cada vez mais experimental, no sentido da introjeção de mais saberes, poderes e tecnologias vindas de seus outros, na qual os brancos (*karaí*), ao longo da história do contato, passaram ocupar um espaço maior na reflexão sobre seu modo de ser (*ore reko*), mas não são os únicos.

Assim, formas contemporâneas da liderança e de coletivos entre os Kaiowa não são apenas consequências do contato com os brancos ou de perspectivas que relativizam culturalmente as assimetrias do contato diluindo-as, nos termos de em uma noção de resistência étnica (ou cultural) ao alcance inevitável do capitalismo:

O capitalismo ocidental é de alcance planetário, mas não é uma lógica universal de mudança cultural. Afinal, nós mesmos temos sido demasiadamente dominados, historiográfica e etnograficamente, por suas exigências imperiais. A questão agora é saber como ele é elaborado em outras multiplicidades culturais (SAHLINS, 2007. p. 527)

Ao longo da tese a compreensão destas outras multiplicidades tem como guia as reflexões e os modos de ação política kaiowa, tendo em perspectiva a agência dos modos de existência kaiowa (*teko*) em transformar e transformar-se mesmo diante *inexorável crença que o progresso as fariam desaparecer* (SAHLINS, 1997^b). Deste modo, considero que a experiência kaiowa ao longo de um século de vida em ambientes criados pelo Estado, resultou em investimentos políticos criativos a fim de assegurar meios de transformação de sua socialidade que podem ser vistas através da ação política indígena (e antropológica)

sintetizada e descrita por Sahlins por meio do conceito de “indigenização da modernidade” (*idem*, 2007, 1997^a, 1997^b). O investimento antropológico que faço na tese é uma tentativa de compreender modos desta indigenização, por meio de uma descrição de como os Kaiowa “*guaranizam a política*”³³ e também esboçar uma compreensão sobre como conceitualização a política em seus termos. Ou seja, como a emergência e a criatividade kaiowa notadas na (cosmo)política contemporânea são semelhantes a outros contextos em que a criatividade política indígena é, ao mesmo tempo, *um registro simbólico da história em curso*, como Albert (2002^a, 2002^b) nos chama atenção sobre emergência, tanto de um discurso, como de práticas políticas indígenas que reconfiguram formas tradicionais da alteridade para uma chave do contato a partir das cosmologias que emergem das formas com os indígenas transformam seus Outros em seu objeto antropológico, por meio de sua pacificação às avessas (RAMOS e ALBERT, 2002).

Em sua estrutura, a tese está dívida em cinco capítulos, além desta introdução e as considerações finais. No primeiro capítulo, procuro compreender a ação política kaiowa pelo seu ponto de vista, através das formas como entre os Kaiowa circulam narrativas sobre as criações transformações engendradas pelo desentendimento do casal demiúrgico, *Nhande Ramõi*(Nosso Avô) e *Nhande Jarý*(Nossa Avó), sobre como tal evento desencadeia uma sucessão de eventos anteriores a saga dos gêmeos míticos, *Paí Kwara* (Sol) e *Jasy* (Lua) de onde emergem reflexões míticas das quais é possível extrair elementos que nos informam sobre noções de prestígio e moralidade, centrados nas relações de gênero e geracionais. Já no segundo capítulo, me foco

³³É comum ouvir nos discursos e falas políticas entre os coletivos guarani a expressão *guaranizar* algo ou alguma relação, como notado por Klein (2013, pp. 71–78) ao tomar a expressão da liderança kaiowa Anastácio Peralta sobre *guaranizar* as práticas de conhecimento não indígenas, assim como Silveira (2011) descreve modos como os Mbyá no litoral de Santa Catarina realizam uma *guaranização dos modos de prepara dos alimentos e dos artefatos Juruá*, creio que as reiteradas afirmações de autenticidade das formas e personagens da ação política kaiowa passam pelas mesmas transformações: *guaranizar é uma forma de servir aos interesses dos Kaiowa e Guarani, sejam quais forem os resultados esperados com os usos dessas tecnologias* (KLEIN, 2013, p. 71).

nas questões geracionais decorrentes de narrativas sobre a relação e os caminhos de *Paí Kwára* e *Jasy* que tratam sobre produção das diferenças e teorias da alteridade subjacentes ao exercício das formas de humanidade, como a noção de pessoa que estrutura a teoria política Kaiowa a respeito de seres humanos e não humanos.

Já o terceiro capítulo é dedicado às políticas do contato, onde esboço uma teoria Kaiowa sobre as relações com os modos de ser dos brancos (*karai reko*) e os efeitos territoriais, organizacionais e políticos, potencializados pela intensificação do contato, conseqüente às políticas indigenistas do Serviço de Proteção ao Índio e da Fundação Nacional do Índio que fomentaram a privatização dos territórios de habitação tradicional, assim como o contingenciamento de sua mobilidade correspondente ao recolhimento das famílias Kaiowa às áreas indígenas ao longo do século XX. Ao fim do capítulo, realizo algumas considerações sobre a vida na Reserva Indígena de Dourados a partir da estabilização da área em duas aldeias, Bororó e Jaguapirú a partir narrativas sobre dois personagens centrais a este movimento, os *capitães indígenas* Ireño Isnard e Ramão Machado.

No quarto capítulo me dedico a descrever através do conceito nativo *sistema de aldeia* modos de fazer e desfazer relações com o Estado entre os Kaiowa, discorrendo sobre as estratégias capazes de assegurar a vida coletiva em um ambiente atravessado por poderes políticos distintos no qual a cultura emerge como um potente nexó político para compreensão dos personagens da ação política e da liderança na região. Já o quinto capítulo o enfoque são os jogos de diferença protagonizados pelos indígenas nas suas relações com os saberes, poderes, tecnologias e modos de ser dos brancos.

CAPÍTULO I - MODOS DE NARRAR E FORMAS DE CRIAR ENTRE AS FAMÍLIAS KAIOWA NO KA'AGWYRUSU: AÇÃO POLÍTICA E HISTÓRIAS

Este capítulo tem como objetivo apresentar reflexões antropológicas a partir de narrativas e diálogos junto a homens e mulheres kaiowa em diferentes áreas indígenas na região dos rios Dourados e Brilhante sobre a criação, expansão e transformação de pessoas, seres, planos e patamares que compõem a cosmografia e cosmologia do grupo. O propósito em dar destaque à perspectiva kaiowa (*ore reko*) das relações históricas procuram demonstrar algumas operações conceituais sobre os regimes de temporalidade que conjugam considerações a respeito da tradição e inovação para uma descrição da ação política.

A ação política aqui é pensada através da inerente conexão entre os modos ser dos Kaiowa (*teko*, *nhande reko*) com os seres celestes e seus conhecimentos (*teko agwyje*) entendendo que as pessoas a narrarem os eventos desencadeados no tempo dos antigos - *ara ymagware*, elaboram conceituações sobre seus modos de ser na atualidade – *teko pyahu*. *Ara ymagware* se refere ao tempo no qual os seres demiúrgicos protagonizaram vários acontecimentos e que inflectiram nos tempos atuais - *ara pyahu*. Assim, as situações vivenciadas pelo casal criador do cosmos, *Nhande Ramõí* (Nosso Avô) e *Nhande Jarý* (Nossa Avó) e seus filhos gêmeos, *Paí Kwára* (Sol) e *Jasy* (Lua) são fundamentais para compreensão das noções de prestígio e moralidades associadas a relações geracionais e de gênero da socialidade kaiowa.

Deste modo, entendo que a potência transformacional das cosmologias ameríndias decorrente da instabilidade provocada pelas ontologias em desequilíbrio perpétuo, no caso dos Kaiowa, centra-se não apenas na gemelaridade e geracionalidade oriunda da existência dos gêmeos míticos, mas também nas relações engajadas por homens e mulheres, através da conjugalidade e conjugação dos regimes de conhecimento imanente ao casal principal, pais dos gêmeos míticos e avós dos Kaiowa

1.1 NARRATIVAS KAIOWA COMO HISTÓRIA

As famílias kaiowa que vivem na região entre as bacias dos rios Dourados e Brilhante, hoje sobreposta e recortada por

idades, distritos, fazendas, empreendimentos do agronegócio e rodovias contam que esta localidade só pode ser habitada após a intervenção de Chiquito Paĩ, falecido *nhaderu* kaiowa que com seus cantos-rezas (*jeroky*), afastou os seres antissociais, animais e fez verter água onde hoje é Aldeia Panambizinho. Chiquito Paĩ era reconhecido como um *hechakáry*, xamã que atingiu a plenitude máxima garantida pela transformação do corpo através das dos regimes de conhecimentos provenientes do *teko agwyje*. A palavra *teko* é traduzida pelos Kaiowa para o português por conceitos como cultura, educação, conhecimento, sabedoria, modos de ser, nosso jeito, nosso sistema. Já *agwyje* aponta para estados como plenitude, perfeição e também sugere que algo está pronto, maduro, resolvido. De acordo com o historiador kaiowa Izaque João (2011, p. 70) esta transformação ocorre após um longo período de cantos-rezas e restrições alimentares e sexuais para tornar o corpo leve, para que *Nhande Ryke'yrsu* (Nosso Irmão Maior, um dos nomes dados a *Paĩ Kwara*) desça de sua morada celeste, eliminando a impureza do corpo do *rezador*, retirando dos seus olhos uma pele que impede de ver o outro lado do mundo e insere em seus ouvidos um objeto que faz com que ele ouça e entenda a linguagem dos seres celestes.

Para as famílias kaiowa, a região é o território de habitação tradicional chamado de *Ka'agwyrisu* (mata grande, mata densa, floresta). No passado, anteriormente a chegada dos brancos, esta era a localidade onde viviam entre parentes e aliados, cultivando roças, fazendo suas festas sob a condução política e xamânica de um casal sênior principal. Na memória dos meus interlocutores as figuras mais lembradas são Chiquito Paĩ e sua esposa Ramonita, reconhecidos como *o'menda jekoha* (casal principal do grupo, suporte, amparo, esteio), capazes de fazer daquele lugar *yvy akandire* (terra perfeita, plena) Mas eles não eram o único casal principal, havia mais pessoas e casais de prestígio, entretanto, meus interlocutores mais constantes descendem de Chiquito e Ramonita, assim, a história que sigo é a história narrada por eles.

Nos dias atuais, estas famílias residem nas reservas e terras indígenas, assim como nos acampamentos de retomadas³⁴ nos

³⁴Acampamentos de retomada são como as lideranças indígenas e as agências indigenistas na região, identificam a ação de um grupo em ocupar uma área reivindicada como terra indígena como estratégia de

municípios de Dourados, Douradina, Deodapólis, Itaporã, Fátima do Sul, Maracajú, e Rio Brillhante. Ao longo da história do contato e da intensificação das relações com os brancos, as redes de relações kaiowa fragmentaram-se, dispersaram-se e foram altamente impactadas pelos saberes, poderes e tecnologias dos brancos (*karai reko kwera*). Contudo, ao recusarem-se a viver como os brancos, investiram em formas criativas e inovadoras para transformar seus modos de ser, regimes de conhecimento, historicidade e territorialidade condensados e traduzidos para os não indígenas através do princípio de vida convival, o *teko porã*³⁵. Deste modo, descrever os modos de fazer e desfazer coletivos através dos modos e estilos de lideranças é articular tais questões como os regimes de temporalidade, mitologia, territorialidade e organização social kaiowa a partir de seus enunciados sobre a

pressionar a União no processo de identificação e demarcação. Tal estratégia não se limita a uma pressão sobre a burocracia e os entraves políticos com a União, ela é também uma estratégia que assegura que possam reativar relações com seus territórios de origem. A inspiração para pensar as retomada nesta conexão é motivada pela reflexão de Stengers (2017, p. 08, NT) na qual a autora faz uso de um conceito criado no ativismo político das bruxas norte-americanas, para expressar que é preciso reativar não de modo nostálgico o que foi rompido, mas aprender novas e outras formas necessárias para repovoar o que foi perdido. Sobre o material etnográfico referente aos Kaiowa e Guarani ver Crespe (2009, 2015), Moraes (2016), Benites (2015) e Pereira (2007, 2006).

³⁵Melià, Grunberg e Grunberg (2008, pp. 101–107) em sua etnografia sobre os Paĩ-Tavyterã, nome que os Kaiowa usam no Paraguai, demonstram que *teko* é uma composição de um conjunto de relações que operam reflexões conceituais que expressam e colocam em relação teorias paĩ-tavyterã (kaiowa) do bem viver (*teko porã*) que de vida ideal (*teko katu*), a vida xamânica (*teko marangatu*). Para os autores são evidentes as interrelações entre estas esferas da vida social, mas para eles, tudo se subsumiria a conceito de *Ñande Reko: tiene certo manera características de una cultura étnico-racial* (*idem*, p. 105). O argumento dos autores produziu uma versão canônica de *nhandereko* em traduções que circunscrevem tais formas relacionais em “cultura e religião”, todavia, me interessa tomar estas relações no tocante ao que Strathern (2014, p. 268) chama atenção para multiplicidades destas relações em suas escalas e complexidades *seria possível estudar essas relações a fim de extrair diversos tipos de conhecimentos — político, econômico e religioso etc.*

continuidade e a inovação em seus modos de existência - *teko pyahu*.

Figura 04 - Imagem extraída do Google Earth da região da Bacia do Rio Dourados, chamada pelos Kaiowa de Ka'agwyrusu.



Fonte: Google Earth

Segundo meus interlocutores, os casais de xamãs kaiowa, Roseli Concianza e Valdomiro Aquino, Mizael Concianza e Ana Décia Pedro³⁶, a ação e o movimento para se tornar um *hechakáry* produzia grupos, porque implicava em realizar alianças políticas para as festas-rituais e para os casamentos, assim como produzir um lugar adequado para construção das antigas casas-comunais (*oygusu*, *ogajekutu* ou *ogapuku*). O status da plenitude da “pessoa *agwyje*” é resultante dos regimes de conhecimentos: *teko*; plenos, celestes, perfeitos: *agwyje*, acessados através de viagens que o *xamã* realiza entre os domínios dos humanos e dos não humanos. São os trânsitos por estes mundos e pelos encontros com os seres celestes (*tekojara*, *jarakwera*, *nhandejara*) que os e as xamãs aprendem técnicas, tecnologias e também recebem artefatos que

³⁶Roseli e Mizael são netos de Chiquito Paĩ e Ramonita, seus respectivos cônjuges também são descendentes de importantes *rezadores* e *rezadoras*, termos que os Kaiowa utilizam para se referir em português ao homem e a mulher xamã e em língua guarani usam *nhanderú*(nosso pai) para os homens e *nhandesy*(nossa mãe) para a mulheres. Dados sobre as famílias e a transmissão de nomes e sobrenomes podem ser encontrados em Maciel (2012) e Vietta (2007).

garantem a pessoa ver e transitar pelos patamares e planos do cosmos, tanto os celestes, assim como pelos subterrâneos.

Estas conexões elevam a pessoa ao estado quase-celeste, porque se tornar *agwyje* não os torna divinos, mas resulta em qualidades transcendentas a humanidade comum (*ava*), devido ao esforço contínuo de entoar cantos-rezas e restrições físicas para ele se torne seu próprio canto (*nhengarí*) e assim, se converta e desconverte em palavra (*nhē'e, ayvu*). Foi esta potência contida na pessoa de Chiquito Paĩ, que deu meios a ele para que os cantos-rezas primordiais (*jeroky nhempyrumby*) pudessem afastar os seres antissociais e os animais que lá e habitam e que, assim, tornou a região habitável para toda sua família extensa (*te'ýi*).

Conforme me explicaram Eliel Benites e Ademilson Concianza (realizadores e pesquisadores kaiowa) pode-se entender *teko agwyje* como a condição da pessoa que transcendeu a existência como humana e se aproximou do modo celeste de existência dos seres demiúrgicos e dos heróis culturais. De acordo com Eliel, um *hechakáry* não é um *tekojara* (dono não humano dos modos de ser kaiowa), mas ele é alguém que aprendeu diretamente com eles, pois, pode transmutar seu corpo em outra forma para poder visitar algum *tekojara* em sua morada. Os Kaiowa, assim como os Araweté (VIVEIROS DE CASTRO 1986: pp. 211–215) esperam alcançar a condição “divina e/ou celeste”, entretanto, a cosmo-lógica e a cosmogênese das relações kaiowa com seus “deuses”, o movimento que fazem para se tornarem divinos-celestes não se realiza com a morte como visto entre os Araweté. A qualidade de quase perfeição alcançada pelos *hechákaryé* uma ação que ocorre em vida, para que possa transitar e mediar às relações entre os seres míticos e os seres demiúrgicos com os humanos (parentes) na terra, transformando a si, os outros e o entorno.

1.2 YMAGWARE E PYAHU: REGIMES DE TEMPORALIDADE E MODOS DE PENSAR A HISTÓRIA

As narrativas de criação e transformação dos cosmos, pessoas, entes, patamares e artefatos entre os Kaiowa nos dias atuais realizam potentes narrativas históricas que jogam com modelos, discursos e registros a partir de seus modos de alternâncias nas formas de temporalidade e historicidade engajadas através de conceitos que atuam como marcadores

temporais do “tempo dos antigos - *ara ymagware*” e dos “tempos atuais - *ara pyahu*”³⁷. Sob estas formas também se articulam modos de ser e regimes de conhecimento marcados como dos antigos ou do tempo dos antigos – *teko ymagwaree* de novos modos de ser e conhecimentos dos mais jovens, tidos como dos tempos atuais - *teko pyahu*. Estas perspectivas estão em constante movimento e transformação não somente pelas qualidades inerentes aos discursos sociocosmológicos e míticos dos Kaiowa, mas são incessantemente recriados diante das novas experiências. Um exemplo deste efeito é o engajamento de grande parte dos meus interlocutores em projetos de valorização cultural, fortalecimento da cultura tradicional e também do crescente processo de escolarização, do acesso ao ensino superior e a pós-graduação que os mais jovens vivem desde o final da década de 1990³⁸.

Em muitos contextos ameríndios é expressivo o rendimento de narrativas e reflexões indígenas sobre o tempo dos antigos e o tempo de agora, na produção da socialidade contemporânea, conectando personagens míticos, figuras históricas, eventos do

³⁷Na língua guarani a palavra *ara* é traduzida como tempo, dia, época, clima, mas a palavra conjuga, ao mesmo tempo, as categorias tempo e espaço na mesma equação. Quando perguntei ao pesquisador Eliel Benites sobre como descrever a categoria para os não falantes de guarani me explicou que na cosmologia kaiowa tem coisas que não se separam, que são mútuas, coletivas, como o corpo das pessoas e o parentesco, que ambos podem ser descritos como *ojo'hete*. Sua conclusão é que algo semelhante ocorria com o tempo e o espaço, no tempo mítico não eram separados. Em guarani, os infixos *jo* e *nho* tornam a ação ou o verbo reflexivo.

³⁸Aspectos dessas transformações podem ser encontrados nas dissertações de mestrado de Rossato (2002) e Benites (2009) sobre os efeitos da escolarização e as inovações nos regimes de conhecimento, prestígio e política indígena através da educação escolar indígena. A primeira enfoca os processos da mudança do papel do professor indígena em seus momentos iniciais no contexto das aldeias, quando ainda era visto como uma figura perigosa, que se aproximava demais dos saberes dos brancos, correndo o risco de se tornar um *letrao*, corruptela de letrado, branco alfabetizado. Já a pesquisa do antropólogo kaiowa, aponta para multiplicação dos modos de ser (*avakuerarekoretã*) diante a intensificação com os saberes, poderes e tecnologias dos brancos — *karairekokuera*.

contato. Tais narrativas são potentes elementos para que muitos grupos superem antinomias analíticas pensadas em formas de rupturas e continuidades que cercam as descrições históricas não indígenas. A etnologia indígena tem demonstrado que nas ontologias ameríndias relações como o parentesco, a política e a história são outras formas de elaborar registros de produção histórica e historiográfica, como os documentos produzidos pelos órgãos indigenistas oficiais sobre as histórias do contato com os brancos, por exemplo. Neste sentido, se atentar aos modos como os indígenas produzem narrativas cosmopolíticas, como proposta de produção de mundos diferentes, mas que partilham relações intensas auxilia a própria teoria antropológica borrar alguns divisores fixados através da produção do pensamento das ciências modernas (STENGERS, 2014; LATOUR, 2009). Pois, como já demonstrou Lévi-Strauss, desde os anos de 1960, a alteridade e a diferença, ao invés de cessarem a transformação estão a serviço da produção da vida social e política entre os indígenas³⁹.

Se existe algo que uma etnografia sobre os Kaiowa pode contribuir para etnologia americanista, isto pode partir do cuidado descritivo das formas da ação política kaiowa, seja através da recusa ou da adesão das pessoas, lideranças e coletivos kaiowa às relações com os brancos e seus poderes, saberes e tecnologias, repovoando as relações políticas com a presença de outros humanos e dos não humanos (STENGERS, 2017, 2014; LATOUR, 2012, 2009). A chegada destes outros humanos - os brancos (*m'bairy/karai*) - não diluiu a importância dos muitos outros existentes no campo das relações políticas kaiowa, entretanto, a assimetria das forças políticas dos brancos,

³⁹Desde o Pensamento Selvagem (1978) até História Lince (1993) o autor fez movimentos para deixar seu evidente apreço pela história, mas a partir do pensamento indígena, através das associações inesperadas dos mitos, das qualidades sensíveis do pensamento *bricoleur*, na variação e na instabilidade das formas existência repousava a dimensão histórica no pensamento indígena, na ciência do concreto. Em suas palavras ditas a Didier Eribon (LÉVI-STRAUSS e ERIBON 2005, p. 171) *de minha parte, nada mais me interessa que a história. E há muito, muito tempo!* Outro autor que merece ser mencionado por adensar estas aproximações é Marshall Sahlins, que em Ilhas de História (1990) oferece uma compreensão histórica das transformações estruturais e vice-versa.

engendradas por meio da imposição da sedentarização, através da privatização das terras de habitação tradicional kaiowa, somada a da degradação dos recursos ambientais exigiram das famílias um empenho constante em investir na inovação e no futuro (*pyahu*) dos modos de ser kaiowa—*ore reko* frente à expansão do *karai reko kwera* (modo de ser dos brancos).

Entre os Kaiowa, na língua guarani, a forma pronominal “nós” assume duas formas: uma inclusiva, expressa por *nhande* e outra que exclui qualquer pessoa que não seja uma ou uma Kaiowa que é *ore*⁴⁰. Todavia, como explicitou o antropólogo kaiowa Tônico Benites (2009), além das diferenciações entre *nhande* e *ore* é preciso se atentar a como cada família produz seu estilo, uma forma de conduta específica que as diferencia das demais parentelas kaiowa, conceituado pelo autor como *teko laja*. Para Benites (2009, p. 93), *teko laja* não é uma projeção conceitual, porque é algo que é imanente a socialidade kaiowa e é transmitido como uma qualidade intangível que produz o parentesco, a moralidade e a coletividade.

Entre o modo de ser antigo (teko ymaguare), e o modo de ser atual, existem tanto continuidades quanto mudanças, o que não significa, porém, que os Avá Kaiowa deixaram de ser indígenas, mas que apenas cada família constrói o seu perfil e estilo específico (laja kwera) em espaços e tempos distintos (idem).

⁴⁰A descrição de Pereira (2004, p. 47) sobre a vida social e política kaiowa se sustenta na demonstração do que nominou como *princípios metafísicos identificados pelos termos ore e pavêm*. A maioria dos meus interlocutores me disse que *pavem* é uma palavra antiga, que caiu em desuso, sendo mais comum utilizarem *nhande*. À frente farei um debate com o modelo proposto pelo autor, que, mesmo concordando na maior parte das formulações, desloca o foco mais para como tais conceitos indicam mais jogos e tensões entre uma perspectiva exclusiva aos Kaiowa - *ore reko*, que foi traduzido como “*nosso sistema*” em diferenciação aos modos de ser entre os falantes de língua guarani — *nhande reko*— e que pode se estender até aos brancos, incluindo-os nas relações políticas de *parceria*.

A reflexão de Benites (*ibidem*) me orienta a pensar que a multiplicação e a proliferação de hibridações de modos de ser entre as famílias kaiowa verificadas atualmente, não são meras consequências da “situação colonial” experimentadas na vida cotidiana nas diminutas porções de terras reservadas pelo Serviço de Proteção aos Índios no início do século XX. O equívoco me parece, se situa em um tipo de perspectiva historiográfica que imaginava uma “unidade social” original anterior ao contato, definindo classificações e tipificações dos povos falantes de língua guarani. O efeito disto ainda é possível de se verificar no material produzido, mesmo com todas as críticas contemporâneas da etnologia guarani ainda persistem as definições e nomes de grupos/parcialidades dadas por Schaden (1974), que definiu uma tipificação dos falantes de língua guarani em três grupos, mesmo reconhecendo pequenas diferenciações entre eles: os Kaiowa, os Mbyá e os Nhandevá.

Mesmo nas etnografias mais recentes que criticam este paradigma estabilizante das relações e do parentesco guarani, estas classificações persistem. Contudo, é expressivo o aumento do interesse das pesquisadoras e pesquisadores em explorar as redes de relações, a circulação de regimes de conhecimento e a produção do parentesco, o que torna evidente que, pressupor uma unidade social, ou uma identidade guarani é um equívoco, já que os próprios coletivos falantes de guarani se veem como resultantes de intensas transformações e misturas, tendo nestas questões não um problema, mas extraindo disto teorias guarani sobre a criação do mundo, das pessoas, dos animais, em suma, da diferença⁴¹. Todavia, esta multiplicidade não significa que os

⁴¹São muitos os trabalhos mais recentes que tem enfoque nas relações e diferenças entre os Guarani que envolvem questões a territorialidade, a produção do parentesco, o xamanismo, a conversão religiosa, a produção da pessoa. Sobre os Mbyá as etnografias de Huyer (2017), Mainardi (2015), Testa (2014), Cavalheiro (2014) Ramo y Affonso (2014), Mello (2006) trazem contribuições centrais para o afastamento da ideia de uma “identidade guarani”, apontando para a multiplicidade de modos de ser entre os coletivos falantes de língua guarani. Do mesmo modo, sobre os Kaiowa os Guarani no MS, os trabalhos de Carvalho (2018), Moraes (2016), Crespe (2015), Klein (2013), Seraguza (2013), Cariaga (2012) Pimentel (2012) dialogam como com o tema das transformações e redes de relações guarani.

coletivos não se reconheçam como um todo composto de partes. Se seguirmos os movimentos de extensa capacidade de coletivização, expressa no emprego *nhande*, o “nós” que se dilata e pode incluir todos os falantes de guarani (inclusive, um dos nomes de coletivos guarani é *Nhandeva* que nada mais é que uma contração de *nhande avá*, que pode ser traduzido como “nós os humanos, nós gente, nós pessoas”). Entre os Kaiowa e os Guarani no MS, só os vi usar nomes como Guarani-Kaiowa ou Kaiowa-Guarani em mobilizações e manifestações políticas voltados para os agentes públicos e operadores de direitos, porque, fora deste contexto, os dois coletivos demarcam suas diferenças e requerem que sejam reconhecidos como dois grupos diferentes.

Contudo, ao tempo que existe uma força que expande o coletivo, o emprego de *ore* indica uma contração destas relações, excluindo outros coletivos falantes de guarani, acentuando um exclusivismo kaiowa, que não dissolve a noção de uma humanidade guarani em comum. Mas penso que esta humanidade (*ava*) mesmo entre os Kaiowa não é generalizada, mas sim compartilhada e recíproca à medida que se (re)produz nas relações de parentesco, entre os grupos familiares e nas alianças políticas. Pois ao dialogar com Izaque João, historiador kaiowa a respeito dos nomes usados para se referir aos falantes de guarani, ele argumentava era que todos eram *nhandeva*, porque todos se reconheciam como *avá*. Entretanto, sua suposição era que no período anterior a vida nas reservas indígenas, as famílias eram reconhecidas pelo nome do *cabeça/chefe do grupo*, que recebia o nome de *hi'ú* para os homens e *há'í* para as mulheres, termos que ainda hoje indicam pessoas seniores de prestígio. Este pressuposto se aproxima do que argumento que, os termos *teko laja* e *kwera* atuam como operadores de relações que aglutinam pessoas, lideranças e lugares. No próximo capítulo retomarei essas questões dos nomes, etnônimos e da territorialidade kaiowa dialogando com as reflexões presentes em materiais etnográficos que tratam destas questões nas terras baixas articulando-os com os temas da chefia e do prestígio.

Deste modo, creio que é preciso aplicar uma redução da perspectiva, não no sentido geográfico, isto é, focar numa aldeia, um grupo ou somente em pessoas sênior, mas subtrair a noção de unidade e origem, que aloca o problema no campo do todo, como uma projeção idealizada sobre “o modo guarani de ser”. Mas é preciso investir na descrição no domínio das partes, seguindo os

modos como os coletivos produzem diferenças e relações, em dinâmicas de relações partes e todos como sugere Strathern (2014, p. 254): *o todo era composto de partes, contudo, a lógica da totalidade podia ser encontrada não na lógica das partes individuais, mas nos princípios organizadores e nas relações para além deles*. Acredito que um investimento nas relações guarani, isto é, nas partes, pode indicar caminhos etnográficos interessantes, porque suspeito que aquilo o que Schaden (1974, p. 07) apontou, como o “grande mal dos Guarani”, *socialmente o grupo não é coeso*, devido a proliferação dos grupos, acusações de feitiçaria, multiplicação de lideranças, são expressões centrais da socialidade entre os coletivos guarani em particular, os Kaiowa.

Em algumas pesquisas feitas sobre os Kaiowa e os Guarani no MS, o enfoque dado à desarticulação e fragilização das redes devido à erupção do “modelo tradicional”, terminou por esmaecer as formas de agência e inovação, transpondo as narrativas sobre as alegrias e o modo adequado da vida no “tempo dos antigos” em prejuízo da vida contemporânea, sem procurar mapear os sentidos e modos de inovação diante dos novos contextos de vida.

Sem dúvida o modo de vida atual é adverso, entretanto, persistir em descrições do “pessimismo guarani”, plasmadas por Schaden (1989), sem atentar as inovações e transformações da vida social termina por produzir uma recorrência de descrições sobre o mundo que não existe mais em sua forma, mas que estimula o fundo virtual inesgotável da memória e trajetórias de coletivos e lideranças. Tal mundo, “tradicional ou dos antigos” muitas vezes inflado e idealizado nos discursos sobre a tradição entre os Kaiowa pode nunca ter existido, mas falar sobre este tempo acionando as relações entre a produção do parentesco, regimes de historicidade e de conhecimentos kaiowa são potentes formas da produção e atualização sócio/lógica.

Creio que as narrativas e discursos kaiowa sobre o modo de vida dos antigos não os compreende como um dado ou um estado ancestral, mas fazem uso da história e da tradição para dizer outra coisa. Estendo a reflexão de Viveiros de Castro (2002^a, pp. 401–456) sobre o parentesco e socialidade amazônica aos Kaiowa no sentido de entender a constituição de coletivos como histórica, mediante compreensão dos modos como atualizam suas relações a partir de elementos relacionais que atuam como um fundo virtual infinito da socialidade: a mitologia e o parentesco. Neste sentido, entendo que as famílias e lideranças kaiowa se somam em um

projeto de vida coletiva que não visa somente à continuidade cultural, mas estão engajadas em produzir modos de existência capazes de assegurar que a transformação e a multiplicação de formas políticas diante de um mundo onde as relações com os brancos são cada vez mais (in)tensas é a estratégia pela qual elaboram seus novos modos de ser (*teko pyahu*).

Realizar estas conexões pode contribuir para a desestabilização de modulações analíticas que fixaram os modos de vida nos dias atuais dos Kaiowa e Guarani (*teko pyahu*) como versões fracas da cosmologia em uma comparação desprestigiada relativa aos “modos tradicionais”, como se houvesse existido uma condição original, que orienta uma visão processualista da história kaiowa, que persiste na criação de imagens de uma “sociedade tradicional” com bases sociais bastante definidas, fundamentadas na “religião e na cultura”. Esta visão sobre os Guarani no MS foi potencializada pelo alcance que as teorias da aculturação propostas por antropólogos como Schaden (1974), Virgínia Watson (1944) e seu cônjuge James Watson (1952) que os viam na eminência do desaparecimento devido ao avanço das frentes coloniais.

Todavia, o que pretendo seguir são as conexões cosmológicas e históricas realizadas pelas pessoas com quem dialoguei durante a pesquisa de campo. Questões relativas a tópicos que surgiam (e que depois desenvolvi retomando algumas conversas com interlocutores/as ao longo do tempo de campo) que envolviam a criação e a transformação do mundo, assim como as relações e diferenças entre entes, pessoas, patamares e planos. Pude perceber nitidamente que os contextos de enunciação e de questionamentos influíam na elaboração dos argumentos e descrições das e dos Kaiowa para mim. O mesmo assunto variava muito quando narrado por mulheres, homens, jovens e crianças, mas, são as variações como aponta Calavia Saéz (2002) que nos assegura compreender o conjunto de transformações, sem definir qual é a transformação, isto é, com se ocorresse apenas uma forma de variação-e-transformação. O que interessa é o movimento que possibilita entender o narrador como agente também do mito, já que no exercício de narrar os mitos, quem a conta, também se coloca em relação tanto ao que é dito, quanto aos efeitos e eventos sociocosmológicos e cosmopolítico.

Deste modo, a elaboração histórica das narrativas que apresento é consequente ao engajamento das pessoas em

respondê-las, devido ao meu estímulo e de minhas dúvidas dirigidas aos interlocutores, no intuito de produzir elementos etnográficos a partir das reflexões míticas e cosmológicas, muitas formas relacionais que convencionalizamos como história, tendo em pano de fundo os efeitos de uma dialética da obviação⁴². Em Wagner (2010^a) a metáfora atua na produção de modos de simbolizar aspectos convencionais e diferenciadores, ela cria duas séries de registros que operam significações em diferentes formas: por um lado nos guia a um entendimento dos “fatos” e da “realidade”, por outro lado, a metáfora contrasta, ou obvia antagonismos, ela colapsa noções do tipo causa-e-efeito, para o autor isso ocorre no plano coletivo e dá condições para que se crie novos eventos e outras relações, em síntese, a capacidade de inventar a cultura.

Nessa perspectiva, influenciado sobre as operações analíticas e ontológicas que Wagner (2010^a) realiza através do conceito de cultura, creio que só se possível falar em história com os Kaiowa, presumindo que eles fazem usos “dos nossos modos de narrar e fazer registros históricos” para criar relações de comunicação e objetificação entre os conceitos “deles e os nossos”. Deste modo, as questões aqui apresentadas parecem, em certa medida, ser importantes para eles, mas não apenas motivadas pelos meus interesses de pesquisa, elicitadas através de estratégias etnográficas. Neste caso, mais uma vez parafraseando Wagner (*idem*), obviando minha presença para provocar a emergência de uma reflexão kaiowa sobre a história, mas, porque concepções nativas resultam de recombinações e justaposições parciais que podemos situar em um campo de relações, que neste contexto, são entendidas como históricas⁴³. Contudo, tais reflexões não encobrem que o ponto de partida destas relações decorrem do meu interesse em suscitar entre meus interlocutores reflexões e comentários sobre a vida social

⁴²Inspirado em Wagner (2010^a, 2010^b 1986) faço uso do modo como o autor faz do conceito de cultura uma metáfora, que importa à medida que é capaz de estender e transformação a produção de sentidos, sem subsumir a nenhuma espécie de ordenamento

⁴³Tal movimento não é inédito em etnografias sobre os Kaiowa na região, pois as etnografias das Crespe (2015) e Vietta (2007) já realizaram este movimento com bastante êxito.

no *Kaa'gwyrusu* antes mesmo da chegada de Chiquito Paĩ, mas a todo momento deixava evidente a eles que não tinha a pretensão de produzir um texto que relatasse das origens até os dias atuais, mas quem eu desejava era criar com eles e elas mais uma versão destas histórias.

A motivação para isto era algo que já vinha alimentando e experimentando desde o mestrado (CARIAGA, 2012), imbuído da formulação de Calavia Saéz (2005, p. 50) sobre os termos da história indígena para a reflexão etnográfica *mais do encontrar história lá onde alguém que supôs que ela existisse, no estudo da história indígena é importante reencontrar, na invenção do sujeito, na variação mítica, na mimese dos outros relatos, os traços vivos e originais da prática da história, tantas vezes apagada da rotina da historiografia.*

1.3 MODOS DA AÇÃO POLÍTICA ENTRE OS KAIOWA

A respeito da afirmação: parentesco é história, formulada pelos Piro e descrita por Gow (1991), tal assertiva sempre me soou estimulante para seguir como referência etnográfica para desdobrar e esmiuçar os sentidos das transformações e da história para os Kaiowa. Desde a pesquisa de mestrado (2012) tenho me atentado para a impossibilidade de cindir estas relações nas narrativas, falas e discursos kaiowa sobre a cosmologia, a mitologia, a territorialidade e a política. Porque o diálogo com as pessoas sobre suas trajetórias individuais e familiares sempre mobilizava um amplo conjunto de relações entre humanos e não humanos, planos cósmicos e teorias sobre a singularidade da existência e da perspectiva kaiowa - *ore reko*. Deste modo, os enunciados aqui apresentados partem de reflexões produzidas junto às pessoas que mais dialoguei e debati temas da pesquisa em campo, bem como as indagações sobre a cosmologia e a cosmografia kaiowa. Contudo, em minha mente a produção dos dados etnográficos, das questões elicitadas em campo sempre tiveram como referência uma perspectiva analítica e metodológica interessada em se esquivar de limites colocados por uma periodização da história que intenta “descobrir” uma versão histórica (ou etnohistórica) guarani, interessada em confrontar ou corroborar com o vasto material documental existente sobre os processos históricos do aumento progressivo da presença não indígena na região.

O movimento pretendido na tese não é o que visa desqualificar ou não reconhecer a qualidade de trabalhos desta natureza, que produziram sùmulas, indexações e catalogações importantes para os estudos e pesquisas sobre os coletivos falantes de língua guarani no MS. Mas o esforço aqui é, através da etnografia, dar relevo as formas como os Kaiowa lançam mão de materiais heteróclitos e heterogêneos na composição e na descrição de seus modos de socialidade contemporâneos (*teko pyahu*), enquanto modos de recusa ou mesmo de composição dos regimes de conhecimento não kaiowa, em particular com os dos brancos (*karáí reko kwera*), como uma forma política de abertura a outros modos de ser e de conhecer. Ao invés de fazer análises que se sujeitem a questões como sincronia e diacronia, universal e particular como termos redutivos e não como grupos de transformação como afirmado por Lévi-Strauss (1976). O itinerário da descrição das relações kaiowa procura seguir como os Kaiowa elicitam modos e formas de convencionalizar seus próprios regimes de historicidade. Tomando de empréstimo de Wagner (2010^a), como sugeri acima, penso ser possível aplicar para a história, (analogamente ao modo como o autor faz com a palavra contexto) o argumento sobre os usos extensivos do conceito de cultura como um operador de (re)versão nos sentidos e significados antropológicos e nativos.

Um contexto é uma parte da experiência — e também algo que a nossa experiência constrói; é um ambiente no interior do qual elementos simbólicos se relacionam entre si, e é formado pelo ato de relacioná-los [...] Não há limites perceptíveis para a quantidade e a extensão dos contextos que podem existir em dada cultura. Alguns contextos incluem outros, e fazem deles uma parte de sua articulação; outros podem se inter-relacionar de um modo que não envolve total exclusão ou inclusão. Alguns de tão tradicionais, parecem quase permanentemente e imutáveis, ao passo que novos contextos são criados o tempo na produção de afirmações e situações em que se consiste a vida cotidiana. (idem, p. 78).

A longa referência a Wagner (*ibidem*) me auxilia a construir uma formulação sobre a temporalidade e historicidade kaiowa que não se fixe somente em uma pressuposição como expressa por Vietta (2007, p. 131) na qual a antropóloga sentencia que *as falas nas quais os Kaiowa contam sua história estão, essencialmente, pautadas pelas relações de contato, onde o tema mais recorrente é o seu direito de reocupação do Ka'aguyrusu*. Sem dúvida, o processo político deflagrado pelas famílias e lideranças em reaver seus territórios de habitação tradicional, conhecido como retomadas é central ação política kaiowa contemporâneo, entretanto, divirjo da alegação que as relações kaiowa são pautadas apenas no contato com os brancos. Os dados etnográficos e históricos produzidos pela autora adensam o modelo de recorte temporal que se tornou referencial aos estudos sobre as famílias kaiowa e guarani na região sul do MS proposto nos trabalhos de Brand (1997; 1993). A dissertação e tese do autor (*idem*) são centrais para o entendimento das fissuras e fragilizações das redes de parentesco, da perda progressiva da autonomia das famílias extensas devido à privatização dos seus territórios de ocupação tradicional (*tekoha*) e da ação da política indigenista republicana, iniciada com o SPI.

Entretanto, ao tomar como marco temporal o fim da Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai e o avanço da primeira frente de ocupação não indígena na região, estimulada pelo Império Brasileiro com a instalação da Companhia Matte Laranjeira⁴⁴, o texto de Brand (*idem*) eclipsa a perspectiva indígena ao tomá-la como fonte oral para a produção do registro histórico, que assim, passa a ocupar uma posição subordinada aos eventos da colonização (como também visto em Vietta [2007]). Os

⁴⁴ A Companhia Matte Laranjeira foi uma empresa que atuou na extração ervateira no sul do atual MS através de uma concessão emitida pelo Império que considerou devoluta uma extensão de terras localizadas na fronteira recém-criada após a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai, que chegou a totalizar 5.000.000 de hectares e foi responsável pela criação de cidades como Guaíra no PR e MS de municípios como Porto Murtinho, Nioaque, Ponta Porã, Amambaí e Caarapó, incidindo por faixa territorial da qual os Kaiowa e Guarani reconhecem como de ocupação tradicional. Sobre a relação de ocupação territorial e histórica da Cia Matte Laranjeira e os Kaiowa e Guarani, consultar Ferreira (2007), Vietta (2007) e Brand (1997,1993).

agenciamentos dos Kaiowa nestas relações com os brancos tornam-se mais opacos, e passam a figurar como fundo para elaboração do seu conceito mais importante, o de confinamento⁴⁵. Minha controvérsia com o argumento do autor não refuta e nem nega a tese apresentada, ao contrário, afirmo a pertinência dos estudos de Brand (1997, 1993) para a compreensão da situação fundiária atual no MS. Contudo, mesmo considerando o ganho etnográfico com a abundante quantidade de relatos das lideranças e famílias kaiowa e guarani no texto, creio que, devido aos limites conceituais da abordagem historiográfica da época, que pensava que as narrativas orais só poderiam ganhar densidade histórica à medida que fossem transformadas em fontes orais transcrevendo-as textualmente para transformar em registros históricos (documentais) para assim dar voz aos indígenas.

Tal perspectiva foca-se em questões que procuram nos discursos sobre a tradição e a cultura formas originais, ou seja, anteriores ao contato com os brancos e dão mais ênfase aos processos de desarticulação, fragilização e fissuras das formas tradicionais. Ao situar as formas kaiowa de fazer e desfazer coletivos, assim como suas transformações ao longo da história do contato como um pano de fundo, dissertações e teses que se focam em uma perspectiva da história oral deixa de dar relevo à criatividade e inovação das formas do fazer político diante da intensificação das relações com os *karaí* (brancos), como se estes condensassem em si mesmos toda alteridade e a presença deles (dos brancos) significasse o fim das formas tradicionais.

O meu incômodo com os trabalhos desta natureza não é etnográfico, porque os dados apresentados pelos autores mencionados são de grande qualidade e rentabilidade comparativa para compreender a ação política kaiowa, Minha discordância é em termos de método com algumas abordagens

⁴⁵Entendo por confinamento compulsório o processo de concentração da população kaiowa/guarani dentro das Reservas demarcadas até 1928, após a destruição de suas aldeias e/ou a conclusão do processo de implantação das fazendas de gado e correspondente desmatamento do território tradicional (BRAND, 1997, p. 05, nota de rodapé N.º 08). A palavra confinamento já havia sido utilizada por Schaden (1974, p. 04) para definir a situação que os Kaiowa e Guarani se encontravam nos postos indígenas, mas é Brand (1997) que faz dela um conceito analítico.

que se pretendem êmicas ou etno-históricas, que procuram transformar as narrativas indígenas em fontes orais, para produzir documentos de valor histórico e acabam por dar mais ênfase ao ponto de vista dos brancos, fazendo com que a figura do indígena se fixe na relação com os brancos, que termina por encobrir os modos como os poderes, saberes e tecnologias são também agenciados pelos Kaiowa e Guarani, encerrando multiplicidades relacionais entre os indígenas e seus outros em questões que são mais problemáticas para o Estado, como a definição da identidade, do nome étnico ou grupo social⁴⁶.

Acredito que os limites dados por estudos desta natureza ocorrem em muitas direções, entre elas, considerar que os regimes indígenas de temporalidade e historicidade são representações sobre a história, o que recai em uma manutenção de oposições entre conhecimentos tradicionais e ciência, estrutura e evento. Em síntese: o problema é não considerar o pensamento e os conceitos indígenas como teorias sobre história, elaborados a partir de conjunções e disjunções que articulam o campo mítico,

⁴⁶Peço licença ao leitor para qualificar melhor minha crítica a abordagens desta natureza, que avalio serem tributárias ao experimento realizado na R.I.D no início da década de 1990, no âmbito de um projeto que visava qualificar o método da história oral de vida, como recurso metodológico e histórico ao modo como o jornalismo retratava o alto número de suicídios que assolaram as aldeias kaiowa e guarani nas décadas de 1980 e 1990 (ver Pimentel 2006). Deste projeto experimental resultou a publicação do livro *Canto de Morte Kaiowa — história oral de vida*, de Bom Meihy (1991) derivado de um curso rápido de história oral (a primeira etapa 04 e 10/05/1991 e a segunda entre 18 e 22/07/1991) para treinar os pesquisadores da Universidade de São Paulo envolvidos em técnicas de entrevista para registro para à *“tradução” da fala para a escrita (idem, p. 30)*. O autor condensa o processo em três etapas: 1) transcrever — passar do registro oral para o texto; 2) textualizar — estruturar a narrativa em um molde textual anulando a voz do “entrevistador”, por fim; 3) transcriar — que implica em aplicar ao texto recursos textualidades teatralizada deste modo, a história oral de vida é um discurso de [...] *transcrição. Teatrillizando o que foi dito, recriando-se a atmosfera da entrevista, procura-se trazer ao leitor o mundo de sensações provocadas pelo contato, e como é evidente, isso não ocorreria reproduzindo-se palavra por palavra. Este procedimento implica em técnicas sofisticadas que têm como fito trazer ao leitor a aura do momento de gravação (ibidem)*.

cosmológico, cosmográfico e o parentesco como relações históricas. Pois como, já demonstrou Sahlins (1990), à produção de historicidade nos contextos indígenas passa por compreender como ora dão relevo para estrutura, ora para o evento.

Neste sentido, a proposição da categoria confinamento para a análise histórica das relações kaiowa e guarani com a política indigenista republicana feita por Brand (1997, 1993) criou condições para que se fosse possível compreender os agenciamentos na produção da territorialidade e de outras formas contemporâneas decorrentes do cerceamento da mobilidade. Contudo, o tom da descrição sobre a história kaiowa e guarani é focado no tema da desestruturação e a perda da tradição devido à implosão de um modelo de vida tradicional, provocado pelo *sarambi*. A palavra *sarambi* (esparramar, bagunçar, mexer, desorientar) é o termo nativo pelo qual Brand (1997) se guia para descrever como as famílias extensas interpretaram a dispersão e consequente mobilidade forçada provocada pelo assédio das frentes de expansão agropastoris intensificadas no Governo Vargas com a Criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), que incidiu diretamente na região que os Kaiowa entendem como de ocupação tradicional de várias famílias extensas: o *Ka'aguyrysu*⁴⁷.

Deste modo, compete às pesquisas em andamento recalibrar as perspectivas, dando mais expressividade às formas criativas agenciadas pelas lideranças e coletivos kaiowa, do que centrar em uma retórica sobre perdas e prejuízos dos valores tradicionais para produção de descrições sobre os regimes ameríndios de inovação, atentando-se aos modos de socialidade ajustados as transformações históricas, como visto em etnografias feitas em paisagens ameríndias de longas e intensas relações com os brancos, como vista na Amazônia (GOW, 1991, CALAVIA SAÉZ, 2006), Guianas (TASSINARI, 2003), Brasil Meridional (GIBRAM, 2015; FERNANDES, 2003,) e o Nordeste Brasileiro (ROCHA, 2014; VIEIRA, 2010; VIEGAS, 2007). No contexto

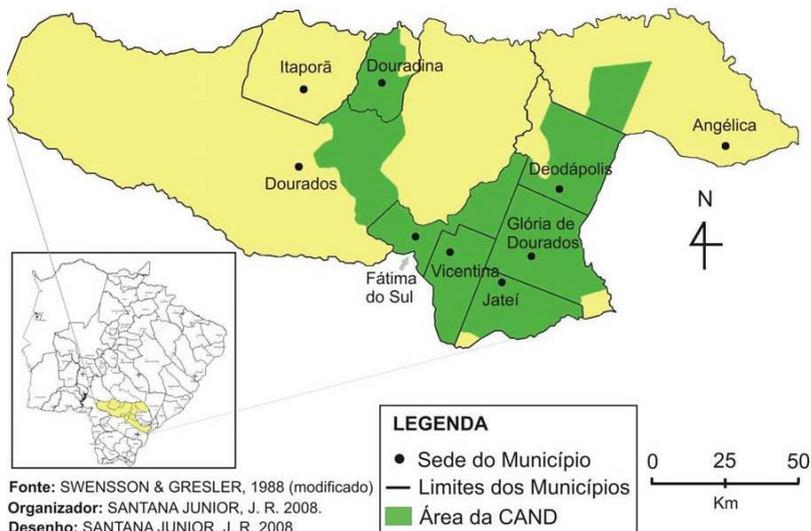
⁴⁷O assentamento de famílias de colonos vindos dos estados da região sul fazia parte da política do Governo Brasileiro em ocupar a região oeste através da derrubada da mata nativa ação que contou muito com a mão de obra kaiowa e guarani para instalação de frentes agropastoris e criação de cidades e distritos.

kaiowa trata-se de pensar no que as pessoas têm entendido e narrado como sua história, o que move a atenção das formas de narrar kaiowa, deste modo, se considerar como estabelecem encadeamentos singulares sobre os eventos nas narrativas do *ara ymagware* (tempo antigo), com os dias atuais (*ara ko'anga, ko'ara*) e nas especulações sobre o que há por vir (*ara pyahu*). Neste sentido, o que penso como história indígena se assemelha ao itinerário das transformações históricas entre os Piro ao que Gow (2001) chama atenção sobre a criatividade e a habilidade ameríndia em transformar eventos, fatos e mitos em mais ou menos memoráveis.

Assim, o *sarambi* ou *esparramo* vivido pelas famílias kaiowa inaugurou um modo de registro múltiplo da temporalidade para a história kaiowa, porque ao mesmo tempo em que marca a forma como as famílias interpretaram os momentos iniciais da ação do Estado Republicano no recolhimento compulsório aos postos indígenas, também informa a recusa kaiowa a este processo. A primeira ação obrigou as famílias a irem para o interior dos postos indígenas com o intuito de garantir assentamento de colonos vindos de outros estados brasileiros e a privatização das terras. Nestes ambientes, as famílias passavam a viver sob a gestão de funcionários do órgão indigenista (SPI) provocando a sobreposição de parentelas que vinham de regiões diferentes e que tinham modos kaiowa de ser específicos (*teko laja kwera*), que tinham como referência de liderança as pessoas seniores de seu grupo familiar e que também conduziam a vida xamânica.

Por outro lado, à medida que as famílias se recusavam a se subordinar a ação do SPI, incitavam outro registro do mesmo processo de territorialização e de temporalidade: a fuga para lugares mais distante, a composição de novas formas de alianças com outros grupos kaiowa. Assim, boa parcela das famílias procurou se afastar das áreas criadas pelo SPI, indo viver em regiões onde havia maior cobertura de mata, de acesso mais difícil devido à geografia, por exemplo, nas cabeceiras dos rios, para se esquivarem e desta forma, adiarem a intensificação do contato e produzindo outros modos kaiowa de territorialidade e espacialidade.

Figura 05 - Mapa da área destinada ao assentamento de colonos para a construção da CAND.



Fonte: disponível em <http://geografiaagrariaufgduluciana.blogspot.com> e acessado em 12/03/2018.

Esta possibilidade não resultou em situações de isolamento, mas, esta nova realidade, marcada pela presença dos brancos, trouxe o trabalho sazonal dos homens na *changas*, nome dado trabalho temporário fora dos locais de habitação familiar, notada desde o período de extração ervateira. Porém, a partir da ação do SPI, a prática foi arregimentar indígenas para o trabalho de derrubada das matas para abertura de fazendas de gado (FERREIRA, 2007; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001; BRAND, 1997). Este cenário, por um lado, fragilizou as redes de troca e a cooperação entre as famílias, mas impulsionou outras redes por meio comércio, trabalho e trocas através de diferentes relações com os *patrões* não indígenas (CRESPE, 2015; PIMENTEL, 2012; BARBOSA DA SILVA, 2007; MURA, 2006). À medida que chegavam mais brancos, enquanto a devastação avançava e diminuía as possibilidades de recusa ou de fuga de ir viver nos postos indígenas, foram aumentando os problemas de se viver nestes locais e, por sua vez, levou as tensões fundiárias vistas atualmente devido aos processos de retomada dos territórios de habitação tradicional. As pesquisas de Brand (1997, 1993) e

Vietta (2007) são centrais para compreensão dos impasses das tensões contemporâneas devido à lentidão dos processos de identificação e demarcação das terras reivindicadas pelas lideranças e famílias kaiowa na bacia do Rio Dourados região do *Ka'agwyrusu*, assim como em todo no cone-sul do estado onde vivem a maioria dos Kaiowa e Guarani, que aguardam a finalização dos relatórios de identificação e demarcação (RCID) dos grupos de trabalho antropológicos sobre seus territórios de ocupação tradicional.⁴⁸

⁴⁸Em 12/12/2007 o Ministério Público Federal ajustou um Compromisso de Ajustamento de Conduta com a Fundação Nacional do Índio a partir das demandas das lideranças indígenas que identificaram 07 regiões denominadas como “*pegua*”. Sendo estas: Iguatemipegua, Amambaiepegua, Douradopegua, Dourados-Amambaiepegua, Brilhantepegua, Ñandeva e Apapegua. Na compreensão metodológica elaborada por alguns antropólogos, em particular por Fábio Mura, Alexandra Barbosa Silva e Rubem Thomaz de Almeida (CAVALCANTI, 2013, p. 295) os *pegua* seriam um modo de superar o recorte localista das terras kaiowa e guarani demarcadas anteriormente a Constituição Federal, privilegiando as redes e circuitos em determinada bacia hidrográfica. Esta compreensão, sobre a territorialidade kaiowa e guarani como uma rede de relações que se expressam histórica e geograficamente a partir da constituição e desconstituição de relações políticas está presente desde Melià, Grunberg & Grunberg (2008). Porém é na etnografia de Pereira (2004, pp. 115–132) que a desvinculação da tradução de *tekoha* como sinônimo de terra (no sentido de localização espacial) é estendida para uma compreensão mais relacional e múltipla, associando o modelo kaiowa a outros sistemas e modelos regionais sulamericanos. À frente irei retomar as discussões com o material de Pereira.

Figura 06 - Descrição geográfica elaborada por Vietta para demonstrar a extensão e as controvérsias sobre as dimensões territoriais e as famílias kaiowa.



Entre os Kaiowa de Panambizinho não há um consenso sobre os limites sul e oeste de Ka'aguirusu. A área pontilhada indica esse dissenso (sobre esta discussão veja capítulo 3).

Fonte: VIETTA (2007, p. 95)

Até o momento, na região das bacias dos rios Dourados e Brilhante, somente a Portaria da FUNAI Nº 524/2011, referente ao relatório de identificação da T.I. Panambi-Lagoa Rica foi publicada e declarou como terra indígena 12.196 hectares, de habitação histórica e tradicional de famílias kaiowa. Entretanto, como demonstrou Silva (1982), desde a década de 1970, quando a autora iniciou seu campo em Panambizinho, as pessoas narravam fatos, episódios, experiências que relatavam processos de dispersão e concentração na região devido à chegada progressiva dos brancos. Os efeitos da questão fundiária provocaram nas famílias uma modalidade discursiva (voltada para os pesquisadores) muito pautada em uma preocupação em relatar “a história e a cultura tradicional”, devido à necessidade de se afirmar a originalidade e autenticidade indígena neste território, como

estratégia política na identificação de seus *tekoha*. Neste aspecto, era comum quando me dirigia para algum interlocutor/a, indagando-os sobre a perspectiva deles, dirigida pelo meu interesse em ouvir narrativas míticas e cosmológicas, com recorrência era comum às pessoas afirmarem para mim: *o que eu vou te falar não é mito não. É história mesmo.*

Acredito que esta objetivação kaiowa da história é tributária da experiência de gerações com pesquisas antropológicas e históricas, que podemos recuar até a presença de Schaden que fez campo em Panambizinho na década de 1940. De lá até os dias atuais, as famílias, lideranças e as pessoas no geral têm experimentado diversos meios de acesso ao vasto material documental, historiográfico e imagético sobre os processos históricos e, com isso, tem-se multiplicado as versões sobre sua própria história⁴⁹. Contudo, devido ao enrijecimento das falas e discursos mediante a pressão histórica (no sentido de afirmar uma linearidade no fluxo dos acontecimentos) percebia que no início de nossas conversas era nítido cuidado e uma etiqueta protocolar na negociação das falas, era comum me perguntarem: *você não vai gravar?* Porque é comum as lideranças e pessoas de prestígio a relação com os pesquisadores (não indígenas e indígenas) e suas técnicas de produção de dados. Assim como era constante interromperem nossas conversas para me apresentarem “documentos” para “comprovar” o que narravam.

A maior parte destes *documentos* eram fotografias antigas, registros protocolares em órgãos públicos, recortes de jornais, mapas e croquis que eram lançados na conversa como um meio de demonstrar a veracidade do fato, em um esforço de produzir uma conexão (histórica) entre os regimes de conhecimento e temporalidade kaiowa com os eventos relativos à intensificação das relações com a sociedade nacional. Avalio que este é um

⁴⁹Um elemento importante na produção e transformação de narrativas, regimes de conhecimentos e também da historicidade contemporânea são os efeitos dos processos políticos em torno do acesso à educação intercultural e na formação de professores e pesquisadores indígenas, promovido pela oferta de curso de ensino médio, Ará Verá, pela Secretaria Estadual de Educação e das ações e programas vinculados a Licenciatura Intercultural Teko Arandu na Faculdade Intercultural Indígena da Universidade Federal da Grande Dourados.

movimento que procura colocar em comunicação as diferenças entre perspectivas, que expressam capacidades intensivas e extensivas dos conceitos nativos e históricos: falar da mesma coisa por termos diferentes ou falar de coisas diferentes pelo mesmo termo, seguindo o que Viveiros de Castro (2004, 2002^b), Carneiro da Cunha (2009), Wagner (2010) têm chamado atenção para estes aspectos nas traduções indígenas sobre conceitos não indígenas. Portanto, em muitas ocasiões mesmo na qual estivéssemos falando sobre história, as relações e os sentidos nem sempre eram equânimes e simétricos. Um exemplo disto se dava em torno da ambiguidade e variação dos marcadores temporais, como *ymagware* (passado), *ko'anga/ko'ero* (presente) e *pyahu* (futuro), que hora poderiam se remeter aos eventos míticos ou podiam também estar relacionados aos eventos ordinários.

Todavia, penso nisso como um modo contemporâneo da ação política kaiowa que demanda das famílias e lideranças ajustes constantes na interlocução política com os brancos. Entretanto, este tipo de registro não subalterniza ou desqualifica as falas mítico-cosmológicas, mas atua na potente hibridação da história realizado pelos interlocutores, orientando-me pelo sentido dado por Latour (2009) a produção de híbridos, isto é, modos de existência que não operam a purificação de ontologias separando os eventos, criando registros históricos em oposição ao pensamento mítico. Seguindo esta orientação percebo que a operação do pensamento kaiowa implica em compreender que é inviável apreender o mundo em uma versão do real em detrimento de outras possibilidades. Deste modo, creio que esta associação entre diferentes formas, técnicas e tecnologias de se produzir a história e os modos como às pessoas multiplicam as versões, produzem modos de descrição da história que não separam formas tradicionais *versus* científicas. As narrativas míticas e históricas kaiowa podem ser vistas como nexos de intencionalidades, como dito por Gell (2001, p.184)⁵⁰, para se

⁵⁰As reflexões antropológicas de Alfred Gell (2016, 2001) sobre a arte estabeleceram novas perspectivas para se repensar à produção das relações no campo da arte, sem o estabelecimento do que seria a arte, definindo objetos de arte e artefatos da cultura material, arte ocidental e arte indígena, mas compreender a agência e a intencionalidade

pensar na elaboração histórica kaiowa como um artefato de conhecimento capaz de conectar pontos de vista múltiplos e diversos.

Assim, proponho acompanhar as possibilidades de experimentações sobre a história que os e as Kaiowa fazem uso ao falarem sobre os eventos e acontecimentos que deram início à criação e a transformação do mundo, destacando algumas perspectivas, em particular, relações geracionais e gênero, enquanto índices para descrever um conjunto de relações que associam imagens conceituais, metáforas, figuras e conceitos nativos para demonstrar que as reflexões nativas operam sentidos em muitos campos simultaneamente e compartilham conexões, conforme indicou Strathern (2011) para problematizar as questões implicadas na tradução e na autoria de etnografias⁵¹. Para construir uma perspectiva etnográfica a respeito de como os Kaiowa fazem e desfazem coletivos, tomando como ponto de partida desta descrição uma teoria kaiowa sobre a liderança e o prestígio, me deparei com um desafio em levar duplamente a sério o pensamento indígena.

presentes nos artefatos. Tais elementos se tornam visíveis na medida em que as relações múltiplas compartilhadas na simetria estabelecida entre pessoas e objetos, desestabilizando assim um divisor canônico. Assim, sua produção não se limita ao campo da arte, mas revisa a teoria antropológica, argumentos como o citado no corpo do texto auxiliam a compreender as formas expressivas indígenas e, por sua vez, os conceitos, como *dispositivos que incorporam ideias, veiculam significados* (2001, p. 184), pois a teoria antropológica pode ser pensada com uma armadilha conceitual porque é a transformação entre pontos de vista que veiculam e intercambiam significados.

⁵¹Em alguns de seus trabalhos, Zea (2010, 2008) tem destacado os limites descritivos presos a interpretações que buscam a ideias sobre origem na autoria, que em favor de interpretações que privilegiam a gênese. Concordo com a autora que perspectivas com estas características ofuscam qualidades que parecem ser inerentes à dinâmica das relações estabelecidas por um enfoque genitivo, que trata a antropologia como um exercício conceitual de tradução e justaposição de perspectivas, ou como as diferenças são modos de relações que articulam outras, conforme realiza a autora pensando a partir dos Wai Wai no Noroeste Amazônico.

Levar duplamente a sério implica em dois movimentos. Um já demonstrado por Viveiros de Castro (2002^b) a respeito da simetria conceitual entre os regimes de conhecimentos antropológicos e nativos e outro, que é pensado a partir de como os Kaiowa produzem diferenciações entre quem está enunciando o ponto de vista. A perspectiva kaiowa—*ore reko*, refinam-se quando se considera que aparentes oposições como: homens e mulheres, senioridade e juventude não se restringem a posições etárias ou diferenças de gênero, mas são formas de prestígio e indicam relações políticas para produção da vida social.

Avalio que é rentável etnograficamente assumir isto que chamei de dois movimentos, porque notei nos enunciados kaiowa, a respeito da produção do prestígio da pessoa e dos modos de fazer e desfazer coletivos, uma atenção particular a diferenciação estabelecida quando as pessoas articulavam reflexões a respeito da conduta de homens e mulhes, idosos e jovens na vida social. Com isso, muitas reflexões decorriam da compreensão de como as pessoas relacionavam os eventos associados aos caminhos e criações elicitados na jornada mítica iniciada pelo desentendimento entre casal demiúrgico (*o'menda jekoha nhepyrumbi*) formado *Nhande Ramõi* (Nosso Avô) e *Nhande Jary*(Nossa Avó) e as consequências posteriores que desembocarão em outro evento, o nascimento dos gêmeos míticos *Paí Kwára* (Sol) e *Jasy* (Lua), que deu início a produção de outras diferenças.

Tal operação, de produção de diferenciações, ocorreu após a subida de *Nhande Ramõi* para o patamar celeste mais elevado, abandonando sua esposa grávida dos gêmeos, sozinha no plano terrestre onde foi devorada pelas onças-primordiais, *Jagwaretekuê*. As onças passaram a criar os gêmeos como seus *guachinhos* como expressou Rozeli⁵² até que eles descobriram o

⁵² O emprego da palavra *guacho* é notado por Pereira como índice da filiação por adoção (1999, 2002) e demonstra que esta dinâmica entre os Kaiowa é um mecanismo recorrente na ampliação do número de pessoas para a composição de uma parentela para fins de aumento do prestígio de um casal. Entretanto, dependendo da distância consanguínea da criança em relação ao casal adotivo, sua posição será bastante periférica no grupo, desempenhando atividades laborais e de cuidado de outras crianças. Sua posição frágil e é expressa até mesmo no vocativo de

ocorrido e assassinaram seus parentes-onças dando início a uma nova série de criações e transformações baseadas na conduta plena do irmão mais velho (*ryke'y*) que era *Pa'ikwára* e as atitudes imperfeitas do irmão mais novo (*kyvy/miry*) *Jasy* que tentava reproduzir as criações do irmão nos caminhos celestes e terrestres criados através dos desentendimentos entre eles.

Não penso que estas relações (de gênero e geracionais) criem domínios ou dualidades que se fecham em si, mas que estas relações não expressam oposições que separam relações entre masculino e feminino ou entre seniores e jovens, como se fossem características imanentes de ser homem ou ser mulher, ser idoso ou ser jovem, mas que são qualidades transformáveis que resultam em pessoas que alternam e intercambiam formas de ser. Assim, parafraseando a formulação stratherniana (2006, 2001) sobre o poder que gênero, confere para algumas pessoas na Melanésia em relação às outras, através dos conceitos de “*same sex* e *cross sex*” como recurso para driblar dicotomias que limitam um gênero como categoria de poder/prestígio, penso que para os Kaiowa é possível duplicar isto em “*same sex/cross sex - same age/cross age*”⁵³ para desestabilizar formas-conceitos que terminam por conter relações mais amplas em termos que objetificam posições de geracionais e de gênero tidas com um

parentesco, pois, é comum os pais chamarem de *cheray'angá* — a sombra do meu filho, contudo, se esta distância for mínima, como ela seja adotada por um tio ou tia materna ou avós, ela será criada como filho — *che memby* (meu filho/a). Sobre o assunto, além dos trabalhos citados, a dissertação de Nascimento (2013) e a minha (CARIAGA, 2012) desenvolvem o tema em relações as transformações geracionais e políticas.

⁵³A reflexão de Strathern (*idem*) sobre as relações de gênero na Melanésia é estrutural ao movimento crítico que a autora realiza a teoria antropológica e a etnografia, do qual a autora parte da construção de uma teoria sobre a noção de pessoa melanésia — múltipla ou dividua — focada nas possibilidades de extensão e contração das relações, a pessoa pode ser singular ou múltipla, agir pela parte ou pelo todo. Neste aspecto, as relações *same sex* e *cross sex* tratam de formas compostas de relações entre mulheres e homens, variam, alternam, multiplicam, contendo em si tais modos de relação e alternância. Sobre este aspecto que sugiro tomar as relações geracionais e gênero, como formas alternantes da perspectiva kaiowa.

dado. Avalio que a inovação política kaiowa se sustente na extensão e transformação dos regimes de conhecimento associados às relações de gênero e geracionais estruturadas na diferenciação entre homens - *kuimba'e reko kwera* e entre as mulheres – *kunhã reko kwera*, assim como o conhecimento dos antigos - *arandu/teko ymagware* e dos tempos atuais (ou dos jovens), *arandu koa'nga* e *teko pyahu* (CARIAGA, 2012, 2015).

Todavia, não creio que os termos da diferença entre os gêneros (e estendo para as gerações) sejam elaboradas em uma dinâmica de uma alteridade radical, como visto na descrição inicial de Seraguza (2013, p. 16), que aponta para ontologias de mundo masculinas e femininas na produção de pessoas. Pois, retomando o diálogo com Strathern (2001, p. 240), penso o parentesco e o gênero entre os Kaiowa, análogo ao que ocorre na Melanésia, são metáforas que provém uma das outras, como modos de reflexão interna sobre relações conjugais e de filiação. Concordo com o argumento de Seraguza (2013, pp. 152 –166) ao final do texto onde a autora se aproxima da formulação etnográfica de Pereira (2004)⁵⁴ sobre a instabilidade de forças cosmopolíticas indexadas à ação dos princípios centrífugos: *ore* e centrípetos: *pavêm (nhande)* da vida política kaiowa, deslocando a mirada sobre a alteridade para os jogos políticos de forças enredados pelos matrimônios e produção de relações espaciais nas aldeias sobre os quais Seraguza (2013, p. 159) sugere entender estas relações entre mulheres e homens como forças que *sugerem uma retenção, ao passo que se abrem para o mundo externo*. Deste modo, me somo aos autores na atenção aos modos kaiowa de abertura à diferença, tendo nas relações de gênero e geracionais conjuntos de força estruturantes ao pensamento político, mediante uma aproximação à formulação lévi-straussiana (1993) a respeito da política ameríndia como imanente ao dualismo em desequilíbrio perpétuo instado pela abertura ao outro.

Neste sentido, também me aproximo da formulação de Perrone-Moíses (2008) que ilumina uma leitura particular de se tomar as narrativas míticas sobre a criação, expansão e

⁵⁴Pereira retoma este argumento das relações diferenciadoras originadas por estes princípios em outros dois textos sobre as relações de gênero, a produção do parentesco e de coletivos entre as famílias kaiowa (PEREIRA, 2016, 2009).

transformação do mundo, tendo em perspectiva que as diferenças estão postas através oposições dualistas, como visto nas clássicas descrições sobre a gemelaridade do conjunto mítico guarani, como a isto, as relações e diferenças subsequentes aos eventos ligados ao casal original, *Nhande Ramõí* e *Nhande Jary*, pais dos gêmeos *Paí Kwára* (Sol) e *Jasy* (Lua), que agem primeiro acentuando as diferenças, tornando-as radicais, para posteriormente criar uma longa série de aproximações e afastamentos calcados em uma dialética da boa distância, que reduz as diferenças, mas que não são consumidas, mas sim, mantidas. Assim, nos termos da Perrone-Moises (*idem*, p. 32) a filosofia ameríndia postula, assim, que diferenças são imprescindíveis, mas não basta que diferenças existam, é preciso que se relacionem. Mas é preciso também que se mantenham diferentes.

Deste modo, recuperando a premissa de Strathern (2006) de que a prevalência de descrições políticas centradas na esfera dos poderes masculinos se trata mais do eclipsamento dos poderes femininos, sobre os contextos kaiowa, Schaden (1978) chegou a afirmar que se trata de uma cultura marcadamente masculina. Mas Seraguza (2013) em sua etnografia iluminada por conceitos strathernianos oferece uma imagem de que o prestígio político não é masculino e nem feminino, mas que se efetua através da conjugalidade. Acredito que é possível realizar o mesmo movimento feito por Seraguza (*idem*) em sua etnografia que projeta a perspectiva política das mulheres kaiowa e guarani a respeito das relações entre os gêneros na vida social, pode também agir no sentido de pôr em suspensão a preponderância atribuída à senioridade, como forma primordial de prestígio, que muitas vezes afere somente as pessoas sêniores o lugar do prestígio devido uma condição quase “natural” de pessoas como se fosse personagens da política tradicional devido à idade, o que implica em ver as pessoas mais velhas como repositórios residuais da cultura, e esta, por sua vez, quando dita pelos mais velhos é traduzida automaticamente como *tradicional*. Esta transliteração oculta um aspecto relevante do prestígio entre os Kaiowa que velho/velha - *tudjá*, se não estiver associado à capacidade de produzir gerações descendentes, isto é, não ser *ramõí* (avô) e *jary* (avó) ou se reconhecidos como xamãs (*Nhanderú*-homem xamã e *Nhandesy*-mulher xamã) denota somente a faixa etária da pessoa, porque uma pessoa sênior que

não associa nenhuma destas qualidades é vista somente com uma pessoa velha. Como demonstrei na dissertação de mestrado (CARIAGA, 2012), tomar as falas sobre a tradição e a cultura como produtos dados, diminui a expressividade da inovação do conhecimento kaiowa (*teko pyahu*) intrínseca a dinâmica intergeracional de produção da socialidade, ou seja, em detrimento da criatividade dos modos de conhecer, o que é mais comum é a ênfase em posicionar as relações em formas opositivas: “tradicional x modernos”, que termina por diminuir a intensidade das relações entre essas relações.⁵⁵

O movimento em aproximar contextos etnográficos tão distintos geograficamente a partir de temas em comum, as formas políticas de produção do prestígio da pessoa⁵⁶, foram inicialmente motivados pelo meu projeto de ingresso no PPPGAS/UFSC (CARIAGA, 2013) que tinha como objetivo descrever os regimes de conhecimento e a produção de perspectivas (xamânicas e não xamânicas) enredadas na criação de pessoas e das roças de milho branco (*jakaira* ou *avati morotĩ*).

O *jakaira* é ao mesmo tempo, o milho branco plantado para ser consumido pelas pessoas e é também do dono-mestre das

⁵⁵Neste sentido, o comentário de Deleuze (1992, p. 194) sobre o limite das dobras, tendo Lévi-Strauss como referência é bastante oportuno: *Creio que foi Lévi-Strauss que mostrou a necessidade de distinguir as duas proposições seguintes: só as semelhanças diferem, e apenas as diferenças se assemelham. Num caso a semelhança entre coisas é a primeira, no outro a coisa difere, e difere primeiro de si mesma.*

⁵⁶Neste aspecto, o prestígio da pessoa kaiowa ou das pessoas que se propõem a ocupar a posição de liderança assemelha-se a qualidade que a noção de pessoa-chefe melanésio traz consigo, de que a pessoa existe como escalas de relações que se expandem e contraem, como apontou Strathern (2014, p. 362 - 369) tomando a teoria de Gell sobre a agência no campo da arte, onde o autor defende uma simetria generalizada agência através do conceito de artefato. Strathern (idem) relaciona as reflexões de Gell à Teoria Ator-Rede e escreve que a *agência social se manifesta e se realiza nos efeitos das ações (ibidem)*. Entretanto, uma definição mais refinada se encontra na formulação de Wagner (2011, p. 11) sobre a pessoa fractal *sem especificidade de gênero, torna-se grande por uma instanciação ou configuração particular de uma totalidade conceitual; é possível haver tipos de greatman assim como é possível haver variações de um mito.*

plantas agrícolas, como me disse o *nhanderu* Getúlio Jucá: *o Jakaira é o chefe da roça*. Não terei tempo neste momento de descrever a grandeza das relações que envolvem o cultivo e o cuidado das roças e suas analogias e metáforas com a produção de pessoas. A dissertação de mestrado do historiador kaiowa Izaque João (2011) é sem dúvida a contribuição de suma importância, assim como as informações encontradas nas obras de Chamorro (2017, 2008, 1995), Montardo (2009) e Vietta (2007) sobre os preparativos da festa, o *Jerosy Puku*. As lideranças xamânicaskaiowa traduzem o *Jerosy Puku* como *Reza Grande* e se trata de uma festa que congrega danças e cantos-rezas específicos para “*batismo do milho*” (*avati mongaraí*). O milho-branco (*avati moroti*) deve ser *batizado* assim como as crianças são no *mitã nhemongaraí* (“*batismo das crianças*”). No *batismo das crianças* o que se realiza é a transformação do *nhê’e*, que é um potencial desestabilizador de relações humanas, devido sua origem não humana, porque foi concedido por *Nhande Ramõí* como uma dádiva que indica a relação entre humanos e os seres celestes, para tornar-se parte da pessoa kaiowa, ou seja, tornar-se humano. O *Jerosy Puku* é a festa-ritual que transforma o *avat imoroti* (milho-branco), que é um presente de *Jakaira* aos *Avá* (nome que os Kaiowa atribuem a si, que traduzem como gente, humano, pessoa) em comida, retirando dele a potência celeste de *Jaikara*, para que as pessoas comuns possam se alimentar produzir corpos plenos, celestes (*agwyje*).

Nos momentos da primeira etapa de campo do doutorado em 2015, quando a ideia da tese era descrever as relações entre a produção de pessoas e do milho-branco, à medida que iam aparecendo narrativas míticas e também das informações sobre as dinâmicas de mobilidade pela região, no tempo dos antigos, para convidar parentes de outras localidades mais distantes para as festas de batismo do milho (*avati mongaraí*) e das crianças (*mitã nhemongaraí*) foram aflorando indícios que o suposto isolamento que os Kaiowa e Paĩ Tavyterã teriam vivido entre a expulsão dos jesuítas no século XVIII, até a chegada das primeiras frentes extrativistas no XIX, tratava-se mais de uma tendência vista na bibliografia canônica que dá mais ênfase a história dos processos de contato, do que uma formulação etnográfica a partir

de categorias nativas ⁵⁷, que por muitas vezes prendia os trabalhos monográficos aos problemas da história do contato com o brancos, deixando de lado assuntos mais etnológicos. Outra questão que me fez pensar junto às pessoas e famílias com que tinham mais interlocução sobre os assuntos relacionados ao tempo mítico e ao tempo dos antigos, que eram reconhecidos como *lideranças de famílias tradicionais* foi meu interesse conhecer a perspectiva kaiowa sobre o período que antecedia a chegada dos brancos, pois, de acordo com as experiências que tive em produção de laudos e perícias antropológicas, assim como de leituras dos relatórios de identificação das terras indígenas, abundavam informações sobre primeiros encontros das famílias kaiowa com os brancos até a metade do século XX.

Como dito anteriormente, meu interesse inicial da tese não era a descrição das relações e transformações dos personagens da ação política, os estilos e modos de liderança. O tema foi se fazendo presente à medida que, ao apurar meus dados de campo, notava um conjunto de informações sobre problemas cotidianos relacionados à gestão da vida coletiva nas terras indígenas, os dilemas da intensificação das relações com os brancos e o tensionamento entre atitudes e personagens relacionadas ao *sistema tradicional*, em diferenciação à existência de figuras

⁵⁷Durante o mestrado em História na UFGD tive contato com uma bibliografia que reproduzia uma versão bastante estabilizada das origens históricas dos Kaiowa. As obras mais expressivas sobre este assunto são as produzidas por Bartomeu Melià, padre jesuíta que realiza pesquisas no Paraguai e no Brasil desde os anos de 1950 e sem dúvida o maior especialista no assunto. Melià foi um dos meus professores no curso, mesmo em sua abordagem clássica, nos estimulava tentar compreender para além das fontes documentais e historiográficas, mesmo reconhecendo que seria muito difícil produzir algo inovador diante do “mar tinta já escrito sobre os Guarani”. Mas, seu interesse era de nos estimular a pensar a etnologia guarani como um incessante modo de tradução e que a boa antropologia guarani estava por vir e viria dos pesquisadores guarani, como escreveu no prefácio do livro de Elizabeth Pissolato (2007, p 19). Do mesmo modo que os Guarani experimentam os efeitos das controvérsias entre “tradicional e novo”, seus etnólogos e etnólogas são enredados pela mesma instabilidade entre “abordagens clássicas” e outras mais experimentais. Esta tese e o antropólogo são muito gratos à Melià.

particulares ao modo de vida atual e nas reservas, como o *capitão indígena*, *professoras/os indígenas*, *jovens indígenas*, *movimento de mulheres indígenas*.

Todavia, o me atentar para os desafios de produção de uma etnografia das formas de liderança e dos modos de produção de coletivos, ficava evidente para mim, a dificuldade em tomar os conceitos da política indígena formulados por teorias de inspiração clastriana, sem uma reflexão histórica de acordo com o próprio contexto de vida profundamente impactado pela presença das formas de ação política estatais. Neste sentido, considero que não há como descrever as transformações na ação política expulsando tais relações da análise, criando um registro purificado das redes políticas kaiowa, pois a experiência histórica kaiowa potencializa o que notou Teixeira-Pinto (1997, p. 197) a respeito do contato dos Arara com os brancos na década de 1980. Digo que a experiência vivida pelas parentelas kaiowa potencializa a reflexão feita pelo autor a respeito de ontologias que emergem através das relações de contato, que no contexto da região do *Kaa'guyrysu* são decorrentes da longa duração da intensificação das relações kaiowa com os brancos, seus saberes, poderes e tecnologias:

A experiência histórica dos Arara, portanto, não se fez à margem da presença do homem branco: sua história já há muito tempo é também a história de diferentes formas de relação com a sociedade nacional, sua visão e sua consciência da história decorrem basicamente do sentido que eles encontraram nos processos de aproximação, contato e fuga dos brancos.(idem)

Sob este prisma, a impossibilidade de fugir ou recusar o contato com os modos de ser dos brancos (*karaireko*) imputou as famílias e lideranças kaiowa ajustes constantes de seus regimes de conhecimentos e no investimento em multiplicar modos de relação com sociedade nacional. Pois, como demonstrou o antropólogo kaiowa Tonico Benites (2009, p. 20):

Na atual situação histórica, as famílias extensas Kaiowa, em lugar de se desintegrarem, aperfeiçoaram estratégias, flexibilizando sua organização (MURA, 2004), cada uma delas produzindo um modo de ser peculiar (teko laja kuera), conformando uma

realidade contemporânea, com sendo caracterizado pelo tekoretã: o modo de ser múltiplo de conjuntos dessas famílias indígenas Kaiowa. O teko reta continua, sendo, no entanto, um ñandereko, um “nosso modo de ser”, sempre contraposto ao karaireko, modo de ser do não índio.

O argumento de Benites (*idem*) aponta que o movimento de produção de relações diferenciadas é inerente à socialidade kaiowa, todavia, as relações com os modos de ser dos brancos se tornaram cada vez mais complexas e assimétricas devido às experiências adversas derivadas do contingenciamento territorial que compeliu as famílias a viverem nas diminutas porções de terras reservadas pelo SPI e FUNAI para o assentamento delas e também pelas condições precárias sob risco constante de morte nos acampamentos de retomada⁵⁸. Deste modo, percebo um empenho entre as famílias kaiowa em produzir novas estratégias políticas que conjugam possibilidades de experimentação de relações para os dias atuais a partir de enunciados nativos sobre a cultura e a tradição, sem que isto implique em um prejuízo histórico, como se buscassem um “retorno às origens”, pois, em nenhum momento abrem mão criarem novas estratégias e recursos (cosmo)-políticos provenientes de suas reflexões míticas e cosmológicas os brancos e as dinâmicas do contato.

Deste modo, encaro que toda a reflexão histórica ameríndia pode ser lida numa chave cosmopolítica, isto é, devido à impossibilidade de refletirmos sobre a política despovoando-a de entes, agentes e relações com o cosmo (STENGERS, 2014). Pois, seguindo a formulação de Lévi-Strauss, iniciada em *O Pensamento Selvagem* (1976] e encerrada em *História de Lince* (1993), entendo que uma teoria sobre a ontologia da política entre os Kaiowa, a respeito da sua própria existência social, jamais se estruturou sob uma fixação de domínios, mas sim, através da instabilidade imanente aos dispositivos ameríndios de produção de relações e diferenças (mitologia, cosmologia e parentesco) impulsionadas pela abertura ao(s) outro(s). Assim, não é a presença do conjunto de formas políticas dos brancos (*karaireko*

⁵⁸Sobre o assunto consultar as etnografias de Crespe (2015, 2009) e Moraes (2016).

kwera) no contexto kaiowa, que fez com que emergisse modos de ação cosmopolíticas, já que o próprio pensamento mítico é capaz de desestabilizar constantemente divisores, provocando alternâncias e variações sobre imagens conceituais que nunca são estáveis. O pensamento mítico opera através de variações de escalas e intervalos, não se guia por uma linha processual com intenções de explicar o passado, projetar o futuro ou definir permanências e continuidades ele cria outra lógica. Sobre isto, Almeida (2008, p. 169) em seu artigo inspirador e desafiador sobre fórmula canônica do mito, escreveu:

Lembremos que, para passar de um cilindro à fita de Moëbius, é preciso rasgar e colar, fazendo no percurso uma torção. Com essa metáfora topológica, reencontramos uma ideia lévi-straussiana familiar: a que a lógica das transformações míticas implica em rasgar e colar, bem como uma figura familiar aos leitores das Mitológicas. [...] passar do cilindro para a faixa de Moëbius equivale a desorientar um juízo [...] a possibilidade de acessar “um modo universal de organizar os dados da experiência do sensível” na fronteira entre a historicidade irreduzível e as exigências intrínsecas ao pensamento transformador.

Como já expressei anteriormente no texto, perspectivas históricas kaiowa sobre as transformações foram abordadas por outras autoras e autores. Todavia, minha contribuição toma como ponto de partida etnográfica, elementos que sugeriram na medida em que o foco da tese se deslocava para compreensão das transformações nos modos e estilos de liderança, situações, contextos e questões que acompanho desde que comecei a atuar junto às famílias e lideranças kaiowa e guarani no MS. Inquietava-me compreender as relações que produziram um ambiente de relações políticas e de lideranças onde personagens como as *lideranças tradicionais* e as *lideranças constituídas* figuravam como as formas mais expressivas e antagônicas da política indígena nas aldeias na região de Dourados. A primeira, as *lideranças tradicionais remetem* ao xamanismo e as pessoas ligadas às retomadas das terras tradicionais e ambas figuram como “conhecedores da cultura”. Já a outra forma, as chamadas

lideranças constituídas, usam este nome atualmente para driblar o peso histórico do *capitão indígena*, cargo criado pela estrutura da política indigenista desde o SPI. Na literatura sobre o assunto (LOURENÇO, 2008; THOMAZ DE ALMEIDA, 2001; BRAND, 1993, 1997), esses capitães são vistos sempre com externos e “não tradicionais”, agindo contra os modos kaiowa de organização familiar e política. Nos dias atuais esforçam-se para se afastarem da imagem coercitiva e punitiva herdada desde o período do SPI e da FUNAI na Ditadura Militar. Hoje em dia, as *lideranças constituídas*, também chamados de *capitania* procuram atuar como mediadores entre as famílias junto aos órgãos públicos e privados.

Deste modo, o que dirigia minha atenção etnográfica era o interesse de explorar essas controvérsias na produção destas redes, lideranças e coletivos, estimulados pela possibilidade de uma descrição cosmopolítica de acordo com termos Stengers (2014) e Latour (2012). Desta maneira, refletir com meus interlocutores sobre as transformações e os personagens da ação política kaiowa conjugava explorar mais o que Almeida (2013) denominou como encontros pragmáticos e conflitos ontológicos. Ao examinar o rendimento etnográfico da existência da Caipora no contexto amazônico, a autor (*idem*, p. 22) coloca a ontologia em relação a uma economia política da produção (ou da predação) e explora os conflitos intrínsecos na existência de ontologias *trata-se da disputa política pela existência de entes sociais. Ontologias dizem respeito ao que existe, e ontologias sociais referem-se a que entes sociais são reconhecidos como existentes.*

O movimento que pretendo seguir é de alternar e justapor descrições etnográficas sobre os modos de fazer e desfazer coletivos e das transformações dos modos e estilos de lideranças entre os Kaiowa na região de Dourados sem fixar os brancos como o ponto relacional por excelência, mas descrever através das narrativas sobre a criação e transformação do mundo, reflexões que não se centrem nos efeitos do contingenciamento territorial e fissão de redes devido ao impacto que política indigenista do Estado provocou a partir do século XX. Contudo, isto não exclui reflexões nativas sobre o contato e sobre os *karaí* (brancos), assim como os efeitos da intensificação das relações com os seus saberes, poderes e tecnologias – *karaí reko*. Como dito, não pretendo negar estas relações ou relativizar os problemas decorrentes do contato, mas cartografar encontros pragmáticos:

Nos conflitos ontológicos, há coalizões e há alianças possíveis. Não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático. É a questão da vida e da morte, para as antas e macacos, para a gente-de-verdade e para as pedras e rios. (ibidem). (ALMEIDA, 2013, p. 22)

Viver e não morrer não são apenas *estados de crise na vida Guarani* (SCHADEN, 1974). Diante de um contexto de vida tão controverso, estar vivo e estar morto se transformaram em formas políticas iminentes aos Kaiowa (MORAIS, 2015; SERAGUZA, 2013). Entendo que toda narrativa, fala, discurso e ação kaiowa está contaminada⁵⁹ de e pela política, pois, conforme a proposição dada por Clastres (2003, p. 34) este seria o cerne da vida ameríndia: *se o político existe e toda parte, ele não existe em lugar nenhum*. Entretanto, como o próprio autor escreveu mais à frente no mesmo texto, *alguma coisa existe na ausência (idem, p. 38)* tomo a ausência não como falta, mas sim como espaço vazio a ser preenchido e, assim, ser reelaborado e desdobrado para incluir novas e outras criações conceituais e pragmáticas.

Deste modo, a política é um motor permanente de produção de relações e diferenças que não cessam, devido à possibilidade de transformar as relações exógenas em modos indígenas do fazer político. Meu interesse de tomar como ponto de partida os mitos kaiowa sobre criações e caminhos é uma tentativa de fugir de um regime residual da historicidade do contato, para se atentar para inovação e formas criativas nas sociocosmologias indígenas como notado entre os Yanomani por Kelly (2015, p. 76):

⁵⁹O emprego da palavra é inspirado citação que Viveiros de Castro faz no artigo *Filiação Demoníaca e Aliança Intensiva* (2007) ao texto de François Zourabichvilli sobre Deleuze: *A ideia mais profunda de Deleuze é talvez esta: que a diferença é também comunicação e contágio entre heterogêneos, que, em outras palavras, uma divergência não surge sem a contaminação recíproca dos pontos de vista [...] Conectar é sempre comunicar dois extremos de uma distância, mediante própria heterogeneidade dos termos* (ZOURABICHVILLI apud. VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 100).

A procura por essas potencialidades é baseada na premissa, em concordância com autores como Viveiros de Castro (1999) e Gow (2001), de que o engajamento com os brancos e com seu mundo implica que as imaginações conceituais indígenas — suas convenções, categorias e moralidades — se estendam para dar conta das novas circunstâncias.

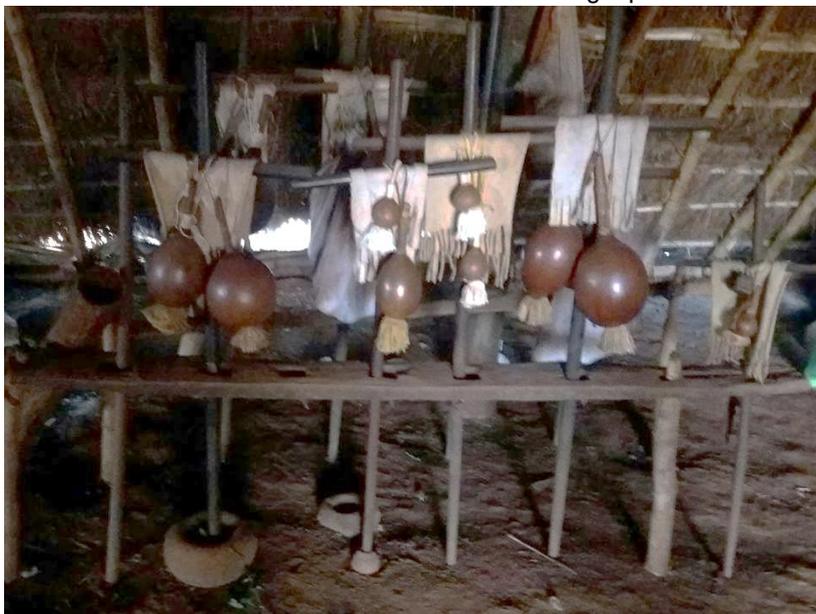
O conjunto de narrativas míticas que irei apresentar é atravessado por um desejo de visitar o tema clássico da diferença entre gêmeos míticos e a criação do mundo por uma perspectiva que recue nos eventos e acontecimentos anteriores ao nascimento deles: o desentendimento do casal primordial (*o'menda nhopyrumby*) formado por *Nhande Ramõí* (Nosso Avô) e *Nhande Jarý* (Nossa Avó), para explorar qualidades da pessoa e, por sua vez, da liderança kaiowa situadas em escalas distintas, mas com intensa relacionalidade: dinâmicas geracionais e de gênero. Tais formas escapam a lógicas totalizantes da pessoa à medida porque podem ser mais bem vistas enquanto uma noção fractal, mas como adverte Kelly (2001, p. 125) é preciso desembrulhar as relações que as constituem, para demonstrar as formas de troca e englobamento de perspectivas, que no contexto desta etnografia residem na importância de formas políticas intercambiantes articuladas entre gênero e geração: as relações entre os modos de ser das mulheres (*kunhã reko kwera*) e os modos de ser dos homens (*kuimbaarekokwera*), a conjugalidade (*omenda*) e as qualidades geracionais (mais velho-*rike'y* e mais novo-*kyvy*).

1.4 CRIAÇÕES E CAMINHOS: POLÍTICAS GERACIONAIS E GÊNERO NA PRODUÇÃO DA SOCIALIDADE KAIOWA

Em fevereiro de 2015, numa curta estadia de campo para acompanhar o *Jerosy Puku* realizado pelo casal de *rezadores* Getúlio e Alda, quando o foco do interesse da tese ainda era as relações entre produção de pessoas (*ava*) e de milho branco (*avati morotí*), Dona Alda comentou comigo, rapidamente, que na *reza* o fato das mulheres se posicionarem atrás dos homens que portam os artefatos principais, o *xiru* (bastão que é ao mesmo tempo, um objeto ritual e um ente importante na sociocosmologia kaiowa, à

frente retornarei ao assunto) e *mbaraká* (chacoalho), não significava que elas eram menos importantes ou secundárias, o que as mulheres faziam era diferente dos homens, mas tinham a mesma importância. São as mulheres que portam o *takwapul/takwara*, outro artefato utilizado nos cantos-rezas, confeccionado a partir do bambu, que se torna um instrumento complementar ao canto-reza e se alterna com o som do *mbaraká*, assim como as vozes masculinas e femininas (MONTARDO, 2009).

Figura 07 – *Yvyra Marangatu* - estrutura para acomodar os *xirue* os outros artefatos de reza no interior de uma *ogapysy* (casa de reza), sob os cuidados dos *rezadores* Getúlio e Alda na Aldeia Jaguapirú.



Fonte: Foto do autor.

Este comentário reteve minha curiosidade devido a dados etnográficos levantados ainda no mestrado que chamavam atenção para importância política das mulheres kaiowa, porque para todo termo de prestígio masculino, existia outro feminino, como *nhanderú*—xamã homem e *nhandesý* - xamã mulher, *hi'ú* - homem de prestígio e *ha'í*—mulher de prestígio. Contudo, as menções situam-se no plano do parentesco e do grupo residencial, sempre situando os personagens da liderança no

plano dos homens, traduzindo termos e categorias da liderança somente no masculino. Entretanto, algumas revisões etnográficas que realizei começaram a deslocar essa centralidade, dando mais atenção as relações entre homens e mulheres, que num primeiro momento (CARIAGA, 2012) chamei de complementar. Pereira (1999) foi o primeiro a destacar em sua etnografia o papel político desempenhado pelas mulheres em escala mais microssociológica na produção do parentesco na articulação da família extensa, situando-as no plano do doméstico. O autor seguiu desdobrando sua análise sobre relações geracionais e de gênero em outros textos (PEREIRA, 2016, 2009, 2004). Já em outro momento da produção antropológica, o tema a ser investigado são as formas de relação de produção e predação engajadas na produção de corpos femininos e masculinos e os efeitos cosmopolíticos dessas diferenças (SERAGUZA, 2017, 2013).

A noção de complementaridade entre homens e mulheres, em um primeiro momento me pareceu bastante segura para criticar uma preponderância da análise a partir do domínio masculino na vida social kaiowa. Todavia, se mostrou bastante precária quando expus os dados iniciais do meu campo, sobre as relações políticas entre homens e mulheres kaiowa, durante a I Jornada de Antropologia da USP⁶⁰, quando Vanessa Lea (etnóloga, especialista em povos falantes de língua jê e pioneira nos estudos de gênero na etnologia indígena) chamou atenção para o limite do termo.

Seus argumentos indicavam que o uso da palavra complementar não era suficiente para demonstrar os modos diferenciadores e alternantes nas dinâmicas da entre homens e mulheres, porque isto reificava uma noção de diferença calcada no sexo e não as relações, perfazendo uma noção de identidade masculina e identidade feminina, indicando um viés de secundarização do feminino, pois, sempre o polo da análise fixava-se nos homens. A sugestão dada por ela era que explorasse as alternâncias de ação política e que investigasse

⁶⁰O evento foi organizado pelo corpo discente do PPGAS/USP em agosto de 2015 e apresentei um *papemo* GT Mulheres e Etnologia Indígena.

melhor o prestígio que conjugalidade confere as mulheres e aos homens entre os Kaiowa⁶¹.

A importância da conjugalidade é central na vida das e dos Kaiowa e é destacada em etnografias como as de Pereira (1999, 2004) no que tange ao entendimento da importância das mulheres na articulação política da vida social. As condutas de mães, irmãs, tias e avós são acentuadas pelo cognatismo e pela uxorilocalidade, notado na organização social kaiowa. Tal preferência identificada pelo autor (*idem*) posiciona, em minha leitura, as transformações em âmbito mais *continuum*, entre as relações de produção (comensalidade, convivialidade, educação das crianças) e chegam a redes mais amplas, da predação (como o xamanismo e a territorialidade), tendo como eixo organizador destas relações a organização social. Entretanto, na formulação de Pereira (*ibidem*) estas dinâmicas estão situadas no plano da ação sócio/lógica kaiowa, operando conexões entre o parentesco e a territorialidade numa síntese sobre a organização social, morfológica e política.

O interesse sobre o prestígio que o bom casamento confere aos homens e mulheres kaiowa não está limitado à união conjugal (*omenda*, casar), mas na potência em conjugar qualidades e capacidades entre homens e mulheres. Não se trata do poder feminino ou do poder masculino, mas sim da relação entre eles. Em termos da análise de Strathern (2006), estamos diante de regimes de vida que não classificam, mas que justapõe campos conceituais da vida social. Há algum tempo, a etnologia indígena se propõe driblar os limites conceituais classificatórios das ciências, contudo, não conseguimos escapar (imediatamente) de fórmulas analíticas. No caso desta tese, meu desejo era desestabilizar alguns pressupostos históricos e etnológicos da “kaiowalogia”, adensando o corpus etnográfico mais interessado nas relações políticas do que em questões acerca religião ou da

⁶¹Os comentários de Vanessa Lea sobre meus dados partiam também do conhecimento dela do material apresentado por Levi Marques Pereira no seu estágio de pós-doutorado sob sua supervisão no PPGAS/UNICAMP (2008/2009). Posteriormente, Pereira coordenou o projeto de pesquisa Gênero e geração na produção da socialidade kaiowa, entre 2010 e 2012, no qual se inseriu minha pesquisa de mestrado.

“desestruturação” dos dias atuais dos aspectos da tradição. Assim, as relações entre os gêneros, são para mim, uma dessas possibilidades de compreensão das múltiplas formas que expressam o fazer político entre os Kaiowa. Pois, como definiu Lévi-Strauss (2011^a, p. 525) a respeito das regras do parentesco, problematizando a maternidade não apenas como uma relação da mulher, mas como um campo relacional entre afins e consanguíneos, porque a ação de se casar coloca homens e mulheres em movimento (casar, ter filhos, fazer parentes), questões que implicam em assumir posições, visto a *impossibilidade que os indígenas demonstraram de conceber uma relação neutra, ou mais exatamente, a ausência de relação.*

Deste modo, as relações políticas entre os gêneros (e entre as gerações) ora pode ser expressar na sociologia, ora na cosmologia. Neste sentido, os mitos atuam como ponto de partida para compreender com a política está em tudo e em nada ao mesmo tempo. A possibilidade de retirar estas questões do fundo das descrições alimentava minhas suspeitas sobre a ausência de atenção ao que se passou antes do nascimento dos gêmeos míticos kaiowa. Afinal, se a produção de pessoas é central ao mundo ameríndio, algo deveria ter acontecido com seus pais, porque na mitologia kaiowa estes personagens não nasceram adultos. O elemento indiciário na conversa com Dona Alda atçou a minha curiosidade, levando-me a trazer o assunto na conversa com outros casais de *rezadores*. A primeira vez que provoquei o tema, foi com Dona Floriza, *nhandesy* kaiowa, casada o Seu Jorge, também *rezador/nhanderue* residentes com sua família na Aldeia Jaguapirú em Dourados, dando início a uma série de diálogos, mas tendo como ponto de partida a razão do desentendimento entre *Nhade Jary* e *Nhande Ramõi*.

Entre muitas frases e expressões ditas por Dona Floriza, quando perguntei a ela como poderia entender “as histórias do tempo dos antigos”, forma mais comum dos Kaiowa se referirem ao tempo/ espaço mítico (*ara ymagware*). Ela disse-me:

O tempo desses antigos, antigos mesmo, mito que nem vocês falam, era o tempo que tudo era novidade. Não tinha nada, daí foi que Nosso Vovô (NhandeRamõi) e Nossa Vovó (NhandeJarý) foram fazendo tudo que o Kaiowa precisava, por isso que tudo na história Kaiowa tem lugar, sempre tem uma

história para contar porque a gente vive assim hoje, porque no jeito dos Kaiowa tradicional, tudo tem um cuidador, tem uma origem. Por isso que a gente chama no nosso idioma de Nhandejara kwera (nossos donos-cuidadores).

Neste tempo/espço primordial, o mundo kaiowa parecia ser muito pequeno, porque tudo que o casal precisava estava perto, não era preciso sair da *ogusu* (casa comunal) em que residiam ou percorrer longas distâncias porque tudo que precisavam estava por perto. Segundo Chamorro (2008), a cosmogênese kaiowa é marcada pela existência de algo, uma agência/potência, que é anterior aos entes celestes, chamada de *Jasuka*, uma espécie de “princípio ativo do universo” (*idem*, p. 123, aspas do texto). Citando Cadogan⁶², a autora nos diz que *Jasuka* é a origem de tudo, até mesmo dos deuses; que enche e inclui o Universo, pai de todos e de tudo (CADOGAN *apud* CHAMORRO, 2008, p. 123). *Jasuka* é a bruma das manhãs que emana da terra que tem o poder de renovar o corpo e restaurar os comportamentos violentos e agressivos das pessoas (*teko pochy*), assim como restaurar o bem-estar das plantas agrícolas, animais e das matas. Ancorando-se na revisão do material guarani (Nimuendaju, Cadogan e Meliá), Chamorro (2008, pp. 130–132) chama atenção para um elemento importante na metafísica guarani, que também foi notado por Bartolomé (2009) Clastres (1990), que é própria existência-ação de personagens que são criadores/as de si e do cosmos. Entre os Kaiowa tudo provém de *Jasuka*, assim como para os M'byá é de *Nhamandu*, seres que se criam e se desdobra, começo e fim (CLASTRES, 1990, p. 27).

⁶²Léon Cadogan (1889–1973), etnólogo e linguista autodidata, nascido no Paraguai, foi o responsável pela compilação de cantos-rezas *mbyá* que tratam da origem do mundo, das primeiras palavras e da terra, publicadas no *Ayvu Rupyta: textos míticos de losMbyá-Guarani del Guairá* (publicado a primeira vez em 1959), obra fundamental dos estudos guarani ,junto com as Lendas de Criação de Destruição do Mundo como Fundamento da Religiões dos Apapokuva, de Curt Nimuendaju (1988), que teve sua publicação original em alemão em 1914.

Algumas famílias kaiowa em Panambizinho têm no *jasukaroy'sã* uma prática para assegurar boa condição de saúde dos corpos. Tal prática consiste em assim que caia a primeira geadada do ano (*ara roy* - tempo/espaço do frio, inverno), as pessoas vão se banhar, levando também os animais domésticos (*che rymba*) para os rios de água corrente (*pysyry*), onde mergulham antes que o dia amanheça e depois se reúnem junto a uma fogueira com a lenha já em brasa (*jepe 'e*) para se esquentarem, para que seus corpos exalem vapor, devido a troca de temperatura com ar, assim, o corpo das pessoas também produz *jasuka*. O corpo humano, assim como o solo, as matas e outros entes que habitam estas paisagens como os morros, as serras, as nascentes dos rios são *Jasuka Renda* (moradas de *Jasuka*).

Seguindo o texto de Chamorro (2008), mediante a análise dela do material de Cadogan sobre os diversos simbolismos, metáforas e analogias, a antropóloga concluiu que *Jasuka* é a *substancia-mãe*, sendo generativa do universo. Não terei tempo de discorrer sobre os equívocos da objetificação do gênero de *Jasuka*, mas vale à pena notar a controvérsia identificada pela autora no material guarani. O Ser Criador dos cosmos kaiowa é notadamente marcado no masculino, entretanto, antes dele não havia o caos, existia *Jasuka*. Expressando o limite de tomar o mundo guarani como originalmente derivado a existência de um único ente masculino, Chamorro diz: *esse ser (o Criador) não é infinito, pois tem um começo e depende de algo anterior a ele: uma substância criadora e mantenedora da vida, Jasuka* (CHAMORRO, 2008, p. 123). Sugiro pôr em destaque esta ambiguidade, desde que, mediada pela aproximação com o debate melanésio da existência da pessoa andrógina na produção do gênero (STRATHERN, 2006), para compreender que a objetivação do gênero de *Jasuka*, faz sentido etnograficamente porque é a forma pela qual Chamorro cria uma condição pré-mítica (antes da existência do que a autora chama de heróis culturais, os gêmeos *Paí Kwára* e *Jasy*) para requalificar o prestígio das mulheres, eclipsado por décadas de trabalhos que não viam nas relações de gênero e, entre os gêneros, como relações políticas.

Neste plano, as formas melanésias de objetificação sobre os gêneros projetam um recurso descritivo importante para compreensão das dinâmicas convencionalizantes em que transformar os modos como gênero é classificado e simbolizado como relação, ganha sentido se seguirmos como as pessoas

atribuem valor *na medida em que as relações só são reconhecidas se assumem uma forma específica* (STRATHERN, 2006, p. 273). Entre os Kaiowa tal assunto rende. Todavia, não foi pela existência de *Jasuka* que as relações entre homens e mulheres kaiowa (desde o “*tempo dos antigos mesmos*”, como me disse Dona Floriza), se tornaram o tema de nossas conversas, mas foram as questões da ordem cotidiana que causaram a divergência entre o casal primordial, como sentimentos, tarefas domésticas, o cuidado com os filhos e o roçado que deram início as reflexões que seguem.

Dona Floriza e Seu Jorge foram enfáticos em me dizer que existem *coisas que são dos homens e coisas que são das mulheres*, estratégia que encontram para me informa do que se tratava os conceitos *kuimba’e reko* - coisas, conhecimentos, jeitos e modos de ser inerente aos homens e a versão feminina, *kunhã reko*. Ao longo da descrição, a cena que Seu Jorge produzia com as mãos, colocando-as à frente do meu rosto justapondo-as para esclarecer que não existia quem era mais importante, porque em sua explicação ele frisava que todos nós precisamos das duas mãos e, no corpo, elas têm a mesma proporção. Acontece que, segundo ele *tem coisas que a essa mão aqui* (projetando a mão direita) *faz melhor e outras essa daqui* (com a esquerda) *tem mais jeito. Homem e mulher são assim.*

Dona Floriza passou a destacar uma série de seres, plantas e ambientes que eram de estima e cuidado de *Nhande Jarý*, eram *Nhadejarý’rymba* como as plantas que nascem próximas de brejos e nascentes de rio, que são remédios do mato (*pohã*) indicados para a saúde da mulher. Segundo o relato da *nhandesy* havia também animais e insetos que *Nhande Jarý* criava, como os grilos, que é o amendoim de aves que ela cuidada como *juruty* (pomba do mato), *nambuí* (codorna) e *ynambu* (perdiz). Já *Nhande Ramõí* tinha grande apreço pelas coisas que viviam nas águas dos rios, como os peixes e cuidava muito de árvores com o *yary* (cedro), *tajy* (ipê), *vyrapyta* (peroba) e era de cuidados de ambos as roças de *mandió* (mandioca), *jety* (batata), *kumanda* (feijão), *andaí* (abóbora). As plantas cultivadas são presentes de *Jaikara Gwasu* (dono das plantas agrícolas) para o casal. Inclusive, foi um comportamento inadequado de *Nhande Ramõí* com a roça de *Jaikara* que teria principiado a contenda dos cônjuges.

Certo dia, *Jakaira* comunicou à *Nhande Ramõí* que ele poderia ir a sua roça coletar alguns produtos para o consumo do

casal. Chegando lá, ele pegou as espécies de costume, mas avistou uma planta nova, muito bonita. Retornando a casa comentou com *Nhande Jarý* a respeito da beleza e o desejo de comê-la. A esposa grávida, disse que os filhos em sua barriga, ouviram e ficaram com muita vontade de comer, porém, o esposo disse que não poderia colher o produto porque não havia sido autorizado pelo dono da roça. Tal argumento não foi suficiente para convencer a esposa, que ficou insistindo, exigindo e brigando com o marido para que ele roubasse a planta. Assim, para não aumentar a briga conjugal, *Nhande Ramõi*, foi até roça antes que o dia amanhecesse para atender ao pedido de sua companheira, mas foi surpreendido por *Jaikara* que condenou sua atitude, dizendo que havia sido uma quebra na relação de confiança, expressando que de agora em diante seria necessário aguardar que o produto ficasse maduro (*agwje*) para o consumo. A ação de *Nhande Ramõi* obrigou *Jakairaa* colocar regras para a colheita o preparo para fins alimentícios do *avat ímoroti/avati jaikara*, chamado em português pelos Kaiowa de milho branco ou milho saboró. Desde então, é preciso esperar o tempo de maturação das espigas e é preciso fazer um *jerosy puku* (canto-reza de longa duração) para tornar o milho saboró em alimento, porque ele é, ao mesmo tempo um ente celeste, o próprio *Jaikara Gwasu*, está condição faz com que ele retenha uma parte potencialmente perigosa, devido a sua origem não humana e se torna algo passível de ser consumido somente após a realização do conjunto ritual de cantos-danças-reza que é o *Jerosy Puku*⁶³.

Esta situação, segundo Dona Floriza e Seu Jorge, foi o que desencadeou as divergências e desentendimentos entre o casal demiúrgico que tiveram uma longa briga que, na opinião de Dona

⁶³Os pesquisadores kaiowa Izaque João e Misael Concianza me disseram que é preciso investigar com os *nhanderue nhandesy* (xamãs) mais experientes a suposição de ambos que os seres celestes aprenderam as *rezas* com *Jakaira*, porque sendo ele o dono do produto mais importante da vida ritual kaiowa, o milho branco, é quase certo que teria sido ele que ensinou o primeiro *Jerosy Puku* aos outros *tekojara* (donos dos modos kaiowa de ser), que depois transmitiram aos humanos. Izaque sempre era enfático em dizer que todos os *cantos-rezas* dos Kaiowa se originam do *Jerosy Puku*, ou seja, ele é dono dos cantos-rezas.

Floriza fora motivada pela incapacidade dos homens kaiowa realizarem tarefas e ações sozinhos, isto é, a vida dos homens, na opinião das mulheres, é marcada por uma relação de cooperação com as mulheres e sua família. Isto foi notado por Pereira (2004), que demonstrou a vida social e política dos homens kaiowa é marcada pela dependência as relações de conjugalidade e afinidade relacionados à categoria *che ypyky kuera*⁶⁴, que o autor traduz como “fogo doméstico”, mas aponta que o termo *ypyky* remete as origens, *kuera* é um sufixo de aglutinação (meus antepassados) e na língua guarani é necessário o uso do pronomes possessivos como *che* (meu, minha, nosso, nossa) ou *nde* (teu, tua) ao se referir a algo pessoal, de propriedade ou pertencimento, então, *che ykypy kuera* alude a compreensão de quem a pessoa descende.

Tanto Pereira (2008), quanto Seraguza (2013) enfatizam que a conjugalidade potencializa o prestígio das pessoas, mas que, a falta de laços conjugais-familiares é mais prejudicial aos homens do que as mulheres, sendo possível verificar a existência de fogos liderados apenas por mulheres viúvas ou separadas. A conjugalidade não se limita ao casamento entre mulheres e homens, mas em conjugar atributos e qualidades dos saberes e poderes das mulheres (*kunhã reko*) e dos homens (*kuimba'ẽ reko*), que podem ser combinados através de muitas formas de associação: irmãos e irmãs, tios e sobrinhos, tias e sobrinhas,

⁶⁴O modelo de organização social e parentesco proposto por Pereira (1999, 2004) evocam a ação de contração e expansão das relações associadas aos princípios *ore* e *pavêm*. Sobre isto situa o parentesco numa escala minimalista iniciando a descrição do *fogo doméstico*, que é para o autor a categoria mais elementar do parentesco, referente ao grupo familiar chefiado por um casal, que reúne seus descendentes, genros, noras, netos, familiares residindo temporariamente e filhos adotivos. A partir da descrição do fogo doméstico e das dinâmicas de produção de aliados e cônjuges que o autor elabora uma teoria do parentesco kaiowa com uma forma de produção de gradientes de afinidade e de distanciamento como uma estratégia de alianças matrimoniais, para se casar no limite das relações de afinidade nos limites do coletivo, isto é, no *tekoha*, mas evitando práticas incestuosas e constrictões endogâmicas. O detalhamento pode se encontrado no segundo capítulo da tese de Pereira (2004).

avós e avôs, enfim, não a centralidade não é casamento em si, mas a composição entre homens e mulheres.

A dependência de homens e mulheres das relações conjugais na estabilização da força política seria na perspectiva de Jorge e Floriza, decorrente das atitudes tomadas pelo casal celeste e de comportamento de cada um: *Nhande Ramõ* ímuito individualista, pouco atencioso com os pedidos da mulher grávida e *Nhande Jarý* muito crítica e briguenta, razão pela qual o marido não suportou mais a convivência e a abandonou na plataforma terrestre *yvy ypy* (terra antiga, terra primordial). Esta decisão de *Nhande Ramõ*, no ponto de vista de todos os/as xamãs que conversei sobre o assunto marca um tempo de intensas transformações na cosmografia kaiowa, pois sua atitude desencadeou uma série de caminhos e criações que estruturam uma ontografia do mundo kaiowa.

Procuro fazer uma conexão com o conceito de ontografia proposto por Hoolbrad a partir das disputas em torno da noção de verdade e representação nas práticas divinatórias do Ifá em Havana (2003, p.63). O argumento de que o oráculo do Ifá, diferente do senso comum, que *trabalha para identificar as conjunções que ligam os eventos a sua causa, o oráculo opera lateralmente, estabelecendo pontos de colisão entre trajetórias causalmente independentes de eventos*. Não estou equivalendo às narrativas míticas kaiowa ao oráculo de Ifá, mas me conecto a ideia do autor de que existem formas de fazer mundos que desafiam a noção de verdade, porque tem no movimento sua matéria-prima.

O movimento, movimentar-se, o caminho e o caminhar são expressões políticas constitutivas da socialidade dos coletivos guarani, como se pode ver em boa parte das monografias há um enfoque do quanto às redes de relações derivadas destas ações são constitutivas dos modos de relação guarani⁶⁵. Contrariando

⁶⁵Apenas com menção cito as etnografias de Pereira (2004) e Montardo (2009) sobre Kaiowa. De Cicarone (2004) e Pissolato (2007) sobre os Mbyá com este tema em diálogo com a etnologia americanista. Testa (2014) se dedicou a descrever o tema dos caminhos e criações como modos de relação e de transformação singulares aos coletivos falantes de língua guarani que articulam a mitologia, cosmologia, parentesco, lugares de habitação, vida social e política guarani.

(em partes) a asserção clastriana (CLASTRES, 1990) que entre os falantes de língua guarani existe uma distância que separa o pensamento mítico do pensamento reflexivo *pobres em mitos, os guarani são ricos em pensamento reflexivo* (*idem*, p. 17), meus interlocutores e interlocutoras “proféticos” ainda continuam com potentes “meditações” contra história e a força processual do tempo que tentam constantemente reduzir história kaiowa indígena em prol escatologia cristã vestida de “religião guarani”.

O que vejo são formas criativas de engajamento político virtuoso na produção de narrativas míticas e cosmológicas como uma forma de ação política contra as práticas de poder estatais e não indígenas que tentam torná-los menores, tratando-os como uma versão fraca do que já foram, quando viviam no “modelo tradicional”. Se ainda existe um discurso sobre a aculturação guarani, as forças estatais agem fortemente para reforçá-la, procurando definir sinais diacríticos. Creio que meu interesse em saber mais das histórias dos tempos dos antigos, para compreender as transformações nos modos e estilos de liderança, recuando para antes do “marco zero da mitologia guarani” - a saga dos Gêmeos - estimulou as pessoas a falarem e refletirem sobre os caminhos tomados por *Nhande Jarý* e *Nhande Ramõi*. Também não há como não considerar os efeitos da circulação de narradores e conhecedores kaiowa nos espaços acadêmicos, de pesquisa, em debates políticos eleitorais, escolas, universidades e em outros movimentos interessados na cultura sobre os quais os Kaiowa circulam e acessam muitas outras informações sobre a vida de outros povos indígenas.

Em uma das nossas conversas Seu Jorge deu continuidade à história descrevendo o desfecho da briga entre *Nhande Ramõi* e *Nhande Jarý*, que culminou no abandono dele da residência devido à reação de sua esposa em não aceitar ser maltratada por ele (*jeheái*), assim, ele levou consigo seus ornamentos corporais (*ponchito*, *chiripa*, *jeguaka*—peças da indumentária utilizada nas festas) e seus artefatos de reza (*mbaraká*, *mymby*, *xiru*, *gwyrapara*), ao sair pela porta da casa de reza na direção ao leste (*kwarahy rese* - onde o sol sai) foi entoando um canto-reza primordial (*nhembo’e ypyrumby*) que foi tomando a forma de uma escada que possibilitou que ele pudesse criar um caminho (*tape rendy*) rumo a morada celeste onde ele passou a viver junto ao

Kurusu, onde vive até hoje, no *Kurusu Ambá* (morada/plano celeste de habitação) do *Xiru Marangatu*⁶⁶.

Todavia, este caminho criado não tinha duas vias (ida e volta)⁶⁷, porque durante o trajeto de subida através do céu (*o'jupi yvaga*) as rezas pronunciadas por *Nhande Ramõí* fizeram com que fossem criadas camadas de tempo-espaco (*arajoguy*) para que sua esposa não pudesse alcançá-lo, porque ela não conhecia os cantos-rezas que asseguravam o acesso estes domínios. Desta forma, sua ação fez com que se expandisse o mundo kaiowa verticalmente. O plano celeste kaiowa foi estruturado a partir de cantos-rezas que foram criando domínios celestes guardados pelos auxiliares/parceiros (*yvyrayja/tembigwái*⁶⁸) de *Nhande Ramõí*, cada um recebeu um canto-reza particular para resguardar aquela camada de tempo-espaco celeste (*yvate jo'ary*) para assim impedir que *Nhande Jarý* pudesse alcançá-lo.

Até a criação deste *tape rendy* (caminho-trajeto luminoso), segundo Jorge e Floriza, a terra era uma plataforma plana e

⁶⁶Os usos dos nomes *Xiru Marangatu* e *Kurusu* se confundem como sinônimos para o ser celeste do qual o cosmo kaiowa se desdobra: *Kurusu o'nhe'ê ypyyva'ygwa o'joheteojera* — *Kurusu* com suas primeiras palavras criou a si mesmo e o universo, de acordo com Dona Roseli. A camada mais alta do céu é a morada de *Kurusu*

⁶⁷ Assim como notado por Montardo (2009, p. 195) em seu campo junto à família da *nhandesy* Odúlia em Amambai (MS), meus interlocutores expressavam que existem alguns cantos, como o *jerosy* que criam caminhos pelos quais os *xamãs* podem subir e acessar as camadas do cosmos e, por esta mesma via, os seres celestes podem descer para participar das festas-rituais que são convidados, *os caminhos são vias de duas mãos, pois, tanto os participantes do ritual sobem, com os seres divinos descem (idem)*.

⁶⁸O uso dessas expressões pode ser controverso dependendo do contexto de enunciação. *Yvyrayjá* refere-se a pessoa em processo de aprendizagem do *tekomarangatu*, sempre em na posição de auxiliar-ajudante ao principal humano ou não humano. Já *tembigwai* está mais para uma posição de subordinado-empregado do chefe. No tempo mítico estas duas categorias/relações não se diferenciavam tanto, entretanto, nos dias atuais os Kaiowa não usam o termo *yvyrayjá* para se referir ao trabalho remunerado ou assalariado para os brancos (*mba'apokaraikuera*), mas optam pelo emprego do termo *tembigwái*.

contínua (*yvy rupa*) sustentada pelos *xiru gwasu* e seus *tekojara*⁶⁹, traduzido na expressão de Seu Jorge como *os guardiões dos xiru*. Os *xiru* são imanentes a cosmogênese kaiowa, assim com *Jasuka*. Inclusive, segundo um comentário de Roseli Concianza, tudo que existe no mundo kaiowa seria decorrente do encontro entre a ação do princípio cosmogônico inerente a existência de *Jasuká*, que esfriou os *xiru* recém-surgidos (*Jasuká heteombo'roy xiru oje'hujeko'aku* – *Jasuka* foi quem esfriou os primeiros *xiru* que apareceram, porque eles ainda eram bravos). Meus interlocutores, assim como os de Mura (2006), afirmam que no tempo da origem dos ensinamentos (*teko nhẽ'epyrumbi*), os *xiru* surgiram como um ente duplamente relacional, porque é ao mesmo um *tekojara* (dono de modo de ser), e é também um poderoso artefato xamânico que conecta planos, domínios e relações entre humanos e não humanos. Neste sentido Machado e Pereira (2018) em sua análise sobre o *xiru* com um ente relacional informam que a existência deles produzem series cosmológicas (rituais, cantos-rezas, festas) e sociológicas (parentesco, moralidades e territorialidade).

⁶⁹ Neste sentido, Jorge diferenciava o artefato *xiru*, o bastão ritual feito de madeira, da condição dele como dono do modo de ser de cada tipo de *xiru* existente, deste modo, todo o *xiru* tem seu *tekojara*, que pode ser tanto um *rezador* (humano), quanto um ser celeste (não humano). A complexidade da descrição é porque o próprio *Xiru* é um *tekojarados* Kaiowa, ou seja, é difícil precisar quando estão se referindo aos sujeitos celestes chamados de *Xiru* ou ao artefato ritual (que nunca deixa de ser um ente). A complexidade relacional deste ente se intensifica à medida que se compreende que todo *tekojara* é um *xiru* e todo *xiru* é um *tekojara*, eles são entes *o'jarýem* suma, todos os entes celestes são as duas coisas ao mesmo tempo.

Figura 8 - Desenho presente na tese de Vietta (2007, p. 136) feito a partir do croqui de Valdelice Veron.

Terra sustentada pelos *xiru hopita*



Desenho feito por Valdelice Veron em minha caderneta

Fonte: Tese Valdelice Veron (2007).

A fala da Roseli, *nhandesy kaiowa*, deixa entrever uma ideia que na cosmologia kaiowa se verifica a inexistência de um estado *a priori* das coisas no mundo, porque tudo é efeito de coisas que se fazem ou são feitas através de outras e vice-versa, que emergem e são criadas através de diferenças autogenerativas (*o'jera*) que produzem mais relações. Dona Roseli foi taxativa em um comentário em explicitar que não é possível estabelecer quem surgiu primeiro, *Jasuka* ou *Xiru*, mas que foi da conjunção entre eles que as coisas aconteceram, ou seja, se não há subordinação entre os artefatos, e por sua vez, não há uma correspondência direta a eles a partir de tipificações de gênero de que definem estes entes como feminino e masculino, afastando noções de proeminência do “mundo masculino” diante do “mundo feminino”. Penso que estes apontamentos possam guiar futuros trabalhos que procurem rever descrições que definam a existência de uma hierarquia entre os gêneros entre os Kaiowa, para seguirmos redes de relações coexistentes e transpessoais. Neste sentido, sigo a proposição de Sahlins sobre as formas mutuais de relação, tendo como princípio que conceitos antropológicos como fractalidade e partibilidade são recursos que asseguram a não

tratarmos as relações como domínios separados ou subordinados, mas através do que eles fazem consigo e com outros (2013).

Voltando aos diálogos com Jorge e Floriza, ela fez questão de afirmar que: *NhandeJarý não ficou parada, esperando. Ela (Nhande Jarý) foi atrás dele (NhandeRamõĩ), mas foi fazendo as coisas dela, procurando ele, ela foi descobrindo mais coisas e aprendendo outras coisas.* Segundo a narrativa do casal de rezadores ao perceber o abandono de seu esposo, *Nhande Jarý* saiu da *ogusu* (casa comunal kaiowa) em sua procura⁷⁰. Contudo, naquele momento, a superfície terrestre era reduzida e à medida que ela seguiu entoando seus cantos-rezas, o plano terrestre foi se alargando horizontalmente através dos caminhos terrestres (*tape poi*). Dona Floriza relatava que ao caminhar na procura de seu cônjuge, *Nhande Jarý* teve que criar coisas para que não sentisse fome, pois estava longe de sua casa (*ogusu*) e de sua roça (*kokué*) para que não prejudicasse o bem-estar dos filhos em seu ventre e que também contou com o auxílio de outros *tekojara* durante seu trajeto, mas quem mais se preocupava com a saúde e o bem-estar dela foi *Kaja'ary* (dona das coisas que vivem nas águas, “sereia”). De acordo com Dona Floriza, *Kaja'ary* a ajudou oferecendo comida e pedindo aos outros *jara* que deixassem *Nhande Jarý* transitar nos domínios situados no *yvángaguy* (debaixo do céu), no *yvy'pe* (a superfície da plataforma terrestre) e no *yvy'gwy* (plano subterrâneo).

Estes três domínios (celeste, terrestre e subterrâneo) não são contínuos, cada um deles é dividido internamente e cuidados pelos seus *jara*. Em uma extremidade, no ponto mais alto do céu

⁷⁰Na versão registrada por Montardo (2009, p. 222) é *Nhande Sy* que parte. Notei que, quando a autora toma a perspectiva geracional dos gêmeos míticos, eles como G0, na qual os Kaiowa se vem na mesma linha geracional de *Paĩ Kwárae Jasy*, os gêmeos são vistos como *rike'y* (irmão homem mais velho) e os Kaiowa são *kyvy* (irmão mais novo, caçula), os termos aplicados ao casal demiúrgico são *Nhande Sy* (Nossa Mãe) e *Nhande Ru* (Nosso Pai), Mas, se recuamos uma geração e tomar *Nhande Ru* e *Nhande Sy* como G +1, isto é, “avós” dos Kaiowa, de modo que operei na escrita da tese, para seguir as narrativas de criação e transformação de meus interlocutores se referiam a estes pelos termos *Nhande Ramõ í* (Nosso Avô) e *Nhande Jarý* (Nossa Avó). Chamorro (2009, p. 156) na nota de rodapé nº 21, registra o casal originário como protopai e protomãe.

está *Kurusu Ambá* (ou *Kurusu Ñengatu, Kurusu Rendy*) morada de *Ñhande Ramõi* e de *Xiru Kurusu*. Na extremidade posterior, a última camada do mundo subterrâneo é o *Pa'ireí*, morada dos seres capazes de consumirem a força dos *xiru* que sustentam a terra, capazes de provocar o fim do mundo como o *Aragwaju, M'bopí Gwasu*. Conforme ouvi de Neuza, *rezadora kaiowa de Panambizinho*, o *Pa'ireí* é para onde vai à parte perecível da alma kaiowa, o *angwere*, segundo ela, o *pa'ireí* é o *tekoha dos mortos*. Seu Jorge e Dona Floriza, ao descreverem longamente esta cosmografia, realizavam movimentos e sinais com os braços constantemente para indicar que à medida que *Nhande Ramõi* subia aos céus, criava caminhos e domínios celestes fazendo com que se aumentasse a distância entre o céu e a terra, e que, na medida em que *Nhande Jarý* saía em sua procura, seu movimento dilatava horizontalmente o plano terrestre criando coisas. Deste modo, os caminhos e, por sua, vez as coisas criadas ao caminhar, como cantos-rezas, patamares, domínios, plantas e animais de estimação ampliaram e transformaram o mundo e as relações no tempo anterior ao fatídico encontro de *Nhande Jarý* com o local de habitação das onças-primordiais, *Jaguarete Kuê*.

A expansão de mundos e a criação de domínios e patamares kaiowa se assemelham a outros coletivos tupi-guarani em que os eixos cosmológicos, verticais e horizontais, criam algumas séries que articulam proximidades e distanciamentos entre deuses e homens, plano celeste e subterrâneo, seres celestes e seres perecíveis. Em suma, o modelo proposto por Viveiros de Castro (1986, pp. 197–204) sobre relação tupi (e guarani) adensado em sua etnografia sobre os Araweté (*idem*) e visto também entre os Wajãpi (GALLOIS, 1988) ainda produzem boas comparações quando colocados diante informações etnográficas produzidas em contextos altamente impactados pelas relações com os brancos, como no contexto dos Kaiowa. Quando levamos a sério o argumento de Viveiros de Castro (1986, p. 204) sobre as ontologias tupi e guarani, onde o autor afirma que toda a estrutura desta arquitetura cósmica é *instável, temporal e logicamente*⁷¹, o que se destaca no caso kaiowa é a importância

⁷¹Se pensarmos no efeito que a “virada tupi” teve na etnologia brasileira a partir da década de 1980, vide o Iº Encontro Tupi (realizado em 1982), o modelo relacional da afinidade e do devir outro, proposto por Viveiros

que as dinâmicas de mobilidade (o caminhar e os caminhos) ganham nas cosmologias guarani conectando na produção da pessoa, do parentesco e da territorialidade, vide os trabalhos de Testa (2015), Seraguza (2013), Pissolato (2007) Cicarrone (2004) e Pereira (2004).

Sobre os Kaiowa, Pereira (2004) define que são a distância entre os seres os modos dos modos de ser dos entes que habitam estes locais, orientam a reflexão kaiowa sobre uma existência política: diferenças que relacionam humanos e não humanos, tendo no xamanismo o nexo que possibilita a comunicação entre perspectivas que performam existências cosmopolíticas, nos termos de Pimentel (2012)⁷². Nas minhas conversas com Jorge e Floriza não me atentei muito a esta discussão, mas me interessei em estimular diálogos sobre termos/conceitos muito caros a etnologia kaiowa como *tape* —caminhos, *ogwata* (caminhar, movimentar, andar) e *jeheka*, o que se aprende em caminhar os/nos caminhos. De modo mais recorrente na literatura estes termos se relacionam com formas de mobilidade no período de vida tido como “mais tradicional” (*teko ymagware*) pelas famílias kaiowa, isto é, quando viviam sem a pressão da sedentarização

de Castro (1986) é antecedido por uma potente e inspiradora revisão do material sobre os Tupi-Guarani históricos e dos Guarani contemporâneos. A tupinologia amazônica possibilitou a criação de outros modelos para descrição do parentesco, da organização social e da territorialidade nas terras baixas, ao tempo que, abriu novos caminhos para se retomar pesquisas com os Guarani, que devido ao alcance das teorias da aculturação, figuraram por um período como menos interessantes aos estudos em etnologia indígena. As proposições do Encontro Tupi (compiladas na edição dos volumes 27/28 da Revista de Antropologia) e o desafio proposto por Viveiros de Castro (1998) no prefácio de As lendas de criação e destruição do mundo, de Nimuendaju, ainda continuam nos estimulando a investigar a metafísica e a estética da recusa guarani contra o Um (CLASTRES: 2003, 1990).

⁷²Pimentel (2012) adensa o modelo de relação proposta por Pereira (2004) centrando-se na ação de três personagens kaiowa do fazer político (*tendota*, *hechakáry* e a *aty*) e realiza uma aproximação analítica com os termos da cosmopolítica inspirados nos debates produzidos pela Teoria Ator-Rede (LATOUR, 2014), política andina (DE LA CADENA, 2010), animismo (DESCOLA, 1998) e o perspectivismo indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2002^a; LIMA, 1996) entre outros.

nas áreas indígenas criadas pela política indigenista, erodidos em decorrência do *esparramo* e das consequências disso nos modos de vida contemporâneos (*teko pyahu*) marcados pela impossibilidade de viver do modo tradicional (*teko katu*).

Ao colocar uma questão para Floriza e Jorge, sobre se, para os Kaiowa, o que era mais importante, o caminho (*tape*) ou o caminhar (*oguata*), a reflexão do casal apontava para outra relação que emerge entre o caminho e o caminhar: o que se aprende movimentando-se. Dona Floriza foi mais enfática em seus argumentos:

Para gente que conhece o sistema kaiowa mais antigo, do tempo do meu vovô, a gente sabe que Kaiowa só aprende se tiver lugar para ir, pra pegar remédio, fazer roça, pescar, ir visitar os parentes. Isso aí que é nosso costume tradicional. Essas histórias tudo que eu te contei, eu e o Seu Jorge (as narrativas sobre Nhande Ramõi e NhandeJarý), fala disso. Porque foi assim que eles aprenderam, porque quando Nhande Ramõi rezou e como disse o Seu Jorge: desceu uma escada do céu, isso é uma estrada também, que a gente chama de tape rendy. Daí a diferença com os tape po'i é que eles não vão para o céu, fica aqui na terra. Mas a terra mesmo, para nós Kaiowa não é só aqui em cima (apontando para a superfície do chão), tem mais lugar e cada lugar tem seu tekojara. O mato tem o tekojara dele, que chama Kaa'guyjara, só que lá dentro tem o tekojara dos bichos, que cada um tem um nome. Não é porque você ta vendo só mato que tudo é igual, cada cantinho, cada bicho, cada pé de árvore tem seu tekojara e sua sabedoria. Por isso que o nhanderú e a nhandesy reza para ele e ele deixa que a gente entra lá e pega só o que precisa. Naquele tempo antigo mesmo, quando NhandeJarý tava andando pelos matos, ela rezava e daí os tekojara que ela pedia as coisas ensinava ela como tinha que fazer, assim ela foi aprendendo e ficou nas rezas que a gente faz até hoje.

Falar sobre o que se aprende e o que se experimenta através da mobilidade e do trânsito entre patamares e domínios é estrutural as ontologias e a cosmopolíticas nos coletivos falantes de língua guarani⁷³. Creio que seja desnecessária uma síntese sobre com os autores e autoras registram em suas etnografias estes termos e suas particularidades, mas quero destacar, o que me parece ser um modo diferencial kaiowa no conjunto dos modos de relação guarani a partir do movimento, delineados pelos *tape* e pelo *oguata* que resulta no *jeheka*. Interpreto *jeheka* como uma ação que se dá através de um conjunto de relações que associam os modos de aprender, conhecer e transmitir conhecimentos entre as famílias kaiowa junto aos seus locais de moradia e de circulação, que se realiza através dos diferentes modos de acesso que a pessoa kaiowa tem a regimes ontológicos relacionais dos *jara kwera* (donos, cuidadores) e também dos *karaí kwera* (brancos) e nas relações com essa multiplicidade e não somente com um deles.

Neste sentido, a proposição de Testa (2015) a respeito às reflexões guarani mbyá sobre caminhos, trajetos e itinerários (*tape*) e a ação de se pôr o mundo em movimento (*oguata*) demonstra que são constituídos modos de relação que comunicam, transformam e traduzem regimes de conhecimento entre diferentes lugares e entes. Ao se descrever a cosmografia e a geografia dos coletivos falantes de guarani é preciso tornar evidente que as pessoas estão mobilizando qualidades sensíveis do pensamento para descrever entendimentos sobre si e sobre suas relações, que não desconectam humanos dos não humanos, paisagens e planos cósmicos. Assim, entendo que a autora (*idem*) ao descrever sobre caminhos e criações nos aponta mais uma expressão dos modos de relação guarani, que as pessoas reallizam ao falarem sobre assuntos o parentesco, a história, cosmologia e mitologia ativando multiplas conexões entre os regimes de conhecimento. Deste modo, fazendo um diálogo com questão da temporalidade e da mobilidade entre os Kaiowa,

⁷³Devido à centralidade e a extensão do tema na etnologia guarani cito alguns trabalhos, sobre os Kaiowa (CRESPE, 2015; BENITES, 2014; PIMENTEL, 2012; BENITES, 2009; MONTARDO, 2009; PEREIRA, 2004), entre os Mbya (RAMO Y AFFONSO, 2014; TESTA, 2014; PISSOLATO, 2009; MELLO, 2006).

realizados por autores Crespe (2015), Benites (2009), Montardo (2009) também demonstram que entre os Kaiowa a noção de pessoa, a temporalidade, o parentesco, a paisagem, os cantos-rezas, cosmologia e os mitos são relações importantes de se pensar a história, por meio de uma perspectiva etnográfica para além e aquém do contato.

Em uma ocasião quando apresentava meu projeto de ingresso no doutorado para os alunos de mestrado em Antropologia da UFGD, o pesquisador kaiowa Ismael Moraes chamou minha atenção para a composição da palavra *arandu*, que eu usava como equivalente a conhecimento. O comentário de Ismael colocava em xeque o uso da palavra conhecimento como tradução para este verbete, porque segundo ele, o conhecimento como os brancos os pensam não exprimia com qualidade os sentidos de *arandu*. Seu ponto de crítica era a incapacidade dos não indígenas (mesmo os que pesquisavam a educação escolar indígena) em entender que esta palavra é formada por *ara* (tempo-espaço) e o *ndu* é uma corruptela de *ohendu* (ouvir), assim, ele dizia que *arandu* é a capacidade de ouvir o-tempo-e-o-espaço, que esta qualidade era exclusiva as pessoas que se comunicavam com os *jara*, que apenas os *hechakáry* e os *rezadores* podiam ouvir e também ver os seres de outros planos e cosmos (*o'hechá araypy*—ver, tornar visível o tempo-espaço primordial). Mas, essa qualidade não é um tipo de exclusividade, por que todos os falantes da língua guarani (*ava ñhẽ'e*) detêm esta potencialidade, mas apenas os *nhanderu* e *nhandesy* por terem olhos e ouvidos preparados para isto, são capazes de se deslocar entre mundos e trazer para o convívio coletivo saberes, poderes e tecnologia dos *jara*. Pois, sendo a existência kaiowa marcada no campo da alteridade e da afinidade é preciso aprender com os demais outros (humanos e não humanos) ou tomar deles, poderes, saberes e tecnologias.

Na literatura kaiowa, a etnografia de Mura (2006) identifica também que a ação *jeheka* comunica diferentes mundos relacionais da alteridade kaiowa: o mundo dos *jara* e o mundo dos brancos. Contudo, a opção do autor é por demonstrar que no tempo-espaço das origens (*araypy*), *jeheka* referia-se as trocas e relações dos humanos com os *jara*, mas que, diante dos dias atuais (*ara ypyrã*), devido à centralidade que os brancos ocuparam como provedores de recursos, devido o assalariamento e também pelos programas de transferência de renda, ocorreu acentuação da

monetarização das relações e, pela imposição de uma nova forma de registro da temporalidade entre os Kaiowa, marcada pelo tempo da máquina burocrática do Estado, os brancos passaram a ocupar o lugar dos *jara*.

É da maior relevância se notar que, frente às novas configurações dos contextos sócio-ecológicos-territoriais, os Kaiowa não modificaram substancialmente suas temporalidades, sendo obrigados a adotar aquelas de seus interlocutores “brancos”. Muito pelo contrário, estes indígenas passaram a aplicar os mesmos critérios utilizados nas relações estabelecidas com o járy, das quais dependia o provisionamento dos recursos materiais. (MURA, 2006, p. 456)

O ponto que discordo do argumento de Mura (*idem*) diz respeito à conclusão que o autor chega ao afirmar que não houve uma transformação kaiowa profunda devido à intensificação de relações com os brancos. Vê se, no texto do autor, o argumento que os eventos históricos não modificaram substancialmente a vida social e a temporalidade kaiowa, porque o lugar dos *jara* foi ocupado pelos brancos (*karaí*). Avalio que a análise vista no trecho citado já implica (na hipótese de que os brancos se tornaram um tipo *jara*) - caso isto tivesse sido efetivado- isto só poderia ocorrer em termos de uma transformação estrutural, porque não há como pensar que são apenas substituições de termos, que ainda manteriam relações de domínio e maestria de tempos míticos, porque para Mura (*ibidem*) os Kaiowa só estariam aplicando a mesma relação que tinham com os *jara* para os brancos.

A constatação no trecho citado torna evidente uma profunda transformação no campo relacional kaiowa, mas não a ponto dos brancos se tornarem um *jara*. Pois, se os *karaí* (brancos) se tornaram personagens que disputam a relação-posição de alteridade na sociocosmologia kaiowa com os *jara*, mas, segundo o trecho citado, os brancos se tornaram um tipo de *jara*, entendendo que isto se situa no campo de reflexão kaiowa sobre a afinidade, sobre os movimentos de distanciamento e aproximação de inimigos e afins como visto em outras paisagens nas terras baixas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002^a). Assim, os brancos (*karaí*) e os *jara* (donos, cuidadores) são importantes entes com os quais os Kaiowa se arriscam em se relacionar porque reconhecem que são

portadores de saberes, poderes e tecnologias, mas sem recorrer a hierarquias e/ou estabilizações, pois, o valor dos outros é sempre *ambíguo, estratégico e problemático da afinidade* (VIVEIROS DE CASTRO, 2002^a, p. 142).

Assim, entendo existe uma tensão cosmopolítica nas disputas entre os *jara kwera* e os *karai kwera*, mas que isto não resulta apenas como de substituição de termos, mas que o efeito destas disputas de perspectivas existe como conflitos ontológicos (ALMEIDA, 2013), sobre o qual os Kaiowa, atuam na multiplicação de regimes de temporalidade, historicidade e de conhecimentos para investir em tentativas de pacificar os brancos (ALBERT e RAMOS, 2002) os transformado em aliados políticos (*karai parceiro*) para continuarem produzindo novos e outros modos de relação com os brancos a partir de uma perspectiva kaiowa. Como salienta Tonico Benites (2009, p. 20) o modo de ser kaiowa (*ñande reko*) sempre, mesmo que altamente transformado, será um contraponto ao *karai reko kuera* (modo de ser dos brancos). À frente irei retomar este ponto numa tentativa de esboçar uma teoria kaiowa sobre as transformações das relações com os brancos, no entanto, quero retornar a parte final da reflexão de Dona Floriza.

No tempo antigo (*ymagware*) os acontecimentos e coisas criadas a partir do desentendimento entre *Nhande Ramõi* e *Nhande Jary* foram responsáveis pela expansão do mundo e pela capacidade de ambos aprenderem e realizarem coisas novas, porque como disse Seu Jorge *o tempo do mito é quando tudo era novo*. Foi à novidade imanente deste tempo que garantiu a possibilidade de *Nhande Jary* aprender com outros *tekojara*, diferente de *Nhande Ramõi* que criava a partir de seus cantos-rezas. A questão aqui poderia se situar no campo da sociologia do conhecimento indígena, que atribuí valor aos conhecimentos, bens, poderes externos *a produção de conhecimentos é sempre um exterior, não um interior* (CALAVIA SAÉZ, NAVEIRA e PEREZ GIL, 2003, p. 21). Mas o que destaco aqui é possibilidade de notarmos que as relações entre os gêneros atuam sobre as perspectivas kaiowa no que se refere à abertura ao outro no tempo mítico, que ainda não estava povoado pelas diferenças ontológicas entre os sujeitos (humanos e animais). Diferenciação provocada pela captura do fogo culinário das onças-ancestrais pelos gêmeos Sol (*Paí Kwara*) e Lua (*Jasy*).

No tempo da expansão e transformação do cosmo é a ação da personagem feminina que para aprender com os outros que “se abre” para as trocas com outros seres celestes. Já a ação do personagem, masculino é autogerativa, cria as coisas a partir de si mesmo, volta-se “para dentro”. Pensando assim, é possível inverter (ou suspender) a perspectiva formulada por Pereira (2004) que o princípio de contração das relações *ore* esteja vinculada a existência das mulheres e ao âmbito das ações privadas, domésticas, enquanto *nhande* (*pavêm*) corresponderia à vida social masculina, coletiva e pública.

Se percorrermos as narrativas de Jorge e Floriza, sugiro que é mais interessante acompanhar os modos kaiowa de jogar com as perspectivas (*nhande* e *ore*). Porque, concordando com Pereira (2004, p. 147) os termos são princípios que remetem a relações estruturais que comunicam feixes de relações sociológicas e cosmológicas. Mas, a estabilização destas formas relacionais em princípios que jogam em campos diferenciais provoca um distanciamento entre o parentesco e a vida social *pode se deduzir que o princípio ore está mais próximo do domínio do parentesco, orientando a caracterização das unidades sociológicas situadas na esfera da vida social. O princípio pavêmentaria mais próximo do domínio do ritual, ampliando os horizontes da vida social para além das unidades estritamente sociológicas* (*idem*, p. 144).

O modelo proposto por Pereira (*ibidem*, 134) se dá por duas escalas iniciais da descrição: a) sociológica: concentra forças na ação centrífuga *ore* (que exclui a exterioridade, condensa a interioridade) e na ação centrípeta de *pavêm* (que força a abertura a exterioridade, com ênfase no ritual, xamanismo e no casamento); b) relações de gênero: *ore* (feminino, doméstico, cotidiano) e *pavêm* (masculino, público e ritual). O próprio autor reconhece que não existe uma cisão definitiva, mas, procurar situar sua reflexão como um recurso etnográfico ao modelo clastriano (de Hélène e Pierre) do profetismo guarani, focado na tensão entre o político o religioso⁷⁴. A hipótese aventada é que *ore*

⁷⁴Viveiros de Castro (1986, p. 115) toma como referência para análise do material tupi-guarani o tema da ambivalência das formas guarani, amplificando alguns pontos da análise de Hélène Clastres, fazendo do argumento do profetismo religioso um motor da recusa guarani contra a estabilidade, no qual a instabilidade entre Natureza e Sociedade seria a

estaria relacionado do domínio do parentesco, responsável pela articulação das unidades sociológicas de menor amplitude, enquanto pavêm remete ao domínio do religioso (PEREIRA, 2004, p. 145).

Ocorre que se consideramos que *tape*, *oguada* e *jeheka* não são apenas formas econômicas e de mobilidade e, que *ore* e *pavêm*, são mais que princípios que organizam unidades “micro e macrosociológicas”, penso que é preciso (ainda) investir em descrições sobre a existência destes termos como constelações conceituais que expressam modos guarani de se entrever relações entre relações, nos termos de Strathern (2011), para dar relevo a dimensão que os conceitos não funcionam isolados. No caso kaiowa, são atravessados pela existência de campos relacionais onde um está imbricado no outro, onde, um pressupõe a abertura e, o outro, a contração, disto, resulta em movimento e vice-versa.

Deste modo, não há com antever se são as relações que produzem as diferenças ou, se são as diferenças que produzem relações. Não se trata de focar em formas de oposições, como sugeriu Macedo (2011) ao pensar sobre relações diferenciadas mobilizadas em vetores que atuam em diferentes escalas da vida social guarani. Inspirada nas reflexões sobre a transversalidade imanente à existência das potências de criação e destruição na cosmologia guarani, *porá* e *vai*, a autora traz a possibilidade de tomarmos os conceitos guarani como instrumentos analíticos que asseguram uma cartografia das relações cosmopolíticas, atentando-se mais a atuação deles como nexos para associações e dissociações, do que oposições. Assim, entendo que *nhande* aponta para uma abertura dos modos da relação e coletivização kaiowa e *ore* para a constrição e a individuação, pois, é comum as pessoas traduzirem e enfatizarem que *ore reko* por *nosso sistema* ou *nosssa cultura*, centrada na perspectiva sobre como cada família produz seus modos de ser, moralidades e princípios (*teko laja*).

Assim, deslizamos o enfoque dado por Pereira (2004) da *oposição como contradição entre princípios que organizam espaços distintos da vida social (idem)* para uma reflexão de que

qualidade intrínseca a sociedade ela mesma é uma margem ou fronteira, um espaço precário entre Natureza (animalidade) e Sobrenatureza (divindade).

a política ameríndia, nos coletivos guarani, não está nem na abertura e nem no fechamento, mas está no movimento e na instabilidade imanente a expansão e a contração, ao fazer e desfazer, sejam pessoas, lideranças ou coletivos. Na reflexão de Perrone-Moíses (2012, p. 869)

A “filosofia da chefia” estaria englobada num pensamento segundo o qual o social, como tudo mais, situa-se no intervalo de oposição entre ser e não ser, nem uma coisa nem outra, tampouco a soma dos dois. Uma coisa e outra. Feita de relações entre polos opostos, a política entre os ameríndios parece bem ser (também) movimento entre dois. Movimento pendular cujo retorno é sempre deslocado, sempre transformado, de modo que o ponto de “chegada” jamais é exatamente o de “partida”: quase o mesmo, mas não completamente. “Perpétuo desequilíbrio”, sempre.

A proposição que esboço dialoga com a reflexão de Perrone-Moíses, citada acima no sentido de evitar algumas estabilizações na descrição de redes, que terminam a dar mais ênfase a aspectos institucionais (marcar posições de gênero, definir o sagrado, fomentar formas religiosas) do que dar atenção as relações entre elas, a política ameríndia parece se situar no campo das controvérsias, como sugere Latour (2014). A vida social entre os Kaiowa, parece se aproximar das fontes de incertezas sobre quais devemos seguir o fluxo das ações, sem interrompê-las, para explicá-las, sem separar a política dos cosmos de onde elas são pensadas, cabe à tarefa de multiplicar descrições, multiplicar perspectivas e por sua vez, perspectivas políticas sobre o mundo, para também fazê-lo múltiplo.

Assim, se tomei como ponto de partida para a elaboração de uma descrição sobre o fazer político entre os Kaiowa, focada nas relações e diferenças constituídas através da expansão e transformação do cosmo e da ação do casal demiúrgico, isto não torna inválidas as contribuições que me trouxeram até aqui. O movimento que me trouxe até aqui provém do efeito de discussões etnográficas sobre a centralidade que as relações geracionais e de gênero tem na ação política kaiowa, não comose fossem uma consequência da vida atual, mas por conectarem modos de

relações que aglutinam questões associadas ao prestígio político imanente das narrativas míticas. Nos termos de Perrone-Moises (2012, p. 861) *trata-se aqui de experimentar a mitologia com lugar de reflexão ameríndia a respeito do que chamamos de política, via de acesso ao que poderíamos nomear — ainda por inspiração lévi-straussiana— a armação de uma filosofia política ameríndia*. Não que os mitos kaiowa sejam a forma irredutível do pensamento ou que existam somente como repositórios da tradição e dos valores tradicionais, mas como indicam Sztutman (2009^a) e Teixeira-Pinto (2009), pois como indicam os autores, o pensamento indígena opera por escalas e alternâncias próprias de formas éticas e morais imanentes aos mitos, isto é, se trata da moralidade em termos e conceitos ameríndios que penso que podem ser transbordando para outras direções, não se restringindo ao “tempo mítico”, porque o mito não está retido em um tempo. Como aponta Sztutman (2009^a, pp. 312–313) *os seus mecanismos de reversibilidade, ainda que relativos, surtem efeito sobre o real, o efeito de reorganização tanto cognitivo, quanto sociopolítico*.

Deste modo, a emergência de novas formas de prestígio e de produção de coletivos, não é apenas resultante das consequências históricas do processo de confinamento e da intensificação das relações com os brancos, mas são potentes formas kaiowa de criatividade que conjugam saberes, poderes e tecnologias para produzir formas de ação política que conjugam moralidades do tempo dos antigos (*teko ymagware*), com outros modos que emergem diante da experimentação e novidade dos tempos atuais (*teko pyahu*). A proposição que trago procura adensar o escopo das teorias kaiowa sobre a filosofia política sem defini-las em termos, mas sim, em dar mais relevo as relações entre partes e, neste caso, apostando na tradução antropológica de sua política em termos etnográficos, não é a procura dos aspectos fundamentais ou das origens da política no mundo kaiowa. A tarefa que cabe a teoria antropológica (e ao antropólogo) é se responsabilizar na tarefa de descrição de modos múltiplos do fazer político, sempre em colaboração e reflexão crítica com seus interlocutores.

Por conseguinte, as narrativas e formulações de Dona Floriza e Seu Jorge, somado aos meus questionamentos sobre os elementos que antecederiam o nascimento dos gêmeos, porque, afinal, se eles são frutos da relação conjugal entre *Nhande Jarý* e

Nhande Ramói, eles não nasceram adultos e isto me levou a pensar que existiam questões e ações ainda pouco conhecidas e descritas sobre seus pais e, foram essas histórias que sustentaram a possibilidade de investigar outros pontos de partida para se pensar a história e a vida social kaiowa. Pois, mesmo aqueles que não conhecem a vastidão de materiais da literatura guarani e seus mitos, conhecem alguma versão da saga dos gêmeos míticos. Mas ao optar por unidades narrativas menores na mitologia kaiowa, avalio que tal movimento não recai num relato isolado, porque como aponta Calavia Saéz (2002, p. 12) as diferenças entre as mitologias devem se entender em correlação com os seus diferentes modos institucionalizados de saber.

Assim, de modo semelhante, a variação vista entre os Yaminawa, procurei dar mais relevo a variação e a fragmentação do conjunto mítico kaiowa para compreender a agência do pensamento frente à emergência de outras formas de socialidade e de produção de coletivos.

Até este ponto, me atentei as questões que envolvem relações de conhecimentos e prestígios associados ao modo de ser dos homens (*kuimba'e reko*) e aos modos de ser das mulheres (*kunhã reko*), pensando a partir da ação de *Nhande Jarý* e *Nhande Ramói*, numa tentativa de recusar delimitações de domínios ou de antagonismo entre homens e mulheres kaiowa, em razão de como demonstrou Strathern (2006, p. 160) tais relações se efetivam mais pela ambiguidade, não se realizam em noções que pensem o poder em si, mas através de relações entre diferenças.

Neste sentido, reiterando o diálogo com a formulação etnográfica de Strathern (2014, 2013), o que está em jogo é a possibilidade de fazer com que o texto seja um contexto que aposte em descrições de relações aonde *a outra parte vem da justaposição entre campo, escrita e análise* (STRATHERN, 2014, p. 350). Ao focar as complexidades entre relações (partes e todos) e as escalas (reversões entre figura e fundo) nas dinâmicas políticas entre os gêneros na ação do casal demiúrgico, não refuto a importância cosmopolítica das coisas que foram sendo criadas nos caminhos e itinerários dos gêmeos, ao contrário, este é o ponto que irei avançar a seguir; mas o movimento que busquei foi o de ampliar as perspectivas sobre as narrativas de criação e de transformação que possibilitam armar uma estrutura de uma filosofia política ameríndia em que *cada perspectiva, ao incluir outro ponto de vista como parte de si mesma, deve excluir a outra*

como perspectiva (idem, p. 388). Ampliar o escopo das relações políticas no âmbito do gênero não implica na redução de outras, porque as perspectivas são sempre partes de outras, inclusive podendo assumir outra forma. Partes podem formar todos, sem que isto resulte no desaparecimento de singularidades, sejam de pessoas ou de coletivos.

CAPÍTULO II - “O QUE OS ANTROPÓLOGOS FAZEM COM AS HISTÓRIAS QUE A GENTE CONTA?”

No capítulo anterior, o propósito foi a partir de narrativas kaiowa sobre mitos de criação e transformações cosmográficas e cosmológicas descrever relações imanentes aos mitos que tratam destes assuntos como índices para compreensão da importância das relações entre os gêneros e geracionais na produção do prestígio entre os Kaiowa. As narrativas míticas asseguram ao pensamento kaiowa estratégias capazes de eclipsar registros sobre a temporalidade histórica através dos modos como as pessoas fazem uso de narrativas sobre o *tempo dos antigos* (*ara ymagware*) para atualizar seus modos de existência e a socialidade contemporânea (*teko pyahu*).

Neste capítulo, busco refletir em conjunto com meus interlocutores os efeitos e as variações em uma narrativa que trata da saga dos gêmeos, para estender os efeitos das dinâmicas geracionais e de gênero, como nexos estruturantes ao fazer político entre os coletivos kaiowa.

Neste momento da tese, me lanço ao um esforço compartilhado com meus interlocutores de tradução dos conceitos e das categorias nativas e antropológicas na produção do conhecimento entre os pontos de vista da antropologia e dos Kaiowa sobre os mitos e a respeito da elaboração de teorias sobre a história, a humanidade e a noção de pessoa para alargar a compreensão sobre a teoria política kaiowa, dando atenção as transformações estruturantes vinculadas à instabilidade da condição de ser humano e, também por sua vez, entre os coletivos.

2.1 CRIAÇÕES E CAMINHOS: PAÍ KWÁRA (SOL) E JASY (LUA) EM UMA VARIAÇÃO NARRATIVA DOS KAIOWA DE PANAMBIZINHO

Como venho esboçando desde o primeiro capítulo, aponto que as relações de gênero e geracionais articulam potentes modos de prestígio que sustentam a existência política de personagens, da mesma forma como os modos e estilos de liderança entre os Kaiowa, sendo capazes de fazer e desfazer coletivos. Nas linhas anteriores procurei trazer as narrativas sobre os caminhos e criações de *Nhande Ramõi* e *Nhande Jary*. Como

já se sabe, os desentendimentos entre eles fizeram com que cada um tomasse um destino: *Nhande Ramõĩ* foi para morada celeste mais elevada e impediu que *Nhande Jaray* pudesse alcançá-lo. Ela ao sair à procura de seu esposo tentou percorrer o patamar celeste, procurando atravessar estes domínios negociando com outros *tekojara*. Mesmo *Nhande Jary* não tendo conseguido subir os patamares, ela foi acessando informações e conhecimentos com os *tekojara* e à medida que avança o tempo de sua gestação os gêmeos ainda em seu ventre começaram a se comunicar com a mãe, mas cada um, ainda na vida uterina, já demonstravam índoles diferentes. Dona Floriza salientava que eles disputavam a atenção da mãe e que por uma confusão provocada por eles, *Nhande Jary* não se atentou ao caminho que tomava e achando que estivesse tomando a distância do *Pai'reí*, se aproximou da morada das onças-primordiais: *Jagaretekuê*, sendo capturada pelas Onças-gente (*Jagaretê'ava*) e foi devorada por eles.

A questão da gemelaridade constitui no conjunto mítico ameríndio um elemento estrutural ao incessante movimento de produção de diferenças. Como demonstrou Lévi-Strauss (1993) é possível extrair das narrativas mitológicas entre os ameríndios informações que dizem respeito a eventos e situações que ocorrem com personagens gemelares notas sobre as moralidades diferenciadas que sustentam um gradiente de relações que asseguram a boa distância centrada em características duais: um será bom e o outro será mau; um será pleno e outro será incompleto; um será o dia e outro será à noite e assim por diante. Todavia, o distanciamento não pode ser mínimo e nem podia ser máximo, para isto, os conjuntos míticos sempre produziram séries de relações intermediárias. Esta dinâmica povoa a filosofia do pensamento indígena, indo desde a noção de pessoa, chegando até escalas mais amplas da vida; *na América, contudo, a desigualdade se mantém e ganha progressivamente todos os domínios: a cosmologia e a sociologia indígenas lhe devem sua mola mestra (idem, p. 206).*

Como mencionei anteriormente, na cosmologia guarani o mito dos gêmeos desempenha uma ação fundamental na produção da história, da vida social e da mitologia destes coletivos. Autores como Chamorro (2008) e Viveiros de Castro (1986), situam os acontecimentos anteriores à existência dos irmãos gêmeos no âmbito dos protoacontecimentos, porque seus pais são os seres demiúrgicos que deram origem ao cosmos,

ampliando e transformando os planos terrestres e celestes e seus filhos são os personagens que iniciam uma série de transformações que culminam na criação da humanidade e das diferenças entre os seres. A insistência à volta ao pensamento mítico não é um movimento que busca restituir um tempo das origens, pois, no caso kaiowa, estamos diante de uma cosmologia que não parte de um princípio, mas de uma disjunção, de coisas que se desdobram (*o'jera*) de si mesmas do tempo das origens – *ara ypy*). Os mitos como pontos de partida para análise das transformações indígenas não são coisas que se encerram em si, feitas de maneira desconectada dos contextos históricos ou que dependa do antropólogo transformar mito em história, uma vez que existência do mito conforme Lévi-Strauss (1993, p. 49) se passa no campo da armação dos aspectos e das relações heteróclitas *veremos, contudo, que essa sequência se articula com aquelas que a precedem ou sucedem de tal modo que o relato forma um todo.*

A atenção de Lévi-Strauss (*idem*) não se dirige a uma imaginação que o mito exista por si mesmo ou que tenha uma utilidade funcional, mas, como formula Viveiros de Castro (2001, p. 06 - *grifo do autor*) *mais importante, a questão de saber que os mitos dizem de proveitoso **para** os sujeitos que os contam, antes que apenas **sobre** eles, permanece em aberto; resolvê-la afirmando que os mitos existem para resolver contradições.* Assim, temos um panorama de abordagens canônicas na guaraniologia onde compete aos gêmeos o início de um tempo de aquisições culturais (MELIÀ, GRUNBERG & GRUNBERG, 2008; NIMUENDAJU, 1987; CLASTRES, 1990; SCHADEN, 1988, 1974). Nesta tese, optarei por não realizar um balanço ou uma comparação entre detalhes e características em cada versão colhida e descrita, pois isso em si já daria uma tese⁷⁵. O esforço empreendido é derivado de longos ciclos de diálogo com alguns pesquisadores kaiowa sobre os personagens míticos, os mitos e os modos de narrar um mito para um antropólogo, porque como

⁷⁵Em etnografias mais contemporâneas indico os trabalhos de Pierri (2018), Ramo y Affonso (2014), Pissolato (2007) sobre os Mbyá. Sobre os Kaiowa os trabalhos de Crespe (2015), Sergauza (2013), Montardo (2009), Chamorro (2008, 1995) Pimentel (2006), Vietta (2007), Mura (2006) e Pereira (2004).

me questionou Misael Concianza quando demonstrarei a ele meu interesse, a questão direcionada a mim por ele foi: *o que os antropólogos fazem com essas histórias que a gente conta*⁷⁶?

Figura 08 - Na ponta do banco Misael Concianza com seu caderno de campo, no meio Arnaldo com seu *mbaraká* e eu, com meu caderno de campo, durante atividade do programa Ação Saberes Indígenas na Escola em Panambizinho (06/2016).



Fonte: Foto do autor, 06/2016.

Como já mencionei no capítulo anterior, Misael e sua família são pessoas de reconhecido prestígio xamânico e de vasto repertório de conhecimentos. A família é descendente de *nhanderu* e *nhandesy* que são tidos como centrais nas histórias das famílias kaiowa na região do *Ka'agwyrusu*. Inclusive, nossas conversas sobre as histórias dos gêmeos foram motivadas por

⁷⁶ Misael Concianza é graduado na área de Linguagem da Licenciatura Intercultural TekoArandu da Universidade Federal da Grande Dourados e é professor na Escola Municipal Chiquito Pañ em Dourados. Suas pesquisas enfocam as possibilidades didáticas dos mitos de origem kaiowa na sala de aula.

comentários que as *nhandesy* Dona Alda e Dona Floriza, moradoras da Aldeia Jaguapiru, fizeram sobre a “autoridade” de Mizael e seu irmão mais velho, Arnaldo para falarem sobre os mitos dos gêmeos (*Nhanderyke’y nhemohempeby*), porque os irmãos tinham sido *furados na idade certa*, isto é, haviam passado na puberdade pela festa-ritual de perfuração dos lábios, chamado de *kunumi pepy*, para colocação do *tembetá* - bodoque feito de resina de cedro (*ysy*) por seu avós, Lauro Concianza e Paulito Aquino, ambos tidos como os últimos *hechakáry* do *Ka’agwyrusu*.

Nas falas das famílias que possuem mais relações com o xamanismo kaiowa, este *kunumy pepy* (de que Arnaldo e Misael participaram) ficou registrado na memória dos Kaiowa de Panambizinho como o derradeiro *kunumi pepy tradicional*⁷⁷. Esta festa-ritual é a ocasião onde os meninos púberes ascendem de posição geracional, de *mitã* (crianças) para *kuimba’e* (homem jovem sem filhos). Tal mudança assegura aos jovens a possibilidade de poderem se casar ou de se tornarem *yvyrayjá* (auxiliares-aprendizes do xamanismo).

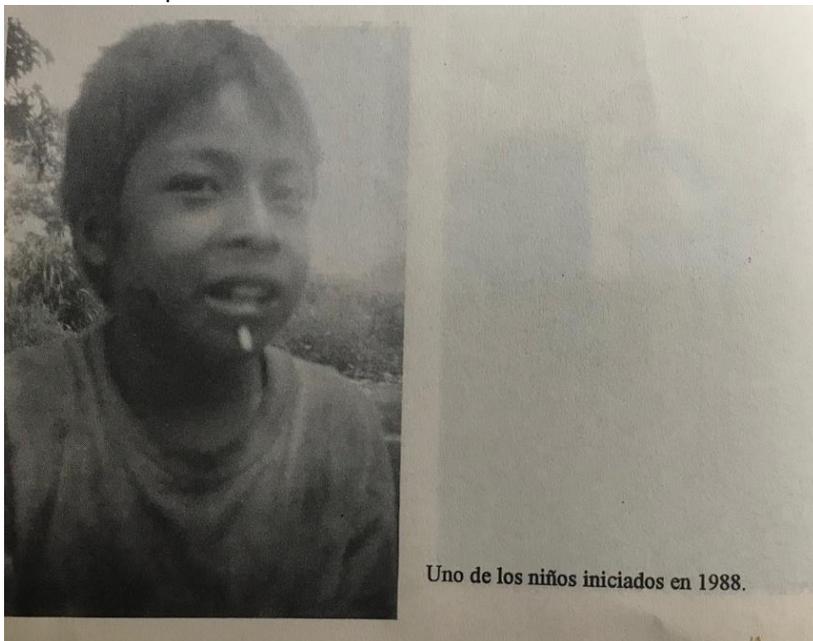
A “autoridade” dos irmãos Concianza é resultante do acesso que eles tiveram aos cantos-rezas, narrativas e trânsitos xamânicos mobilizados durante o preparo de seus corpos para receber o *tembeta* e aprender o *jeroky* (cantos-rezas) e os *nhẽ’embo’e* (rezas). Ao se tornaram portadores do adorno labial, isto passa a operar uma distinção entre quem é *furado* e os demais homens kaiowa na mesma idade⁷⁸ o primogênito se torna um *tuvicha* e o mais jovem *ivoja*. Nos discursos kaiowa sobre o passado, um homem que não tivesse sido *furado* não poderia se casar com uma mulher que o pai fosse portador do *tembetá*,

⁷⁷Chamorro (1995, pp. 101–121) relata este *kunumypepy* ocorrido no início da década de 1990 em Panambizinho em interlocução com muitas pessoas com quem também mantenho relações como Roseli, Valdomiro e Arnaldo.

⁷⁸No parentesco kaiowa existe uma distinção entre o irmão mais velho e o mais novo. O primogênito é *ke’y i* e o caçula é *tyvyry*. A terminologia kaiowa identifica posições de gênero na geração de germanos e aplica termos de prestígio para o filho mais velho e a filha mais velha. Os termos no corpo do texto são somente aplicados aos meninos, porque apenas eles passavam pelo *kunumipepy* (festa que os garotos convidam). As mulheres até hoje realizam (mesmo que numa escala menor) as práticas corporais e rituais da menarca *kunhãnhemondy’a* (SERAGUZA, 2017).

porque o corpo do genro não estaria apto para receber os conhecimentos oriundos do *teko marangatu* (xamanismo) e do *teko katu* (saberes do modo correto de ser kaiowa) da família da esposa. O *tembetá* era uma distinção pública do homem xamã em relação ao não xamã.

Figura 09 - Imagem do livro de Chamorro (1995, *anexos*) de Arnaldo com o lábio recém-perfurado.



Fonte: Livro de Chamorro, 1995.

Tendo como guia a questão colocada por Misael, sobre o que os antropólogos fazem com as histórias contadas pelo Kaiowa, nossas conversas se iniciaram em meados do outono de 2016 sempre permeadas por exercícios de reflexão que chamar de “antropologia reversa”, inspirado nas reflexões de Wagner (2010) sobre as teorias antropológicas em jogo, do antropólogo e do nativo, no fazer antropológico. As experiências das famílias de Panambizinho com os antropólogos e antropólogas remontam a passagem de Schaden na aldeia na década de 1950. Deste modo, não havia somente uma curiosidade sobre o que fazem os antropólogos, mas de que modos a Antropologia pensa e o que ela faz com as histórias que eles contam. Inicialmente perguntei a

Misael se ele estava interessado em saber da restituição da pesquisa, das fontes levantadas e dos dados de campo, sua resposta foi bastante perspicaz, dizendo:

Misael: Não, não é isso, porque isso que vocês escrevem tem na internet, eu pego lá no Teko e se não tiver faz xerox. Esses dias mesmo a gente viu na aula o livro do Cadogan, do Meliá, do Schaden. Esse viveu aqui na aldeia, com o Chiquito Paí, tem muito coisa do sistema antigo do Kaiowa, mas ele fala que não tem mais. Mas ele errou porque tem ainda, pelo menos aqui no Panambzinho que é mais tradicional. Aqui a gente tem mais história, conhece mesmo a história dos tempos antigos, porque foi Chiquito Paí que deixou esse ensinamento para nós. Ele era hechakáry, aprendeu direto com nhanderú Paí Kwára. Ele rezou e foi até lá, onde tem a palavra kaiowa de verdade, kuruśu nhẽ'engatu. É isso que vocês chamam de mito? Eu até hoje não entendi muito bem o que vocês chamam de mito. Porque no nosso idioma não tem essa palavra mito. Vai sair no livro um trabalho que eu fiz com a Graciela (Chamorro) e o Levi (Marques Pereira) sobre o que na nossa visão, a gente chama de mito⁷⁹. Porque na nossa visão, esse mito é a história dos tekojara, essas histórias antigas mesmo chamam nhepyrumby rehegwa.

⁷⁹Misael, com os autores citados, publicou um artigo (CHAMORRO, G; CONCIANZA, M.; PEREIRA, L; 2016) sobre relatos da cosmogonia kaiowa em que a narrativa mítica é apresentada em linguagem que expressa por rituais e formas poéticas uma ética e uma estética kaiowa. De que tais relatos oferecem formas recursivas para explicar a vida social e as relações de alteridade. O texto nos informa que a obra analítica é resultante de um esforço consorciado entre especialistas e o pesquisador kaiowa e foi produzido a partir do trabalho de conclusão de curso, no qual *o pesquisador indígena, que assimilou a história oralmente e fixou-a por escrito através de desenhos, a pesquisadora e orientadora, que acompanhou o processo de transcrição, tradução e explicação do mito, assim como a produção do texto escrito, e o terceiro autor, que tentou situar a narrativa indígena na literatura antropológica.*

Diógenes: *mas isso (nhepyrumby rehegwa) é como eu posso traduzir da língua kaiowa a palavra mito?*

Misael: *Eu não sei, porque no nosso sistema kaiowa não tem essa palavra mito. Porque essa palavra no kaiowa quer dizer que essas histórias é de muito antigamente mesmo é assim, história dos deuses antigos, que já não vivem mais aqui na terra⁸⁰.*

Diógenes: *mas eles vivem onde hoje em dia?*

Misael: *vivem nesses lugar que eu te falei, que só chega se você for nhanderu, conhecer os cantos, as rezas. Quando reza, a gente diz que o'hesakã, que fico tudo limpo, que daí você vê tudo onde eles vivem, mas só os nhanderu que tem reza forte que vê.*

Diógenes: *mas esses deuses antigos morreram?*

Misael: *não. eles tão vivos, mas é diferente de vivo da gente. No nosso idioma é tekojara que chama. Esses daí viveram aqui na terra, mas como te contei, depois que nhanderú Paí Kwára fez a reza, cada um foi viver num canto, separado. Mas tem também gente que viveu certinho o sistema tradicional que a gente fala que ficou agwyje, que daí não morreu, foi viver com os tekojara dos Kaiowa, que a gente chama de Nhandejara, porque tem os jara dos bichos, do mato, do rio. Mas os rezadores antigos, que não tem mais, esses que eram hechakáry não morria antigamente. Rezava, rezava, rezava que ia embora daqui (da terra) sem morrer. Mas essas história dos rezadores antigo não sei se é mito. Você acha que é?*

⁸⁰A palavra *nhepyrumby* remete ao início, ao começo. Já *rehegwá* dá a ideia de relação e pertencimento. O Pe. Antônio Guasch (1998, 13^a ed.) registra em seu dicionário que *rehegwá* quando empregado com sufixo de terminação adjetiva indica a noção de celeste, divino, sagrado. Levei esta informação a Misael e a sugestão dele foi que seria importante se esforçar em traduzir *nhepyrumby rehegwá* como “histórias do começo das coisas celestes”, porque no início de tudo, tudo que existe se criou de seu próprio desdobramento - *o'jera*.

Meus argumentos se concentraram em demonstrar para Misael que existem muitas perspectivas antropológicas sobre análise e os usos dos mitos, que variam de pesquisador para pesquisador. Contudo, disse que eu me interessava em conhecer melhor como ele pensava as questões que envolviam os gêmeos míticos, que, ao menos para mim, o mito não era nem a história como os brancos ensinaram na escola não indígena e também que eu não pensava os mitos como lendas ou folclore, que em minha opinião, os mitos eram modos indígenas de pensar sobre a criação do mundo, das pessoas, das plantas, que era uma teoria indígena sobre o âmbito indígena e também sobre o mundo dos brancos, dos *jara*. Relembrei-o de um momento durante uma aula de teoria antropológica na licenciatura indígena Teko randu, quando um aluno me questionou se a Antropologia só pesquisava índio e que, argumentei respondendo que existem muitas abordagens e temas antropológicos, mas que minha área de pesquisa era Etnologia Indígena com os Kaiowa na região de Dourados. Misael lembrou que conhecia textos antropológicos sobre outros temas como cidades, artes, internet, política, ciência. Com isso afirmei a ele que cada antropólogo é especialista em alguns temas. A comparação de Misael foi com o que denominou como *especialidades do pensamento kaiowa*, que na perspectiva dele englobava temas que tratamos como mitos, cosmologia, território, que *existem no pensamento kaiowa igual no dos brancos, mas de outro jeito*.

Quando relatei a ele as conversas que tive com Dona Floriza e Seu Jorge, assim como as que eu mantive com Dona Alda e Seu Getúlio, ele ouviu atentamente e fez poucos comentários, teve reações que hora esboçavam concordância com meu relato sobre as falas dos e das xamãs e algumas vezes balançavam a cabeça indicando que discordava do que eu narrava. Quando falei que gostaria de saber mais das histórias dos gêmeos, ele hesitou porque disse que não era um *rezador*, que não se sentia autorizado a falar, mas que se estivesse na presença de sua irmã, Dona Roseli, *rezadora* detentora de muitos conhecimentos e de seu irmão Arnaldo, que na infância viveu um período residindo junto aos avós (Lauro Concianza e Dorícia) para aprender desde pequeno o xamanismo (*yvyray'já mirĩ*), ele conseguiria me ajudar e ainda poderia fazer a pesquisa dele e aprender junto comigo como fazer uma pesquisa antropológica.

A maior parte das nossas conversas aconteceu nos momentos que Roseli e Valdomiro iam até a casa de Misael e sua esposa Ana Décia, para *rezar* pela para Dona Arda Concianza, mãe de Misael, Roseli e Arnaldo, devido sua fragilidade provocada pela sua idade avançada. A preocupação da família era que sua consciência estava alterada, se distanciando da realidade, fazendo que Dona Arda, que era uma *nhandesy* portadora de muitos cantos-rezas herdados de sua mãe, Dorícia, que, por sua vez, havia aprendido com seu pai Chiquito Paĩ, entoasse seus *nhẽ'egarí*, um canto-reza bastante poderoso, porque é algo que se tornou parte da pessoa e que esta qualidade e domínio eram restritos aos *nhanderu* e *nhandesu* que *tinha rezas muito fortes*, como enfatizava Dona Roseli. O problema era que a senilidade de Dona Arda, fazia com ela os entoasse fora de contexto, provocando disrupções na vida social, observada pelos meus interlocutores através do aumento de problemas de convívio coletivo na aldeia, como brigas e alcoolismo e também interferindo nas condições climáticas.

Figura 10 - Valdomiro e Roseli em uma das sessões do *nhe'evanga* feito para Dona Arda, deitada na rede.



Fonte: Foto do autor, 06/2016.

Dona Roseli comentou que era preciso *rezar* para ela ainda em vida, para conter a potência do *nhê'egarí* contidos por ela, pois, sem o *nhê'evanga* (rezas que agem sobre infortúnios causados por desequilíbrios entre os planos humanos e não humanos) os conhecimentos xamânicos de Dona Arda poderiam se tornar perigosos ao convívio. O *nhê'evanga* entoado por Dona Roseli era como uma contra-ação empreendida por toda a família, que se reunia todas as tardes, como me disse Dona Roseli: *o nhê'evanga é o remédio para alma*, e seria necessário fazer durante 20 dias consecutivos. Durante estes dias, a família se reunia em torno da rede de Dona Arda para entoar o *nhê'evanga*. A preocupação era

não deixar a potência do *nhẽ'egari* fugir do controle, como havia acontecido recentemente com o falecimento de Dona Araci Pedro (tia de Dona Arda), *nhandesy* com mais de 100 anos, moradora em Laranjeira Nhanderu. A morte de pessoas como Dona Aracy e Dona Arda, portadoras de conhecimentos que atravessaram gerações é algo perigoso, caso seus parentes não realizem *cantos-rezas* para “esfriar o corpo da pessoa” - *reteroy'sã*, devido à corruptibilidade e imperfeição dos corpos kaiowa atualmente, o *nhẽ'engari* não se assenta mais no corpo dos xamãs kaiowa; quando seus portadores morrem, sem passar para alguém, o *nhẽ'engari* passa a vagar pelo mundo sem comando, provocando desequilíbrios sociais e climáticos.⁸¹

A família concordou com minha presença durante o ciclo de rezas *nhẽ'evanga*, pedindo que eu registrasse em formato audiovisual as sessões para depois entregar para eles o material. Consideravam muito importante que eu escrevesse sobre as histórias de *nhanderu Paí Kwára* e *Jasy*, porque todas as coisas que os Kaiowa fazem até os dias atuais são decorrentes do que entendem como *sistema tradicional kaiowa*, os ensinamentos deixados pelos *Nhande Ryke'í* (Nossos Primeiros Irmãos), baseados na conduta plena e perfeita do irmão mais velho, *Paí Kwára* e nos arranjos e na esperteza do irmão mais novo, *Jasy*. A seguir informo ao leitor que irei apresentar um longo trecho transcrito de conversas extensas em que participaram muitas pessoas, mas o protagonismo da narração era de Arnaldo, que recorria a Roseli, Misael e Valdomiro quando buscava alguma palavra ou mais informações sobre o tema. Toda a conversa minha e de Arnaldo foi feita em português ao modo kaiowa, mas as pessoas ao nosso entorno falavam freneticamente em guarani.

⁸¹Dona Arda faleceu em fevereiro de 2017, só pude visitar a família após o seu falecimento, em julho do mesmo ano. Quando encontrei Dona Roseli e Seu Valdomiro e lhes entreguei as gravações e fotos da estadia de campo, eles comentaram comigo, que mesmo com o *nhẽ'evanga* que tinha sido realizado, não tinha conseguido neutralizar completamente a força do *nhẽ'engari* relatando episódios que demonstravam sinais evidentes da deterioração do mundo, como as quantidades de chuvas no início de 2017 que arrastaram pontes e provocaram grandes estragos nos municípios da região, assim como a violência dos brancos contra a retomada Toro Paso em Caarapó, que resultou no assassinato de Clodiodi de Souza em 2016.

Muitas vezes, Arnaldo interrompia seu fluxo da fala para incorporar a sua narrativa os argumentos laterais criando uma tradução kaiowa dos mitos kaiowa. Neste sentido, o uso do longo trecho se aproximados exercícios de pensar a tradução e autoria na antropologia a partir dos efeitos sugeridos por Kopewana e Albert (2015), diante de novas possibilidades de assumir a etnografia mais como um modo de colaboração política, através do que denominaram como pacto etnográfico. Contexto no qual minha posição (como antropólogo) diante de meu próprio engajamento de mais de uma década nas relações familiares e políticas dos Kaiowa passam por assumir minha colocação como *truchement às avessas* (*idem*, p. 522).

Contudo, isto não exclui as formas de reflexão e reificação em torno daquilo que para Strathern (2014) define a etnografia: sua própria existência como relação entre, o campo e a escrita, assim, reflexividade antropológica pode ser pensada com *possibilidade de que a perspectiva — a inclusão de técnicas por meio das quais as pessoas assumem um ponto de vista sobre outras pessoas — faz a diferença* (*idem*, p. 376). Não há como se isentar dos problemas acerca da autoria nas formas de produção das narrativas míticas como reflexão sobre aspectos sócio-cosmológicos porque como adverte Calavia Saéz (2002, p. 23) *mitologia não é exatamente o mesmo que “mito”: supõe pelo menos um conjunto de mitos uma série de vínculos e uma distribuição de motivos entre eles. Um mito pode, no limite, significar qualquer coisa - e, portanto, não significa, a rigor, nada.*

Assim, deste modo, advirto o leitor que a narrativa que irão ler não é “a versão definitiva do mito dos gêmeos para os Kaiowa”, mas uma variação na qual tento manter o fluxo da fala protagonista de Arnaldo trazendo para o contexto as interferências e contribuições das pessoas presentes (tanto eu, quanto seus parentes que acompanhavam o *nhẽ’evanga*) que compunham o relato que descrevia as situações, eventos e elementos da trajetória de *Paí Kwára* e *Jasy* na procura sobre sua mãe e os acontecimentos desencadeados por uma série de encontros ao longo do caminho. Tomando as trajetórias terrestres e celestes dos gêmeos, podemos conhecer parte das reflexões kaiowa sobre a produção e a criação das diferenças entre pessoas, planos e cosmos, assim como teorias sobre humanidade e moralidade decorrente sobre os modos como os conhecimentos são capturados ou ensinados e postos em circulação. A escolha em

trazer este longo relato não se limita ao texto produzido, mas ganha importância porque foram muitos caminhos e inquietações que guiaram até a produção deste momento durante o campo. Assim como o trabalho não se encerra com o registro e a transcrição da narrativa, porque durante os meses que sucederam a pesquisa de campo para escrita da tese, foram inúmeros os momentos que trouxe as narrativas de criação e transformação do mundo para interlocução com pesquisadores kaiowa e os não-kaiowa. Deste modo, ele se estendeu para outros momentos da tese como verão nos demais capítulos.

O que destaco no relato se situa na operação demonstrada por Calávia Saéz (2005) acerca das escolhas indígenas na produção de uma narrativa sobre a qual se trata de investigar as relações realizadas pelos narradores/autores indígenas na articulação de diferentes formas de registro e regimes de conhecimento sobre a história. Neste caso, entre as famílias kaiowa, em especial das famílias e lideranças do *Ka'agwyrysu* que investem na reelaboração constante de redes de trocas e circulação de conhecimentos como um modo de ação política contra uma versão única da história do contato. Procurei criar uma estrutura de texto onde fique marcado para o leitor de quem é que fala, mas optei por manter no texto algumas observações e notas minhas⁸². O relato extenso se encerra neste capítulo, mas, segurei retomando alguns pontos da narrativa para conectar com reflexões sobre as formas de humanidade, moralidades e como estas questões são contrastadas e teorizadas frente ao contato com os brancos, assim como o progressivo aumento das relações com os saberes, poderes e tecnologias dos brancos (*karai reko kwera*). Pois como já formulou Lévi-Strauss (2008, p. 299 - ênfase do autor) sobre os mitos e a moralidade ameríndia extraída das formas expressivas, tais relações não são presas a fatos, objetos e linguagens, as operações de sentido que os mitos realizam estão em um nível mais elevado *sua substância não se encontra nem no estilo, nem no modo de narração, nem na sintaxe, mas na história que nele é contada*.

⁸² Todo o texto que é oriundo das narrativas dos interlocutores/autores será redigido em fonte itálica e minhas anotações estarão em fonte comum. Também escolhi manter as observações e comentários mais longos nas notas de rodapé.

2.1.1 Narrativas entre as famílias de Panambizinho sobre os gêmeos míticos: *Pa íKwára* (Sol) e *Jasy* (Lua)

ARNALDO: *Eles foram onde tinha a avó, a Avó das Onças, Jaguajarý, daí eles (Nhande Jarý grávida dos gêmeos) foram caminhando até um trevinho (faz sinal de bifurcação com os dedos da mão). Daí, Paí Kwára na barriga dela perguntou: mãe você gosta de flor? Ela gostava muito de flor, daí ela falou: ah, mas vocês não tão fora ainda, tão dentro da minha barriga ainda. Ela falou para ele: vocês não tão nem andando ainda, estão na minha barriga. Eles vão indo, daí entre os irmãos eles dizem: então vamos por aí, desviando o caminho. Daí desviou o caminho, pegou o caminho que leva para Avó das Onças (Jaguajarý). Essa que era a dona dos animais que existem. Daí eles (os animais de Jaguajarý) já levou eles para Avó das Onças. Daí quando chego lá: oh! A turma matou. Não era onça, na época era gente mesmo. Aí eles falaram pr'aquela Avó da Onça (Jaguajarý): oh vó, você não quer a barrigada (vísceras)? Ela: sim, eu quero. Daí eles já deram a barrigada da Nhandejarý pra Jaguajarý. Daí ela levou para aquele negócio bem grande que ela tinha... peneira, assim, peneira bem grande (uma voz feminina ao fundo que não consigo identificar diz japepo— panela de barro, Arnaldo e Misael concordam com ela que era uma panela de barro). Daí ela viu na barrigada na panela: ah tem dois bichinhos aqui, vou criar. Daí porque hoje em dia, igual minha mãe (Dona Arda) que, que gosta de comer a barrigada do preá, tatu, jaycha (porco do mato) tudo essas coisas. Tem aquele negocinho né... filhote. Às vezes tem duas, três, quatro. Que quanto mata e abre o bicho vê que tem, já põe na água para cozinhar.*

Daí (Jaguajarý) jogou na água quente da panela e eles começaram a pular que nem sapinho. Daí colocou o irmão: vupt, ele pulou e colocou o outro irmão, vupt, pulo para fora da panela. Diz que ela colocou duas vezes, daí como eles pulou, porque não

queria ser cozinhando. Daí a Avó-Mãe das Onças falou: ah vou criar então. Vai ser minha cria, cherymba⁸³. Daí ela guardou bem assim na rede que tinha para reclusão dentro da casa dela, que era que nem as casas de antigamente dos Kaiowa, ogusu. Lá ela tinha esse japepo, que era grande, mas grande mesmo, nem tem mais hoje em dia. Tinha duas. Aí foi nessa hora mais ou menos (na ocasião era início da noite, por volta das dezenove horas) que ela pos eles na rede. Mas quando era umas dez, onze horas da noite, eles já estavam grandinho. Mas quando amanheceu o dia, eles já estavam assim⁸⁴ já tinha flechinha na mão já. Daí a Avó das Onças escutou eles atirando as flechinhas nos grilos já. Daí ela pensou: ah eles já cresceram já. Já da pra por pra cozinhar. Que nem você que cria porco, galinha no quintal para comer depois né? Quando ficou de manhãzinha eles já estavam querendo andar para

⁸³Pereira (1999, 2002, 2004) é o primeiro a chamar atenção à produção do parentesco via a adoção de crianças a um grupo familiar que pode ser consanguíneo ou não. Com disseram Dona Roseli e Valdomiro, *Paí Kwára* e *Jasy* eram “*guachinhos da Avó-Onça*” e por não terem nenhum grau de consanguinidade eram tratados como *guachos puros*, condição bastante subalterna. Pereira (idem) relata que existem algumas formas mais corriqueiras dos Kaiowa se referirem às crianças adotadas: a) *che ra’y amonguaku’a*— *filho que estou fazendo crescer*, b) *che ra’yra’angá*— *a imagem ou imitação do meu filho* e c) *guacho*. Como apontei em minha dissertação (CARIAGA, 2012) existem diferenças entre as formas de relação entre uma criança absorvida por membros próximos de sua parentela (avós, tios e tias maternas) e uma sem laços, que será criada na condição de *guacho puro*. Nem todas as crianças que circulam ou passam a viver fora da residência dos seus genitores são *guachas puras*, as famílias são muito zelosas de suas crianças, contudo, se alguém preenche os requisitos para ser taxada como *guacha pura* é derivado de um conjunto de formas de fissura, fragilidade e erupção de seu grupo familiar, devido a modosanti-sociais da família que pertencia, famílias que são portadores de condutas, estilos e moralidades não adequadas - *laja vai*.

⁸⁴Quem narrava era Arnaldo e no ato de fala apontava para os sobrinhos, os filhos de Misael e Ana Décia, Anderson e Genilo, na época um tinha 10 e outro com sete anos.

fora da casa, com dois três dias, Paí Kwára falou que já ia caçar por aí, ia trazer muita comida. Ela matava passarinho, bicho, tudo para trazer para Jaguajary comer e não comer eles. Aí ela fala para eles depois de uns dias: olha vocês não podem mais ir caçar para lá, naqueles lados (sinalizando o leste - arajeive). Paí Kwára perguntou: por que vó? Ela disse: não, só pode andar por aqui perto. Mas ele já tinha matado vários pássaros, vários peixes e o irmão dele também. Aí o menor (Jasy) perguntou: por que será que a vovó não quer que a gente vai mais para lá? Daí no outro dia, eles foram um pouquinho mais para lá. Daí eles mataram muitos passarinhos de novo. Daí saiu dois pássaros para eles, que eram duas pombas, dessas grandes do mato, jeruty, que daí olhou para eles e eles viram que era gente, e as pombas falaram: Hey vocês dois, para de levar carne para Jaguajary, porque eles iam flechar eles né? Daí essas pessoas que era pomba falou: ow abaixa esse arco e flecha de vocês, esquece isso, porque aquela Jaguajary que vocês chamam de mãe não é não. Ela matou a mãe de vocês e comeu. Eles para eles. Aí foi nessa hora que eles ficaram sabendo. Daí (as Pombas-Gente) falou para eles: solta tudo esses pássaros. Daí eles falaram: como a gente vai voltar sem comida para lá? Ela vai comer a gente. Aí os Pombas falaram assim: leva só esses dois aqui, esses dois vai matar a fome dela. O mais velho (Paí Kwára) perguntou: como a gente faz para matar ela, a Jaguajary? Daí eles falaram: volta lá, faz um mondé (armadilha de caça, arapuca) bem grande, com esses pau aqui (depois Arnaldo disse que os Pombas-Gente trouxeram consigo um madeira especial, que os gêmeos não conheciam), aí fala para Avó das Onças ir lá embaixo, engana ela, diz: vai lá vovó ver o que a gente fez para você. Daí ele (Paí Kwára) fez o mondé e ela foi. Daí quando ela entrou lá debaixo daquele mondé diferente: pah, caiu em cima dela. Daí ela virou aquele bicho... Paca (Misael complementa). Isso uma paca bem gorda. Ele o irmão já cresceu né? Já era homem grande, porque eles dois são deuses, nhandejara,

esses dois aí: Paí Kwára. Porque o irmão dele pequeno é Jasy. O branco fala: oh a mulher é Jasy, irmã do Sol. Não. São dois meninos. O branco sempre falava que é menina, o Jasy. Não, não é não. Por isso que eu (Arnaldo) não quis estudar nesse sistema do branco, doutorado, mestrado. Porque meu mestrado e meu doutorado é pela história indígena, que é diferente do nosso sistema indígena o do branco.

Depois que que matou a Avó-Onça, aqueles dois pássaros que não era só passarinho, ensinou tudinho. Conversou com eles e ensinou tudo, tudinho. Daí ele e o irmão dele levaram escondido a Jaguajarý, que tinha virado bicho (paca) lá para aldeias onças, Jaguarete'kuê. Daí tirou o couro dele, ia passar né? Agora que virou paca. Daí Jasy, que é irmão dele, porque o irmão ele é Sol, Pa íKwára, ele (Jasy) é menor, é Lua. A gente fala na nossa língua tyvyry. Che'ryvy é irmão menor, caçula. Aí o menor perguntou para o maior como vamos fazer? Ele falou: traz aqui, vou fazer uma reza para nós poder comer. Ai ele rezou, rezou, aí cada um comeu um pouquinho assim, um pedacinho⁸⁵, aí jogou e falou assim: (palavra que não entendi) fala em nossa língua, que em português fala que é pra espantar assim daquela carne os espíritos maus. Aí já comeu né.

DIÓGENES: mas é uma reza? (sobre a palavra que não entendi).

ARNALDO: Sim é um reza. Ai depois, quando virou a outra lua, pete'ijasy, depois de um mês, aí de lá, vai chamar toda a comunidade, todos os Jaguaretê, a turma toda mesmo (onças-gentes primordiais). Dai

⁸⁵Nesse trecho eles falam uma palavra em kaiowa que na consegui compreender e quando mostrei o áudio para outros Kaiowa, me disseram não conhecer, que deveria ser um vocábulo que só os Kaiowa do Panambizinho falavam e entendiam, porque a língua deles é diferente dos demais Kaiowa mesmo na região do *Ka'agwyrusu*, são vistos como mais tradicionais.

veio o Parakaú⁸⁶ conversar com eles, que igual há um loro (papagaio) assim né. Aí o Parakaú falou para eles: vocês quando for buscar guavira, com as cria dela (Jaguajary) – (Não compreendi se neste trecho ele disse cria ou criança) senta lá debaixo, naquele buraco, caverna assim e espera chegar todo mundo (os adultos). Daí quando chegou todo o pessoal, tudo da turma da Jaguajary, ele (o Parakaú) disse: vocês mulheres vão lá no rio buscar remédio, porque ele falou assim, para ele ficar sozinho com eles (os gêmeos). Ele tirou um mbarakazinho, mas falou: espera quando chegar todas as cria (no sentido de che rymba - animais de estimação) dela, vocês sobem no alto das guaviras e fica lá. Daí, (o Parakaú) passou o mbaraka rezando e tudo foi virando bicho: macaco, chimpanzé, anta, tucano e até hoje todo mundo continuou bicho. Ele e os irmãos voltaram lá pro buraco onde tava todas as crianças e passou o mbaraka e tudo foi virando cobra-cega (m'boi piru). Daí eles foram pro outro lado, onde tinha um riozinho, daí atiraram a flecha que fez uma ponte para eles passarem por cima da água e tinha várias pessoas no barranco e eles passaram o mbaraká e eles foram virando jacaré, tartaruga, arraia, lontra. Daí a ultima coisa que eles fizeram antes de chegar onde tinha ficado a alma da mãe deles morto lá, foi atirar uma flecha no rio e água que pingou no pé das pessoas que estavam perseguindo eles fez eles tudo virar onça, esses que eram parentes da Avó das Onças, tudo esses viraram as primeiras-onças que comia gente, jagaretekuê. Daí depois que terminou tudo o trabalho deles, chegou no destino da onde ficou a alma da mãe morta. Não era bem lá, era do outro lado

⁸⁶Na etnografia de Montardo (2009) sobre o xamanismo e as redes de caminhos kaiowa, os papagaios aparecem em alguns desenhos de Silvano Flores (p. 201, 268) como mediadores da comunicação entre os seres celestes e os seres humanos. A autora comenta uma passagem do livro de Chamorro (1995) que na mitologia kaiowa os pássaros são os cuidadores das crianças — *mitã rerekua*.

ainda. Mas depois uns 40,60 dias chegou lá na casa deles Urutau'jary⁸⁷ ele deixou o irmão menor dele (Jasy) lá com ela (deixou Jasycom o Urutau).

Neste trecho do áudio, Neusa, *nhandesy* de Panambizinho, sobrinha de Dona Arda, interrompe Arnaldo dizendo que *Urutau'jary* era uma velha (*wāymi*) que queria casar com Jasy. Arnaldo discorda e diz que era *Anhãque* que queria casar com ela.

ARNALDO: *Mas aí Paí Kwára deixou ele (Jasy) lá casa dela (Urutau'jary), mas aí chegou Aña, que é vovó (ramõí) também. Ele falou para elas: vovó, vou deixar aqui meu irmão, Jasy, eu sou PaíKwára e estou procurando chegar lá na casa da minha mãe. Ele deixou Jasy uns dias na casa de Urutau'jary. Deixou lá e foi. Quando ele voltou de novo, o irmão dele estava bem magrinho (todos ao fundo concordam e dizem em guarani: Jasy piru'ete - Jasy magro demais. Porquê aquela Mãe da Lua, quando ia comer não*

⁸⁷O urutau, conhecido também com mãe-da-lua, curiango é um pássaro solitário de hábitos noturnos. Em comunicação pessoal, Graciela Chamorro disse-me que o uso de *jary* como sufixo, a vários seres míticos, indica o caráter primordial daquele ser, ele é o dono/mestre e *xamã* principal da sua espécie. Entre os Kaiowa, segundo Chamorro, os donos/mestres possuem gênero: *jarý*— feminino e *jara* - masculino. Na obra, Oleira Ciumenta, Lévi-Strauss (1986) agrupa em torno do pássaro Urutau (Engole-Vento) três grandes temas da mitologia ameríndia onde esse pássaro aparece como: a) como mensageiro ou descendente de seres celestes e intimamente associados entre os mitos tupi do Sol e Lua, b) ligado a sentimentos excessivos como o ciúme e c) atitudes incontroláveis como gula e ansiedade. Almeida (2008) toma como exemplo essas relações para explorar o conflito cósmico entre potências celestes e subterrâneas e as características morais do mito do Engole-Vento (ciúmes, intemperividade, solidão, glotonaria) para explicar desavenças conjugais e conflitos entre os astros, assim o autor distância as operações da forma canônica do mito de uma lógica algébrica para uma figura conceitual topológica, deslizando o campo conceitual ameríndio para metáforas topológicas, como a Garrafa de Klein e a Fita de Moëbius *em vez disso, indica a possibilidade de acessar um "modo universal de organizar os dados da experiência sensível" na fronteira da historicidade irreduzível e as exigências intrínsecas do pensamento transformador (idem, p. 169).*

dava pro Jasy que pedia para ela, mas ela não dava, por isso ele tava magro. Paí Kwára viu que irmão dele estava muito magro e viu que tinha peixe, vários peixes assado, cozido. Tinha mandioca. Tinha kânguy, xipá, bem feito, bem cheiroso, bem esquentadinho, tudo comida tradicional que os Kaiowa tinha que comer de verdade. Ele falou: o irmão pega essa comida. Aí ele (Paí Kwára) entrou lá na cozinha e passou o mbaraká assim (fazendo movimento como se passasse o mbaraká em cima dos alimentos). Por isso que hoje assim ficou cheio de bichinho, que a comida fica podre né? Ele deixou tudo apodrecendo, chamou Urutau'jary. Ela falou: ih, fala pro seu irmão pegar tudo e jogar fora. Aí o irmão dele (Jasy) pegou tudo e levou no cantinho: peixe assado, xixa, mandioca.

Nesse trecho perguntei se havia sido a reza de Paí Kwára que tinha deixado tudo podre

ARNALDO: isso, aí ela viu tudo podre, mas não estava, Kwarahy (Sol, outro nome para Paí Kwára) que fez que ela visse tudo podre. Ele e o irmão dele foram lá fora e de novo (Paí Kwára) passou o mbaraká e: prontinha a comida de novo, de primeira, bem quentinho. Aí que Jasy comeu, comeu bastante. Depois ele lavou a boca com m'beiru (mosca) para ninguém sentir o cheiro da comida na boca deles. Quando eles voltaram de novo na casa da Urutau'jary ficou bem brava, xingou tudo eles, ela perguntou da comida, mas por causa do urukú (urucum) e do m'beiru que (eles, Paí Kwára e Jasy) passou ela penso que não tinha comido nada. Daí no mesmo dias eles: vupt, foram embora. Mas aí o irmão dele, Kwarahy, voltou lá e matou (Urutau'jary). Mas quando ele estava voltando, caiu dentro da armadilha desse Anhã⁸⁸ que era o Diabo. Anhã era bem gordo mesmo,

⁸⁸Anhã é um personagem que aparece em muitas narrativas kaiowa como um receptor que procura imitar todas as criações de Paí Kwára, mas não tem êxito, porque suas criações são sempre versões mais fracas ou

segurava um toco (pedaço de madeira) bem grande, porque ela já tinha matado muitas pessoas que passavam no caminho da casa dela. Quando eles passaram lá, Aña jogou a rede e pegou eles. Ele (Paí Kwára) tirou assim a rede e foi falando: oh cunhado, o cunhado, não precisa fazer isso. Daí Aña não entendeu. Paí Kwára falou assim: se você me deixar sair eu daqui eu te dou minha irmã para você casar⁸⁹. Me espera na ogusu (casa comunal) que eu vou buscar minha irmã para você casar. Mas eles não tinham irmã, mas eles foram no mato e tiraram ysy (resina de cedro) aí fizeram um boneco de uma mulher bem grande, bem gorda assim, que nem ele (Anhã) gostava. Levou para ele e falou: essa é minha

incompletas e comumente os Kaiowa traduzem como Diabo, ou Demônio (SERAGUZA, 2013; PIMENTEL, 2006).

⁸⁹Em sua etnografia Seraguza (2013) toma a existência de *Anhã* como uma categoria nativa que informa sobre as formas de alteridade kaiowa e guarani a partir do seu campo em uma aldeia no sul do MS, na divisa com o Paraguai, onde suas interlocutoras colocam *Anhã* como o criador da primeira mulher humana (*kunhã*), devido ao excesso de diferença imanente a ambos, mas a mulher era imperfeita *foi então que Paí Kuára criou o homem e Aña à mulher, mas está com chifres, asas e rabo, marcando a desigualdade ontológica da criação de homens e mulheres humanos. Pa'i Kuára assoprou a última criação de Aña e retirou dela os três atributos vinculados ao universo animal e a fez humana, eliminando dela o excesso de alteridade (idem, p. 18)*. Nas versões narradas para mim, a existência de *Nhandesy* como concomitante a *Nhande Ramõĩ* estabelece uma simetria na configuração de regimes de saberes, poderes e conhecimentos femininos (*kunhã reko*) e masculinos (*kuimbae'* *reko*). Na versão que ouvi em Panambizinho a criação da primeira formamulher humana a partir da resina vegetal marcava certas características da índole, do comportamento e do poder das mulheres, como uma característica vantajosa, que provoca o movimento, como disse Neuza os *homens são medrosos, que sempre puxa são as mulheres, mulher kaiowa não tem medo*. Etnografias de etnólogas que pesquisam vários coletivos guarani como de Aranha (2018), Anzoategui (2017), Cavalheiro de Jesus (2015), Rebelo (2015), Rocha de Mello (2014) Seraguza (2013), abrem perspectivas renovadoras não somente para a guaraniologia, mas também para os debates interseccionais sobre gênero, política, "etnicidade", natureza e sociedade para a teoria antropológica.

irmã. Aña já ia beijar, quando ele (Paí Kwára) falou que não podia beijar naquela hora. Mas ele falou porque tinha feito naquele dia, não tava pronta ainda, não podia apertar forte. Era que nem esse tempo que ta, que nem esse aqui⁹⁰.

Ele falou: o meu cunhando, a minha irmã você não pode colocar esse tatapýi (brasa) perto da rede.

Por que ? (perguntou Anhã).

Porque senão ela não vai mais gostar de você. (Respondeu Paí Kwára). Amanhã ou depois de uns oito dias, você vai colocar o tatapýi embaixo da rede.

Porque era inverno, tinha que se esquentar nessa época aí. Aí como Aña amou muito a irmã do Paí Kwára, não mandou ela deitar na rede. Mas como ele não ouviu o que Paí Kwára mandou, ele pegou a tarimba (esteira que usam para cobrir o chão para dormir) levou para perto desse fogaréu ali. Num instante: vupt! Ela derreteu tudinho né. Daí ele (Anhã) chorou doído, porque ele ficou sozinho de novo. No outro dia, ele e o irmão dele (Jasy) já tinha ido embora, já foi. O Jasytava atrás dele né, tinha passado também no Anhã. Mas o Anhã tava com muita raiva e matou o Jasy, irmão do Paí Kwara. Por isso que a lua vem, desaparece some assim, tem lua nova, lua cheia.

O Jasy estava passando também, mas ele não é que nem Kwarahy, o irmão mais velho, que sabia como se defender. Jasy era mais novinho, mas bobinho. Daí quando ele (Paí Kwára) voltou só encontrou os ossinhos do irmão dele, ele ficou sentado olhando, aí apareceu aquele Cupim que fica dentro da terra. Como chama mesmo?

Dirigindo a pergunta à Dona Roseli, ela o respondeu, mas não consegui compreender. Neste momento Misael complementa dizendo que o Cupim não tinha trazido todos os ossos do fundo da terra, que foi *M'beru* que trouxe os restos dos ossos de *Jasy*,

⁵⁶ Nossas conversas se concentraram nos meses de junho e julho de 2016.

porque *Aña* não havia comido todas as partes do corpo, conservou os ossos e a cabeça. Arnaldo volta a assumir o protagonismo da narração.

ARNALDO: *Dai ele pediu pra Mosca que trouxesse as partes que faltavam e cabeça do irmão. Ele trouxe um pouquinho só, não trouxe a cabeça. Quem trouxe foi à turma do Mosquito, esse Pernilongo. Quem veio primeiro foi o Cupim, depois Mosca e aí o Pernilongo. Paí Kwára falou pra turma do Pernilongo: vai lá, busca o osso do meu irmão, estou te pedindo. Ele (Pernilongo) foi lá e trouxe na bolsa dele aquele negócio lá (?) por isso que hoje ele tem aquela barriga branca. Mas aí apareceu de novo a turma do Cupim e falou: o que você vai querer PaíKwára? Veio muito Cupim, numa fila muito comprida, eles sempre andam de turma. Eles (o líder Cupim e sua turma) foram lá e voltaram cada um com uma parte. Eles tinham um hy'akwa (cabaça) bem grande, daí eles trouxeram tudo, completo (o corpo de Jasy). Daí ele pegou um hy'kwa que ele tinha, que guardava o remédio que ele fez (faz sinal que espalha a poção sobre os ossos) passou tudo assim e desse jeito ele (Jasy) já levantou, como se ele nem tivesse morrido, Jasy voltou...*

Misael comenta ao fundo: *a gente chama assim de rekory*⁹¹.

Arnaldo retoma: *Aí ele levantou e foi embora (Paí Kwára se cansava do comportamento preguiçoso e vagaroso de Jasy, devido a isto, ele sempre ficava atrás do tendota (líder ou puxador de turma)*⁹², *pegou*

⁹¹Na mitologia kaiowarekory aparece associado a personagens importantes da política como os Xiru e Jasuka, é descrito com uma substância que emana de artefatos e pessoas de grande poder.

⁹² Pimentel (2012) e Pereira (2005) descrevem *tendota* com um tipo e uma qualidade da liderança — aquele que puxa, dá início ao movimento. Como destaca Pimentel (2012, p. 129) *tendota não é exatamente um título, como o de mburuvicha — principal — ou capitão. Qualquer homem maduro (e também uma mulher, conforme a situação), pode em princípio assumir essa posição de tendota. Assim, mais que uma posição ou título, tendota é uma ação, uma qualidade que pessoa porta.*

de novo o caminho da casa da mãe dele, mas aí coruja levou ela. Coruja estava atrás da casa dos Juagarete, caçando com a flecha os grilos para levar para mãe dele comer.

No fundo da gravação Dona Roseli fala em guarani que eles não estavam mais na casa das Onças-primordias, mas no quintal da residência da Coruja (*Kabureí o'kara*), que já havia passado pela moradia das Onças (*Jaguaretekuê*), mas Arnaldo discorda e segue sua a narrativa. Neste trecho o áudio fica bem prejudicado porque as pessoas presentes debatiam muito sobre a versão de Arnaldo, mas havia um respeito sobre a preponderância da fala dele.

ARNALDO: Mas aí Coruja fala para ele: vai embora, porque ela não vai saber que você é filho vai ver seu filho. Ele (Paí Kwára) chegou lá e ela (Nhandesy) falou: quem é você? Não pode caçar aqui. Ele falou: mãe eu sou seu fillho. Ah meu filho, quem te trouxe aqui? O Coruja. Ele disse para ela. (Nhandesy) Ah então pode caçar, fica à vontade. Ele ficou lá, conversou com a mãe, ficou um tempo, passou, foi para um lugar que não sei onde. Não sei bem onde chegou. De lá, chegou, tem estrela..., mas não é essa estrela, tudo gente que queria iluminar aqui no mundo, mas não iluminou⁹³. Aí chamou várias pessoas dessa e desceu aqui, tudo escuro ainda. Quando ele (Paí Kwára) estava lá no canto ainda, meio longe, pensou: como é que vamos fazer? Porque ninguém acreditou nele. Nem o Pai deles, nem a Vó deles, ninguém deu

⁹³Posteriormente retomei este trecho com Misael e Ana Décia, porque tinha muitas dúvidas sobre esta passagem, eles disseram que Arnaldo tinha se esquecido de contar esta parte do mito, mas que *Jasyficou* para trás no momento em que *Paí Kwára* começou a escalar as plataformas do cosmo rumo às moradas dos *jara kwera* (*tupã renda*) que estavam no caminho para o *Kurusu Ambá* (plataforma celeste mais alta onde vivem *Xiru*, *Nhande Ramõi* e seu ser de criação mais estimado, *ayvu/nhẽ'e* (pássaro da alma-palavra). Segundo o casal, *Nhandejary* e *Coruja* moravam perto uma da outra, mas a casa delas era no meio do caminho para céu ou abaixo do céu *yvangá rapy*, que ainda era escuro, pois, ainda não vai sido criado a diferença entre o dia e a noite.

confiança na palavra dele, porque ninguém aprovava que eles viessem para cá (que os gêmeos e as Estrelas-Gente descessem para o plano terrestre). Daí eles (as Estrelas-Gente), disseram: vamos chamar Paí Kwára e Jasy. Eles (Estrelas-Gente) ficaram conversando na turma deles, tinha quem dizia: não vou vir não. Daí foi o yvyrayjá (auxiliar da Estrela-Gente principal) umas trinta vezes. Foi lá chamou os ramõi kwera⁹⁴.

ARNALDO: *Dai ele falou (Pa íKwára para Jasy): irmão vamos lá. Pega seu apyka'í (banco cerimonial), seu jeguaka (adorno de cabeça feito de plumas de papagaio) então eles foram. Quando chegou lá tinha uma multidão de pessoas, milhares de gente (Estrelas-Gente). Aí chegou lá na frente deles veio o Cacique maior (das Estrelas-Gente) e falou: a gente confia em vocês. Porque a gente que iluminar lá embaixo na terra que está tudo escuro. Não tinha sol, nem lua, nem estrela, está um limpo só.*

Neste momento uma mulher presente comenta algo sobre *Jasytata Gwasu*, que já estaria no alto céu quando visto da terra, as pessoas presentes estavam bem divergentes sobre o assunto e no áudio há muitas falas sobrepostas, que torna um longo trecho incompreensível. Eu havia entendido, a princípio, que se tratava do principal “*Cacique maior*” das Estrelas-Gente que já habitavam o caminho do meio do céu. Neste trecho é a primeira vez que usam a palavra *jasytataem* kaiowa no lugar da estrela. Arnaldo contestava dizendo que não tem nada provado a respeito do brilho das estrelas serem proveniente de *Jasy* para a mulher que tentou apresentar outro argumento. Para retomar a narrativa perguntei a Arnaldo quem era *Jasytata Gwasu*, ele me disse que era a estrela maior e principal, *a chefe da turma, aquela bem grandona, que sempre aparece umas quatro da manhã*. Trata-se do planeta Vênus.

⁹⁴Uma tradução literal seria avôs, mas aqui remete aos antepassados, extrapolando o parentesco, refere-se aos que se tornaram seres celestes-donos dos modos de ser – *tekojara*, meu colega de PPGAS/UFSC e pesquisador mbyá, Davi Timóteo sugeriu que traduzisse *ramõi kwera* como *panteão dos deuses antigos*.

A fala a seguir de Arnaldo é creditada ao que ele ouviu de Paulito Aquino e foi confirmado por Valdomiro Aquino, seu cunhado, que é neto do casal já falecido de grande prestígio xamânico Paulito e Balbina (*o'menda jekoha*). Valdomiro foi criado pelos avôs como “filho-aprendiz”, isto é, Valdomiro não foi educado como *guacho*, mas como *kunumi yvyra'yjá*, ele não se considera um *rezador*, diz que somente sua esposa, Dona Roseli que é *rezadora*, porque ele não pode concluir seu aprendizado devido à morte de Paulito. Vietta (2005, p. 193 -195) aponta uma rede de transmissão de narrativas em Panambizinho que conectam as relações de parentesco entre os principais grupos familiares de Panambizinho e região, desde o período anterior à ação do SPI. A autora demonstra também como circulam e se criam registros kaiowa dos eventos históricos através das narrativas míticas e cosmológicas estão agregadas a produção do parentesco e, no que lhe diz respeito, do prestígio xamânico, assim como a mobilidade e territorialidade na região do *Ka'agwyrusu*.

ARNALDO: *Paulito falava que quando ele tirou o aypha assim dele para fora (da casa de Jasytata Gwasu) foi e pegou no sapikuá (bolsa) dele na porta, ele, Paí Kwára fez assim oh (fazendo gesto que tirava algo que resplandecia de dentro da bolsa-jasyrendy: brilho das estrelas (?): tinha um monte de gente que nem Europa (Abelha-Europa, apismelifera)... vixe um monte de gente. Aí Paí Kwára falou: agora é sua vez che kyvy (“meu irmãozinho”). Jasy foi tirou do sapykuazinho (bolsinha) dele: brilho, muito brilho mesmo. Mas uma vez eles vieram aqui para cima ver a esse Jasytata Gwasu bem claro, bem claro demais (uma voz feminina ao fundo volta a repetir jasyrendy - brilho da lua (?). Ixi, aí ninguém conhece dormir mais, brilho da lua forte demais, muito claro, muito forte (a voz feminina volta dizer ao fundo haku - quente). Aí ele falou assim: então vocês (Jasyrendy), vão dormir lá embaixo da terra, porque...para virar o quê... como chama mesmo? Esses que vão virar os que vão ficar na terra... como seria hoje. Milhares ficaram aqui embaixo da terra, todo mundo dormindo. Só que alguém levantou e... voltaram de novo pro céu. E*

aqueles que ficaram dormindo, ficaram por ali mesmo: (Arnaldo muda o tom de voz para informar que a sua fala era referente aos diálogos entre os *Jasyrendyque* ficaram na terra) *ah eu estou cansado de não fazer nada. Vamos fazer roça? Vamos fazer casa?* (Em dúvida em relação ao nome deste personagem novo que aparece na narrativa, Arnaldo consulta Misael, Roseli). *No nosso idioma como chama esse mesmo?* Valdomiro responde: *yvyporyrã*⁹⁵.

ARNALDO: *aí eles começaram a trabalhar, construir casa. Aí começou a plantar as coisas. Nem existia branco ainda. Só avá (humanos), só hechákary. Só que daí alguém foi lá em cima de novo e mandou eles voltar.*

Neste momento, Misael interrompeu Arnaldo para corrigi-lo de que os *yvyporyrã* ainda não eram *avá* (nem humanos e nem Kaiowa, eles não possuíam uma “humanidade kaiowa”). Misael usou a expressão “*primitivo*” para qualificar a existência dos *yvyporyrã* e todos os presentes concordaram com a tradução empregada. No próximo capítulo irei retomar este ponto que foi tema de outras conversas com dois pesquisadores kaiowa, Misael e Izaque João.

ARNALDO: *Aí ele chamou e falou: vai lá fala pra ele para rezar. Aqueles que rezaram, voltaram tudo lá em cima. Aquelas quinhentas pessoas que rezaram voltaram tudo lá em cima, os que não rezaram ficaram, até para hoje. Essa história é muito importante.*

⁹⁵Na língua kaiowa usado no cotidiano, a menção a palavra *yvypory* pode ser traduzida como uma expressão bastante generalista “fantasma, assombração”. No contexto mítico, o pesquisador kaiowa Izaque João sugeriu que *yvypory* pode ser compreendido como “habitante deste planeta, a Terra” não sendo necessariamente um ex-humano. Para Izaque o termo *yvyporyrã* é mais correto se empregado para pensar essa transformação de uma forma proto-humana para *aqueles que vão se tornar os habitantes da terra*. O emprego do sufixo *rã* indica uma ação no futuro do subjuntivo, algo que pode acontecer, a existência de figuras como os *yvyporyrã* aponta que eles ainda não eram humanos, mas protoformas para eles.

NEUZA: *Essa história de Kwarahy e Jasy é muito grande né? Muito bonita e muito importante. Mas não tem só essas, têm muitas histórias. Não como falar separado deles, porque mais que eles tinham brigas, só que eles vivem juntinhos, só que cada um no seu canto. Porque se eles se separarem vai acabar o mundo. Eu pergunto: como? É porque se separa, se eles ficam longe não vai mais ter sol e lua, daí acaba o dia e a noite, porque ele (PaíKwára/Kwarahy) é Sol e o outro (Jasy) é Lua. Se ficar sem o dia ou sem o sol, esses bichos feios, desce aqui e come tudo. Sem o Sol e sem o Lua, o Aragua'ju desce aqui e assim, come tudo, mas não é comer que nem a gente come comida. Ele vem, vai passando assim (abre os braços e se movimenta com estive encobrindo tudo) quando ele passe não fica nada, fica tudo escuro.*

DIÓGENES: *mas isso faz com que acabe tudo? As pessoas? As roças? Os bichos? Tudo?*

NEUZA: *acho que não, porque Chiquito Pa'í rezou, fez jeroky de um mês e espantou ele de volta pro Araguejy.*

MISAEL: *Esse que ela ta falando é o seguinte. Essa vermelhidão (cores do pôr do sol) que vocês karaí(brancos) acham bonito, para nós é uma coisa muito perigosa. Porque quando o céu desse lado fica assim (apontando para o horizonte poente -yyapyte) é que esse Aragwa'ju (que os olhos dos karaí são vistos como as cores avermelhadas e alaranjadas do poente no inverno e para os Kaiowa é um ente extremamente perigoso) está saindo lá d'aonde ele vive, que fica depois do Pai'rei ainda, porque a reza está fraca. Quando ele aparece tem que fazer jehovasa (gestos, movimentos e sons que os Kaiowa traduzem com benzimento, que purificam o ambiente cotidiano de forças perecíveis), porque quando ele vem traz os m'baetirõ, que é coisa ruim, faz mal, traz só prejuízo. Mas aí não só para os Kaiowa que faz mal não, faz pro karaí também. Vocês (brancos) acham que tem uma história só. Só a de vocês. Não é bem assim não. Amanhã eu vou te contar, hoje só dá para ir até aqui.*

2.2 DE YVYPORÍ À AVÁ: NOÇÃO DE PESSOA KAIOWA

Retomando o argumento de Dona Floriza que para os Kaiowa, tudo o que eles vivem é precedido por alguma razão, porque “*tudo na história kaiowa tem lugar, sempre tem uma história para contar*”, escolher descrever a ação política através de seus personagens demanda um esforço de compreender algumas dimensões das qualidades que configuram o prestígio capaz de mobilizar outras pessoas na produção da vida coletiva. Deste modo, a noção de pessoa e a produção do parentesco entre os Kaiowa e seus criadores demiúrgicos são um esforço permanente em atualizar relações genealógicas, de transmissão de conhecimentos e de moralidade com seus personagens míticos e também se afastar deles quando necessário para demonstrar as diferenças entre a humanidade kaiowa e as demais formas de existência humana e não humana. Minha escolha em procurar dar relevância ao casal principal (*Nhande Ramõí e Nhande Jarý*) partiu da minha curiosidade em compreender o que ocorreu entre a cosmogênese kaiowa, tomada aqui a partir da imbricação e desdobramento de *Jasuka* e *Xiru* até o nascimento dos gêmeos míticos, evento que é canonicamente tratado na literatura sobre os coletivos falantes de língua guarani como elementar a vida social guarani. De fato, o roubo do fogo das onças-primordiais marca e inaugura uma longa série de transformações entre os seres míticos e criação dos *avá*. Os mitos não existem apenas na mitologia, eles se expressam em relações sociológicas e antropológicas na vida social ameríndia.

Sobre os eventos que sucederam o final do banquete oferecido por *Jaguajaryá* aos seus convidados, retomei em outra ocasião com Arnaldo este ponto questionando sobre diferenciações provocadas pela *reza* de *PaívKwárav* que transformou todas aquelas pessoas-bichos em animais dos quais os Kaiowa vivem uma relação de proximidade perigosa devido à virtual humanidade existente por debaixo sua aparência e, no que lhe concerne, de possibilidade de se aliar, ou mais delicado ainda, se tornar um parente, característica que torna singular a socialidade ameríndia, tão bem sintetizada por Viveiros de Castro (2002^a, p. 355) *a condição original comum aos humanos e animais não é animalidade, mas a humanidade*. Entre os Kaiowa na região do *Ka'agwyrusu* saber se diferenciar dos outros parece ser uma condição fundamental para compreender sua existência política,

pois, mais uma vez recorrendo à outra formulação de Viveiros de Castro (*idem*, p. 439) o problema da socialidade ameríndia é sua qualidade relacional intensiva: *a construção da pessoa é coextensiva à construção da socialidade; ambas se baseiam no mesmo dualismo em desequilíbrio perpétuo entre os polos da consanguinidade e da alteridade afim.*

O roubo do fogo culinário pertencente as onças-ancestrais pelos gêmeos míticos corresponde a uma passagem importante na teoria política kaiowa a respeito de suas relações entre natureza e sociedade e das formas de troca e circulação de saberes, poderes e tecnologias⁹⁶. Pois, sem o fogo, roubado por *Paí Kwára*, as onças-primordias (*jagwaretekuê*) desenvolveram um apetite voraz e passam a comer sem se preocupar com o cozimento, como disse Izaque Joao (em comunicação pessoal): *regrediram, viram bicho*. Na maior parte das vezes que o tema aparecia nas conversas com meus interlocutores, o que os motivava a falar sobre este episódio era como cada um daquelas pessoas-bicho foram se tornando animais e que, o traço mais certo de sua animalidade era a incapacidade de compreender a língua humana. De acordo com meus interlocutores de Panambizinho a *reza* entoada por *Paí Kwára* não foi o que ocasionou tal transformação, ela apenas potencializou algumas características físicas e morais já existente no tempo em que os animais ainda eram pessoas-bicho. Roseli e Neusa em uma de nossas conversas me explicaram do seguinte modo:

Quando nhanderu Paí Kwára pegou o mbaraka dele e rezou, passando assim por cima (Roseli estendendo o braço em um movimento semicircular) esses bichos que estavam lá foi se transformando em animal assim. Tinha uns que era mais pequenininho, mais truncudinho, que vivia mais sujinho na terra, foi o que virou esses tatus de hoje em dia. Aqueles que mais falavam, faziam

⁹⁶ A passagem da natureza para sociedade é estrutural ao pensamento relacional-transformacional na etnologia indígena estruturalista. Creio não ser necessário um balanço ou revisão do tema, apenas para situar o leitor de que ponto parto menciono os textos de Sztutman (2009^b), Lima (1999, 1996) e Viveiros de Castro (2002).

bagunça mesmo, barulho, que tinha pelo que nem os brancos virou os macacos. Cada um foi virando um animal. Mas o que aconteceu? Eles não se viam mais como amigos, daí um começou a correr atrás do outro, querer comer, porque daí tudo virou animal, cada um saiu fugido para um canto. Mas cada grupo já tinha seu chefe assim, você pode ver, no mato antigamente, todos bichos tem um que é maiorzão assim, mais forte. Esse que é o chefe deles⁹⁷.

Neusa complementando a fala: *Para gente os bichos vive que nem gente no mundo deles, que fica no mato, mas não é assim nesses capão que nem tem hoje né? O mato tem o chefe dele que no nosso idioma é Ka'aguyjara(dono, cuidador das matas), mas não que ele se dono de tudo, porque no mato tem muitas coisas de bicho, planta, rio e cada um desses tem jara. Os bichos cada um tem seu tipo de jara. Que nem a gente tava te contando, quando nhanderú Paí Kwára rezou e esses bichos foi virando animal tinha o chefe deles. Esse porção do mato, que a gente fala Jaycha, esse daí que o chefe deles, dos kure, kure'í. A cotia tem o chefe deles no mato, anta também, preá, tudo mesmo. Mas esse jara é So'ojara também (perguntei o que era um*

⁹⁷O tema da chefia e da maestria nas terras baixas da América do Sul se aproximam de uma teoria da relacionalidade generalizada (VIVIEIROS DE CASTRO, 2002, p. 345-456), quanto à ontologia da predação familiarizante (FAUSTO, 2008), mas como indica Garcia (2015, p. 113), recorrendo a Strathern *essa relação ocorre em diferentes escalas da vida, sem necessariamente reduzir uma à outra ou “num mundo em que as relações sociais são objetos das transformações de pessoas entre si, vemos aqui que as relações sociais só podem se transformar (outras) relações sociais* (STRATHERN *apud* GARCIA, *idem*). Em etnografias sobre os Mbyá indico os trabalhos de Pereira (2016), Pissolato (2007), Mello (2006) e já sobre o Kaiowa, mais especificamente as etnografias de Vietta (2007), Mura (2006) e Pereira (2004), mesmo com divergências analíticas e teóricas entre si, possuem dados e reflexões fundamentais sobre a relação entre os *jara* e suas criações.

So'ojara) que nem te falei, no sistema kaiowa tudo tem origem, por isso que tem tanta reza, porque esse So'ojara cada tipo de bicho tem, porque quando vai pro mato caçar, tem que pedir para Ka'aguyjara para entrar no mato, tem reza para isso. Quando vai querer caçar um bicho para comer tem que pedir pro jara dele, esse daí é o So'ojara dele⁹⁸. Eles têm o sistema deles assim que nem a gente.

A certeza que os animais, em seus mundos, têm um *sistema deles*, que nem a gente coloca aos Kaiowa um desafio de produzir uma diferenciação segura entre os modos de socialidade que a humanidade generalizada pressupõe, afinal, em algum momento tal mundos podem se colidir. Assim, a reza é o idioma xamânico compartilhado entre os humanos e os ex-humanos. As qualidades que compõem o campo relacional kaiowa extrapolam a dimensão dos humanos, visto que para viver bem (*teko porá*) requer que se conheça também o *teko* (modo de ser, conhecimento, comportamento, hábito, costume, condições, regras, princípios e valores) dos demais entes, sejam eles celestes, subterrâneos ou os animais. Pois, da mesma maneira que os humanos têm seus *Nhandejara/Tekojara* (Donos dos Modos de Ser e Modos de Conhecer), os não humanos também têm seus *Nhandejara/Tekojara*. Assim, deste modo, as “regras do

⁹⁸Na língua guarani *so'o* é a carne para fins alimentares, *jara* dono/cuidador/mestre. Pereira (2004, pp. 267–276) descreve *So'ojara* como dono dos animais, mas não que não existe somente um *So'ojara* para todas as espécies. Em sua etnografia, seus interlocutores ligam estes seres que são diurnos à *Paí Kwára* e os noturnos a *Jasy*, isto implicará em condutas e características morais dos mesmos, sendo semelhantes aos seus donos-criadores. O argumento de Neusa se aproxima mais de outro aspecto notada por Pereira (*idem*, p. 269) que os sinais que distinguem o *so'ojara* do resto de seu bando são a sua magnitude corporal e sua condição de chefia do grupo: *ele é quem puxa o grupo*. O perigo de ir para a caça sem saber as rezas e se deparar com um *So'ojara* é duplamente arriscado caso o caçador não seja capaz de distinguir ele do restante do grupo: matá-lo pode causar doenças ou a morte do caçador ou, se encantar por ele a ponto de ir viver junto do seu grupo, transformando-se em animal, renunciando a socialidade entre humanos — *ojepotá*.

bem-viver - *tekoporã*”, não se limitam as relações entre os humanos e parentes, viver bem é saber dosar a proximidade e o distanciamento de entes humanos e não humanos com quem se troca, aprende ou rouba saberes, poderes e tecnologias.

Estes movimentos são mais expressivos na condução da vida social após a desorganização generalizada consequente da transformação das Pessoas-gente em animais por *Paí Kwára*. Em uma conversa como Eliel Benites em que falávamos sobre “educação ambiental através dos mitos”⁹⁹ tomando como mote a partida de *Nhande Ramõí* para o patamar celeste e a criação de outros planos cosmológicos e das relações com o que compreendemos como “natureza”: animais, matas, rios, plantas agrícolas, em suma, o meio ambiente, Eliel salientava que foi preciso que *Paí Kwára* criasse “regrais culturais” para cada espécie, já que competia a ele organizar o mundo após ter se tornando um *tekojara* após ter recebido de seu pai, *Nhande Ramõí*, o *mbaraká* e as *rezas* que transformaram seu corpo, potencializado sua visão e audição, fazendo dele o primeiro *hechakáry*.

Questionei Eliel se podíamos entender essa “desorganização generalizada” no tempo mítico como uma espécie de *sarambi* (esparramo, confusão, desorganização). A princípio ele não concordou muito, mas argumentei dizendo que entendia que o *sarambi* vivenciado com a chegada dos brancos na região de habitação tradicional das famílias kaiowa também criou “novas regras para vida dos Kaiowa”, com a intensificação das relações com os brancos, com apontava o conceito de *teko pyahu*. Eliel concordou parcialmente, dizendo que toda nova situação exige que se crie uma diferenciação mais evidente, para

⁹⁹Em parceria com pesquisadoras não indígenas e docentes na UFGD, que atuam nas licenciaturas interculturais (indígena e do campo), Eliel publicou o livro *Tekoha Ka’aguy — Diálogos entre saberes Guarani e Kaiowa e o ensino de Ciências da Natureza* (SANGALLI, LADEIA, BENITES e PEREIRA, 2018) que reúne artigos feitos colaborativamente por pesquisadores/discentes kaiowa, guarani e docentes sobre temas que versam sobre os desafios de conjugar e articular práticas e regimes de conhecimentos indígenas e não indígena no ensino de questões ambientais, territoriais e de saúde em suas escolas.

depois as coisas possam se aproximar e se relacionar, usando como analogia o casamento e os parentes da esposa. Argumentou: *quando você casa, tudo da família da esposa é diferente da sua, mas todo mundo é indígena. Depois vai ficando mais próximo, porque se casa mais pessoas entre as famílias, daí fica mais unido. Porque sarambi é também um jeito de falar de esparramar que nem faz quando planta a rama (de mandioca) e batata, assim, no mesmo jeito que diz semear.*

Pensado deste modo, *sarambi* não oferece apenas uma compreensão sobre a desarticulação ou fragilização das redes de relações, como apontado pela compreensão histórica do processo fundiário, pois, mesmo em situações adversas, a agência do pensamento kaiowa desdobra novos e outros modos de relação. Avalio que o *sarambi* do tempo mítico, se o analisarmos através da dialética do tema da transformação provocada pelas dinâmicas de proximidade e distanciamento tecido pelos mitos, conforme proposto por Lévi-Strauss (2004^a) este *sarambi* do tempo mítico criou uma distância extrema produzindo diferenciações entre humanos e não humanos, um grande intervalo, tornando a diferença quase irreversível, transformando e tornando os corpos diferentes. Uns foram dotados com habilidades de comunicação (humanos) e de outros, isto foi retirado (animais). Esta condição não implode a potencial aproximação entre essas relações, devido ao fundo virtual de humanidade e comunicação que pode ser acessado através do xamanismo inerente cada tipo de sujeitos, humanos e não humanos. Deste modo a escala de relações diferenciadoras forja diferenças que se expressam tanto na sociologia, quanto nas moralidades ameríndias, pois a mitologia e o tempo mítico são ricos em modos de conceber *a passagem da natureza à cultura corresponde, no pensamento indígena, à do contínuo ao descontínuo [...] o contínuo traz em si o descontínuo e, até o engendra (idem, p. 321/364).*

Nas conversas com meus interlocutores em Panambizinho sobre as consequências dos atos do casal primordial, quanto dos gêmeos míticos, eles diziam que ainda tinham influências diretas sobre a vida, não somente dos Kaiowa, mas de todos os outros seres humanos que existem na terra, porque todos partilhavam uma origem em comum, mas que suas condutas e corpos são diferentes porque somente os Guarani (no sentido de todos os coletivos falantes de guarani) tem *teko*. Na conversa com Arnaldo, não havia conseguido compreender bem o episódio que envolvia

Paí Kwára, Jasy, Anhã, Jasytata Gwasu e as Estrelas-Gente referidas na narrativa do subtópico anterior. Voltei a conversa algumas vezes com Arnaldo, Misael, Roseli e Valdomiro para compreender melhor algumas questões sobre os personagens e algumas situações que me chamavam atenção ao longo das gravações do *Nhẽ'evangá* realizado para Dona Arda. Misael me explicou que Arnaldo havia se focado em *Paí Kwára* porque ele é irmão mais velho (*rike'y*) e que na história dos dois, *Jasy* sempre dá mal porque não obedece ao comando do irmão. No episódio da chegada à morada de *Anhã*, *Paí Kwará* se salva porque inventou a mulher feita de *araity* (cera de abelha) para ludibriar *Anhã*, porque para salvar o irmão menor, *Paí Kwára* criou uma falsa-irmã para entregar a *Anhã* porque sabia do apetite sexual dele por mulheres: *com Pái Kwára é assim um deus. Num instantinho ele transformou aquela colmeia em mulher. Quando Anhã chegou e viu, parecia que era mulher mesmo, mulher de verdade, foi falando assim: ô cunhado, ô meu cunhado velho*¹⁰⁰.

Como visto na narrativa, *Paí Kwará* resgata os restos de *Jasy*, devorado por *Anhã* por meio desta estratégia com ajuda de alguns subordinados (*tembiguai*): *Cupim, M'beru, Pernilongo, Mosca*, mas se cansava de toda vez ter que corrigir ou consertar algum erro provocado pelas atitudes de seu irmão menor, que imitava a conduta e as criações de seu irmão mais velho, porém, ele nunca obteve sucesso e acabava fazendo versões imperfeitas e/ou mais fracas. Um exemplo dado para mim eram os porcos. O porco de verdade, isto é, do mato é o *Jaycha*, que foi criado a partir da transformação da reza de *Paí Kwára* e é considerado *Paí Kwára'rymba* (animal de criação de *Paí Kwára*). *Jasy* ao tentar imitá-lo, mas não consegue fazer um ser daquela magnitude do primeiro, assim criou o *kure'í* (porco-do-mato, mas num tamanho menor: *kure-porco, í-menor, mais fraco*. *Anhã* por sua vez, também na tentativa de copiar os demiurgos deu origem ao porco

¹⁰⁰Na versão apresentada por Seraguza (2013, p. 18) a mulher é uma criação de *Anhã* que numa tentativa de copiar o ato criativo de *Paí Kwára*, que criou os homens, *Anhã* criou um ente dotado de atributos animais: chifres, rabo e asa, mas *Paí Kwára* retira estes marcadores e sopra o *ayvu* (alma/palavra) que recolhe sua índole animal marcando pelo *asyguá* (o termo usado é referente à citação que a autora faz a Nimuendaju (1987, p. 35.)

comum (referindo-se ao porco doméstico, criado em chiqueiros)¹⁰¹. Esta situação se tornou incomoda o suficiente que, para não brigar com o irmão menor e romper relações, *Paí Kwará* decidiu subir ao *yvagwá'gusu* (espaço, cosmos) para se distanciar de *Jasy*. O que ocorreu foi que *Jasy* tomou um caminho, que acreditava ser o mesmo que seu irmão havia percorrido. Todavia, o caminho tomado por *Jasy* havia sido criado por *Paí Kwará* para que ele acreditasse que estava indo ao seu encontro, mas ao fim, conduzia também ao *yvagwá'gusu* (espaço), mas para o lado oposto da nova morada de *Paí Kwará*. Ao chegar no limite entre *yvagwá'gusu* e o *Kurusu Amba*, patamar onde reside *NhandeRamõi*, *Paí Kwará* tomou a forma do Sol (*kwarahy*) que ilumina o dia e *Jasy*, na tentativa de imitá-lo se torna o corpo celeste que depende do brilho do sol (*kwarahy rendy*) para se iluminar, ou seja, se tornou a lua.

Antes da subida dos dois aos céus, não havia regulação entre o excesso de luminosidade e a ausência total luz. Sem a definição do nascer do Sol (*Kwarahy mombay*—quando o sol desperta, a alvorada) e a chegada da noite (*Kwarahy reike*—quando o sol vai dormir), não havia como plantar, colher, regular a vida social e ritual, assim, a partida dos gêmeos e diferenciação de seus corpos, produziu a distância necessária entre o tempo e o espaço, dia e noite são vistos pelo Kaiowa como dotados de

¹⁰¹Entre os Kaiowa e Guarani no extremo-sul de MS, onde Seraguza (2013) concentrou seu campo de pesquisa, a variação desta narrativa coloca *Anhã* como este imitador imperfeito das criações de *Paí Kwára*, que na região da bacia do Rio Dourados, em Panambizinho, tal posição é ocupada por *Jasy*. As criações de *Anhã*, de tão imperfeitas que são, produzem alimentos que são potencialmente danosos ao corpo kaiowa, porque a comida de origem animal de verdade, “*comida de índio — te'yirembiú*” advêm dos animais do mato, não os dos que vem das coisas dos brancos — *karai imba'e*. Deste modo, as comidas que os brancos comem hoje em dia, têm origens nas criações de um ser que visto com antissocial, de condutas amorais, esta razão qualifica a comida dos brancos como alimentos que potencializam a potência telúrica contida no *nhe'ẽ*. Conclusão semelhante à relação de comida de branco com um ente antissocial em uma cosmologia guarani é apresentada numa análise estrutural na sociocosmologiambyá por Godoy e Naveira (2016), enfocando a oposição entre formas originais e cópias no elo entre *Kuaray* e o *Xariã*.

agenciamentos e relacionalidades derivadas das condutas de seus criadores - *Kwárahya* e *Jasy*. Através da alternância deles no *yva gwa'gusu* se tornou possível organizar a vida social e ritual no plano terrestre original (*yvy ypy*). De acordo com meus interlocutores de Panambizinho, os *conhecimentos dos tempos dos antigos - teko ara'ypy*, foram os que vieram dos seres celestes, que se transformaram na: *a primeira regra cultural do teko*, como salientou Claudemiro, pesquisador kaiowa. Como demonstrarei a seguir, o *teko* é pensado pelos Kaiowa como ensinamentos, comportamento, valores e modos de conduta imanentes a condição de plenitude alcançada por *Paí Kwára*, pois, ele, assim como seu pai, *Nhande Ramõí* sua mãe, *Nhande Jarý* e seu irmão, *Jasy*, são *akandiré*, seres que não morrem e, são na opinião da família Concianza, os antepassados celestes dos Kaiowa. Estes seres forma os que deixaram os fundamentos da vida social kaiowa o *teko*, este, que só pode existir entre os humanos atuais, os *Avá* (Guarani) porque é a transformação de uma potência celeste o *ayvu/nhe'ẽ* em pessoa, gente (*avá*).

Como dito no capítulo anterior, antes da existência dos *avá* (humanos), havia uma protoformas originada das cinzas do fogo da Onças-Ancestrais (*Jaguarete'ava*). Valdomiro e Roseli me relataram que quando *Paí Kwára* pegou uma lenha do fogo das onças, mas isso não fez com que a fogueira se apagasse de imediato, ela continuou queimando um longo tempo e antes dela se extinguir, foram saindo alguns seres bem pequenos, ainda disformes até que a chama se extinguiu. O primeiro ser que saiu das cinzas se transformou em *Pa'í Tanimbu* (Chefe/Principal das Pessoas das Cinzas). Estes seres pequenos e disformes são os chamados *yvypory* e vivem sob o comando de *Pa'í Tanimbu*. O casal de narradores destacava que os *yvypory* tentavam fazer as mesmas coisas que os seres celestes (*akandire*) faziam, como plantar roça, ter casa, família, etc., mas não conseguiam e desorganizavam tudo o que *Paí Kwára* havia deixado no patamar terrestre. Vendo a confusão instalada na terra, *Paí Kwára* visita *Pa'í Tanimbu* para eles conversarem e decidirem como resolver a questão, visto que o plano terrestre era domínio dele e *Pa'í Tanimbu* não é *akandire rembyty*, ele não é um ser dotado de uma forma/corpo celeste que pode cruzar estes caminhos que ligam os planos sociocosmológicos (*tape aradive*), ele é como outros *tekojara* (donos de modos ser): *kaniguere*, seu corpo pode desaparecer, se desintegrar caso tentassem cruzar os planos e

patamares celestes e subterrâneos, ou seja, tem possibilidade de morrer.

Na conversa entre os dois *tekojara*, conforme narraram Valdomiro e Roseli, *Paí Kwára* disse a *Pa'í Tanimbu* que pediria a *Nhande Ramõí*, que deixasse seu ser de criação e mais estimado, o *Gwyrá Ayvu*, que vivia junto a ele no *Kurusu Ambá*, pudesse descer para viver na terra. Roseli disse que no patamar celeste *Gwyrá Ayvu* tem uma forma semelhante de uma garça branca, vive livremente voando entre os patamares celestes. Mas quando *Nhande Ramõ í* disse ao seu filho que deixaria que *Gwyrá Ayvu* descesse ao patamar terrestre, comunicou que precisaria de um suporte onde pudesse se assentar. *Paí Kwára* perguntou ao pai se teria que construir ou criar algo para isto e tem como resposta de *Nhande Ramõí* que deveria ser nos *yvyporý*, porém, quando isso acontecesse os *yvyporý* deixariam de ficar sob os cuidados de *Pa'í Tanimbu* e se tornariam de responsabilidade e cuidado de *Paí Kwara*, pois seu pai, só confiava nele para cuidar do *Gwyrá Ayvu* na terra. Na explicação de Fabio Concianza, sobrinho de Dona Arda, o que ocorre é que *ayvu* é sinônimo de *nhe'ẽ*, a alma-palavra que habita no corpo que faz dos Kaiowa os humanos de verdade - *avá*, porque foram criados pelos seres celestes detentores dos conhecimentos e corpos plenos - *tekoaguyje*. Os *yvyporý* assim, por terem recebido o *ayvu/nhe'ẽ* deixaram de ser proto-humanos e se tornaram os primeiros seres humanos na terra, se tornaram *avá*: gente, pessoa, humano. Todavia, nem todos *yvyporý* se tornam *avá*, deles também originam os outros tipos de humanos, indígenas e não indígenas.

O *nhe'ẽ* é forte e potente demais para permanecer no corpo humano (*rete, tete, ete*) por isso, os corpos precisam ser produzidos através da ingestão dos alimentos verdadeiros (*te'yí orembú— nossa comida de verdade*), rituais, práticas. Deste modo, a noção de pessoa kaiowa, também é atravessada pela necessidade de aprender o modo correto de ser e de viver como viveram os seres celetes (*teko katu*). Como relatou Arnaldo na narrativa 1.4.1 os *yvyporý* se tornaram os primeiros humanos porque receberam de *Nhande Ramõí* a alma-palavra que tomou assento nos seus corpos e se tornaram *hechákarý* porque aprenderam diretamente com *Paí Kwára* (que é por excelência a figura ideal do personagem da chefia e liderança kaiowa), por isso os seres humanos mais antigos (*ava ymaguare*) conhecem as palavras certas, dominam os cantos-rezas, têm seus grupos e

conseguem produzir alianças. Entre os Kaiowa da região da bacia do Rio Dourados e Brilhante, somente Chiquito Paí quase atingiu essa condição, mas não se tornou um *akandire* porque não cumpriu uma regra estabelecida por *Paí Kwára*. Voltarei a isto à frente.

A noção de pessoa kaiowa envolve um conjunto de relações e práticas de conhecimento que visam cativar o *nhe'ẽ* a permanecer morando na terra junto com seus parentes humanos. Isto implica em formas de troca e de mediação cosmopolítica dos humanos com os seres celestes que são detentores e cuidadores dos *Avá*, tanto no sentido de dono, porque os *jara* são os *tekojara* do *Nhe'ẽ/Gwyrá Ayvu*, assim como é através da relação entre os *tekojara* e os *Ava* que circulam os conhecimentos (*teko*) como frisou Arnaldo: *conhecem e sabem tudo do conhecimento kaiowa de verdade, Mbae'kuua*¹⁰². O que ocorre é que a noção de pessoa kaiowa parte da necessidade de transformar, seduzir e controlar uma potência celeste, para que esta não somente permaneça na terra, mas também, que mantenha a continuidade nas relações entre os parentes humanos e celestes, através dos cantos-rezas e dos rituais; como o *mita nhẽmongaraí*, quando o xamã através de seus cantos-rezas parte em uma viagem pelos patamares celestes para descobrir o nome original da pessoa, o nome que o *Nhe'ẽ* tinha antes de vir a terra se assentar no corpo humano. Não são somente nos momentos ritualísticos que (re)produzem estas

¹⁰²*Mba'ekuaa* é tanto um personagem mítico, assim a palavra é empregada como uma tradução para conhecimento, sabedoria. É descrito de muitas formas na literatura dos coletivos guarani. Na obra de Chamorro (2008) aparece com um ente que personifica a Sabedoria Criadora (como sujeito) e é também registrado com *Papa Réi*. Em sua descrição, a autora aponta que numa variação do relato da cosmogênese guarani, assim como visto em Nimuendaju (1987, p. 135) o abandono de *Nhandejarý* pelo seu esposo, *Nhande Ramõí*, teria ocorrido devido à revelação que o pai de um dos gêmeos era na verdade filho de *Mba'ekuaa*. Seraguza (2013) toma *M'baekuaa* e *Anhã* como entes relacionais opostos na cosmologia guarani: uma seria o afim real — *M'baekuaa*, e o outro — *Anhã*, o inimigo, em sua descrição adensa a reflexão de Chamorro (2008), mas aponta que ambas as personagens instituem novos feixes relacionais no campo da afinidade potencial entre os Guarani, todavia ressalta o caráter ambíguo de *M'baekuaa* sociocosmologia kaiowa e guarani no MS.

relações, elas também são feitas em gestos cotidianos e domésticos que as pessoas aprendem com seus pais e avôs ao longo da vida e transmitem aos seus filhos e sobrinhos, como o *jehavasa*, movimento-benzimento feito com a mãos em que a pessoa pede proteção e/ou afasta algo, ou pessoas indesejadas em direção ao poente *mongaru* (outra tradução é *Kwárahý* 'oke: onde *Kwárahý*[Sol] dorme).

Certa vez, em uma das conversas com Tónico Benites, antropólogo kaiowa, em particular em uma situação em que o procurei para conversar sobre as teorias da noção da pessoa entre os coletivos falantes de língua, Tónico destacou que os *tekojara* eram como as pessoas humanas, que eles já tinham sido uma espécie de sujeito, não como os *Avá* atuais, mas tinham sido *akandire*, isto é, se tornaram celestes, mas nem todos os seres humanos conseguiram se transformar em *agwyje*, para o antropólogo, *akandiree agwyje* são sinônimos. Contudo, ele ponderava que, na mitologia e história kaiowa, nem todas as pessoas que conseguiram alcançar o estado de plenitude e, deste modo, o *nhe'ë* que está no corpo guarani era dotado de qualidades boas - *nhe'ë porã* e de ruins - *nhe'ë vai*. Todavia Tónico ressaltou que não existe uma exclusividade destas características positivas entre os Kaiowa, isto é, uma pessoa kaiowa jamais é portadora apenas de boas qualidades ou de más. O antropólogo kaiowa recorreu a uma reflexão antropológica sobre o tema entre os Kaiowa, tomando o xamanismo e, seu avesso, a feitiçaria para ilustrar sua reflexão para mim:

Você pega, por exemplo, quem é rezador, que é liderança tradicional, para o grupo dele, ele só tem coisas para mostrar, ensinar para os outros. Tem reza, tem conhecimento de remédio, sabe como afastar essas coisas ruins que traz doença, mata roça e as criações, mas se você pegar esse mesmo rezador, se ele estiver morando numa reserva antiga onde tem muita disputa de grupo, ainda mais se o capitão for crente, você pode ter certeza que ele vai ser acusado de ser feiteiro. Um líder tradicional que nem o

Ataná¹⁰³, esses tempos atrás lá na aldeia (Limão Verde), tentaram fazer uma armação para acusar ele de estar fazendo feitiço. O que os brancos e os (índios) crentes não conseguem entender é que na cosmologia kaiowa, fazer o bem e fazer o mal são formas diferentes disso que a gente chama na teoria antropológica de xamanismo, religião, que no sistema kaiowa a gente fala tekomarangatu. Esse nhe'ẽ faz parte do nosso teko, não tem como separar nhe'ẽ de teko. Não é a mesma coisa! Eles estão assim (fazendo um movimento com as mãos de englobamento) nem tem como separar, não dá pra falar quem veio primeiro. Para nós o nhe'ẽ têm três partes: um que é sagrado, que o Ayvu, outro que é o dá origem a nossa língua, a nossa cultura; esse é o nhe'ẽ. Que pode falar teko'tee. Daí tem essa parte da alma que é o angwe que a gente diz que não é ruim, mas se a pessoa não seguir os valores do teko, essa parte fica mais forte e daí pode virar feiticeiro de verdade, que quando morre fica aqui na terra causando infortúnio, que a gente fala que é angwéry.

Mas essas pessoas que faziam mohã - feitiço de verdade - que sabia essas rezas bravas, que a gente chama de teko papa, não tem mais como antigamente. Antes, quando tinha hechákary, que sabia como combater, tinha

¹⁰³ Atanásio Teixeira é tido pela maioria das lideranças xânicas e de grupos familiares mobilizados nas retomadas de seus locais de habitação tradicional como o mais importante e influente *rezador* kaiowa vivo. Conforme Vietta (2007, p. 322, nota 517) ele é oriundo da região do *Kaa'gwyrusu*, filho de Apolinário, que é tido por Nelson Concianza como “primo”, porque o pai de Atanásio é descrito como “irmão” de sua mãe, Dorícia Pedro. Em sua genealogia a autora não esclarece se Apolinário foi adotado por Chiquito Paí ou se era consanguíneo. Desde os anos de 1980, Atanásio vive em terras indígenas no sul do estado, atualmente mora na T.I Limão Verde em Amambaí, cerca de 140 km de Dourados e é um personagem central em muitas etnografias sobre os Kaiowa como as de Pereira (2004), Mura (2005), Vietta (2007), Pimentel (2012) e Crespe (2015).

*esses feiticeiros. Mas também tinha hechákary. Porque o Ataná sabe muito de rezas, mas ele aprendeu com os outros nhanderu, ele reza tudo certo, mas, esses grupos (Kaiowa crentes e brancos) que não conhece o sistema kaiowa, fala que é feiticeiro, mas se eles não sabem nem como é o *nhe'ẽ* de cada pessoa, vai saber do costume, do sistema de cada grupo? O que para nossa cultura é perigoso é quando a pessoa, ainda mais que ainda está aprendendo as rezas, que a gente fala *yvyra'yja*, faz alguma coisa errado no processo de aprendizagem e daí desvia dos ensinamentos do *teko katu*. Isso acontecia também, mas hoje, de uma forma em geral, que vai pra aprender as rezas fica firme, porque sabe que o adversário não é o próprio parente, mesmo que seja irmão (crente). Quem é contra os índios é quem é de fora, os brancos. Mas nem todos os brancos são contrários.*

Estendendo a conversa com Tónico, debati com ele sobre a complexidade de categoria e conceito *nhe'ẽ* para as etnografias, visto que, na maioria das teses e dissertações, este tema é destacado, devido à centralidade que isto ocupa na vida dos coletivos guarani. Para o antropólogo kaiowa grande parte da dificuldade para os conhecimentos dos brancos (*karaí reko*) na compreensão do conceito de *nhe'ẽ* é a condição de se trata de um ente que é várias coisas ao mesmo tempo: é alma, é língua, é linguagem, é palavra, isto é, me parece que o equívoco na teoria sobre o pensamento guarani é a necessidade de estabilizá-lo em uma única circunstância, sua existência instável transborda a noção de pessoa e alcança o próprio dilema da vida ameríndia: fazer e desfazer relações, entre humanos e não humanos, planos e patamares, entes e potências, ou seja, mediar e manejar a incessante transformação colocada pelo desequilíbrio perpétuo. Neste aspecto, a reflexão do antropólogo kaiowa se situa muito próxima da noção de pessoa *mbyá* formulada por Pissolato (2007, pp. 218–224) sobre a existência do *nhe'ẽ* guarani enquanto partível, devido à impossibilidade de estabilizar o “eu” e um “outro”, isto é, o sujeito guarani é individual e coletivo, ao mesmo tempo.

Assim e reflexão do antropólogo kaiowa (BENITES, 20015, 2009) vai de encontro ao movimento que a antropóloga não indígena (PISSOLATO, 2007) realiza amparada nos diálogos com as noções de pessoa e de aliança comparando os dados de campo dela, produzido junto aos Mbyá no RJ, com as reflexões etnológicas na Amazônia e na Melanésia.

A aproximação entre as noções de pessoa amazônicas e melanésias¹⁰⁴ potencializaram o campo conceitual da formulação sobre o perspectivismo ameríndio (LIMA, 1996; VIVEIROS DE CASTRO, 2002^a, 1996) em diálogo com a noção de indivíduo melanésico (STRATHERN, 2014, 2006). Disto, Pissolato (2007) oferece uma perspectiva de análise da sociocosmologia mbyá, também compartilhada por Macedo (2009) e Ramo y Affonso (2014), na qual a noção de pessoa mbya, que avalio ser extensiva a noção de pessoa kaiowa, em que alma e pessoa são entre os coletivos falantes de guarani são partes, antes que um todo *multiplicidades de relações ao mesmo tempo* (RAMO Y AFFONSO, 2014, p. 142). Todavia, tal multiplicidade, não é uma forma estável, pois, como apontam Pereira (2004) e Pissolato (2007) se trata de uma cosmologia, e, claro, de uma ontologia da instabilidade, na qual pessoas e coletivos investem sua força e empenho na duração de suas relações, operando meio de desacelerar e controlar as forças centrífugas e centrípetas mobilizadas pela abertura a outro, já que o ato de produzir uma pessoa: produzir seu corpo, cativar a permanência do *nhe'ë* entre os humanos corretamente é o que faz com que os as relações com os seres celestes se prolonguem.

Seguindo estes debates, sobre as figuras e conceitos melanésios a respeito da fractalidade (WAGNER, 2011) e relações partes e todo (STRATHERN, 2014), assim como a produção ameríndia do corpo e da pessoa, guio minha a atenção aos efeitos das relações, engajadas nas teorias kaiowa sobre corporalidade, humanidade e moralidade, através de uma descrição das relações que as tornem mais visíveis perspectivas que pensem a pessoa ameríndia como um ente compósito, que condensa relações, sem encerrá-las, se distância de pressupostos determinam a pessoa e a socialidade ameríndia em conceitos como indivíduo e sociedade.

¹⁰⁴Em especial menciono os trabalhos de Kelly (2001), Viveiros de Castro (2007, 2002^a), Wagner (2011, 1986), Strathern (2014, 2006).

Neste sentido, creio que pensar o que mobiliza o prestígio e a capacidade das pessoas se tornarem um atrator de outras relações no fazer político, reside no argumento de uma revisão crítica sobre os conceitos de sociedade, indivíduo e da política através dos conceitos e categorias nativas capazes de desestabilizar estes divisores, conforme tem proposto Latour (2014, 2009), para que possamos fugir etnograficamente de pontos cegos criados pelas teorias, ditas, pós-modernas, pois, como adverte Strathern (2014, p. 405) os construtos nativos são modos e estratégias de “ver” relações. Deste modo, uma descrição etnográfica da ação política entre os Kaiowa é merográfica, porque qualquer tentativa de realizar uma descrição do todo, o que se faz é destacar alguns pontos em desvantagem a outros, sem que se assuma este movimento.

Nesta tese, esboço um modelo etnográfico que toma a instabilidade da pessoa kaiowa e, por extensão, a cosmologia, assim como a produção de coletivos como um conjunto de partes e todos, sobre as quais não é possível definir formas totalizantes, mas apostando multiplicidade de relações. Os argumentos de Wagner (2012, 2011) e Strathern (2014) inspiram descrever outras imagens conceituais suscitadas pela socialidade melanésia, que contrapõe símbolos de singularidade em prol da multiplicidade, porque a noção de pessoa pode ser melhor pensada como modos de relação que se expandem e se contraem, podendo ser e estar em ambas as situações (na parte ou no todo) ao mesmo tempo *uma pessoa fractal nunca é uma unidade em relação a um agregado, ou um agregado em relação a uma unidade, mas sempre uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas* (WAGNER, 2011). Dito isto, avalio que não há como separar as relações que fazem pessoas, das relações que concebem a política entre os Kaiowa. É correto afirmar que isto também não é nada novo em relação às etnografias dedicadas aos coletivos falantes de guarani, todavia, o fazer político aparece de maneira esmaecida ao fazer pessoas.

A questão colocada por Clastres (2003, p. 222): *de onde provém o poder político*; ainda é pertinente e se desdobra em outros questionamentos: o que é poder e o que é político nos contextos ameríndios e quais modos de descrevê-los, como esboçado por Sztutman (2012). Os Kaiowa como outros coletivos ameríndios fazem política o tempo todo, pois, como já advertia Lévi-Strauss (2011^a) para os modos de organização indígenas não

existe nenhuma relação que seja interpretada como neutra. Todavia, assumir que toda relação é política é algo que os Kaiowa se esquivam o tempo todo. Retomando a fala de Tonico Benites, a noção de pessoa kaiowa é um nexos que possibilita a proposição de mais elementos para composição de uma teoria política nativa¹⁰⁵ e de seus agenciamentos, pois, antes da existência humana dos personagens da liderança e da chefia, o itinerário mítico e (cosmo) político indica o reconhecimento de relações de humanidade para os Kaiowa, só podem ser política, na medida em que requerem ser (re)feitas o tempo todo, numa mediação entre humanos e não humanos.

Pensar sobre a existência do mundo e de seus habitantes, para Kaiowa, prescinde de pensá-lo a partir daquilo que os constituem: *suas histórias de verdade*. Histórias de verdade, para meus interlocutores parecem se situar no campo do que entendemos por mitologia. As narrativas míticas que levantei junto aos Kaiowa na região dos rios Dourados e Brilhante, sobre as criações, caminhos e transformação que ocorreram antes do surgimento dos humanos (*avá*) não tinham (em uma primeira camada) uma denotação política, mas, como definiu Lévi-Strauss (2011^b) os mitos não são formas autoexplicativas das sociedades de onde provém, mas contribuem para expressar como as pessoas ordenam, classificam e diferenciam a suas experiências no mundo através de seu pensamento. Sendo assim, creio que a expressão *histórias de verdade* para os Kaiowa é a tradução que encontrar para informar os brancos sobre como em seus regimes de temporalidade não como separar mito de história e vice-versa. Neste sentido, o que estrutura a vida social e política nestas paisagens está alicerçado no movimento dos pares incessantes de oposição e de transformações deflagrados sobre o que Lévi-Strauss (1993) estabeleceu como ideologia bipartite dos mitos, centrada na existência de gêmeos míticos, sustentado pelo entendimento que no mundo ameríndio a existência dual existe

¹⁰⁵A maior parte das etnografias sobre os Kaiowa citadas neste capítulo contribuem para este tópico sobre a literatura do grupo, mas, destaco aqui alguns trabalhos que se dedicaram com atenção etnográfica ao tema, como Moraes (2016), Crespe (2015), Seraguza (2013), Pimentel (2012) e Pereira (2004).

como motor de recusa da consumpção das diferenças, produzindo um desequilíbrio perpétuo alimentado pela abertura ao outro¹⁰⁶.

Pierrri (2018, pp. 46–65), ao tomar narrativas e dados etnográficos sobre as reflexões mbyá sobre si e seus outros contribui para o refinamento da proposição de modos de descrição sobre as cosmopolíticas ameríndias e seus vetores, na qual é destacado o papel dos xamãs e no xamanismo (STUTMAN, 2014, pp. 96–106). Através das narrativas xamânicas mbyá, tanto Pierrri (2018), quanto Macedo (2009, 2011) estabeleceram conjuntos de qualidades sensíveis e morais que compõem uma teoria cosmopolítica guarani, podendo ser estendida aos Kaiowa, centrada no idioma da corporalidade do qual é possível extrair conjuntos de diferenças que relacionam as particularidades morais, regimes de conhecimento, patamares, humanos e deuses. Pois, os seres demiúrgicos mais recorrentes nas variações míticas da cosmogênese guarani — no caso desta tese, os Kaiowa -, são os gêmeos Sol (*Paí Kwára*) e Lua (*Jasy*), nascidos da união (nada estável) de *Nhande Ramõí* (Nosso Avô) e *Nhande Jarý* (Nossa Avó), estes criados a partir da conjunção de potências entre *Xirú* e *Jasuká*. Todos estes personagens são colocados em relação genealógica pelos Kaiowa que vivem hoje no patamar terrestre, pois como dito por Pierrri (2018, p. 62) a *diferença contínua* inerente a existência dos gêmeos é *útil para pensar a dualidade entre os Guarani e suas divindades*.

Neste aspecto, entre os Kaiowa, penso que o que magnifica a ação de pessoa, o que a infla de condições sociais e morais de produzir um grupo e ser torna um líder, se baseia numa diferença contínua, ora mais evidente, ora mais eclipsada, imanente às relações míticas que, por consequência, produz efeitos

¹⁰⁶ O problema entre os modos como os indígenas elaboram suas concepções sobre temporalidades e historicidades extrapolam o campo de definição que os não indígenas identificam como tempo. Lévi-Strauss ao pôr em relação mito e história, procurou equivaler o pensamento em estado selvagem aos modos euroamericanos de definir a história. O autor apontou que estas ontologias produziam meios e mecanismos próprios de dar sentido o mundo. A história e o mito na obra levistraussiana não são conhecimentos objetivos sobre o passar do tempo, mas são modos de refletir sobre eles, inclusive obliterando os marcadores temporais como ele fez ao demonstrar a afinidade entre mito, história e política no seu texto *Como morrem os mitos* (LÉVI-STRAUSS, 2008).

sociológicos na vida dos Kaiowa, que envolvem os ensinamentos e as *regras morais* vindas do casal demiúrgico e seus filhos, o que os aproxima e o que os distancia. Conforme visto na narrativa de meus interlocutores em Panambizinho, a implicação entre caminhos, criações e ação dos personagens estabeleceu princípios, normas, valores e condutas (coletivas e individuais) em que as diferenças mesmo que se multipliquem, não tendem a enfraquecer a socialidade kaiowa, ao contrário, potencializam a experiência e o engajamento criativo entre relações como vistas entre homens e mulheres, jovens e velhos, verdadeiro (*ete*) e cópia (*gua'ú*), bom (*porã*) e ruim (*vai*), reciprocidade (*joja*) e a vingança (*hepy*). A figura ideal da liderança kaiowa parece ser aquela capaz de afastar de si mesma a imagem do chefe, ao tempo que é o sujeito que torna possível assegurar uma composição entre personagens que atualmente compõem a paisagem da política entre os Kaiowa, como *as lideranças tradicionais* e *as lideranças constituídas* para que possam coexistir sem abdicar de uma forma em detrimento da outra, mas mantê-las estáveis.

CAPÍTULO III - POLÍTICAS DO CONTATO

No capítulo anterior, trouxe narrativas que descrevem ações consequentes às criações e caminhos produzidos através de personagens míticos responsáveis por expandir e transformar a terra, o cosmo e seus habitantes na mitologia e cosmologia Kaiowa. Dos elementos que compõem a narrativa e da análise antropológica sobre eles, destaco o rendimento etnográfico de algumas: o roubo do fogo culinário das onças-ancestrais (*Jaguaretekuê*) por *Paí Kwára* e *Jasy* após a descoberta do assassinato da mãe (*Nhande Jarý*); a transformação dos bichos-gente em animais; o surgimento dos *yvyropy* e a reflexão sobre a noção de pessoa.

Este conjunto de eventos-relações aos quais meus interlocutores dispensam muita atenção é estrutural a elaboração das teorias sobre o *nhe'ẽ* e o *teko*. No âmbito da etnologia guarani, em torno destes dois conceitos gravita boa parte das teorias sobre a pessoa, o parentesco e, conseqüentemente, a teoria sobre a humanidade guarani e as diferenças estabelecidas por esta "guaranidade", seguindo os termos formulados por Gow (1997) no que diz respeito como os ameríndios refletem sobre a humanidade, língua e parentesco como atributos, não como privilégio específico aos humanos. Deste modo, os Kaiowa, como outros coletivos indígenas, possuem uma teoria sobre a sua existência, porém, creio que tenham plena consciência de que isto não é uma exclusividade.

Entre os Piro (GOW, 1997, 2001), assim como entre os Kaiowa (CARIAGA, 2012) muitas das histórias sobre o tempo dos antigos e também dos mitos, circulam através do cuidado com as crianças por práticas e regimes de conhecimento engajados na produção da pessoa. Assim, falar com pessoas adultas e seniores sobre os conhecimentos dispensados à corporalidade é também recorrer às histórias que descrevem como se vivia no tempo dos antigos, de muito tempo atrás, como me disse o *nhanderu* Seu Jorge: *tempo quando tudo era novo*, é fundamental para compreensão da noção de pessoa, pois, como era recorrente afirmarem *tudo para os Kaiowa tem uma história que explica*. Entre os Kaiowa produzir uma pessoa, por sua vez, produzir parentes e com eles *levantar um grupo* são ações essenciais para se compreender o que Pissolato (2006) conceitua como a *condição humana* Mbyá e que possui uma proximidade, ao que

Gow delinea (1997) como o *conceito de natureza humana* para os Piro. Gow (*idem*) aponta que para entender os conceitos indígenas referentes à história das transformações que começaram há muito tempo, em que a linguagem e língua estão em profunda sintonia com a noção de pessoa e o parentesco está intimamente associado às teorias de humanidade que informar como transformar um outro em humano, mas não necessariamente igual.

Deste modo, a perspectiva kaiowa - *ore reko*, diz muito sobre a intrínseca relação entre os conceitos de *nhe'ë* e *teko* e nos informa a respeito da composição da sua própria humanidade kaiowa e dos seus outros, que nos deixa entrever algumas relações centrais a constituição de seus modos de fazer política: a instabilidade da condição de humano e, através disto, podemos vislumbrar o investimento em nexos que possam sustentar (lideranças) e coletivos estáveis. Do mesmo modo, avalio poder extrair centralidade das relações do tipo “*same-sex, cross-sex / same-age, cross age*” presentes nas narrativas míticas e cosmológicas sobre o casal demiúrgico e os gêmeos, noções importante para compreensão sobre como as relações geracionais e de gênero atuam no campo da ação política e o prestígio da pessoa-come-liderança para Kaiowa. O movimento etnográfico que faço em refletir sobre a moralidade kaiowa é inspirado no argumento de Sztutman (2009), que ao “responder” uma provocação de Clastres à teoria estruturalista lévi-straussiana, “extraí” das narrativas míticas princípios de uma ética e filosofia política (ameríndias). Movimento também realizado por Teixeira-Pinto (2009) a respeito da relação entre a sociocosmologia e moralidade, mas em termos ameríndios, uma imagem conceitual para descrever *se as parcerias Arara, mais do que de “conjunções”, pareceriam efeitos de “disjunções”, qualquer noção de “identificação” que vá ali a reboque das parcerias não poderia jamais significar “identidade”, mas apenas diferenças*”.

Sztutman (2009) e Teixeira-Pinto (2009) estão interessados em compreender antropologicamente e etnologicamente conjuntos míticos que evidenciam a relação entre a variação e a transformação nos e dos mitos colocadas pelas **relações** diante da aposta nos projetos de transformação elucidados pela abertura ao outro e da demanda política em manter as **diferenças**, mesmo que ínfimas. Como estes autores, concordo que o tema da boa distância de Lévi-Strauss (2006^a) nos fala da passagem do

contínuo ao discreto, numa escala espacial, como a criação de planos contínuos, porém diferentes, planos que vão da terra ao céu, numa operação conceitual e estrutural semelhante a que aprofunda a diferença temporal, como o afastamento do Sol e da Lua, que cria o dia e noite (2006^b), estão no campo de uma filosofia moral indígena que está constantemente variando e se modificando em outras figuras conceituais capazes de oferecer uma *possibilidade de ler os acontecimentos e lhes fornecer uma resposta a um só tempo cognitiva e sociopolítica* (SZTUTMAN, 2009, p. 314).

Neste sentido, este capítulo tem como objetivo descrever algumas reflexões decorrentes das relações de contato dos Kaiowa com seres não humanos e humanos para descrever conceituações que dizem respeito à moralidade kaiowa como um campo relacional reflexivo, que alia teorias sobre a humanidade à cosmopolítica, teorias sobre as diferenças, para buscar extrair da mitologia e da sociocosmologia elementos para pensar o *teko* também como relações que informam sobre a moralidade kaiowa como expressão do fazer político.

3.1 DE MBAYRI A PARCEIROS: HUMANIDADE, MORALIDADE E DIFERENÇAS

Na coletânea organizada por Ramos e Albert (2000) podemos conhecer como os coletivos indígenas no noroeste amazônico elaboram teorias sobre os diferentes processos históricos e modos de relação com os brancos, deslocando a perspectiva da autoridade narrativa para o pensamento indígena, evidenciando que se trata de um *duplo processo de seleção/transformação de referências mito-cosmológicas* (ALBERT, 2000^a). O conjunto dos artigos nos conduz a ampliação da perspectiva e da referência sobre o “contato interétnico” para além do problema do Estado e da construção dos projetos nacionais. Ao focalizar a criatividade simbólica e política ameríndia, os autores e autoras contribuem etnograficamente compreensão da dialética das transformações nas terras baixas.

A paisagem ameríndia nos conta que a chegada dos brancos não era algo sobre o qual os indígenas temiam ou não aguardavam, pois, a experiência do temor a respeito da existência de outros seres já estava dada, devido ao contato com personagens muito mais poderosos com os quais os índios já se

relacionavam. Sahlins (2017) em seu ensaio sobre a origem política da sociedade reposiciona o problema de noções de igualitarismo em sociedades vagamente estruturadas, que teriam renunciado ao mando, a hierarquia e ao poder. O problema da origem da política para o autor dialoga centralmente com as ontologias perspectivistas e avança no projeto da revolução copernicana anunciada por Clastres (2003, p. 188) no que diz respeito à recusa e a resistência ameríndia ao poder do Um: “*As coisas em sua totalidade são uma: e para nós que não desejamos isso, ela são más.*” Sahlins (2017) nos demonstra que a vida social, humana e não humana nos contextos indígenas, sempre esteve ordenada e governada por seres divinos, ancestrais, *species-masters* e outros seres “*metapersons*” capazes de gerir e legislar sobre a vida, assim como a morte e, de certo modo, “responde” o questionamento sempre dirigido a teoria clastriana: como os índios na América do Sul recusaram algo - o Estado - que não conheciam? A resposta para Sahlins (*idem*) indica a elementaridade desta pergunta: eles experimentaram relações de poder inscritas em seus corpos.

The functions of these metaperson-kinds are largely redundant, many are competent to promote or endanger the well-being of the people. It will be sufficient to focus on a few critical modes of life and death from the metapersons—with a view also to their constitution of human, big-power man (ibidem, p. 116).

A existência política destes personagens, *metapersons*, só existe mediante uma compreensão cosmopolítica da perspectiva que envolvem os humanos e não humanos. Citando Viveiros de Castro, Sahlins escreveu (2017, p. 101) *a large array of metapersons setting the therms and conditions of human existence.* Deste modo, o autor (*idem*) coloca a existência de uma política cósmica em “regras cósmicas”: *Here again are “cosmic rules” of human order, enforced throughout the social territorial by metaperson authorities to whom it all “belongs”* (SAHLINS, 2017, p. 113). Neste sentido, a origem da política possui alguns parâmetros de conduta centrados na relação com estes seres muito poderosos, seja no encontro com eles através da troca de perspectivas, assim como de corpos, do xamanismo ou de falar

deles, narrando episódios acerca destes encontros perigosos ou tomando-os como metáfora.

Metáfora no sentido dado por Wagner (1986) é uma operação que nos assegura a compreensão de sentidos sem reduzir a construção dela a uma regra convencional. O conceito e a conceitualização de metáfora ocupam grande espaço nas obras do autor e não caberia aqui querer resenhá-las, mas, o intento é tomar a dimensão antropológica em dar relevo às relações que as constituem, como Wagner faz com o conceito de cultura (WAGNER, 2010^a). Assim, penso que o conteúdo das narrativas Kaiowa sobre a existência e as relações com seres tão poderosos que Sahlins se refere como *cosmic rules* (2017), compartilham proximidade com os argumentos de Sztutman (2009) e Teixeira-Pinto (2009) sobre a moralidade imanente dos e nos mitos.

De certos modos concretos de “diferença” e “alteridade” são o fundamento desse plano do qual uma “moralidade ameríndia” tira seus principais elementos: a prioridade da descontinuidade e dos mecanismos de disjunção como engrenagens que geram modos de relação com o outro [...] ao se descrever um regime moral que se estabelece bem mais como “relacional” do que através de “valores substantivos” [...] Uma ação “diferenciadora” é o que o princípio das “disjunções desencadeia (TEIXEIRA-PINTO, 2009, pp. 213–214).

Deste modo, conversar com os Kaiowa sobre as diferenças entre eles e seus outros, sugere também um meio de compreender como eles refletem sobre a existência dos outros, como os *karai* (brancos), por exemplo. A existência dos brancos constitui uma das relações em torno da teoria política nativa sobre a alteridade que pensa e age com a existência dos *karai* como relação e como metáfora. Pois, não se trata de definir o que seja uma metáfora, como faz Wagner (2010^a), mas entender o que ela relaciona e como constituem modos de significá-las, e suas objetivações. Assim, os brancos (*karai*) seus saberes, poderes e tecnologias (*karai reko kuera*) se tornaram um tema de especulação antropológica quando comecei a pensar sobre as “escolhas kaiowa” em aplicar uma palavra (*karai*) que em outros contextos guarani é o termo que usam para identificar o xamã,

havia se tornado a palavra que os Kaiowa empregam para traduzir os brancos de modo mais recorrente. Sem dúvida, esta não era uma preocupação entre a maioria dos meus interlocutores, mas passou ocupar um lugar interpretativo em meus interesses antropológicos em pensar as redes que esta tradução, *karáí* = branco associa, seguindo a proposição de Strathern (2014, 2006) sobre o ato compósito em (d)escrever pessoas (humanas ou não humanas) é também descrever sociedades, uma vez que ao decompor a pessoa revela-se relações externas e internas que produzem a pessoa e sociedade. Assim, a moralidade é uma das perspectivas, entre o número infinito de possibilidades, de interpretar etnograficamente a ação política kaiowa.

As sociedades, como as culturas, estão por assim dizer, já escritas e ao mesmo tempo continuam sempre por ser escritas. Elas são contextos que são, evidentemente textos. E a interpretação reescreve (STRATHERN, 2014, p. 375).

Durante o curso de doutorado, participei de atividades e aulas no curso da Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica da UFSC, onde me aproximei dos discentes mbyá estimulado pelas nossas interlocuções políticas e de pesquisa. Mesmo sabendo que entre os Mbyá, os brancos são chamados de *juruá*, muitas vezes em que eu empregava a palavra *karai* com eles, me referindo aos brancos, muitas pessoas me corrigiam e diziam que estranhavam muito o fato dos Guarani MS usarem *karáí* para se referirem aos brancos. Na época que frequentava as aulas da licenciatura indígena, entre 2014 e 2015, havia dois discentes guarani que haviam nascido no MS, Sandra Benites e Edson Amaurilho, ambos nascidos na Aldeia Porto Lindo, em Japorã. Perguntei a ambos se já tinham refletido alguma vez sobre esta questão, a resposta dos dois foi dizer *que lá (MS) era diferente*. Voltando ao MS para fazer o campo, esta questão ficou latente nas minhas indagações.

Quando concentrei meu campo em Panambizinho, passei a partilhar o dia a dia, principalmente na casa de Roseli e Valdomiro e de Mizaél e Ana Décia, onde sempre circulava muita gente: parentes, amigos e não indígenas (missionários, pesquisadores, professores, agentes governamentais e não governamentais, etc.) na época, devido a saúde frágil de Dona Arda, as práticas e rezas

eram constantes, como relatei nos capítulos anteriores. Mas, um episódio em particular concentrou minha atenção. Em um dia que me deslocava da casa de Mizael para a casa de Roseli, encontrei Valdomiro no caminho e fui cumprimentá-lo do modo mais usual: *m'baechapakarai?* No guarani que aprendi com minha família paterna, brasileiros nascidos na região fronteira com o Paraguai, geralmente trilingües (falantes de espanhol, guarani e português), o cumprimento era equivalente a: bom dia, como vai o senhor.

Valdomiro respondeu ao meu cumprimento dizendo que eu, um *karai*, não podia me dirigir a ele, um Kaiowa, assim. Na ocasião perguntei a ele se a forma que eu o cumprimentei não era o usual, porque *karai*, na compreensão do “guarani paraguaio”¹⁰⁷ era utilizado como tradução para o pronome de tratamento senhor. Valdomiro disse este modo de cumprimento não cabia, porque o modo como os *paraguaios*¹⁰⁸ fazem uso da língua guarani que não é o mesmo que os Kaiowa. Tentei alongar a conversa com Valdomiro, mas não rendeu muito, pois, ele foi assertivo em dizer que só um *Avá* pode chamar outro *Avá* de *karai*, quando os brancos (*karai*) usam, está errado e que só no guarani falado entre os *paraguaios* que o uso de *karai* pode ser aplicado pronome de tratamento para os homens, excluindo os Kaiowa dessa relação.

¹⁰⁷Existem muitas controvérsias e disputas de autoria e de também de políticas linguísticas sobre a grafia e a tradução da língua guarani falada pelos coletivos indígenas e do guarani como idioma oficial. No Paraguai, devido à oficialização da língua guarani como língua oficial foi criada uma política linguística nacional a fim de promover a salvaguarda, regras ortográficas e gramaticais. No MS alguns municípios co-oficializaram a língua guarani, mas mesmo entre os professores e pesquisadores kaiowa e guarani não há um consenso sobre grafia, gramática e ortografia guarani. Percebo que nos municípios fronteiriços há uma maior aceitação de padrões e normas derivadas do guarani paraguaio, mas na região que fiz campo há uma recusa, que creio até ser alimentada pelo discurso regional, principalmente no discurso ideológico de setores ligados ao agronegócio, que acusam os Kaiowa e Guarani de serem paraguaios e que foram por trazidos para o estado por ONGs internacionais e partidos de esquerda para fomentar a “indústria das invasões de terras”. Tais discursos, superficiais e tendenciosos ganham amplitude pela mídia regional e pela ascensão política de figuras financiadas pelo agronegócio.

¹⁰⁸À frente retomarei os argumentos sobre como a figura e a existência dos *paraguaios* indica uma forma de relação dos Kaiowa com os brancos.

Depois, durante uma das sessões do *nhevangá* feito pela família Concianza para Dona Arda retomei o assunto relatando a eles algumas conversas que tinha tido com os moradores mais idosos de Laranjeira Nhanderu a respeito de narrativas sobre primeiros contatos e a intensificação da relação com os brancos devido à ação das frentes demarcatórias, por meio da instalação de redes telegráficas motivadas pela política de povoamento da região, concomitante a ação do SPI em atrair e deslocar os indígenas que viviam na região para o interior dos postos indígenas.

Em sua tese de doutoramento de Vietta (2007), descreve os efeitos destas relações desde a metade do século XIX até o início do XXI a partir das famílias kaiowa moradoras de Panambizinho. Ao longo do texto, a autora cruza documentos oficiais, fontes e relatos históricos que tornam possível entrever os agenciamentos das famílias kaiowa diante da imposição de um modo compulsório de territorialização através das políticas imperiais e republicanas consequentes a Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai (instalação da Companhia Matte Laranjeira, demarcação das fronteiras nacionais através da instalação da rede telegráfica, criação do SPI, dos postos indígenas e da FUNAI). No entanto, a tese de Vietta (*idem*) nos demonstra múltiplas estratégias e modos de recusa das famílias ao longo dos séculos em reduzir a existência delas como posteriores aos eventos acima mencionados, como disse Dona Arda em um relato para a antropóloga *quando eu era nova, andava por aqui tudo e não via branco (ibidem, p. 208)*.

Ao longo da tese de Vietta (2007) o itinerário de suas reflexões busca produzir uma perspectiva kaiowa da história das relações do contato que carrega memórias e reflexões onde seus interlocutores mais idosos compartilhavam suas memórias dos primeiros contatos (meados do século XX) com os brancos, assim como também traziam relatos que ouviram das gerações ascendentes. Este caminho feito pela antropóloga foi bastante estimulante na compreensão do ponto de vista dos Kaiowa de Panambizinho destes processos. Contudo, minha opção, como assinaléi no capítulo anterior está voltada à atenção aos modos de criatividade kaiowa de agenciar seus pontos de vista sobre história, cosmologia e mitologia na produção da narrativa sobre os brancos e suas transformações.

As conversas sobre os contatos iniciais entre as famílias kaiowa e os brancos no *Ka'agwyrusu* conectam redes e relações que se alongam em uma extensão territorial conectada através do curso dos rios Dourados, Brilhante, Vacaria e Ivinhema, afluentes do Rio Paraná, região sobre a qual meus interlocutores foram taxativos em afirmar que a habitação dos Kaiowa é tão antiga quanto à criação e a expansão do mundo por *Nhande Ramõie Nhande Jarý*. Quando lancei na roda de mate as conversas sobre a chegada dos brancos, Valdomiro e Misael passaram a comentar estes episódios a partir da chegada do Chiquito Paí na local chamado *Xiru Karaí* no interior da Aldeia Panambizinho. Os eventos em torno da migração da família extensa e dos aliados de Chiquito Paí no interior do território do *Ka'agwyrusu* compõe uma narrativa de fundação que descrevem as viagens geográficas e xamânicas que tornaram possível habitar a região, questões que abordarei nos próximos subitens. Porém, quando perguntei a eles se já houve alguém que morasse na região (pensando em outras famílias kaiowa) foram afirmativos em ressaltar que aquela região sempre foi de habitação kaiowa: *quando Paí Kwára subiu (para o céu), deixou essas terras aqui para os índios Kaiowa. A gente é tavyterã, quer dizer, daqui mesmo, essa terra foi deixada para gente viver, porque foi feita por ele (Paí Kwára) deixou todos os ensinamentos para gente viver.*

Ao fim desta fala de Valdomiro, lancei uma questão a Misael, Roseli e Valdomiro: *mas e os brancos que chegaram aqui, de onde vieram? Por que esses dias o Valdomiro falou que eu não podia chamar um Kaiowa de karaí sendo eu um karaí. No tempo dos antigos tinha outro nome?* Valdomiro e Roseli se olharam e ficaram pensando por um tempo, e a resposta veio de Misael: *antes, no tempo de antes mesmo, ymaguare, a gente chamava (os brancos) de mbaíry.* Continuei a questão: *mas mbaíry é um nome antigo para falar dos brancos?* Os três ficaram um breve tempo conversando em guarani e Misael retomou a explicação:

Esse nome mbaíry no nosso idioma é para dizer assim, que os Kaiowa de antigamente, sabia que o branco existia, mas não conhecia. Porque o branco, no nosso sistema vem de outro lugar. Como é que fala... Branco tem outro sistema. Para nós Kaiowa, o que manda é o nosso teko. Branco tem outro tipo, porque tem origem diferente. Os tekojara de vocês é

diferente, tem outro jeito, outro sistema, que não é teko. Os bravos falam de outro jeito, vocês falam, cultura.

Os brancos diferem-se de muitas formas dos Kaiowa, o que não impede a comparação kaiowa para pensar as diferenças entre eles, mas o ponto inicial destes modos de diferenciação tinha como referência a existência dos *yvypory* e a transformação deles em diferentes tipos de gente. Como visto no capítulo anterior, na versão do mito dos gêmeos, após o roubo do fogo das onças-ancestrais, antes que a chama se apagasse foram saindo dela seres chamados de *yvypory'rapyre*, sendo o primeiro *Pa'í Tanimbu*, que como me explicou Izaque João, *foi ele que puxou a fila, foi o principal do grupo, por isso ele que é o chefe*. Izaque reiterava também que antes dos *tekojara* (donos dos nossos modos de Ser) subirem para o céu e se tornaram celestes (*agwyje*) não havia diferenciação entre os seres que habitam o patamar terrestre (*yvy*), mas à medida que foram sendo criados outros seres, seus *principais* passaram a existir.

Principal é um modo de tradução que o pesquisador kaiowa utilizou para se referir tanto à condição de que toda espécie (humana, celeste e subterrânea) possui um dono-mestre, que é um *tekojara*. Por sua vez, todo *tekojara* é dotado de qualidades de uma liderança, ele é um *tendota*. *Tendota* é um personagem da ação política kaiowa que possui a capacidade de *puxar a turma*, produzindo novos grupos. Esta qualidade de fazer coletivos como meio de magnificação política é descrita nas etnografias de Pimentel (2012) e Pereira (2004), sendo que no primeiro autor o enfoque são as transformações e polissemia do termo nas traduções sobre chefia e liderança. Já o segundo autor, enfoca a centralidade de homens e mulheres xamãs em produzir o parentesco e a territorialidade do grupo. Em comum, as reflexões dos pesquisadores mencionados, enfocam que no contexto dos Kaiowa a existência de coletivos é marcada pela capacidade de algum tipo de personagem de atrair pessoas e, suas relações, na composição de coletivos.

Lima (2005) ao refinar o problema da relação entre indivíduo e grupo na etnologia americanista tomando as categorias relacionais da perspectiva entre os Yudjá, oferece possibilidades etnográficas em diálogo com as contribuições melanesistas (WAGNER, 2011; STRATHERN, 2014) de pensar dinâmicas

entre-dois que cooperam e estimulam a compreensão das formas e modos de liderança em torno de imagens como grupos-sujeitos *que não é nem indivíduo e não é grupo, nem parte nem soma, nem singular nem plural* (*idem*, 121). Entre os Kaiowa, há a certeza de que a humanidade não é um atributo exclusivo dos atuais seres humanos e que, a produção de modos de vida social está além da esfera humana, isto é, todos os seres possuem *teko*. Pois como nota um xamã interlocutor de Pereira (2004, p. 231, nota de rodapé N.º 33) *todos têm tekoha*. Se todos têm *tekoha*, todo *tekoha* e todo *teko* tem um *tekojara*, “dono”, que existe tanto como personagem, tanto como conceito ou categoria que criam relações e movimentos. A figura do *principal* colocada por Izaque João¹⁰⁹ ocupa muitas posições relacionais no campo das traduções sobre liderança, chefia e maestria entre os Kaiowa. Como nota Lima ao descrever o campo conceitual-relacional do conceito yudjá de *iwa* (qualidade que a pessoa porque que torna ela dono ou dona de algo ou alguém) *i'uraha* (pessoa sênior que ocupa posição de principal entre as parentelas, dono da palavra) e *i'jua* (chefe da aldeia) (*idem*, 2005, pp. 94–102) o que compete à descrição é seguir as políticas e escalas da alteridade entre como se fundamentam os modos de socialidade e as articulações na produção da vida social. Neste sentido, avalio que personagens e conceitos que povoam a teoria política kaiowa movimentam mais relações, como atratores e dispersores de forças que constituem um grupo, do que uma posição em si mesma.

Como vimos no capítulo anterior, os *yvypory* se originaram do fim do fogo das onças-ancestrais, melhor dizendo, das cinzas. Surgiram como uma forma amorfa e amoral, não dotada de qualidades sociais, somente após a intervenção de *Paí Kwára*,

¹⁰⁹Izaque João foi o primeiro kaiowa a receber o título de mestre em História no MS, defendendo sua dissertação em 2011. Além de grande interlocutor da pesquisa e contemporâneo de mestrado, Izaque tem seguido nas suas pesquisas sobre as transformações kaiowa no tocante as questões entre o xamanismo e a conversão religiosa na região dos rios Dourados e Brilhante. Em 2017, participou do I Colóquio Etnologia Indígena no Brasil Meridional, realizado pelo PPGAS/UFSC, LII/UFSC em parceria com o CeSTA/USP onde apresentou e debateu o filme *Monocultura da Fé*, realizado por ele em parceria com Joana Moncau, Gabriela Moncau e Spensy Pimentel.

que os *yvypory* ganharam um nexos que os conecta com os seres celestes, o *nhe'ẽ*, e assim foi estabelecida uma continuidade entre nã humanos celestes (*rembyty*) e seus regimes de conhecimento (*teko agwyje*) como os humanos (*ava*), que posteriormente multiplicaram em outros *teko* e em outros humanos. Perguntei a Izaque se *Paí Tanimbu* poderia ser considerado um *tekojara*, porque afinal, eu havia compreendido que ele era o “dono dos brancos”. A resposta dele argumentava que *Paí Tanimbu* poderia sim ser considerado o “dono dos brancos”, mas que ele era um chefe, como se fosse um *capitã de aldeia*, mas que nã era um *tekojara* porque nã reunia as qualidades e caracteristicas de um *hechákary/principal*, pois, dele nã se originava nenhum conhecimento, porque mesmo os *mbayrísó* viraram os brancos atravẽs da mediação e interseção de *Paí Kwara* junto a *Nhande Ramõi* para que destinasse ao seu *rymba* (“animal de estimação”) o *Nhe'ẽ* para viver na terra como *Ava*, pessoa humana, mas guarani.

O argumento do historiador kaiowa encontra ressonâncias em comentários feitos por Dona Roseli à medida que explicava para mim as diferenciações derivadas do fato do *Gwyrã Nhe'ẽ* ter tomado assento nos *yvypory* e tê-los tornado *índio kaiowa*:

Que nem eu estava te explicando, esse que a gente chama de Gwyrã Nhe'ẽ é porque quando ele está lá em cima, que ele vive junto dos Nhanderukwera (refere-se ao patamar celestes habitado por NhandeRamõi, Xiru Kurusu e Paí Kwára) quem nem um passarinho assim. Quando ele desce aqui para terra tem que rezar, tem que fazer banho quando o neném é pequeno porque esse Gwyrã Nhe'ẽ é muito forte, ele só entende reza tradicional porque ele morava lá em cima com os hechákary. Aqui na terra ele entende aos poucos o guarani porque o nosso idioma é bem igualzinho o deles, porque só a gente índio kaiowa que entende os Tekojara, porque que nem a gente te contou esses dias, ele são akandiré, a gente nã, mas a nossa reza é que nem o idioma deles. Porque quando foi saindo esse yvypory nem tudo virou Ava que nem nós Kaiowa, teve mais tipo de gente assim que saiu. Saiu dessa mesma cinza os tapicha

(índios não falantes de guarani), *dali também saiu os mbaíry (brancos), mas só os Ava que pegou o teko, porque a gente tem essa cultura que aprendeu direto com os tekojara. Hechákary antigo mesmo, que nem Chiquito Paí, esse foi lá e aprendeu direto e deixou pra gente os ensinamentos tudinho, esse nosso sistema de verdade que fala, ore rekote'e. Esse só o Kaiowa tradicional que sabe. Os brancos, os Terena, os crente pode até querer aprender, mas não tem como porque isso é coisa dos índios kaiowa, porque o Tekojara deixou para nós.*

Complementando a fala de Roseli, Valdomiro comentava que pessoas possuem uma origem em comum, a diferença era porque os Kaiowa receberam dos *tekojaraos* conhecimentos, tecnologias, saberes, poderes e este conjunto de relações, glosado por ele como *cultura indígena*, era o que assegura a comunicação entre as perspectivas kaiowa - *ore reko*, com os seres que “levantaram” o mundo *tekojara yvy'opuã*. Debatendo com meus interlocutores em Panambizinho sobre a origem dos brancos eles também concordavam com a idéia de que o *tekojara* dos brancos, *Paí Tanimbu*, não era um *hechakáry*, mas que era dotado de outros conhecimentos, tecnologias, saberes e poderes. Vera Britos (2015, p. 107) ao descrever como seus interlocutores entre os *Paĩ Tavyterã* elaboram as relações diferenciadas estabelecidas no tempo-espaço das origens (*ara ypy*) comenta que os *mbaíry* chegaram a terra depois dos *ava* com seu *mbaíry jara*, *Papa Réi* (ou *Tanimbu Guasu*), definindo regimes de conhecimentos, poderes e de moralidades, *foi assim que os saberes xamânicos, as belas palavras, o mato e os animais selvagens foram destinados aos nativos, enquanto a tecnologia, o papel, campos, cidades e animais domésticos foram entregues por Papa Réi a seus filhos, os mbaíry (idem)*¹¹⁰.

¹¹⁰ No aspecto das variações das narrativas sobre a origem dos brancos, o nome dado ao criador dos brancos muda de contexto nas etnografias. Melià, Grunberg & Grunberg ao descreverem o *teko marangatu* — que os autores chamam de *creencias religiosas* (2008, pp. 148–149) definem que, entre os *Paĩ Tavyterã*, *Pa'i Tambeju* é o *tekojara* do fogo usado no

Em algumas etnografias dedicadas aos Kaiowa há uma excelente qualidade descritiva das origens e das variações míticas sobre o surgimento dos brancos. Os trabalhos de Crespe (2015), Pimentel (2012), Vietta (2007), Mura (2006) e Fernandes (1983) apresentam algumas versões do mito de origem. Os quatro primeiros trabalhos mencionados têm como principal interlocutor Atanásio Teixeira e algum auxiliar dele (*yvyrayjá*), já os dois últimos trabalhos citados foram feitos em Panambizinho com membros das famílias Concianza, Aquino, Pedro. Mura (2006, pp. 214–228) em sua tese traz a transcrição de uma longa narrativa de Atanásio, sobre a origem do mundo, onde o xamã detalha com imensa riqueza a cosmografia, a cosmologia e ação dos personagens míticos na criação e transformação de planos, patamares, pessoas e animais. Na variação colhida pelo autor, dita pelo xamã kaiowa, os brancos são filhos da união da filha de *Pa'i Tani*¹¹¹ (que é irmão de *Nhande Ramõi*), chamada *Tupã Sy Ka'acupé* com *San José*:

Esse casal era o princípio do branco ou não avá. Ele é nosso parente realmente; os seus filhos, os não índios são nossos parentes de longe, secundários ou sobrinhos. São abençoados pelo Nhande Ru, apesar de sermos diferentes hoje. Narrativa de Atanásio para Mura (2006, p. 218).

manejo das roças e o dono dos brancos (espanhóis e paraguaios) é glosado como *Papa Réi* ou *Paí Réi*.

¹¹¹Na etnografia de Melià, Grunberg&Grunberg (2008, p. 149) ao detalharem personagens contidos no que eles chamam de mitologia histórica — *dioses aparentemente bien integrados em el pantéon tradicional sufrieron um cambio em su interpretación o son creaciones nuevas a través de una influencia foránea (¿jesuítica?)* — atribuem a existência de *Pa'i Tani* como um personagem histórico que se transformou em mítico na figura de *San Estanislao*. Porém, as próprias narrativas kaiowa apresentadas, nas citações no corpo do texto, assim como visto em trabalhos sobre com outros coletivos guarani, como de Pierrri (2018), indicam que narrativas sobre personagens míticos, mesmo os que possivelmente de origem cristã, mais do que uma simples incorporação, expressam uma crítica xamânica aos modos de ser dos brancos.

Em sua tese, Crespe (2015) apresenta também algumas narrativas sobre a origem dos brancos tendo como interlocutor Delfino Borvão, que é *yvyrayjá* (auxiliar-aprendiz) e neto de Atanásio. O avô de Delfino, José Borvão foi o *nhanderú* que passou muitas *rezas* para Atanásio. Delfino é o coordenador da escola indígena da Limão Verde e formado pela Licenciatura Intercultural Teko Arandu (UFGD), na tese da de Crespe (*idem*) ele também atua como intérprete e tradutor das falas de Atanásio. Em sua narrativa, Delfino estabelece uma relação entre brancos e índios através do parentesco: os brancos são descendentes de *Pa'i Tani*. Os *Ava* descendem de *Ñamoy* (*Nhande Ramõí*) e *Nhande Jary'í Kaju* (*Nhande Jary*), de acordo com Delfino, *Paí Kwára* é o filho deste casal e Jesus Cristo é filho de *Pa'í Tani*:

Jesus Cristo é o filho de Pa'i Tani. Só que tem quem tem mais poder é o Ñamoy. Todos eles são deus, mas Ñamoy é o mais poderoso. O filho de Ñamoy é Pa'i Kuára, não tem outro filho. Depois, o Pa'i já tem muitos, porque todos nós [ava] somos filhos dele. E Jesus Cristo é o filho de Pa'i Tani, irmão de Ñamoy.
Narrativa de Delfino Borvão para Crespe (2105, pp. 338–339).

Crespe (*idem*) em sua reflexão aponta que a relação de parentesco entre *Paí Kwára* e Jesus Cristo coloca os brancos e os Kaiowa em relação, mas em relações diferenciadas, assim como na narrativa de Atanásio para Mura (2006, p. 218). Todavia, a autora, assim como seu interlocutor aponta que os brancos perderam a capacidade de se comunicar diretamente com o seu *tekojara*, cabendo somente ao *rezador* poder percorrer os caminhos que ligam as moradas celestes de *Paí Kwára* “mas apenas os *xamãs* que podem andar por esses caminhos enquanto reza, consequentemente, apenas o *xamã* pode negociar a relação entre índios e brancos. Ele faz isso seguindo o caminho canto, da reza” (CRESPE, p. 339, nota de rodapé N.º 130).

Em comum, as narrativas e análises acima descritas apontam que a diferença entre os Kaiowa e os brancos são ontologicamente pensadas como decorrentes do período mítico, são diferenças que não excluem as relações, tanto mito-lógicas,

como sócio-lógicas¹¹², pois os mitos são tanto objeto do pensamento, quanto da ação, mas não em correspondência, como alerta Perrone-Moíses (2006). Sobre isto, a autora nos diz comentando Lévi-Strauss: *mitos não refletem o real, nos ensinou Lévi-Strauss. Refletem acerca do real. São reflexão, não reflexo (idem)*. Ainda sobre o tema, a autora ilumina a percepção de que se encarássemos os mitos como a expressão do real, congelado no tempo do mito, como um condensado de regras e fundamentos da sociedade, como um repositório sobre costumes e modos de vida antigos, dos quais os mitos só guardariam a lembrança e *na falta de dados, inventaria a história (idem)*. Tal atitude, esvaziar o mito da transformação e da variação narrativa, pouco renderia para pensar sobre relações diferenciais e processos de diferenciação imanentes a ideologia bipartite dos ameríndios, interessada em multiplicar as diferenças através de relações.

Sob o aspecto das relações diferenciadoras na criação dos humanos no tempo mítico, Valdomiro e Roseli frisavam que mesmo depois que os *yvyropy* se transformaram em humanos (índios e brancos) estes ainda continuaram transformando-se em outros índios e brancos e que isto ocorre até os dias atuais. Sobre isto Roseli comentou:

Naquele tempo já foi dividindo as coisas que os tekojara deixaram para cada um (tipos de humanos). De lá saiu o que gente fala esses índios de outra etnia é tekoteveenterove'a. É índio que nem a gente, que no nosso idioma é avapytã. Fala também tapicha. Esses daí virou parceiro da gente, que nem os Terena, Kadwéu. Mas tinha também esses mais bravos que fala mbaja, que ficava mais longe lá no Pantanal e no Chaco¹¹³. O karaíque a

¹¹²Pierri (2018) em sua etnografia descreve e explora com imensa qualidade do tema entre a produção de diferenças e as relações entre os modos de existência *mbyá* e o dos brancos.

¹¹³Vietta (2007) nota duas formas de usar o termo *mbaja* pelos Kaiowa em Panambizinho. Uma forma aparece na narrativa de João Aquino (p. 187) na qual ele se refere aos Terena como *mbaja*, mas como adversários. Em outra narrativa, de Dona Arda Conciaza (p. 208), ela conta que seu pai, Chiquito Paí, chamava os brancos que *mbaja*, mas a tradução dada pela autora para a palavra em português é estranha, modo também pelo qual

gente fala hoje é pro não índigena. Mbaíry a gente falava quando não sabia quem era. Mas antigamente o Chiquito Paí contava quando eles foram chegando aqui. Foi chegando aos poucos. Chegou primeiros os paraguaios, os gaúchos, japoneses, kambá kwera (negros). Hoje tem karai de todo tipo.

Roseli ouviu muitas histórias de *Chiquito Paí* e outros *hechakáry* sobre a chegada dos primeiros *mbairy* ao *Ka'agwyrusu* através do Rio Brillhante ¹¹⁴. No início, os *mbairy* não eram muito numerosos e tinham trazido consigo as primeiras ferramentas (enxadas, serra, foices) que trocavam com os Kaiowa, estabelecendo, segundo ela, uma relação cordial. Contudo, como relatava Roseli, o mais grave foi a introdução de sal, do açúcar e da cachaça nestas relações, pois, estas comidas exóticas e a bebida alcoólica provocaram nos Kaiowa o desejo e a vontade de querer consumir mais, deixando seus corpos e afetos (sentimentos) instáveis e dependentes dos brancos para acesso a

os filhos de Dona Arda traduziram *mbaíry* para mim. Vietta (*idem*) em nota (N.º 343) lembra que Nimuendaju (1987, p. 101) contava que os Guarani reconheciam os Guaikuru (que ocupavam a porção mais setentrional do atual MS e noroeste paraguaio) como inimigos “*Estes inimigos foram chamados de mymbá* (animal doméstico) *jára* (senhores) abreviado para *mbajá*”. Uma variação desta interpretação — dos *mbajá* como um grupo Guaikuru é mencionado por Melià, Grunberg & Grunberg (2008, p. 150) presente na memória dos *Paĩ Tavyterã*, devido suas incursões de guerra no território guarani para capturar mulheres e matar os homens. Em outra nota, N.º 376, Vietta comenta o uso de *mbajá* por Dona Arda, que se aproxima das reflexões dos seus interlocutores (seus descendentes) a respeito das relações possíveis: “*Portanto se um desconhecido, a princípio, pode estar na fronteira entre seu inimigo ou ser aliado, a primeira opção dos Kaiowa recai sobre esta*. Como demonstrarei a frente, em minha experiência junto aos Kaiowa na região do *Ka'agwyrusu*, tal posição passou por uma transformação na relação com os brancos, na qual eles não ocupam posições fixas como inimigos ou aliados, mas sim, *parceiros*.”

¹¹⁴ “*Quando eu era criança, eu não sabia o que era branco. Ninguém aqui sabia o que era branco! Depois que colocaram esse nome: karai”, fala de Pedro Perito, chefe de importante família extensa de Panambizinho, falecido em 1988* (Vietta, 2007, p. 157)

estes produtos. Amoroso (2015, 2003)¹¹⁵ demonstra que os aldeamentos imperiais atuaram como equipamentos e práticas de conhecimento para atuar no processo de civilização e conversão dos índios, que consistia na conquista do paladar, transformando seus hábitos como forma integrá-los as frentes agrícolas, nos aldeamentos ou no mercado regional de trabalho para que se *misturassem* com a população cristã

O projeto de catequese e civilização dos índios foi buscado por meio do trabalho dos Guarani (tanto os grupos Kaiowa, como os Nandeva e Mbyá presentes nos aldeamentos) e dos Kaingang em plantações extensivas de cana-de-açúcar, utilizadas na produção de açúcar e de cachaça, produtos muito apreciados pelos índios. Supunha-se que as mudanças almejadas para a população nativa processavam-se mediante a conquista do paladar (AMOROSO, 2003, p. 36).

O período analisado pela autora (*idem*) é marcado por ações do Império referentes ao avanço colonial no Brasil meridional. Na porção mais ao austral (principalmente Paraná e São Paulo) o que mais se destacava era a inserção dos Kaiowa e Guarani no trabalho em lavouras e alambiques mantidos pelos Capuchinhos nas terras do Barão de Antonina. Já no atual sul do MS, o projeto político de mistura e transformação dos Kaiowa ocorreu através do trabalho nos ervais explorados pela Cia Matte Laranjeira, que detinha o monopólio devido uma concessão do Império dada à empresa após o fim da Guerra da Tríplice Aliança contra o Paraguai.

¹¹⁵ A autora ao comentar as políticas de aldeamento no período imperial, através do uso de fontes documentais e históricas produzidas pela Ordem Menor dos Frades Capuchinhos, instalada no Paraná entre 1850–1895, época da criação da Província do Paraná, quando o ex-tropeiro, fazendeiro e político João da Silva Machado, que se tornou o Barão de Antonina, título outorgado por Dom Pedro II, 1843. Ao se tornão Barão, ele solicitou ao Governo Imperial apoio para seu projeto de colonização na região de antiga ocupação espanhola, em busca de uma rota que ligasse Curitiba a Cuiabá, através de aldeamento inspirado no modelo jesuítico, mas gerido pelos Capuchinhos (VIETTA, 2007, p. 34)

grandes ervateiros que se estabeleceram na área (MONTEIRO, 2003, p. 31).

O período acima relatado é para meus interlocutores marcado como o início das formas de mercantilização das relações (de trabalho) entre os Kaiowa e os brancos, principalmente pelas experiências laborais na extração de erva-mate para Companhia Matte Laranjeira aos fins do século XX e depois com as *changas*. Carlito Oliveira, liderança histórica no movimento político Kaiowa e guarani, foi *capitão* da Aldeia Bororó entre as décadas de 1980 e 1990 e na época da pesquisa de campo residia na área retomada Passo Pirajú localizada nas margens do Rio Dourados, contou-me numa ocasião sobre a história que ouvia dos mais velhos, em especial de seu avô *Xirú Karaguatá*, conhecido também como Félix Oliveira. Carlito, que deve ter entre 70 e 80 anos, contava que seu avô era *hecháky* também nascido no *Ka'agwyrusu* lembrava que seu avô dizia que antes da chegada da Matte Laranjeira os seus parentes viviam numa extensão de terra que ia do *barranco do Rio Paraná, que naquela época no idioma indígena era Para'íjoapí até o Cerro Guasu no Paraguai*. Carlito, assim como Roseli, contava com eloquência os dramas vividos pelos Kaiowa devido ao trabalho exaustivo desempenhado nos em decorrência das contratações feitas por atravessadores paraguaios que atuavam na compra da erva-mate para entregar para Fazenda Campanário:¹¹⁶

¹¹⁶ A propriedade chamada Fazenda Campanário era a subseção administrativa da Companhia Matte Laranjeira até 1918 quando se tornou o centro administrativo e logístico, instalado em uma região chamada pelos Kaiowa de *Nhú Vera*, entre as atuais aldeias Te'yikue, localizada em Caarapó e Aldeia Amambai, no município de mesmo nome, ambas criadas pelo SPI na década de 1920. De lá era organizado o transporte fluvial de erva-mate pelos rios tributários as bacias dos rios Ivinhema e Amambai. Até a anulação do monopólio no Governo Vargas (1943) a Fazenda Campanário era um centro regional, onde viveram até 2.000 pessoas (maioria funcionários de alto escalão da Cia Matte Laranjeira) e era dotada de uma estrutura de serviços como hospital, escola, eletricidade, pequenas fábricas, espaços para atividades de lazer e até mesmo uma estrada de ferro. Com a criação dos Territórios Federais de Ponta Porã e Iguazu, o local entra em declínio, mas a fazenda existe até os dias atuais e ocupa uma porção de terras entre os municípios de Laguna Caarapã, Caarapó e Amambaí.

Meu avô e meu pai trabalharam para Matte, andava isso aqui tudo, porque os parentes vivia tudo nesses matos por aqui, porque naquele tempo aqui tinha mato de verdade, por isso tinha esse nome (Ka'gwryyusu). Os homens saíam para chaguear e ia ficando na casa dos parentes, aí foi misturando também Kaiowa de todo tipo, porque Kaiowa tem cada um de jeito. Antes quem era cacique-rezador, não comia nada de sangue, não bebia cachaça, ele come só a comida dele. A comida dele é só peixe. Não comia comida de branco, não bebia cachaça, quem trouxe essas coisas foi na época que os karaí chegaram aqui. Os antigos que contam. Antes Kaiowa vivia com as coisas que os deuses deixaram, não precisava de nada, mas aí quando foi chegando os karaí Os antigos contava, que eles vieram até pelo rio, foram entrando e trazendo as coisas. O índio Kaiowa que não tinha para onde correr começou a trabalhar para os brancos só em troca de mercadoria, porque não tinha dinheiro esse de papel que nem hoje em dia. Antes falava prata, o karaí era platajara.

Nas histórias contadas por Roseli e Carlito, a aproximação dos brancos trouxe muitos tipos de transformações, mencionada por eles como um poder que os brancos possuem, capaz de alterar corpos, sentimentos e afetos dos Kaiowa. Roseli expressou certa vez que os *brancos chegaram trazendo doença que não existia, doença de branco mesmo*. Sobre a expressão *doenças de branco* entendi que não se referia somente às virais, que mataram muitos, mas também o desejo por querer as coisas dos brancos, transformou seus modos de ser.¹¹⁷ Algo também comentado por

¹¹⁷ Durante uma das sessões do GT 45 da 31ª Reunião de Antropologia Brasileira, realizada em Brasília, entre os dias 9 e 12/12/2018, Jaciele Nyg Kuita Fidelis, pesquisadora kaingang e estudante de Serviço Social da Universidade Federal do Paraná, apresentou um *paper* em parceria com a antropóloga Paola Gibram, doutoranda em Antropologia Social na USP, expressou que a contaminação de doenças provocadas pelo contato não se expressa somente em questões de mortes em razão de

Genito em Guayvirý, dizendo que primeiro os *karaí* apresentaram a comida (sal e açúcar), estas novas práticas alimentares eram prejudiciais aos corpos dos antigos, por isso tantos outros morreram com as doenças trazidas pelos *karaí*, porque os corpos dos próprios *rezadores* foram ficando fracos, diminuindo a potência dos cantos-rezas devido aos alimentos dos brancos, que aumentavam sentimentos antagônicos ao *teko porã* (modo correto de viver) como fúria, raiva (*teko pochy*) ocasionando em desentendimentos e inveja entre as famílias (*teko joja'ÿ*). Assim como a rezas mais fracas, incapazes de enfrentar os poderes dos brancos, fracos e já dependentes da comida e da cachaça, tiveram que submeter aos padrões brancos.¹¹⁸

Barbosa da Silva (2007) aponta que a dinâmica “*patrões brancos e clientes índios*” reconfigurou-se historicamente as relações entre as partes, onde nem sempre as categorias patrão e branco foram equivalentes, pois ocorreram variabilidades nos modos de ser patrão e, por sua vez, nos modos de ser brancos para os Kaiowa. Porém, nem todo branco é visto como *che patron* (*che*= meu, *patron*= patrão). Retomando o comentário de Roseli, ao apontar que o problema não foi o incremento de tecnologia não indígena, como as ferramentas agrícolas, porque os utensílios ajudavam no trabalho das roças e que, os Kaiowajá tinham suas

doenças virais, do etnocídio, mas ela considerava o machismo e o feminicídio entre os indígenas como uma “epidemia do contato” provocada pela desarticulação das relações de cooperação e colaboração entre homens e mulheres indígenas devido ao processo de esbulho territorial, fragilização das relações de conhecimento e pela entrada de bebidas alcoólicas no cotidiano indígena desde o período do SPI até os dias atuais.

¹¹⁸ Sobre o tema da “fisiologia do contato”, Vilaça (2000) no seu artigo sobre as transformações decorrentes dos “encontros interétnicos”, entre brancos e índios, explora com maestria a possibilidade de virar outro (humano ou animal) entre os Wari’ através do xamanismo, abriu uma perspectiva de compreensão dos efeitos destes encontros para além de uma sociologia das relações de contato e do indigenismo de Estado, ao discorrer sobre dados etnográficos que demonstram os efeitos da produção (e da destruição) do corpo ameríndio por meio de incorporações de relações consubstanciais com os brancos (casamento, proximidade e alimentação) a autora nos ilumina com uma teoria sobre a transubstanciação e metamorfose do corpo e da pessoa ameríndia.

próprias *tecnologias espirituais*, eficazes nas práticas agrícolas tradicionais, como as roças de coivara e consorciamento de produtos agrícolas - *plantas parceiras*, como milho branco (*avati moroti* e mandioca). A *nhandesy kaiowa*, assim como Genito, reitera o efeito desagregador que os alimentos dos brancos (*karai rembú*) provocava alterando não somente as condutas individuais, mas as condutas das famílias (*teko laja kwera*) ao longo da intensificação do contato com os brancos, enfraquecendo seus corpos e expondo as aberturas e “misturas” indesejadas como o modo de ser dos brancos *karai jopara reko*.

Nos argumentos de Roseli e de sua família, os Kaiowa de Panambizinho são mais “tradicionais” em relação aos demais habitantes do *Ka’agwyrusu*, porque as rezas dos *hechakáry* antigos, já falecidos, contiveram por muito tempo o desejo das pessoas em consumir as coisas dos brancos. A distância mantida aqui não era geográfica, pois, como atestam Barbosa da Silva (2007) e Vietta (2007), os Kaiowa na região do Rio Dourados, estabeleceram contato e relações mais intensas como os brancos desde meados do século XIX, *em geral, os primeiros “patrões” — paraguaios, fazendeiros e bolicheiros, assim como Rondon, que não deixava de ser visto como um patrão — aparecem nas falas kaiowa como exploradores cordiais e parceiros de trocas* (VIETTA, 2007, p. 180). A distância mantida é em afinidade, colocando os brancos em muitas posições e relações, mas sem dissolver sua condição de outro, pois como lembra Benites (2009), o *ñande reko* sempre será um contraponto em relação ao *karai reko*.

Os termos *che patrón* e *plata jara* são utilizados até agora em formas de jocosas de sugerir que os brancos (de alguma forma) ainda são responsáveis pelo provimento de recursos monetários e mercantis¹¹⁹. As palavras são junções do guarani com o espanhol falado na região fronteira com o Paraguai e que remonta ao período em que os Kaiowa eram recrutados para o trabalho temporário, chamado de *changa*, nos ervais da região, no

¹¹⁹ Em outro texto (CARIAGA, 2015) citei como os Kaiowa na Aldeia Te’yikue em Caarapó, tratavam a assistente social responsável por incluir as famílias no Cadastro Único de acesso aos programas sociais como *platajara*. Mesmo que jocosamente, era através dela que as famílias se cadastravam e pelas mãos dela recebiam o cartão bancário para sacar o dinheiro na cidade.

fim do século XIX, pela Cia Matte Laranjeira que havia recebido o monopólio para exploração do Império Brasileiro.

Muitos homens kaiowa trabalharam nesta atividade, a *changa*, que consistia em deslocamento de frentes para extração nas matas, regiões inexploradas pelos empregados paraguaios e *correntinos* (nome dado às pessoas que vinham da Província de Corrientes na Argentina), mas de amplo conhecimento dos Kaiowa e Guarani (Nhandeva). Neste período, os *patrões* mantinham os indígenas em condições de escravidão, em cárcere por endividamento e os pagando com utensílios, roupas e comidas e ocasionalmente em dinheiro - *plata*. Em uma das conversas com Carlito Oliveira, ele comentava que os *paraguaios* e *correntinos* atuavam como intermediários das negociações do pagamento porque falavam guarani, mas eles eram os *encarregados*, não os *patrões*, os verdadeiros *platajara*. O uso de *platajara* ou *che patrón* associa modos de relação que sugerem uma hibridação na elaboração dos conceitos sobre os brancos que chegavam à região, considerada devoluta pelo Estado, mas onde já viviam tanto a população indígena quanto os *paraguaios*: *naquela época não tinha branco aqui! A gente não conhecia branco ainda! Esse patrão era opupuhũ! Opupuhũ é paraguaio. Ele não é branco nem índio, ele é paraguaio* (VIETTA, 2007, p. 175. Fala de João Aquino, filho mais velho e tradutor de Paulito Aquino, xamã, falecido em 2003). A criação de novas posições para os brancos, patrões e donos do dinheiro, sugere não somente um deslocamento do lugar dos brancos (*mbairy*) como o outro de quem pouco se sabia, para uma concepção em que eles passam ocupar gradativamente novas relações-posições na vida social e política Kaiowa.

3.1.1 Traduções sobre os brancos e para relações com os brancos

A exemplo do que descreveu Bonila (2005), a respeito de uma sociologia das relações dos Paumari com patrões e regatões (brancos), articulada em torno de personagens da cosmopolítica paumari (outros indígenas, regionais, estrangeiros), o que emerge destas traduções kaiowa a respeito das transformações nas relações com os *tapicha* (indígenas de outras etnias) e os *mbairy* (brancos) são regimes de criatividade para reposicioná-los em uma gramática relacional que indicam uma percepção da multiplicidade dos modos de existência com outros agentes

humanos, reconhecendo que não eram todos iguais, que existiam diferenças na língua falada, nas condutas e nas formas de proximidade e cordialidade cotidiana.

Neste ambiente, a figura do *paraguaio* é uma metáfora interessante para se pensar um modo de relação dos Kaiowa com os não indígenas, pois, os *paraguaios* são tanto um tipo de não indígena, mas não são os brancos por excelência, mas são também um tipo de relação mais possível com um não indígena. Como venho anunciando ao longo do texto, minha condição de “antropólogo regional” se dá não somente pelo meu histórico de relações com indígenas via pesquisas, trabalhos e amizade, mas também por ter nascido numa pequena cidade da região, como um expressivo número de habitantes indígenas, Caarapó, onde está localizada a Aldeia Te’yikue, com cerca de 6.000 kaiowa e guarani. Como já mencionado desde a introdução, a história da minha família paterna me posiciona em um contexto onde é preciso saber como *entrar* e *sair* de casa, parafraseado a reflexão de Strathern sobre os limites da autoantropologia (2014), afinal, eu sou tão nativo, quanto os meus “nativos”. Pontuo isto, como visto na citação da fala de João Aquino, os *paraguaios* são personagens que se encaixariam numa relação do tipo *duas histórias, dois processos em andamento*, como argumenta Kelly (2015, pp. 86–88), no qual, no contexto fronteiro entre Brasil e Paraguai, parte das pessoas que se entendem como paraguaios (seja cidadãos paraguaios ou sendo descendentes deles) buscaram na possibilidade de serem “*nem um, nem outro*” condições de se afastar de ser indígena e procurar se tornar um cidadão nacional.

Podemos pensar as relações entre os Kaiowa e os *paraguaios* invertendo a perspectiva, tomando como os *paraguaios* se pensam nesta relação regional. Muitas famílias que se consideram como descendentes de paraguaios, como a minha família paterna, têm suas histórias diretamente conectadas à presença da Cia Matte Laranjeira na região, que trouxe seus empregados *correntinos* e *paraguaios* para gerenciarem as relações de trabalho nos ervais. Todavia, como aponta o trabalho realizado por Ferreira (2007) a partir de fontes historiográficas e de documentos do SPI e da FUNAI, possibilitam revisar uma descrição da história regional que afirma que os trabalhadores dos ervais eram paraguaios trazidos para o Brasil pela Cia Matte Laranjeira. O que a historiadora apresenta são dados que

demonstram que a maior parte do trabalho era realizada por trabalhadores kaiowa e guarani, que nas relações cotidianas a interação se dava com os *peões paraguaios* falantes de língua guarani que residiam com os Kaiowa nos ranchos temporários feitos no meio da mata e próximo dos *tekoha* das famílias, visto que a empresa ervateira, na maioria dos casos, não atuava no deslocamento das famílias de seus locais de origem (*tekohagwy*). Em muitas situações, é possível vislumbrar que a maior parte das áreas criadas pelo SPI, os postos indígenas, eram locais de entreposto entre os ervais nativos (*ka'atyppy kwê*) e a sede administrativa (Fazenda Campanário), como parece ser caso das atuais aldeias localizadas em Caarapó e Amambai (CARIAGA, 2016).

O pesquisador Melià, durante uma aula em que ele dividia a disciplina com Graciela Chamorro, na época do mestrado, onde debatíamos questões sobre história indígena e guarani, comentou que, sua suspeita era que a maior parte destes *peões paraguaios*, ou melhor, os trabalhadores paraguaios nos ervais, eram frutos de uma nova configuração demográfica, social e geográfica após a derrota do Paraguai na guerra, na qual grande parte da população masculina, de origem *castellana* (europeia) foi morta e que, as gerações seguintes foram produzidas maciçamente através de casamentos interétnicos em um Paraguai empobrecido. Como Melià (1997) escreveu, a invenção do Paraguai como um país e uma cultural nacional é marcada por uma tentativa de eclipsar o fundo indígena, do que se chama de cultura e história paraguaia: *No se puede olvidar que la historia del Paraguay presentea tres versiones simultâneas, según la historicidad de los tres tipos de cultura que la habitan: la metropolitana, la criolla y la indígena* (*idem*, p. 65). Seguindo esta reflexão, de que os *paraguaios* (na condição de trabalhadores nos ervais) eram de origem indígena, em muitos casos, entre essas famílias paraguaias na região fronteira ainda é expressivo na fisionomia e porque muitas pessoas mais velhas têm o guarani paraguaio como língua materna. Somando a este quadro, Brand (1997, p. 72) notava que de que está aparente proximidade, possibilitou a muitos indígenas se ocultassem em meio aos paraguaios, assumindo assim uma “identidade” de paraguaios.

Uso as aspas em identidade para evidenciar um dado “auto antropológico” sobre esta posição que os *paraguaios* ocupam numa sociologia regional e também dos Kaiowa. No contexto das

relações rurais e citadinas no sul de MS, as famílias paraguaias, como a minha paterna, “inventaram” uma identidade paraguaia, obviando na genealogia a presença dos Kaiowa na sua composição. Tomemos como exemplo a menção que faço a minha tetravó paterna, que se casou com um homem *correntino* que tinha se instalado na região onde hoje é o de Cristalina, distrito de Caarapó. No relato de Oliveira (1988) sobre a história de fundação do município, este homem *correntino*, chamado Nazário de Léon foi fundador e o primeiro morador não indígena por volta da década de 1880. Nos registros históricos, constam que ele teria migrado para o Brasil, após o fim de guerra, apenas em companhia de seus trabalhadores e se casou com uma mulher local, sendo a primogênita deles, minha trisavó, a primeira criança nascida na colônia. Claro que fonte deste relato, as pessoas da minha família paterna, tem criado uma eficaz história e trajetória em distanciar-se e apagar qualquer relação de descendência ou de modo de vida com os Kaiowa em prol de uma identidade como paraguaios, em um movimento de virar branco, onde ser paraguaio, mesmo compartilhando a língua e tendo fenótipo muito próximo aos indígenas é marcar uma distância na genealogia e no parentesco, rompendo relações como os modos como os índios vivem.

Penso que no contexto fronteiriço do Brasil com o Paraguai, os projetos das famílias paraguaias em inventar suas tradições não passam por uma procura de reverter essa condição de cidadão nacional, ao contrário, querem afirmar o tempo toda sua condição de cidadania nacional, seja brasileira ou paraguaia, assegurar que a transformação em *paraguaios* é exitosa. Já para os Kaiowa, os *paraguaios* são quase brancos, condição que assegura mais segurança em fazer *parcerias*, em contraponto aos *gaúchos fazendeiros*, modo como ainda se referem aos imigrantes vindo do sul do Brasil a partir de 1950, descendentes de italianos e alemães, que passam a ocupar a posição de “brancos de verdade”, tanto na fisionomia, quanto na recusa deles em trocar e ser parceiros dos Kaiowa.

Nessa chave intercambiante das teorias da alteridade kaiowa sobre os brancos, quando os meus interlocutores na pesquisa souberam que eu era *paraguaio*¹²⁰ o tom da relação

¹²⁰ Como disse, herdei os traços expressivos da fisionomia guarani, mas os meus próprios amigos e amigas guarani em MS nunca me

mudou e se tornou mais jocoso e bem-humorado. Seu Jorge, sempre quando podia, contava alguma piada de *paraguaios* e se lembrava do tempo que ele e seu irmão tinha um trio chamamezeiro¹²¹ com um parceiro paraguaio. O casal de xamãs Jorge e Floriza me contavam muitas histórias de seus compadres e comadres paraguaios que conheceram na época que moravam em fazendas trabalhando no manejo de gado e que antigamente tinha muitos paraguaios que eram *mascateiros*, traziam produtos para trocar e vender para os Kaiowa. Quando perguntei a eles se tinha diferença entre os *paraguaios* e os *karaí*, Dona Floriza expressou que dependia, pois tinham *paraguaios tão ruins que nem os karaí, mas que tinha karaí bom também*, que os ajudavam bastante. Ou seja, para os Kaiowa, o que está em jogo são traduções que indicam uma teoria das relações e das diferenças dos modos de ser dos brancos (*mbairy reko kuera*), ora se aproximando e outra, se afastando. Entretanto, em uma das conversas com Carlito ele expressou um descontentamento na diferença como antes os brancos se relacionavam e nos dias atuais.

Antes no tempo de abrir as fazendas, depois da época da Companhia Matte, os karaiera mais parceiro d'agente, porque tinha índio que ficava muito tempo morando nas fazendas daqui da região, ficava amigo dos brancos, porque os brancos precisavam dos Kaiowa, aí tinha que fazer parceria. Hoje em dia é muito mais difícil porque tem o nosso direito de ter nossas terras, então os fazendeiros não quer

reconheceram como um Kaiowa ou Guarani, devido minha altura e porte corporal bem diferente deles, a maioria tem estatura baixa e mais delgada, muitos pensavam que eu era japonês ou, se eu fosse indígena, de outra etnia, mas não me reconhecem como sendo um Kaiowa ou Guarani.

¹²¹ O chamamé é um estilo musical que circula muito nas aldeias entre as pessoas mais velhas. A origem remonta a região de Corrientes na Argentina e é também bastante difundido no Paraguai, onde a maioria das músicas é gravada em língua guarani, uma das razões pelas quais os Kaiowa e Guarani na região fronteira entre BR e PY gostam de ouvir nas aldeias e frequentar bailes que toquem ritmos como o chamamé, a polca paraguaia e o rasqueado.

mais os índios nas fazendas, daí o que aconteceu foi diminuindo a parceria. Hoje a gente tem pouco parceiro, tem pouca gente que ajuda e tá na luta com a gente. Tem o CIMI, o pessoal da universidade, vocês (antropólogos)...um ou outro que traz projeto, mas como antigamente não tem mais. Os karaí mudaram muito.

Retomando o tema da minha inquietação com o uso de *karaí*, numa tentativa de cartografar o que eu imaginava ter um itinerário cosmopolíticopotente, conversei com Izaque João sobre quais questões poderiam ter conduzido este percurso que culminou no uso mais recorrente da palavra *karaí*. Ao expor para ele meu argumento a partir das narrativas dos meus interlocutores de Panambizinho e a minha análise, sua reflexão indicava um duplo movimento de tradução sobre o termo *karaí*, que demanda enquadres, no sentido dado por Bateson (2002): um que versava sobre os modos de tradução entre os Kaiowa e outra uma hipótese para compreender o uso nas relações com os brancos.

Entre os Kaiowa, Izaque me explicava que *karaí* além do uso como pronome de tratamento para homens mais velhos, antes, no tempo dos antigos, era também um modo de indicar homens que haviam passado pela perfuração do lábio inferior na puberdade, que poderiam assim se casar com filhas de outros *karaí* (xamã). Neste sentido, *karaí* marca uma posição política que indica um aspecto da moralidade kaiowa que remonta senioridade e o xamanismo, nexos importantes nas formas de prestígio entre os Kaiowa. Já para os brancos, tanto nas conversas sobre o tema com Izaque e quando retomei o assunto com Misael, as hipóteses aventavam reflexões sobre as experiências de inovação nos modos de ser Kaiowa (*laja kwera*) a partir da intensificação do contato com os brancos e na variação de estilos e modos de ser dos brancos- *mbairy kwera*. Abro uma citação à fala de Mizael: *com o tempo, foi chegando cada vez mais branco, antes tinha mais os paraguaios, depois chegaram os paulistas e os gaúchos e daí veio também o pessoal de outros países. Daí as coisas foram mudando também...*

Esta percepção também se expressa na dialética dos regimes de temporalidade e moralidade Kaiowa a respeito do modo/tempo de ser dos antigos (*teko ymagware*) e no tempo/modo de ser contemporâneos (*teko pyahu*) que conduz a

leitura da expansão do lugar dos brancos na cosmopolítica Kaiowa, conforme Mizael

Hoje em dia não fala mais essa palavra mbairy porque ela quer dizer outra coisa...nos dias de hoje mbairy é como dizer de alguém que você não quer mais amizade, que você brigou...é um nome feio, porque nem todo branco é inimigo dos índios. Tem sim esses brancos: fazendeiro, sojeiro, chacareiro que a gente sabe que não tem conversa. Mas tem muito parceiro ainda, para esse a gente chama também de karaí. Tem muito tipo de karaí por aí.

A conclusão que existem muitos tipos de *karaí* sugere que há muitas formas de se relacionar com os *karaí*, neste sentido, a figura do *branco parceiro* é uma categoria que expande o lastro dos quais brancos se podem estabelecer parceiras, sem reduzir em uma posição de inimigo ou aliado, mas alternando essas duas formas. Muitas vezes o mesmo branco é visto como *parceiro* para certos segmentos políticos nas aldeias e este mesmo parceiro, pode ser um antagonista para outros. Como ilustração, cito minha própria condição entre os indígenas na RID: os antropólogos, são para as *lideranças tradicionais*, aliados constantes no engajamento político em demandas como identificação de terras, projetos e políticas culturais, porém, entre as *lideranças constituídas* há um distanciamento por avaliarem que o antropólogo tem uma rejeição a eles por se interessarem apenas pela “tradicionalidade”.

A *parceria* é algo na relação que assegura modos e meios de tentar simetrizar as relações entre Kaiowa e os *karaí*, dado ao investimento histórico constante em procurar pacificar os brancos colocando-os em posições mais de cooperação e troca, como auxiliares (*yvyra'yja*), evitando a condição de empregados dos brancos (*tembiguai karaí kwera*). Evitar se tornar um empregado de patrões brancos não implica em não se relacionar com eles, visto as relações de compadrio e amizade que os Kaiowa em Dourados têm com comerciantes, proprietários rurais no entorno das aldeias. Rompem-se relações em situações como as deflagradas pelos processos fundiários em que os brancos e seus poderes, saberes e conhecimentos negam aos Kaiowa o direito de retornarem aos seus locais de origem. Mas, por exemplo, nos

casos de denúncias constantes de preços abusivos e retenção de cartão bancário por comerciantes é comum ver as famílias frequentando estes locais, porque é comum ouvir alegações do tipo: *o dono é um amigo de muito tempo d'agente, quando a gente precisa ele vem aqui busca a gente, traz a compra e a gente paga como puder.*

Ouvi este comentário de uma *liderança tradicional* em Dourados, em uma ocasião que estava na sua casa, onde ela e o esposo mantêm uma *ogapysy* (casa de reza), que recebem muitas visitas de pessoas brancas de órgãos governamentais, imprensa, cinema e também quem procura auxílio xamânico. Sobre a relação comercial vista pela maioria dos *brancos parceiros* ligados ao indigenismo, mecanismos de proteção de direitos e engajados na militância pelos direitos indígenas como nociva aos índios, no conceito de minha interlocutora e seu marido, o idioma da amizade e do compadrio garante a eles um gerenciamento mais cordial da relação, contudo, caso o *parceiro* quebre essa parceria, deixando de atender algum pedido ou negando a venda a prazo, isto pode ter como consequência a denúncia nos órgãos públicos de proteção de direitos, situação também notada por Barbosa da Silva na região de Amambai e Tacuru (BARBOSA DA SILVA, 2007, p. 220).

Em suma, os tipos e modos de ser dos brancos (*karáirekokuera*) são mais um elemento que complexifica o campo da afinidade potencial nas teorias ameríndias sobre a produção de relações sociais. O paradoxo, como afirma Viveiros de Castro (2002, p. 140) parece ser o idioma constante nestas relações: *Entre os paradoxos, o mais evidente é aquele que afirma ao mesmo tempo, a afinidade como forma canônica do vínculo social e como relação impregnada de valores inimigos ou antissociais.*

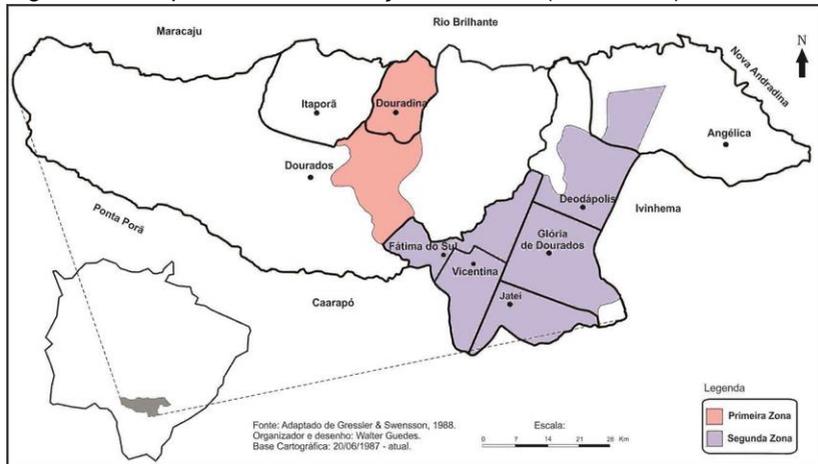
3.2 TEKOHAGWY E TEKOHAGWASU: TRANSFORMAÇÕES NAS DINÂMICAS DE CIRCULAÇÃO E MODOS DE HABITAR

O aumento progressivo da presença dos brancos na região do *Ka'agwyrusu* produziu um impacto profundo nas relações xamânicas, matrimônias, na cooperação econômica e territorialidade entre as famílias extensas (*te'ýi*) que viviam na região. A situação fundiária e demográfica kaiowa contemporânea, marcada pelo adensamento das áreas criadas pelo SPI, restritas a pequenas porções de terra que inviabilizam um conjunto de

dinâmicas e processos de (re) produção da vida social, somado aos conflitos fundiários, políticos e jurídicos decorrentes das lutas kaiowa e guarani para reaverem seus locais de habitação tradicional (*tekoha*), limita a capacidade de tentar refletir com eles sobre o tempo em que viviam na região distante da presença dos brancos. Todavia, ao conversar com os mais velhos sobre suas memórias a respeito da chegada dos *karai* é possível conhecer como era a vida no tempo dos antigos.

O esforço aqui é concentrar em narrativas individuais e familiares acerca das transformações kaiowa diante da intensificação das relações com os brancos à medida que iam chegando e tomando posse das terras na região devido à política de colonização do Governo Vargas, com a instalação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados (CAND), que tinha entre os seus objetivos de indução do desenvolvimento a produção agrária, a criação de cidades e ocupação da região de fronteira com o estímulo e a oferta de lotes para aquisição de colonos vindos dos estados do sul (PR, SC e RS). A instalação da colônia e criação de vilas, distritos e cidades se sobrepujaram diretamente nas áreas já ocupadas pelas famílias kaiowa, as memórias sobre este processo são muito presentes e vívidas entre os moradores da Aldeia Panambizinho em Dourados e da retomada Laranjeira Nhanderú em Rio Brillhante. Nestas localidades as pessoas mais velhas lembram com exatidão o tempo quando os brancos foram se aproximando.

Figura 12 - Mapa sobre a localização da CAND (1943-1956).



Fonte: GUEDES DA SILVA, 2016, p. 36.

Mencionei no subitem acima que minha curiosidade sobre o emprego da palavra *karaí* como uma tradução para os brancos sendo decorrente de narrativas de primeiro contato que ouvi em Laranjeira Nhanderu, em especial de Dona Alda Mariano, no contexto da produção de um laudo antropológico no qual participei como perito indicado pela FUNAI¹²². Em Laranjeira Nhanderu, as

¹²² Em 2013, quando ocupava o cargo de assistente técnico na Coordenação Regional da FUNAI em Dourados, participei da elaboração do laudo histórico-antropológico referente a uma ação de reintegração de posse movida pelo proprietário da fazenda, no município de Rio Brilhante, aonde, desde 2008 as famílias reivindicam o reconhecimento da área como sendo de habitação tradicional (*tekoha*). Antes mesmo de ingressar na FUNAI eu já conhecia a retomada devido a ações e participações de apoio aos Kaiowa e Guarani pela amizade com José Almeida Barbosa, filho de Seu Olímpio e Dona Emiliana, morto em um acidente rodoviário na BR 163, que corta área reivindicada pelas famílias de Laranjeira Nhanderu. Posteriormente mantive contato com estas pessoas e durante a pesquisa de campo para o doutorado permaneci na retomada por uma semana para apurar algumas informações e devido à compreensão limitada dos mais velhos da língua portuguesa e, segundo eles, meu “guarani paraguaio” é muito ruim (questão que concordo) sempre que nos comunicamos contei com a ajuda de pessoas mais jovens moradoras do acampamento, como Abel Locário Mariano e seu pai Faride Mariano que é o irmão mais novo (*kyvy*) de Dona Alda. Clara Almeida Barbosa (mestra

peças (consanguíneas e afins) se articulam em torno de dois casais seniores (*jekoha*) Dona Alda e seu marido, Alcides Pedro e de Seu Olímpio e sua esposa Dona Emiliana (Miriam), todos reconhecidos também *rezadores* e *lideranças tradicionais*, que viveram, em certa medida, relações de primeiro contato, quando viviam somente entre seus parentes. A etnografia de Vietta (2007) demonstra através de genealogias que remontam até meados do século XIX, que estas pessoas são descendentes de importantes lideranças masculinas e femininas kaiowa, lembrados sempre como xamãs de prestígio que viveram na região e que, a maior parte dos seus descendentes vive atualmente nas áreas indígenas situadas em Dourados, Douradina, Rio Brillhante, Itaporã e Maracajú.

Dona Alda, com idade estimada entre 85 e 95 anos, se recordava com exatidão o tempo em que era criança e residia junto a sua família *oygusu* (casa comunal) de seu avô Joaquim Mariano, que ficou conhecido também como Laranjeira Nhanderu, que é nome dado nos dias atuais para o acampamento onde vivem grupos familiares (*te'ýi*) que descendem dele. Atualmente, as famílias moradoras da retomada Laranjeira Nhanderu residem numa faixa estreita de terra entre a reserva de mata legal e a área de monocultura de soja no interior de uma propriedade rural próxima ao Rio Brillhante. Dona Alda contava que, na sua infância toda a margem esquerda do rio era povoada por muitos de seus parentes, que tinham *oygusu* distribuídas entre os rios Dourados e Brillhante (uma faixa sw cerca de 70 km) chegando até o *Piravevé* (Rio Ivinhema).

Entre suas lembranças mais marcantes estavam às festas que os parentes de outras aldeias vinham participar, ela citava vários nomes e também estabelecia uma subdivisão na extensão de terras no interior do *Ka'agwyrusu*, na sua divisão, a região mais oeste era chamada de *Kanñdeju*. Tanto entre os moradores de Panambizinho e Laranjeira Nhanderu há a convicção que não se trata de territórios e parentelas distantes, ao contrário, ambas eram conectadas por um circuito de caminhos (*tape*), indicados

pelo Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina, da Universidade Federal Latino Americana) me auxiliou sempre nas dúvidas e traduções assim como seu irmão Aduato Almeida Barbosa.

em sua memória pelos córregos e rios menores (*ysry*) que alimentam o Brilhante e o Dourados e cada parte tinha o *hechakáry* que liderava o grupo familiar¹²³. Os nomes mais recorrentes eram Chiquito Pedro (Chiquito Pai), Ruivito Galeano, Kapata, Gwyrá Puku. Seu Olímpio, em uma das vezes que conversamos sobre o tempo dos antigos dizia que os parentes de longe vinham visitá-los, que às vezes demorava muitos dias de caminhada da saída de locais de moradia dos parentes (*tekohagwy*) até o *tekoha puku* (aldeia grande) chefiado pelo seu *ramōí* (avô), o *nhanderu Ava Rendy*, que atraía as pessoas por sempre realizarem festas como *guaxiré*, *purahéi*, *jerosy*¹²⁴. Outro motivo para reuniões entre parentelas eram as festas-rituais como os de nominação das crianças (*mitãnhemongaraí*), perfuração dos lábios dos meninos púberes (*kunumipepy*) e o *avatinhemongaraí/jerosypuku* (batismo do milho branco). Para condução destes momentos era preciso ter alguém com grande domínio do conjunto de rezas, elemento expressivo do prestígio que uma liderança pode ter: saber as rezas e ter um grupo (familiar e de reza) grande.

Adauto, filho de Seu Olímpio e Dona Emiliana, contava que na casa de seus bisavôs *Ava Rendy* e *Kunha M'boyrá*, contemporâneos de Laranjeira Nhanderu, que todos eles eram reconhecidos como grandes *rezadores* e atraíam pessoas de outras parentelas por serem capazes de conter e reverter feitiços

¹²³Vietta (2007) sugere que antes da chegada das frentes demarcatórias e colonizadoras, que a região chamada de *Kanideju* ocupava a faixa de terra entre os rios Dourados em Brilhante e que *Ka'gwyrusu* era uma região que compunha a extensão do *Kanideju*, localizada mais próxima de onde nos dias atuais é a aldeia de Panambizinho, mais afetada pelas ações da CAND. Tanto nos fatos narrados pelos meus interlocutores, quantos na etnografia de Vietta, estes dados não se sobrepõem o fato que grande parte das pessoas que hoje vivem na RID e em Panambizinho em Dourados, em Lagoa Rica-Panambi em Douradina e em Laranjeira Nhanderu em Rio Brilhante afirmam serem descendentes de famílias que habitam essa região do *Ka'aguyrusu/Kanideju*.

¹²⁴Estes termos se referem a cantos-danças realizados em momentos festivos em rituais como a nominação das crianças, a perfuração do lábio inferior dos meninos púberes. Mais informações ver João (2011); e Montardo (2009) e Chamorro (2008, 1995).

(*mohã*) e *rezas bravas/rezas fortes (teko papa)* ¹²⁵. Tanto as festas, como as rezas, dependiam do reconhecimento que os xamãs gozavam no período em que viviam apenas entre seus parentes e, ocasionalmente, com seus aliados que vinham residir em um tempo com o *hechákary* para aprender com ele seus cantos-rezas ou se curar de algum infortúnio ou doença. Com o período de residência mais longo era comum que houvesse casamentos entre pessoas de diferentes parentelas moradoras de mesma região. Aduato e Faride (neto de Laranjeira Nhanderu) no esforço de traduzirem para mim a compreensão kaiowa sobre a relação entre parentesco e territorialidade para os Kaiowa, procuravam orientar a percepção que dentro da perspectiva dos brancos, sobre o que é um *tekoha*, existem outras relações que ficaram eclipsadas devido à centralidade que os processos de reconhecimento fundiário administrados pelo Estado, têm em olhar somente para a questão do território e não da territorialidade kaiowa.

Antes de avançar na descrição das reflexões de Faride e Aduato, avalio ser necessário adentrar num tópico controverso na bibliografia sobre os Kaiowa: a territorialidade. O conceito kaiowa sobre as relações entre as concepções de pessoa, parentesco e territorialidade foram descritas através da categoria *tekoha*, que passou por muitas transformações e modos de uso. Nos dias atuais a palavra *tekoha* é largamente utilizada como tradução para “aldeia”, “território tradicional”, “terra indígena kaiowa e guarani”. Gallois (2004) coloca que as relações de contato e, em consequência disto, as relações com o Estado, colocam para os coletivos ameríndios um desafio que é elaborar novas

¹²⁵ Em diferentes ocasiões, Ana Décia, moradora de Panambizinho, casada com Misael e Seu Getúlio, *rezador* e morador em Jaguapiru, traduziram para mim *teko papa* como rezas utilizadas antigamente para atacar inimigos e que, dependendo da intensidade, elas podem acelerar a destruição do mundo. O uso das rezas foi proibido, segundo Ana Décia, foi proibido por Paulito Aquino antes de sua morte, por julgar que nenhuma das pessoas que *rezavam* na época (Paulito morreu em 2008) tinha força suficiente para conter a força do *teko papa*. Seu Getúlio indicava que os ataques do *teko papa* são enviados por *karai mohã* (feiticeiros) de longe e que o *jehovasa*, feito com frequência pelos Kaiowa é a arma de proteção contra esses ataques que tem como objetivo dar fim a vida do destinatário.

conceituações sobre seus modos de habitar, circular, em suma, de viver uma região que entendem como sendo de habitação tradicional (imemorial) de acordo com a legislação vigente que define o que seja uma terra indígena (T.I). Como venho demonstrando, os Kaiowa já atravessam um século de modos de governo estatais sobre seus territórios e estilos de vida, tiveram seus territórios considerados devolutos pelo Império, posteriormente foram sendo levados compulsoriamente para os postos indígenas pela política assimilacionista do SPI (em áreas que não ultrapassam 3.500 hectares), ainda viveram a expropriação devido à ação do Governo Vargas com a CAND, sofrendo ondas de esbulho territorial e ainda forma classificados como aculturados e em vias de integração pela FUNAI, que negava as famílias seus direitos territoriais.

Por isso, escrever qualquer coisa sobre a territorialidade kaiowa é pensar em traduções e através delas, pois, o conceito de *tekoha* é tanto uma categoria nativa, como é um conceito histórico-antropológico, assim como é um objeto jurídico-administrativo em disputa (CARIAGA, 2017; CRESPE, 2015).

Não é o objetivo desta parte da tese realizar um debate sobre o conceito ou uma cartografia dos usos e objetificações, visto que desde o final da década de 1990 até os dias atuais, tal tema rende discussões antropológicas e históricas intensas¹²⁶. O interesse por refinar o conceito não é fruto exclusivo de antropólogos e historiadores, tal intenção foi também estimulada pela luta indígena por direitos diferenciados que culminaram nas mobilizações indígenas e indigenistas no período da onstituente nacional. Não obstante, a tentativa aqui é em procurar reconstituir através das narrativas de meus interlocutores a respeito da territorialidade contemporânea, informações sobre os modos de viver e habitar no tempo dos antigos.

Recuperando as reflexões de Faride e Aduino sobre a vida no tempo de seus avôs na região, durante a pesquisa de campo do mestrado, ao caminharmos de onde atualmente se situam as casas no acampamento de retomada até o local onde indicavam ter sido a *oygusu* de Laranjeira Nhanderu, cerca de uns cinco

¹²⁶ As leituras mais paradigmáticas sobre a questão em debate podem ser encontradas nas formulações de Pereira (1999, 2004), Mura (2005), Vietta (2007) e Crespe (2015).

quilômetros caminhando pela mata, ao chegar a uma clareira, em que a vegetação mais alta perdeu espaço para um sapezal, formando uma área circular ampla. Faride explicou que lá, era onde ficava de fato a casa comunal chefiada por Laranjeira Nhanderu, com sua família e bem próximo deste espaço, ele apontava clareiras menores que eram as casas dos genros de seu avô. Seguindo em frente na mata, próximo ao rio, ele mostrou outra região próxima ao que chamou de “ponte de pedra” (uma parte do Rio Brilhante que no período da seca é possível se caminhar atravessando a passagem d’água - *itorõ*) onde ficavam a *oygusu* dos avós de Aduato (*Ava Rendy e Kunha M’boyrã*), mais adiante ficava a casa dos avós de Alcides Pedro. Este espaço era identificado por eles como sendo o *tekoha* das três famílias antigas, que formava um *te’yijusu* – aldeia grande, que se estendia por cerca de 15 quilômetros do ponto em que partimos.

Como refleti acima, os termos que indicam as relações que compõem a concepção de território para os Kaiowa, concentrado no conceito de *tekoha* passou por intensas reelaborações históricas acerca de sua percepção, mas, nunca deixou de indicar que se trata de um local/região onde as famílias extensas podem viver de acordo com os modos de ser do grupo (*teko*: modos de ser, modos de conhecer, modos de existir e *há*: partícula locativa e de ação). Nos termos de Faride:

Esse nome tekoha que a gente fala hoje não é só a terra. Hoje a gente usa como terra para o branco, a Justiça entender o nosso direito. Porque no idioma dos antigos tekoha não quer dizer que é aldeia. É lugar tradicional da gente viver. Cada família indígena tem seus costumes, seu sistema. Esse que a gente fala teko. Antigamente no tempo dos nossos avós não precisava falar essa palavra (tekoha). Porque os antigos sabiam que era a mesma coisa que a gente fala aldeia, mas não era que nem as aldeias antigas (áreas criadas pelo SPI) porque antes não tinha esse modelo aldeia, só vivia perto os parentes. Parente com parente não briga e se tinha briga pegava os sapikuá e ia viver longe e depois voltava. No tempo dos antigos não tinha conflito, porque não tinha fazendeiro e nem SPI e FUNAI. Quando foi chegando esses tudo, aí

foi dando problema. As nossas famílias teve que sair tudo daqui. Minha irmã mais velha (Dona Alda) nasceu aqui mesmo, morou quando era pequena nessa oygusu. Hoje fala casa de reza, mas antes fazia tudo lá, dormia cozinhava. Era casa bem grande que cabia muita gente. Minha irmã Dona Alda, conta que nossa avó morreu de susto quando os capanga do fazendeiro chegaram aqui atirando. Naquele dia (na ocasião da perícia), ela contou para vocês que ela viu o branco quando era menina ainda, ela nasceu aqui, só saiu quando chegou o engenheiro e disse que agora a terra tinha dono, que era do fazendeiro, que a gente ia ter mudar para aldeia, que lá agora era lugar pro índio kaiowa.

Faride e Adauto explicaram que *te'yijusu* é um termo antigo em língua kaiowa para se referir à noção de família extensa: *te'yi* pode ser entendido como etnônimo para o grupo, mas o modo mais correto de usar é para designar uma comunidade de parentes que viviam juntos. Quando perguntei o nome que era dado para a região na época dos avôs deles, não o souberam precisar, disseram que antigamente o que indicava a localização de moradia era uma combinação de referências entre os termos de parentesco, o local de moradia e a região. Sobre isto a ilustração de Adauto foi à seguinte:

Tekoha não tinha nome. Hoje que a gente tem que dá um nome, porque no sistema antigo perguntava assim: mamoguypaeju? Quer dizer: de onde você vem. Daí no costume antigo falava assim de volta: aju Ajaka'heguy: de perto do Ajaka. Che há'e Laranjeira Nhanderu atypeguakuera: eu sou do grupo do Nhanderu Laranjeira.

De acordo com a reflexão de Adauto e de Faride, no tempo dos antigos não havia como desassociar a relação entre território, xamanismo e liderança política porque uma estava conectada a outra como relações que produziam o grupo. No passado, antes da chegada as expedições demarcatórias, empreendidas através da instalação das linhas telegráficas pelo Marechal Rondon e da

instauração de colonos via ação da CAND, a melhor maneira de entender as dinâmicas de circulação (*oguata, jeheka*) e os modos kaiowa de habitar é compreender os circuitos que relacionam o *tekohagwy* (local de onde se originam), com os *te'yijusu* (famílias extensas lideradas por casal sênior (*ramōi* e *jarý*, que pessoas recorriam, porque eram os que davam suporte (*jekoha*), formando assim relações políticas e de aliança com o espaço onde elas viviam (*tekoha*) que formavam um *tekoha jusu/puku/gwasu*¹²⁷, traduzindo como território. O que é possível se extrair disto é que a região entre os rios Dourados e Brilhante eram habitados por uma composição de famílias que se reconhecem através da história como pertencentes ao *tekoha gwasu Ka'agwyrusu*.

Este modelo nativo também foi descrito por autores como Pereira (1999, 2004) e Vietta (2007) que realizaram suas pesquisas na região. Vietta (*idem*, p. 292) registra em sua tese que na extensão de terras acima mencionadas, no tempo dos antigos 36 havia *tekoha* e cita algumas lideranças relacionadas a cada um deles. A autora aponta que, recuando no tempo, através das narrativas de João Aquino e seu pai, Paulito é possível saber que parte das famílias atuais na região tinha relações com grupos e lideranças que viviam em *tekoha* mais distantes, que vieram residir em *te'yijusu* no interior do *Ka'agwyrusu*. Na etnografia da autora a organização social e o parentesco são o fundo para se pensar as relações históricas e o xamanismo para compreender a trajetória das parentelas para dissolver uma imagem de todo comum em etnografias sobre os kaiowa na região. Já a tese de Pereira (2004) elabora um modelo etnográfico para a compreensão das formas de produção da vida social tendo o parentesco, o xamanismo e territorialidade como eixos organizadores de seu modelo de organização social kaiowa.

A proposição do autor (*idem*) aborda as transformações numa escala mais minimalista, concentrando em demonstrar a ação de forças políticas que apontam para ampliação das relações kaiowa, centradas no princípio da vida social kaiowa, glosado por *pavêm* e indica as formas de contração das relações evocando a imagem do fogo doméstico, como articulador da ação do princípio

¹²⁷ Os termos *jusu*, *puku*, *gwasu* quando empregados como adjetivos indicam extensão, intensidade, grandeza e são utilizados como sinônimos.

ore. A descrição do parentesco kaiowa proposta por Pereira (2004, p. 48) se dá no que ele define como

unidades sociológicas de menor abrangência, passando para mais gerais, optando por um modelo que poderia ser identificado como concêntrico, no qual algumas dessas unidades são englobadas por outras de maior amplitude.

As etnografias de Pereira (1999, 2004) estão focadas em descrever o *continuun* entre essas unidades identificadas pelo autor como *fogo doméstico* (*che ypyky kuera*), *ñemoñare*, *jehuvý* e *te'ýi* (unidades que compõem a parentela/família extensa) e *tekoha*. A tese do autor (*idem*) dialoga com outros materiais etnográficos das Terras Baixas que nos auxiliam a entender que nenhuma destas categorias existe isoladamente, são por excelência relacionais e instáveis e em cada momento histórico se reconfiguram territorialmente. Esta importância das relações sociais não exige a centralidade com o território, ao contrário, ela aprofunda, porque é a composição desta relação: *teko* (modos de ser, modos de conhecer, valores, normas, ética, costumes, moral) depende de um lugar para se realizar (*ha* - indica onde acontecem [rel]ações) - sujeita-se à capacidade de quem a lidera, o que os Kaiowa traduzem como *cabeça de parentela* (como me explicou Adauto: *quem segura o grupo*) geralmente composto por um casal de prestígio, notado pela referência a eles pelos termos de prestígio *hi'u* para os homens e *ha'i* para as mulheres.

Entre os diálogos com meus interlocutores de Laranjeira Nhanderu e de Panambizinho, aliado a proposição etnográfica de Pereira (2004) avalio ser possível refletir brevemente sobre algumas questões sobre o parentesco, a moralidade e os locais de habitação considerando tais questões para pensar as transformações destas relações expressas na territorialidade contemporânea. Como já dito no primeiro capítulo, a noção de fogo doméstico evoca um idioma da comensalidade e da convivialidade que nos permite entender algumas questões políticas colocadas pela descendência cognática do grupo e a predominância da uxorilocalidade. Anteriormente, trouxe uma fala de Faride em que ele rememorava que no tempo dos antigos, as famílias habitavam a mesma casa, de modo comunal, a *oygusu*, que também é referida como *ogajekutu*, *ogapuku*, *ogapysy*.

Naquele tempo, dos antigos, como disse Dona Alda, as crianças nasciam, cresciam morando na mesma casa, sob o cuidado dos membros da parentela, ela dizia que a *oygusu* em que nasceu tinha sido do avô dela, pai de sua mãe. Sobre este mesmo período, mas em outra região habitada pelos Kaiowa, Brand (1998, p. 26) transcreveu a fala de dois homens kaiowa que ajudam a compor uma imagem sobre a vida na casa comunal

Ubaldo Castelan explica que “sempre andava parente junto (...) o cabeçante é o cacique”. [Morava em casa grande - ojajekutu]. “é grande, mais ou menos uns 20 metros de cumprimento por 10 de largura (...), ali dentro cada casado morava separado, parente, 10, 15, casado, ali dentro, mas separado” “tinha às vezes como cinquenta, oitenta, cem naquela localidade (...) só as parentagem combina bem mais porque tem aquele próprio cacique (...) Aquele próprio cacique aí, os cacique falava aquilo e falou aquilo acabou (...) tinha 60, tinha 100, tinha cento e pouco, só grupo de família ali todos obedecia o mais velho, o cacique. É tronco né? Feliciano Gonçalves para Brand (ibidem)

A observação que desejo apontar é sobre a centralidade que a noção de casa retém na memória dos antigos e que nos materiais contemporâneos parece ter ficado eclipsada por fatores descritivos que focaram a perda dos territórios e implosão do “modo de vida tradicional”, assim como por conceitos englobantes como vista na descrição da categoria fogo doméstico proposta por Pereira (2004, pp. 48–78). Como o próprio autor escreveu *o fogo conjuga basicamente dois espaços físicos: a) oga é a habitação, ou a casa, propriamente dita [...] oka ou koraype é o espaço que circunda a casa, cujo o tamanho e cuidados são proporcionais às atividades políticas e rituais aí desenvolvidas (idem, p. 65).*

Neste sentido, a imagem conceitual sugerida pelo fogo doméstico, não é alheia a noção de casa, afinal, toda sociedade é feita de casas, como costuma afirmar Sahllins ao brincar com a formulação *sociétés á maison* de Levi-Strauss (LANNA, 2013). A descrição feita por Pereira (2004, p. 65) se refere ao padrão de habitação atual nas reservas indígenas, onde mesmo altamente transformado, vivendo em pequenos espaços identificados como

quintais é comum ver uma casa maior de alvenaria onde vive um casal mais velho ou com mais recursos financeiros articulando casas menores (*oga michĩ*) ou *quartinhos* (*koty'ĩ*) onde vivem seus descendentes, co-residentes e agregados. Em suma, não pretendo equivaler ou suplantar minha especulação sobre a noção de casa como relação moral, inspirado em Lévi-Strauss (1986^b, 1985), ao conceito etnográfico de fogo doméstico elaborado por Pereira (2004), mas busco adensar a proposição sobre os modos de convívio kaiowa enfocando a observação feita por Lévi-Strauss (1986^b) sobre modelos de organização social de família que não se orientam por linhagens ou clãs.

Não compete aqui fazer um resumo pormenorizado dos exemplos etnográficos que Lévi-Strauss (1985) usa para compor sua noção de casa, mas apenas para efeito de localização da leitura, o autor, coteja, como exemplos, contextos ameríndios, descritos inicialmente pela escassez de linhagens ou clãs, apresentando um modelo indiferenciado de descendência e também sistemas de parentesco incapazes de serem exemplificadas por regras convencionais. Somado a este quadro, ele compara estas sociedades com estruturas complexas de produção do parentesco (*sociétés à maison*—sociedades de casas) para chegar a seguinte definição:

Así estamos de fiijo una presencia de una sola y misma institución: persona moral detentora de una dominio constituído a la vez por bien materiales e inmateriales que se perpetua por la transmisión de su nombre, de su fortuna y de títulos una línea real o ficticia, tenida por legítima una sola condición de que esta continuidad pueda explicar se una el lenguaje del parentesco o de la alianza y, las más las veces, de los dos al tiempo (Lévi-Strauss, 1985, p. 150).

O rendimento que pretendo extrair da elaboração proposta pelo autor, parafraseando-o mais uma vez, é pensar a noção de casa através dela e também a sua revelia em alguns sentidos, seguindo uma torção no conceito proposta pelo autor *por así decirlo, la casa realiza una especie de vuelta topológica del interior al exterior* (*idem*, p. 160). A aproximação das reflexões contidas na noção de casa lévistraussiana com os conceitos kaiowa que indicam concepções sobre a humanidade, a

moralidade e a produção da pessoa, compreendidas através das relações traduzidas do conceito de *teko* é fruto de diálogos com o pesquisador kaiowa Claudemiro Lescano (2017), que escreveu uma dissertação sobre o que ele denomina de “ética cultural do Kaiowa”, onde o autor conceitua os conflitos geracionais a partir e uma reflexão sobre *teko* como uma tradução para cultura *o que era de “fora” e se tornou de “dentro”* (*idem*, p. 49). Durante o período que estive em Dourados para a pesquisa de campo, Claudemiro (na época redigindo a dissertação) me visitou na casa que estava hospedado na cidade e conversamos sobre sua pesquisa¹²⁸.

Entre as questões que vínhamos debatendo se centravam na questão de como o *teko* é produzido. Nós dois concordávamos que para refinar a compreensão sobre o conceito é preciso passar por questões que envolvem a produção do corpo, da pessoa, desde que conectados com temas como o parentesco e a territorialidade, pois, são questões que, ao mesmo tempo em que se aprende se ensina e vice-versa, traduzido por ele como *teko joguy: modo de ser com diversas camadas, que não tem centro e que muda a todo instante* (LESCANO, 2017, p. 50). Expus para ele as discussões etnográficas sobre o parentesco e a territorialidade kaiowa, assim como as informações que havia levantado junto aos moradores de Laranjeira Nhanderu e Panambizinho sobre o modo de vida, modos de habitação no tempo dos antigos. Na ocasião ele não quis argumentar e disse que iria pensar sobre o assunto e depois iríamos conversar.

Passados alguns dias nos encontramos em uma etapa da Licenciatura Intercultural Teko Arandu na UFGD e ele expôs a seguinte reflexão baseada no que eu tinha apresentado a ele:

Eu acho que isso que você falou (teko como moralidade) faz sentido porque no sistema kaiowa não tem como falar de teko se não

¹²⁸ Eu já tinha conhecimento da pesquisa de Claudemiro devido à participação dele em um grupo de trabalho sobre Antropologia da Criança, coordenado por mim e Amanda Marqui (PPGAS/UFSCar) e debatido pelo Prof. Dr. Felipe Vander Velden (UFSCar) como parte integrante do II Seminário Infância-Criança Indígena, em agosto de 2015 na Universidade Federal da São Carlos, coordenado pela Prof^a Dr^a Clarice Cohn.

falar de nhe'ê. Antes dos karai chegar era igual você falou mesmo (se referindo ao que expus a ele sobre o que ouvi em Laranjeira Nhanderu e Panambizinho). Antigamente não tinha casa de reza, era ogapuku mesmo e quem mandava era ramõi e jary (vô e vô) porque eles sabem mais porque viveram muita coisa já antes. Kaiowa gosta de viver perto dos parentes, mas quem é estranho, às vezes de outros grupos ficava longe um do outro. Misturou tudo quando foi empurrado para reserva. Antes não misturava. O tekoha de antes não tinha cerca, limite. Os antigos sabiam o limite com outro tekoha porque lá era outro grupo. Grupo do fulano, grupo do sicrano. Isso é assim até hoje. Se você chegar na minha aldeia (Takuapery em Coronel Sapucaia, divisa com o Paraguai) e perguntar de mim, as pessoas vão falar: há'e Lescano kuera— ele é do grupo dos Lescano¹²⁹. Mas aqui na região de Dourados é diferente, porque os Kaiowa daqui têm grupo que é mais misturado, que já bagunçou tudo e ainda tem esses (Panambizinho e Laranjeira Nhanderu) que são mais tradicionais. Ainda tem rezador que conhece o sistema tradicional. Pergunta para alguém daqui da região como era esse sistema antigo.

Seguindo a orientação de Claudemiro, procurei Izaque João, que já na sua dissertação de mestrado tinha descrito algo semelhante tomando como eixo etnográfico as narrativas de xamãs sobre da vida cotidiana no *tekoha gwasu*, marcada por uma mobilidade motivada por expedições à mata para caça e coleta de remédios do mato (*pohã'roysãka'aguype*) e também do ciclo de festas-rituais do *avat inhemongarai* (batismo do milho ou *jerosypuku*). No texto, João (*idem*, p. 46) evidencia a abundância

¹²⁹ A mesma situação é descrita por Benites (2009, p. 46) sobre a relação entre a pessoa, seu grupo familiar: *Como exemplo: eu pertença à família extensa liderada predominantemente pelo líder doméstico (teko laja rerekuera) Romero Benites. Por isso o integrante me identifica-me "Romero Benites kuera".*

de recursos naturais ao longo do curso do Rio Brilhante, que era um ponto estratégico, devido ao acesso facilitado pelos córregos afluentes, que levavam a um *tekoha* chamado antigamente *Guyrã Akandire* chefiado por um *hechakáry* que realizava o *kunumipepy* (festa dos meninos púberes para inserção do botoque — *tembetá*). Peço licença ao leitor para fazer uma longa citação da etnografia:

A educação nas famílias Kaiowa era feita de acordo com a necessidade da situação. O modo de ser Kaiowa, segundo a narração da rezadora Anália Zevito, revela que aspectos da vida eram definidos a partir do consumo de alimentos, como já explicado acima. Mencionou também as regras para o homem. Ela afirma que, durante a gestação da mulher, o marido também deve se cuidar, evitando consumir carne de animais agressivos, para não comprometer o comportamento do seu filho. Ressalta que, após o nascimento do bebê, diariamente a mãe deve preparar o banho da criança, sempre acompanhado com casca de remédio fervido com água, ou pedir para nhandesy a preparação de remédio natural.

No tekohaguasu, de acordo com as regras do sistema Kaiowa, o deslocamento no meio da mata se dava por motivos variados, no período de Ka'agwyrusu. Mudar para outra localidade era para deixar o sobrenatural novamente recompor as áreas devastadas. Assim para continuarem a se relacionar com os seres sobrenaturais, no período de meados da década de 1920, o grupo se deslocava com mais frequência, circulando em várias localidades do ka'agwyrusu. Nesse trajeto, caso encontrasse um espaço apropriado para as atividades agrícolas ou diversas espécies de frutas nativas, o grupo ficaria acampado no local por vários dias.

Importante ressaltar que, no entendimento Kaiowa, todo recurso nativo e produto agrícola só produz de maneira adequada à base de reza. Por esse motivo, no período de Ka'agwyrusu, os grupos Kaiowa viviam junto com grandes rezadores, especialmente

hexakáry, pois são eles que podem prestar orientação, que têm pleno conhecimento da situação de todos no grupo e de todos os elementos que compõem a base de sustentação do mundo físico. Por esse motivo, a unidade do grupo se dava pela chefia de um xamã, com quem se sentiam seguros e protegidos de todos os males. Muitas atividades que devem ser executadas dependem da instrução do xamã (JOÃO, 2011, p. 46).

A produção do *teko*, descrita muitas vezes em etnografias kaiowa como educação das famílias (JOÃO, 2011), educação das crianças (BENITES, 2009), educação no sistema tradicional (LESCANO, 2017, BENITES, 2014) remetem sempre a centralidade do parentesco na produção da pessoa, a relação com o ambiente e do xamanismo como constituintes do que torna singular cada família kaiowa *teko laja kuera*—o modo de ser de cada família/pessoa. Comentando com Izaque estas muitas camadas da composição do parentesco kaiowa, ambivalente e instável pelo cognatismo predominante, Izaque pontuou que a multiplicação de *grupos* (tomando como exemplo as retomadas que geralmente são fissões, portanto, multiplicações, de grupos familiares, onde alguém — homem ou mulher — toma para si a condição de *liderança* [ver Crespe, 2015]) não é apenas uma consequência do processo fundiário contemporâneo, que mesmo antes do aumento da presença dos brancos, os Kaiowa se reconheciam como parentes, *te'yi*, mas nem todos eram do mesmo grupo:

No tempo de antigamente cada família kaiowa morava num canto nessa região (Rio Brillhante). Tinha grupos que tinham mais proximidade, esse daí a gente fala te'yi, parentesco mesmo. No tempo do tekohaguasu, esses parentescos moravam num lugar só, que o nome que é essa tekohagwy. Esse tekohagwy que dizer que ali era o local dessa família, casa mesmo, onde ficava oygusu. Antes, não vivia perto que nem hoje em dia. No sistema kaiowa não mistura as famílias, só quando casa. Quando casa vira parente. Quando chegou a CAND e deu

esse esparramo tudo, as famílias kaiowa ficaram desorientada morando nas aldeias antigas, parte dos costumes deixou de existir. Antes no tempo dos tekoha antigo era como é a cidade, só que no tekoha. Essa oygusu ficava perto de outra, que nem as casas na vila (nas cidades), mas não era grudado que nem é na Reserva (de Dourados) ficava longinho. Esse aí a gente pode falar que é tekohagwy. Quando junta mais família, mais casa, daí falava tekoha. Quando junta três, quatro tekoha é tekohaguasu. Os parente sabiam quem era de cada tekoha porque tinha essa liderança do hechakáry. Quando empurrou todo mundo para as aldeias antigas, muito hechakary não foi. Até morreram, mas ficou o ensinamento dele, o que ele ensinava ficou para os filhos, netos, gerações. Esse é teko. Por isso que hoje, mesmo tudo esparramado nas aldeias, nas retomadas, a gente reconhece os parentescos. Você sabe que aqui nessa região¹³⁰ tudo mundo tem parentesco um como outro. Não que tudo mundo é da mesma família, porque tinha contato com outras famílias, mas as lideranças antigas sabem quem era que morava por aqui tudo. Por isso que para gente é tão importante saber onde tinha oygusu, cemitérios. Porque todos os parentesco morava nessa região, quando só Kaiowa morava por aqui. Por isso que mesmo quem não existia naquela época, sabe dessas histórias, essas histórias de liderança antiga, das famílias daqui que é a nossa história indígena.

Para os Kaiowa da região do *Ka'agwyrusu* a interrupção na produção do modo pleno, correto de viver (*teko katu*) é marcada

¹³⁰ Na época dessa conversa, Izaque e sua esposa Ana Nilda, residiam no acampamento *Guyrakamby'i*, próxima da Aldeia Panambi-Lagoa Rica, em Douradina que fica cerca de 30 quilômetros de Laranjeira Nhanderu e 20 km de Panambizinho e quando ele se refere a “essa região” ele estava falando dessas áreas.

pela aproximação violenta dos brancos através dos empreendimentos coloniais e do recolhimento compulsório das parentelas para o interior das reservas. Izaque pontuava como marco do fim do tempo dos antigos a impossibilidade das famílias (*te'yi*) permanecerem em seus *tekohagwy* e a destruição das casas comunais (*oygusu*). Todavia, o fim da vida cotidiana nas casas comunais e, por seu turno, a impossibilidade de viverem nos *tekohagwy* não resultou no fim do parentesco kaiowa, pois, como demonstrou ao descrever as unidades sociológicas kaiowa em sua tese, Pereira (2004), demonstrou que existência delas é relacional se expandem e se contraem à medida que alguma inovação é absorvida pela organização social. Desta forma, como afirmava Izaque, o parentesco é uma elaboração da história do ponto de vista kaiowa, na medida em que falar de trajetórias de famílias e de lideranças é refletir sobre como percebiam e usavam o espaço.

O parentesco cognático, como o dos Kaiowa, não prescreve formas de descendência, sucessão ou transmissão de riquezas, mas que prerrogativas e quais relações o compõem? Acima, referi-me ao conceito de casa como pessoa moral exposto por Lévi-Strauss como um aliado para se pensar um aspecto do parentesco kaiowa através da polissemia do conceito de *teko* como uma teoria que articula noções de humanidade e de moralidade, exercício que venho ensaiando desde o capítulo anterior ao pensar sobre a noção de pessoa e seu correlato, as questões sobre o prestígio. As teorias de humanidade e moralidade entre os Kaiowa são imanentes ao pensamento mítico, enquanto são transformadas e atualizadas pela existência da ação de personagens históricos. Deste modo, as relações entre a produção da pessoa, do parentesco e da territorialidade kaiowa são, como já descreveu Pereira (1999, 2004) por excelência políticas. O intuito de conectar modos de relação presentes na organização social kaiowa (*nhe'ê*, *te'yi*, *tehokagwy* e *tekoha gwasu*) com a dimensão moral da noção de casa não é focar a materialidade das *oygusu*, mas algumas relações que ela, a casa comunal, existindo ou não, evidencia *o que se perpetua pela transmissão de seu nome* (LÉVI-STRAUSS, p. 1986^b, 186).

No caso kaiowa o que se perpetua através de nomes, seja de locais de habitação das famílias ou dos que lideravam um grupo, são os modos de ser que cada família kaiowa possui e transforma ao longo da história, isto é, seu *teko*, que Benites descreve como *teko laja kuera* e Pereira (2004) identificam como

estilos de parentela. Sugiro pensar o *teko* como esta teoria kaiowa a respeito da sua própria concepção de humanidade, que se amplia em modos de descrever a moralidade e o prestígio como nexos para a produção da territorialidade nos termos do problema da afinidade nas terras baixas. Isso para que possamos imaginar em conjunto com os Kaiowa uma ideia sobre modos de relação guarani, como sistemas regionais ou conjuntos multicomunitários, articulados pela produção do parentesco e das formas de ação política das lideranças desde o tempo dos antigos, assim como ao longo do contato, transformando o próprio conceito de *tekoha* em um modo de relação para traduzir para os vários brancos, um meio de entender suas concepções sobre a existência ¹³¹. Pois, as relações kaiowa com questões acerca dos nomes, dos lugares da habitação, da territorialidade e da história gravitam em torno de saber sobre quem é e quem não é parente; assim como importante saber quem é e quem não é *parceiro*, pois, como já anunciado por Viveiros de Castro (2002, p. 104) a afinidade do mundo ameríndio passa por uma (re)problematização das teorias guarani (e tupi) da relação, *propus (1986^a) para os Tupi-Guarani, uma topologia algo mais complexa que a tradicional relação de exclusão mutua ou complementaridade extensiva entre exterior e interior do sócius*.

A duração de uma rede de parentesco (*tekoha*) com seus locais e modos de habitação (*tekohagwy*), dependia de quanto tempo um grupo permanecia junto, podendo se dissolver em ocasião da morte de algum *cabeça de família*, fazendo com que seus filhos e filhas, fossem constituir seu próprio grupo, foi algo abruptamente interrompido pela ação colonizadora em expulsar ou *fazer correr para bagunçar tudo* forçando as famílias a um tipo de mobilidade não desejada, conforme contou Dona Alda:

¹³¹ Em abril de 2014, o NH-NESSI/PPGAS/UFSC realizou o seminário: Nomes, Pronomes e Categorias, onde reuniu vários pesquisadores e pesquisadoras para debater questões acerca dos etnônimos, denominações étnicas e territorialidade. Muitas coisas debatidas lá ainda reverberam nas minhas reflexões acerca destes elementos organizacionais e políticos entre os falantes de guarani, já que na ocasião não teve nenhuma apresentação sobre algum coletivo guarani, pois, era “restrito” aos contextos amazônicos. Os textos foram publicados em um dossiê da Revista Ilha intitulado: A serpente do corpo cheio de nomes: Etonimia na Amazônia (vol. 18, n.º 2, 2016).

Karaikwera ogwaheraka'e omosarambipaite. Ndaípore ohehagwua. Ore'ñamy kaaguype, o'jehapyore'oygusu, kokuê, che rymba. Hasy o'manduá - quando os brancos chegaram aqui esparramou tudo. Não tinha para onde ir. A gente correu para o mato, queimou as casas antigas, as rocas, os animais. Dói lembrar.

Não seria incorreto afirmar que o *omosarambipaite*¹³² (esparramar, desorganizar, desorientar) promovido pelos agentes das frentes demarcatórias e da privatização da região devido a CAND, define a impossibilidade de viver no *sistema tradicional*. Dona Alda lembra que, quando criança, pré-púbere, tinha muito medo ao ouvir os homens mais velhos que já mantinham contato com os *karai* diziam *que o karai engenheiro ia vir e tocar todo mundo*¹³³. Muitas famílias que viviam nas margens do Rio Brillhante se recusaram a ir imediatamente para os postos indígenas criados pelo SPI em Dourados (a atual RID e Panambi-Lagoa Rica, hoje localizada no município de Douradina). Entre a instalação da CAND (na década de 1940) até a chegada da mecanização da agricultura para produção de *commodities*, principalmente a soja ao fim dos anos de 1970, as famílias experimentaram situações bruscas de mudança no modo de vida sobre as quais não conseguiam gerenciar diante da violência da instalação dos colonos, assim como a forma autoritária e impositiva de uma nova territorialidade (pelo SPI e FUNAI) e pela degradação progressiva dos recursos ambientais.

A família de Dona Alda narra com precisão situações de esbulho contra eles no período acima mencionado. Entre a primeira expulsão, quando ela ainda era uma criança, até os dias

¹³² Brand (1997) é o primeiro a transformar o conceito nativo em uma categoria de análise histórica, conjugada com o conceito de confinamento *esparramo ou sarambipa é o termo utilizado pelos índios para caracterizar o processo de dispersão e desmantelamento das aldeias e famílias extenso provocado pela implantação das fazendas de gado e correspondente da região, a partir especialmente da década de 1950. Historicamente, o esparramo precede o confinamento (idem, 1998, p. 16).*

¹³³ Na etnografia de Vietta (2007) este personagem aparece em várias narrativas de seus interlocutores e documentos do SPI e da CAND, se tratava do topógrafo Paul Thiry no início da década de 1950, responsável por definir a extensão dos lotes.

atuais são quase 80 anos tentando voltar a viver em seu local de origem - *tekohagwy*. Os moradores de lá enfatizam que, para viver bem, tem que viver no local de seus antepassados, onde pode viver de acordo com o *sistema* de cada família kaiowa de *verdade*—*ore reko'tee*. Faride, ao comentar a história da sua família através da vida de sua irmã, contou que após a primeira expulsão, seus antepassados ficaram escondidos na mata perambulando pela região do Braço Morto (região mais próxima a nascente do Rio Brilhante, na confluência dos córregos Chinelo e Cadeado, que forma uma espécie de “ilha” que os Kaiowa chamam de *Ygwagwasu*). Durante um período residiram junto a uma parentela que mantinham relações numa região chamada *Itaku'a* e lá não ficaram muito tempo porque o *engenheiro* veio e expulsou eles de lá, mandando-os para viver na Posto Indígena de Dourados (por volta da década de 1960). Todavia, as famílias oriundas da região do Braço Morto, não permaneceram muito tempo no P.I, pois, como comentou Seu Olímpio, naquela época em Dourados *já tinha pegado o sistema do capitão*.

Figura 13 - Dona Alda Mariano ao centro, sentada entre seu esposo Alcides Pedro e seu bisnetos. Ao fundo, familiares.



Fonte: Foto acervo CIMI.

Entre as poucas opções que restaram à família de Dona Alda e Faride, a mais viável, foi ir morar em Panambi-Lagoa Rica (Faride nasceu lá na década de 1960), onde o *sistema do capitão* não tinha tanta força como em Dourados e parte da família foi residir junto parentela de Chiquito Paí em *Tuju Pitã* (área hoje sobreposta pelo Distrito de Panambi e pela Terra Indígena Panambizinho, de maneira contígua). Tanto os moradores de Laranjeira Nhanderu, quanto de Panambizinho, afirmam que o *tekoha*, liderado por Chiquito Paí, se estendia onde nos dias atuais estão localizados os distritos de Vila São Pedro, Indapólis, Guasu, chegando até os municípios de Fátima do Sul e Vicentina.

As famílias antigas, isto é, que conseguem com muita precisão reconstruir o recuo na genealogia em até seis gerações e, que, hoje se veem com *tradicionais (te'yikue: famílias kaiowa antigas mesmo, que moravam neste lugar)*, para Roseli e Valdomiro, eles só puderam resistir devido à força da reza de Chiquito, que tornou o local possível de se habitar, porque antes, a área não apresentava condições devido a presença de animais monstruosos, como *M'bopy Gwasu*, *Uirõ*, *Tejujaguá*, *Kaja'ajary* e o mais perigoso, o *Jaguareteava*. Todos estes seres tinham condutas antissociais com os humanos, não favoreciam nenhum tipo de troca, porque eles não eram dotados de formas de maestria, por isso, segundo o casal, Chiquito passou dias fazendo *jeroky* para enviá-los para longe, para lugares distantes de onde os Kaiowa viviam.

Outra medida foi fazer verter água para que as famílias tivessem onde buscar água para a vida cotidiana e atrair os animais para a *ceva*.¹³⁴ Ao afastar toda forma de ação ou existência de algum ente não humano e também transformar a paisagem, só foi devido ao estado de plenitude alcançado por Chiquito. Para os Kaiowa, na região (seus descendentes) ele foi o último *hechakáry*, detentor de muitos cantos-rezas e muitos dos seus artefatos de reza continuam circulando nas atividades políticas e xamânicas na região.

Roseli conta que seu avô Lauro aprendeu muita coisa com Chiquito, sogro dele e, muitos outros parentes ficaram em

¹³⁴ Consiste em uma prática que é manter o animal por perto alimentando-o constantemente para a engorda e esperando que ganhe peso para abatê-lo.

Panambizinho ou nas proximidades, porque lá ficaram assentados os cantos-rezas de Chiquito. O sinal mais evidente é o córrego *Yju Mirim*, este, só passou a existir depois da força do *jerosyentoada* durante uma semana por Chiquito e seus *yvyra'yja* que conseguiram acalmar a terra (*yvyroysã*) para assim poder assentar o *Xiru Karaí* lá e marcar definitivamente como terra tradicional kaiowa.

Figura 14 - Córrego *Yju Miri*, o local onde Chiquito assentou o *Xiru Karaí*.



Fonte:Foto do autor, 04/2016.

Nas narrativas de Roseli, ela contava que quando os *karaí* foram chegando e tomando posse, por conseguinte, tentaram levar os Kaiowa de Panambizinho para a Reserva Indígena de Dourados, Chiquito se recusou e ameaçou-os com o início de um ciclo de cantos-rezas para acelerar o fim do mundo, pois, para uma família kaiowa, ser retirada a força para viver em outro local que não é o seu de origem é uma forma de fim de mundo. Relato

também compartilhado por Schaden (1963, pp. 80–82) ao relatar os desenhos feitos por pessoas da família de Chiquito e Panambizinho:

Os mais curiosos foram feitos no terreiro da dança de Paí Chiquito, chefe-religioso da aldeia Panambi. A comunidade vivia, naquele ano, uma situação dramática. O governo fundara nas terras da tribo uma colônia agrícola e mandara dividi-las em lotes a serem distribuídos entre lavradores nacionais e estrangeiros, de variada procedência. Os Kayová ficariam apenas com lotes em que já houvesse alguma casa de índio. Na expectativa de perderem, assim, a sua área de caça e de plantio, estavam alvoroçados. Receberam-me de maneira hostil, de machete em punho, dispostos a liquidar-me e ao funcionário que me acompanhava, caso a nossa visita se prendesse à execução daquele plano dos poderes públicos, que para eles representava o “fim do mundo” [...] Quando lotearam as terras da aldeia, Paí Chiquito organizara uma cerimônia com danças mágico-religiosas no intuito de precipitar a destruição do mundo [...] Dever ter sido grande o desespero de Paí Chiquito, pois a expectativa do Fim do Mundo não é nada animadora.

Como ouvi de muitas pessoas em Panambizinho e Laranjeira Nhanderu, naquela época, quando os *karaí* se fixaram no interior do *Ka’agwyrusu*, criando cidades, vilas, distritos, derrubando a mata para o plantio de monocultura, isto foi, sem dúvida, um sinal evidente que o mundo, para os Kaiowa estava perto do fim. Somado ao processo de privatização das terras na região, ocorria em paralelo o recolhimento das famílias para os postos indígenas, situação vista como inviável pelos meus interlocutores, pois, naquela época, a Reserva Indígena de Dourados já apresentava indícios evidentes da adversidade do modo de vida, onde o *sistema do capitão já tinha pegado* em diferenciação ao *sistema tradicional* de Panambizinho e, na avaliação das *famílias tradicionais*, os maiores problemas na RID foram as formas de misturas (*m’bojehe* e *jopora*) vividas lá devido

à política do SPI em ter migrado famílias Guarani (Nhandeva) e Terena para conviverem junto com as famílias kaiowa. Assim, ao tempo que a RID é vista como um ambiente complexo devido ao alto grau de *mistura* e *mestiçagem*, para grupos que lá e se constituíram como “*índios de reserva*”, lá, parece ser um espaço onde as inovações proliferam incessantemente.

3.3 RESERVA INDÍGENA DE DOURADOS E OS PERSONAGENS DA LIDERANÇA: OS *CAPITÃES* IRENO ISNARDE E RAMÃO MACHADO

Tentativas de descrever a Reserva Indígena de Dourados são desafiadoras e difíceis devido às múltiplas perspectivas possíveis em abordar a história, o contexto e as transformações vividas e experimentadas nos últimos cem anos de existência da área. Ao longo destas décadas, muitas versões sobre a conformação da RID circulam entre os moradores e, também, das pesquisas por lá realizadas. Quanto aos moradores, é preciso levar em consideração um aspecto caleidoscópico das relações produzidas sob o ponto de vista dos três maiores coletivos indígenas que naquele local residem atualmente: Kaiowa, Guarani e Terena, configuração sócio-política resultante da ação política indigenista do SPI e da FUNAI, em civilizar os Kaiowa no intuito de cumprir um ideal de Estado, já iniciado no período imperial, em transformá-los em trabalhadores rurais e os misturá-los através de uniões interétnicas com brancos e “índios civilizados”¹³⁵. Tal prática, como um modo de governo sobre a vida dos Kaiowa, conformou o que autores como Pereira (2015), Troquez (2014), Lourenço (2008), entendem como situações interétnicas.

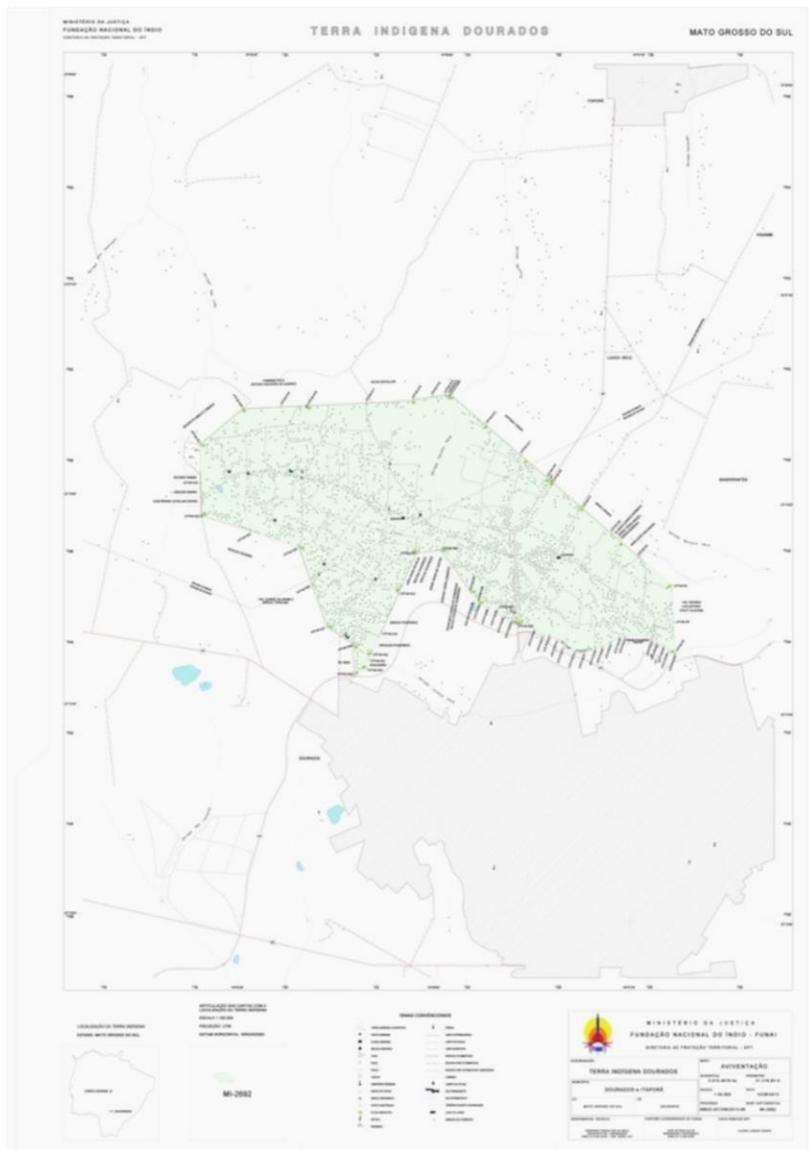
A composição deste contexto e seus efeitos são derivados do processo de recolhimento compulsório das famílias kaiowa que

¹³⁵Os aldeamentos do Império foram pensados como equipamentos transitórios que deveriam conter temporariamente os indígenas para que misturassem com a população cristã, sendo então desativados. Concebidos como espaços diferenciados para a drenagem dos coletivos indígenas, a questão central das autoridades leigas e missionárias passava por como manter os índios aproximados, cuja solução muitas vezes apontava para o engajamento dos índios nas frentes de trabalho (AMOROSO, 2014, p. 76 — grifos da autora).

viviam na região para o interior do posto indígena (criado em 1917), somado à política de civilização empreendida através do deslocamento de famílias Guarani (Nhandeva), consideradas de índole mais mansa e civilizados, em relação aos Kaiowa e, ainda, devido à compreensão positivista do Marechal Rondon, após sua passagem por aldeias terena no Bananal (Aquidauana–MS). Percebendo a habilidade dos Terena em ler e escrever destes indígenas, devido a ação missionária já vivida por eles, Marechal Rondon estimula a migração de 100 pessoas para se fixarem em Dourados (Lourenço, 2008, p. 64). Um elemento de inovação importante a ser considerado no contexto das relações políticas entre os coletivos na RID foi à instalação da Missão Evangélica Caiuá em 1928 (Associação Evangélica para a Catequese dos Índios), numa área limítrofe ao sudoeste da RID que, através da escola, atuou fortemente na conversão dos indígenas, criou um orfanato para acolher crianças devido às epidemias de febre amarela que assolaram a região nos anos de 1930 (TROQUEZ, 2014, pp. 70–73).

Diferente de Panambizinho e Laranjeira Nhanderu, contextos nos quais genealogias e narrativas indicam uma temporalidade histórica na presença de famílias kaiowa naqueles locais, o posto indígena, não foi criado em uma área relacionada como uma alguma família extensa (*tekoha*). O lote de 3.500 hectares destinados aos índios foi instalado no interior do *Ka'agwyrusu/Kanĩdeju*, porém as famílias antigas da região reconhecem que o local onde a RID foi criada está dentro do *tekohaguasu*, mas, não é um *tekohaguy*, isto é, não é reconhecida com *tekoha* relacionado diretamente há uma parentela. Os registros históricos indicam que em 1919 lá existia um grupo de 129 indígenas Kaiowa, explorados por *patrão paraguaio* na extração de erva-mate na região (LOURENÇO, 2008, p. 59).

Figura 15 - Mapa da aviventação dos marcos de delimitação da Terra Indígena Dourados, dividida entre os municípios de Dourados e Itaporã. A área em verde constitui a T.I. e, em cinza, o núcleo urbano de Dourados.



Fonte: Coordenação Regional da FUNAI em Dourados.

1ª Aldeia na Cabeceira do Laranja Doce a três kilometros de Dourados, 2ª Aldeiana Cabeceira do Sardinha a 9 kilometros da mesmo Povoação: ao longo desse ribeirão, moram muitos índios despersados, 3ª Aldeia Santa Maria. Corumbé. São Domingos e a cabeceira do Panamby, todos dentro de um raio de 10º léguas de Dourados, sendo Santa Maria a mais afastada, 4ª Aldeia Córrego do Engano na Fazenda da Revolta, a margem do Rio Dourados, 5ª Aldeiolas do Iguassú (ou Guassú), Capão Ralo e outras ao longo do Rio Dourados, até a sua confluência com o Brilhante e afluentes do Evinhema, 6º no Juty as aldeias de Taê-Cuê, PaêCuê e Laranja, 7º Aldeiolas nos logares denominados Serrito, São Domingos e São Francisco, 8ª Aldeiado Aquino no logar chamado Bocajá, há ainda muitos grupinhos; Parece-me que quase todos os Cayoás se localizam na bacia do Rios Dourados e Brilhante, até a confluência com o Evinhema, habitando também um pouco as margens desse rio (Antônio Martins V Estigarribia. Relatório S.P./Inspetoria da Matto Grosso, 31 de dez. 1923. Museu do Índio, Rio de Janeiro. Nf. 379, fg. 1.472/1.473 apud. Lourenço, 2008, p. 60).

Sem dúvida, como constata o relatório oficial, havia na região um número expressivo de localidades reconhecidas como aldeias dos índios ao longo dos rios Dourados e Brilhante. Seu Gétúlio, *rezador e liderança tradicional*, morador em Jaguapiru, certa vez, ao detalhar a composição das famílias antigas de Dourados, se orientava e indicava a presença de *oygusu* e *te'yí* em parte sul do *Ka'agwyrusu*, referenciadas pelos córregos Laranja Doce, Laranja Lima, Sardinha e Hum (*YjuMirñ*) e outros que só recordava o nome em guarani. *Gwasu Piru*, *Yasorye Gwavira'í*, locais onde hoje em dia são os condomínios de luxo da cidade. O *rezador* contou que seu avô Italiano Jucá (*Tukã Gwasu*),¹³⁶ nasceu em um *tekoha* que foi destruído em face da

¹³⁶Vietta (em comunicação pessoal) disse que o avô de Getúlio era também chamado Pa'í Vitalino, foi um interlocutor de Egon Schaden

ação do Nicolau Horta Barbosa (encarregado militar de construção da rede telegráfica e posteriormente incorporado à frente de atração do SPI [VIETTA, 2007]), o nome dado era *M'bykureaty* e era localizado próximo ao Córrego Sardinha, nos arredores havia outras famílias que moravam *tekoha* próximos ao Rio Santa Maria e ao Córrego Carumbé.

Seu Getúlio e Dona Floriza, comentaram que à margem direita do Rio Dourados havia outros *tekoha gwasu*, com quem as famílias do *Ka'agwyrusu* mantinham relações mais esporádicas, como os *tekoha Jukery, Jatayvarye Kanideju*, porém, grande parte dessas famílias foi deslocada para o posto indígena de Dourados. Para os Kaiowa, a região onde fora instalado o Posto Indígena de Dourados (Francisco Horta Barbosa) é uma área de habitação tradicional, contudo, devido ao efeito violento da dispersão dos *te'yi*, somada a fissura de muitos *te'yijusu*, devido ao *omosarambipate*, o processo de recolhimento para as reservas (confinamento) deixou as lideranças de famílias extensas (*tekoroaruvicha*) desorientados. Além de serem expulsos de seus locais de origem, no posto, de serem coibidos ao realizarem as festas e o xamanismo pelos agentes do SPI, a vida neste local era completamente adversa às prerrogativas do *teko porã* (bem viver entre os seus parentes), já que vivendo muito misturados com outras parentelas kaiowa, ainda tinham que conviver com os Guarani e os Terena. Essa situação, na opinião de Seu Getúlio, era o que acentuava o *teko jojá'y* (egoísmo, individualidade, falta de reciprocidade).

Assim, desde a década de 1920 e início da década de 1930, a Reserva Indígena de Dourados era composta pelas três etnias: Guarani/Kaiová, Guarani/Nandeva e Terena. Já naquela época, a política indigenista oficial estimulava e/ou corroborava iniciativas para a vinda de outros povos, como nos casos anteriormente citados. Logo viriam os paraguaios e não-indígenas como parte da política deflagrada de se intensificar a "mestiçagem" como estratégia para a

durante a passagem do antropólogo no Posto Indígena de Dourados entre 1949 e 1951.

promoção mais rápida da integração, especialmente dos Guarani/Kaiová, aos costumes da sociedade nacional. Atualmente, no âmbito interno da Reserva, cada etnia se reconhece como pertencente a um grupo distinto com fronteiras muito bem estabelecidas. Entretanto, de um modo geral, esses índios, perante a sociedade nacional não indígena, costumam-se identificar-se tão somente como índios, numa construção conceitual genérica de índio. Na medida que em que as várias minorias étnicas se agruparam, formaram uma unidade política capaz de recriar e ampliar as possibilidades de salvaguardar os direitos que lhes foram conferidos enquanto tais (LOURENÇO, 2008, p. 66).

A síntese realizada por Lourenço (*idem*) ajuda-nos a compor o desafio em tentar realizar uma etnografia num contexto indígena altamente transformado, lido muitas vezes, como afastado dos “valores tradicionais da cultura guarani”. Avalio que essa leitura é resultante do enraizamento do conceito de aculturação na política indigenista que, potencializado pelo problema fundiário, alimenta uma ideologia regional, promovida pelos Poderes Públicos,¹³⁷ em aliança com o agronegócio,¹³⁸fomenta, com isso, uma equação na

¹³⁷ Durante o período em que trabalhei na CRD-FUNAI respondia com frequência ofícios e intimações dos poderes executivos, legislativo e judiciário dos municípios da região, em que era recorrente quesitos que questionavam o grau de integração dos “silvícolas” ou seu estado de aculturação perante a sociedade nacional, se falavam a língua, praticavam rituais, se as casas de padrão de alvenaria configuravam moradia indígena, enfim, uma gama de perspectivas etnocêntricas e de cunho discriminatório.

¹³⁸ Vide a composição atual dos ministérios nomeados no governo atual (2019), dois são do MS: a ministra da agricultura, Teresa Cristina e da Saúde, Flávio Mandetta. Ambos, antes de serem ministros de Estado, forma eleitos a uma vaga da Câmara Federal com amplo apoio dos ruralistas e inclusive ambos, juntos com senador Waldemir Moka, são mencionados por líderes ruralistas citados nos fatos que antecederam o ataque contra os Kaiowa em Nhanderu Marangatu em Antônio João, que culminou no assassinato de Simeão Vilhava. Mais informações

qual os Kaiowa e Guarani são tidos como aculturados, desprovidos de “autenticidade”. Para esses setores, a equação é justificativa para negar-lhes direitos à terra, porque eles não vivem mais de modo tradicional.¹³⁹ Contexto este que aprofunda a percepção diante de um ambiente tão adverso, mesmo os indígenas investindo constantemente na produção de novos e outros modos de socialidade, ainda é cobrado deles uma condição de tradicionalidade como se a própria concepção de existência histórica e social entre os Kaiowa fosse alheia à história nacional.

Neste sentido, contextos indígenas que experimentam relações de longa duração com políticas indigenistas no Brasil, nos colocam diante da necessidade de repensar suas estratégias de recomposição de redes e de relações. Como demonstrou Tassinari (2002, p.15–62) ao descrever o parentesco, o xamanismo e as festas católicas entre os Karipuna no Uaçá (AP), evidencia a necessidade de repensar termos que (também ouvia com recorrência entre os Kaiowa em Dourados) como “mudança”, “inovação”, “invenção”, alinhada com as proposições como as de Gow, Sahlins e Wagner, a autora escreveu:

Descartar a preocupação em encontrar uma “cultura original” ou uma “tradição” mais antiga que sirva de contraponto para a comparação com a “tradição” atual significa ressaltar os aspectos de “invenção” ou de “criação” desta tradição atual mais do que trabalhar com as ideias de “mudança” ou de “inovação” (idem, p. 22).

<https://www.correiadoestado.com.br/cidades/indios-levam-caixao-ao-planalto-e-ao-stf-em-protesto-contras/256610/> e
https://brasil.elpais.com/brasil/2015/09/06/politica/1441494809_661684.html.

¹³⁹ A atual secretária adjunta de Assuntos Fundiários do Ministério da Agricultura é filha de proprietários rurais em Antônio João (MS). A advogada ficou conhecida nos noticiários ao afirmar que os índios não são os primeiros habitantes do Brasil
<https://blogs.oglobo.globo.com/lauro-jardim/post/amiga-de-tereza-cristina-secretaria-diz-que-indios-nao-foram-os-primeiros-habitantes-do-brasil.html>.

Assim, a finalizar o capítulo procuro compreender o contexto das relações vividas na RID ao longo da história através de relações políticas e históricas pensadas através de dois personagens centrais para a configuração territorial interna contemporânea: os *capitães indígenas* Ireño Isnarde e Ramão Machado, personagens centrais para compreensão da divisão entre aldeias Bororó e Jaguapiru, a compreensão sobre os efeitos da *mistura* e da *mestiçagem* e, conseguinte, estabilização de certas formas políticas de liderança, como o *sistema dos capitães antigos*. Diferente do que ressalta Lourenço (*op. cit.*) ao invés de *fronteiras muito bem estabelecidas e uma construção genérica de Índio*, percebo um conjunto de relações e estratégias diferenciadas que nos colocam diante de um jogo de distanciamentos e aproximações tanto entre os coletivos, quanto em relação à sociedade regional, o destaque no âmbito dos conceitos *sistema de aldeias sistema dos capitães* a ser focado no próximo capítulo.

Retomando o comentário sobre a miríade de perspectivas para descrever as relações políticas na RID e falar sobre os *antigos capitães*, é uma busca por compreender formas históricas do fazer político, me afastando, de concepções que definam de antemão formas tradicionais e não tradicionais deste *modus operandi*. Sem dúvida, se pensarmos as concepções de vida ideal para os Kaiowa, principalmente, no tempo dos antigos, a introdução de uma figura externa no comando da vida cotidiana é inviável. Entretanto, devemos pensar que o *sistema dos capitães* não existiria caso a vida no tempo dos antigos não tivesse sido interrompida, deste modo, me interessa pensar a existência desse personagem da liderança, o *capitão indígena* como figura e como fundo do fazer político no modo de vida nas reservas, sem equivaler as concepções sobre as *lideranças tradicionais* e os *capitães indígenas*, como se uma fosse um forma originária e ideal e a outra um forma consumptiva rumo à adesão definitiva aos modos de ser dos brancos (*karairekokuera*). Creio ser necessário investir em pensá-los como agentes do fazer político dos e nos dias atuais - *ara pyahue* pensar as inovações e regimes de criatividade do fazer político kaiowa que emergiram em um século deste modo de vida: a Reserva.

A introdução da figura do capitão é inerente a criação dos postos indígenas e a estrutura militarizada do SPI na gestão da vida comunitária. Todo posto indígena possuía um encarregado

em supervisionar as famílias indígenas, zelar pela manutenção da boa convivência e gerir os trabalhos dos índios. Brand (1997) aponta que nos anos iniciais dos postos indígenas o mais comum era que o capitão fosse um não indígena e o encarregado do posto, um indígena, geralmente vindo de outra região para auxiliar como um intermediário entre as famílias e o capitão. Em Dourados, a narrativa mais presente é a afirmação que desde a passagem do Rondon por Dourados e, após a criação do posto, ele tinha nomeado Ireño Isnard como *capitão* em razão de seu conhecimento da região e índole conciliadora, como ele próprio relata em entrevista: *fui eu quem mediu a terras da Reserva, junto com o general Cândido Rondon [...] Eles chegaram por aqui e me aconselharam muito... Ireño, você é um homem bom e honesto; marca a terra dos índios porque o governo mandou e isso vai ser bom para vocês todos Kaiowa* (Ireño Isnard em entrevista para Bom Meihy, 1991, p. 43).

Ireño faleceu em 1986 e permaneceu na posição de *liderança* até meados da década de 1980. Toda a construção etnográfica sobre a figura de Ireño e assim como a de Ramão Machado, é resultante de conversas com pessoas que conviveram e compartilharam com eles o cargo da *liderança*. Destarte, sobre Ireño me concentrei nas narrativas de Luciano Árevalo, casado desde a década de 1970 com uma neta de Ireño e Carlito Oliveira, que havia sido genro de Ireño. Carlito e Luciano também foram *capitães*. Sobre Ramão, foi difícil me aproximar de seus familiares que vivem na RID por uma resistência aos antropólogos, fruto de algumas intervenções políticas na RID nos anos 2000 que impactaram diretamente a gestão da vida comunitária e dinâmica dos *capitães indígenas*.

Voltando à figura de Ireño, seus descendentes contam que a família dele foi deslocada de *Jatayvary*,¹⁴⁰ um *tekoha* que compunha uma rede com outros *tekoha*, formando um *tekoha gwasuà* margem direita do Rio Dourados, em direção aos rios

¹⁴⁰ Atualmente este é o nome de uma terra indígena localizada no município de Ponta Porã, margeada pelo Rio Dourados, próxima BR 463, que foi declarada com 9.000 mil hectares pela FUNAI em 2011, porém, as famílias não dispõem da posse efetiva das terras.

Amambai e Piratini, região identificada como *Juke'ý* ou *Jukery*.¹⁴¹ Ainda muito pequeno Ireño foi levado com a família para o posto indígena de Dourados e lá, através de seu pai, se engajou no trabalho junto ao SPI. Após ter recebido o cargo de *capitão*, ao que contam por volta da década de 1940, Ireño era o responsável por equilibrar as diferenças entre os distintos *te'ýique* que residiam no interior dos 3.500 hectares do posto. Seu Luciano contava que antes da chegada dos Guarani e dos Terena, havia dois grupos familiares mais expressivos, os Isnarde e os Fernandes. Em seguida, os Guarani que chegaram, da família Souza, se instalaram na proximidade do antigo posto do SPI, região que era chamada de Farinha Seca (nos dias atuais próxima a saída para Missão Evangélica) e os Terena se instalaram próximo ao Córrego Saltinho (Córrego Jaguapiru).

No entanto, como pontuaram Luciano e Carlito, a população era pequena e com possibilidade de agir na condução da vida política entre as famílias de modo mais tradicional¹⁴². O aspecto sobre a tradicionalidade das práticas do *capitão* Ireño eram, em boa medida, devido a uma “unidade” possível em razão da maioria das famílias serem Kaiowa, claro que isso não afastava desentendimentos, mas além do respaldo do SPI, na avaliação das famílias antigas de RID, a qualidade destacada de Ireño era sua forma de mediar e resolver conflitos, baseadas no *nhemongweta* - conversas e aconselhamentos inspirados nas prerrogativas e preceitos do *tekoporã*. Sobre isto Carlito me disse:

O nosso sistema antigo do capitão era diferente porque o Capitão Velho (Ireño) tinha

¹⁴¹ Barbosa da Silva (2007) e Crespe (2009) localizam este *tekohaguasuem* uma região que passou a ser identificada com Lima Campo, que compreende parte dos municípios de Dourados, Laguna Caarapã e Ponta Porã e que as pessoas descendentes dos *te'ýijusuque* formavam esta rede, residem em grande medida nas terras indígenas de Dourados (particularmente na Aldeia Bororó), Laguna Caarapã (Rancho Jakaré e Guaimbé) e em Ponta Porã na T.I. Lima Campo-Jatayvary.

¹⁴² Lourenço (2008, p. 83) ao analisar os censos realizados pelo SPI, registra que em 1929 a população aldeia era de 175 Guarani/Kaiowa. Já em 1937, no total eram 481 pessoas destes 356 eram Guarani/Kaiowa, 16 Guarani/Ñandeva e 109 terena, em 1968 o total registrado é de 1.570, sendo 812 Guarani/Kaiowa, 349 Guarani/Ñandeva e 409 Terena.

na base o jeito dos Kaiowa resolver as coisas, sem briga. Pegava casal novo que brigava, trazia para casa dele, fazia sentar, dava um tereré, se tinha fome, dava um pedaço de mandioca para comer e conversava. Essa é a educação do kaiowa antigo resolver as coisas. O velho Ireño tinha reza também, passou reza para gente. Eu guardei os xiru dele o tempo que morei lá (RID), quando saiu entreguei deixei pro pessoal, que não sabia cuida. Ireño sabia ser bom capitão porque sabia do sistema tradicional. Naquela parte que agora mora o Luciano, ele tinha o yvyra'í de deixar os apetrechos de reza.¹⁴³Essa nhemongweta que a gente fala não é só falar, as reza também. As rezas do Ireño segurou muito as coisas ruim que teve lá depois. Mas daí foi tudo virando crente. Essas coisas atrapalha a reza.

As pessoas mais velhas que residem na RID desde a época que Ireño era o *capitão* são muito saudosistas em raleção ao tempo em que ele exerceu este cargo, porque a vida era mais voltada para o *sistema tradicional*. Os comentários recorrentes de Carlito e Luciano sobre a índole não violenta de Ireño se tornavam mais enfáticos à medida que faziam contraste com o aumento da força política dos Terena devido às aproximações com os chefes locais da FUNAI. Na avaliação de outros interlocutores foi a partir dos anos de 1960 que a força política do *capitão* Ireño começou a dar sinais de fragilidade frente à aliança de Ramão Machado com os dirigentes militares da FUNAI.

Quando procurei as *lideranças* mais antigas da Jaguapiru para conversar sobre a razão de Ramão ter se tornado capitão, a resposta que tive foi porque na sua juventude ele serviu ao Exército na região de Aquidauana,¹⁴⁴ de onde a família de seu pai

¹⁴³ Mura (2010, p. 139) registra: *Entre estes encontra-se Adimiro Arce, atualmente em posse de um ogapysy, onde conserva a maioria (20) dos chiru da reserva, incluindo os que Carlito havia reunido.*

¹⁴⁴ A dissertação de mestrado de Loureiro da Silva (2007, p. 84) traz outra informação sobre este episódio e, foi a que escutei de outras pessoas na aldeia e entre pesquisadores: *A partir de 1972, a chefia do Posto Indígena*

é oriunda. Esta afinidade fora potencializada devido às alianças com agentes externos, que impulsionaram Ramão a condição de capitão

O surgimento de Ramão como liderança deveu-se principalmente ao apoio obtido da Igreja Metodista (que lhe entregou um trator), da Missão Evangélica Caiuá e do então chefe de posto, todos considerando que tal apoio contribuiria para o “desenvolvimento” da reserva. Na época, em plena sintonia com as atividades regionais, a própria FUNAI contribuiu para desmatá-la, abrindo espaço para a mecanização da agricultura. A partir daquele momento, segundo informam os Kaiowa, o líder terena, com a ajuda de sua “polícia indígena”, teria praticado inúmeras violências e expulsões de líderes políticos e religiosos, chegando a ter, com a morte de Ireno Isnard (ocorrida no fim dos anos 1980), o pleno controle da reserva (MURA, 2010, pp. 138–139).

No início da década de 1970, para evitar uma tensão direta com o Ramão, Carlito disse que Ireno não perdeu espaço para Ramão, mas que ele “entregou” a capitania da Jaguapiru, porque não era interesse do capitão ampliar sua força política para além do seu grupo, isto é, as famílias kaiowa. O uso de aspas em entregar é um meio de marcar uma estratégia política guarani que

de Dourados passou a ser exercida pelo funcionário da FUNAI José Sardinha. Sardinha, como era mais conhecido, aproveitou-se “[...] do cargo para enriquecimento próprio, em convivência com algumas lideranças indígenas corruptas.” (Prezia, 2006, p. 41). Para encobrir suas fraudes, Sardinha nomeou Ramão Machado para o cargo de capitão, que ficou conhecido pelo autoritarismo durante o seu comando. Esse autoritarismo tem suas raízes quando Ramão, depois de esfaquear um guarani que quase faleceu, fugiu para Ponta Porã e entrou para o exército. Essa experiência militar foi responsável, juntamente com o apoio do órgão oficial, pela maneira despótica como conduziu sua polícia indígena eacadeia, criada para aqueles que desobedecessem a suas ordens.

consiste em criar meios de se distanciar dos conflitos por meios recuos estratégicos. Este emprego da palavra “entregar”, age em consonância com a conhecida estratégia do *nhembotavy*, traduzido como fazer-se bobo, isto é, uma forma de recriar um cenário favorável para si e criar uma conduta *trickster* para enganar um opositor para se manter distante das tensões ou evitar o confronto direto. No caso da ação de *entregar* a Jaguapiru, do ponto de vista dos Kaiowa, não implicou para Ireño em perder o poder, porque ele nunca esteve interessado em tal posição, diferente do que ocorreu com a trajetória política de Ramão. Porém, contestando Mura (*op. cit*) Ramão nunca chegou ter o pleno controle da RID, mas, criou alianças e acordos políticos com os *capitães indígenas* que sucederam Ireño. A força política de Ramão também foi inflacionada pela estruturação da “polícia indígena” que atuou no cumprimento dos mandos do *capitão* terena. Outro elemento que constitui a concentração de relações de Ramão foi a construção da rodovia e pavimentação da MS — 156 que gerou muitos postos de trabalho temporários, sendo que o *cabeçante* dos contratos era o próprio capitão, que gerenciava a contratação e retinha parte dos salários para a *caixinha da capitania*.¹⁴⁵

Contudo, essa disputa política, ao fim, levou à estabilização da divisão interna da Reserva Indígena de Dourados em duas aldeias, porém, sem marcos geográficos expressivos que as separam, mas, com acentuada diferenciação nos modos de ser. A diferenciação que faço a seguir cumpre apenas um propósito etnográfico de reificar uma imagem da RID para composição textual da tese, pois, as relações são muito mais plurais, variáveis e porosas entre as aldeias, os coletivos indígenas, lideranças e “*grupos*”. Tendo isto em advertência, aponto a seguinte composição contemporânea consensual e polêmica, entre os moradores da RID: uma aldeia é Bororó, que ficou sob a liderança do *capitão* Ireño, que para os moradores da RID, até os dias de hoje conserva aspectos mais tradicionais, onde residem a maior

¹⁴⁵ A prática da caixinha da capitania consistia na retenção de parte do salário dos trabalhadores indígenas pelas pessoas que compunham a capitania. O objetivo era fazer um fundo comunitário, todavia, as pessoas acusavam os capitães de nunca terem feito nenhum repasse ficando com a posse dos recursos.

parte das famílias kaiowa e que se identificam como *mais puros*. A outra aldeia que compõe a RID é Jaguapiru, onde a liderança ficou para os Terena, mas a região é habitada por famílias terena, guarani, *paraguaios* e, na opinião dos Kaiowa, vivem excessivamente *misturados* ao ponto de ser tornarem *mestiços*. Entre os Terena e os Guarani, circulam percepções que os problemas cotidianos como a violência interna devido ao alto índice de consumo de bebidas alcoólicas na Bororó se deve ao fato de os Kaiowa serem mais *“tradicionais”*.

As pessoas se lembram de uma das poucas vezes que viram Ireno se opor frontalmente a Ramão, devido à ocasião da visita do presidente da FUNAI à época, Gal. Ismarth Araújo de Oliveira. Ele teria estimulado o capitão terena a lotear a aldeia, para fins de acelerar o desenvolvimento comunitário, no espírito de emancipação os índios da FUNAI na Ditadura Militar. Como já havia ocorrido a divisão das aldeias, os membros da família de Ireno comentaram que ele não tinha como impedir este ato em toda a RID, mas, como não tinham mais mandato na Jaguapiru, observava com preocupação a política de loteamento na outra aldeia. Cesar Isnarde, seu filho, comentou comigo uma vez, que Ireno temia a entrada dos brancos e o fim da cultura kaiowa, principalmente, da língua, já que muito dos Terena não são mais falantes nativos, pois, para Cesar, mesmo sabendo do alto grau de *mistura* entre os Kaiowa, eles ainda mantinham o casamento entre famílias kaiowa e quando se casavam com outras etnias, era com os Guarani. Diferente dos Terena, que se casam, preferencialmente, com os *karai* e as *kunhakarai* (homens e mulheres brancos) e com pessoas guarani.

Carlito comentava que durante o tempo que atuou na liderança, junto com o Ireno, temia um futuro onde todos se tornariam *mestiçados que nem os Terena*. A mestiçagem, do ponto de vista dos Kaiowa é algo mais perigoso que a mistura, pois, representa a perda de relações e qualidades que fazem a pessoa kaiowa: a humanidade (*nhe'ẽ*) e a cultura (*teko*). Os Kaiowa operam com três termos para diferenciar estes processos de mistura e transformação. A mistura pode ser pensada nos termos da palavra *m'bojehea* (se misturar). Neste sentido, estamos falando da própria necessidade de se relacionar com outro, de uma mistura desejada, vista nas escolhas matrimoniais, pois, como prescinde a regra do parentesco, casa-se sempre alguém que fora do grupo compreendido pelo parentesco consanguíneo (*nhemonhare*). Diante da composição atual das relações kaiowa em Dourados, deve-se casar, idealmente com uma pessoa kaiowa de uma família afim e no máximo, com alguma pessoa guarani. O outro termo referente a este processo, porém, rumo a uma abertura à transformação perigosa, é percebido pelo emprego de *jopara*, que também indica mistura, mas um alto grau dela, que pode recair nos perigos de virar branco, perder a cultura. Tal transformação pode se concretizar se a opção do casamento for com uma pessoa terena ou branca, visto que eles não têm *teko*.

Contudo, há como reverter ou impedir esse processo, que é criando a pessoa fruto dessa união no *sistema kaiowa*¹⁴⁶. Outro conceito que indica os riscos da transformação em virar outro é percebido pela palavra *ojepotá*, que expressa à vontade de ir viver como o outro, não ter força de conter a sua humanidade perante a sedução e encantamento do outro, que almeja levá-lo para o seu plano; este outro pode ser tanto um humano (não kaiowa ou branco) e não humano (animal). *Ojepota* indica uma transformação difícil de ser revertida.

Na opinião dos Kaiowa, estes processos foram acelerados pelas práticas políticas de Ramão e pelo seu autoritarismo. Razões, pelas quais, nos anos de 1980, foram criados mecanismos de eleições na Jaguapiru para diminuir a força política do *capitão indígena*. Reversivamente, a maior parte dos resultados, apenas o reconduziam ou o vencedor era alguém de sua parentela. Loureiro da Silva (2007), ao analisar as imagens veiculadas sobre os indígenas em Dourados no principal jornal local, nos oferece um compilado de notícias sobre as práticas e atitudes violentas e coercitivas de seus atos denunciados por outros indígenas e, também, por intelectuais e jornalistas. Contudo, o autor demonstra ao fim, a forma de ação do capitão terena, não pode ser desconectada do contexto que o produziu

Essa defesa, do capitão Ramão Machado, está relacionada às imagens, vinculadas a sua pessoa, que estavam em consonância com os ideais propagados pelo jornal O Progresso, uma vez que o Capitão era considerado, com apoio da FUNAI, um eficiente administrador, um produtor capitalista e sentinela da moral. (idem, p. 97).

Muitas vezes, procurei os familiares de Ramão para poder ter acesso à percepção deles dos fatos que envolvem sua história na RID, porém, nunca tive respostas ou abertura de diálogos com seu filho, Wilmar Machado, que à época da pesquisa de campo era o *capitão da Jaguapiru*. Relatando a situação para duas lideranças que compunham a *capitania*, eles me disseram que na

¹⁴⁶ Essa operação também pode ser aplicada para os *paraguaios*, como notou Carvalho (2018).

Jaguapiru, as pessoas não gostam muito dos antropólogos devido a atitudes desrespeitosas no passado com anuência da FUNAI e do MPF, que desestruturaram o *sistema da aldeia* devido a interpretações equivocadas sobre a política interna. Nos próximos capítulos abordarei estas questões.

CAPÍTULO IV - MODOS INDÍGENAS DE FAZER E DESFAZER RELAÇÕES COM O ESTADO

No capítulo anterior abordei as transformações e as novas dinâmicas relacionais decorrentes das reflexões sobre a existência dos brancos e as teorizações subsequentes à presença dos *mbayrí*, passando pelas transformações nas relações, descritas por meio o uso da palavra *karaí*, para, se referir, aos brancos entre os Kaiowa, a fim de cotejar as complexidades das formas relacionais contemporâneas traduzidas a partir da categoria *branco parceiro*.

Outro tópico importante tratado foi às transformações nas relações com os locais de habitação vistas através do conceito de *tekoha*. Mediante ao efeito dos processos de contingenciamento territorial e interrupção da mobilidade devido à privatização dos territórios de habitação tradicional das famílias extensas kaiowa no *Ka'agwyrusu*. Mesmo diante de situações muito adversas, as famílias e lideranças investiram na criação de outros modos de se relacionar com os *tekohagwy*, notado através de trajetórias de extensos grupose, por meio, do investimento etnográfico em aproximar o conceito de *tekoà* noção levistraussiana de casa, como pessoa e qualidades referentes à moral, para poder refletir sobre como as famílias e lideranças elaboram relações tangíveis e intangíveis com os locais de habitação tradicional, de onde foram expulsas e constrangidas a viver nas áreas criadas pelo Estado sob a gestão de personagens políticos externos a sua organização social.

Neste capítulo irei me concentrar em descrever os efeitos contemporâneos na vida das famílias e lideranças kaiowa nestes ambientes artificiais, em especial, foco na vida cotidiana da Reserva Indígena de Dourados, para produzir uma etnografia das relações políticas e seus personagens em cenários que atravessam um século na vida dos Kaiowa na região.

4.1 O “SISTEMA DE ALDEIA”: MODOS KAIOWA DE GESTÃO POLÍTICA DA VIDA SOCIAL

As últimas décadas vivenciadas pelas famílias kaiowa, que residem nas aldeias Bororó e Jaguapirú na Reserva Indígena de Dourados, foram fortemente marcadas pelos discursos das lideranças e chefes de famílias sobre os impasses e limites de

habitarem uma área ínfima, densamente povoada e atravessada por ações exógenas, seja pelo aumento da dependência das ações do Estado ou da proximidade com as cidades que comprimem a área.

Este cenário, aos olhos de um observado externo, à primeira vista, assemelha-se às imagens de regiões periféricas das cidades de médio porte da região Centro-Oeste, como Dourados, que induz ao observador desavisado, uma percepção do que se vê é uma favela, devido às habitações precárias, muito próximas umas das outras, somada à visível falta de serviços urbanos como coleta de lixo, iluminação pública, asfaltamento, entre outros. Ao ser comunicado que se trata de uma “aldeia indígena”, em muitos casos, o mais comum é subordinar a palavra indígena como adjetivo para favela, isto é, trata-se para o senso comum regional de uma “favela indígena”.

Figura 17 - Imagem que ilustra matéria na Revista Época, 02/12/2011.



Fonte: Revista Época, 2011

Esta impressão é amplificada pelos meios de comunicação e agências internacionais para ilustrar a situação dramática que vivem os indígenas na RID, em 2011, a revista Época, publicou uma matéria intitulada “A tragédia indígena: pistolagem, homicídios, suicídios, desnutrição, racismo, narcotráfico, desmatamento e falta de terra. A expectativa de vida do maior

grupo indígena do país é de 45 anos, só comparável a do Afeganistão”,¹⁴⁷ onde denunciavam o quadro de extrema gravidade da “questão kaiowa-guarani” e a mais grave é a da Reserva Indígena de Dourados. Segundo o texto da matéria, existe uma lacuna da presença das forças de segurança estatais, um avanço da conversão religiosa que acentua a violência interna, devido ao crescimento demográfico no local e pela morosidade dos processos de identificação e demarcação das terras reivindicadas. Todavia, os indígenas são enfáticos em refutar esta definição, que na avaliação da maioria dos moradores é produzida pelas *peças de fora*.

Ao se referirem às *peças de fora*, as lideranças remetem às falas, discursos e informações produzidas, principalmente, pela imprensa regional, a respeito dos números da violência interna e explicitam que a situação atual é decorrente de problemas históricos e econômicos perniciosos, devido às dificuldades de produção da vida social, decorrente da privatização das terras na região iniciada aos fins do século XIX, acrescido do incentivo da produção de *commodities* (que utilizam amplas extensões de terra para plantio de soja e milho, que devastaram a maior parte da mata), na região desde o início da década de 1980. Outro fator que compromete os projetos indígenas para o futuro, é o fortalecimento político-eleitoral de personagens e instituições da economia regional profundamente relacionada ao agronegócio e declaradamente contrárias às demarcações das terras kaiowa e guarani.

¹⁴⁷ A matéria está disponível no endereço <http://revistaepoca.globo.com/tempo/noticia/2011/12/uma-tragedia-indigena.html>. Acesso em 14/09/2017.

Figura 18 - Cartaz produzido pela Federação de Agricultura e Pecuária do MS.



Fonte: Imagem disponível na internet.

Nas reuniões mais amplas que ocorrem em diversos locais no interior das aldeias ou em atividades externas demandadas pelos Poderes Públicos, é visível o incômodo das pessoas engajadas nas formas de liderança e gestão da vida cotidiana interna à RID com as leituras das *peças de fora* que consideram a RID uma *favela indígena*, que tem como pano de fundo a projeção de um discurso que colocam dúvidas a respeito dos modos indígenas de existência vistos atualmente. Isto é, a questão paira no âmbito de falas políticas regionais sobre “a perda da cultura, fim da tradição”, para desqualificar as demandas políticas das famílias e lideranças indígenas. Durante uma atividade promovida pela Coordenadoria da Infância e da Juventude do Tribunal de Justiça do Estado, em uma universidade privada da cidade de Dourados, e, junto às mesas de discussão, o psicólogo que integrava a equipe interdisciplinar do Polo-Base da SESAI, em sua apresentação focada nas questões relacionadas ao uso abusivo de álcool e a violência, enfatizava que o quadro era resultado da falta de mecanismos de controle mais eficazes por parte das lideranças, assim como eram motivados pela ausência de serviços e aparelhos das políticas públicas no dia-a-dia da aldeia.

Durante a reunião me sentei próximo a uma das lideranças da Aldeia Jaguapirú que rebatia tais afirmações em voz baixa para as pessoas sentadas próximas a ele, enumerando a quantidade de serviços, equipamentos e agências públicas estavam presentes no interior da RID.¹⁴⁸ Entre seus comentários mais críticos à apresentação do psicólogo, me chamou atenção seus argumentos de que as lideranças da *capitania*¹⁴⁹ tinham atitudes efetivas e cotidianas contra atos, práticas e situações violentas ou que envolviam tensões entre as famílias. A *capitania* é um grupo, formado por homens que compõem uma chapa eleita pelos moradores, responsáveis pela gestão da vida comunitária no interior de cada aldeia.

Todavia, a ação da *capitania* se orienta por princípios e normas próprias que compõem o *sistema da aldeia*. Os comentários sobre como atuava cada *sistema*, de cada aldeia, relacionava os modos como as lideranças que formam a *capitania* atuavam e as características políticas contemporâneas da RID entre os fatores elencados, as questões mais proeminentes eram as diferenças étnicas e as divergências políticas entre as famílias kaiowa, guarani e terena, que resultavam em uma variedade de lideranças políticas e familiares. Esta proliferação de lideranças se estendia, também, ao lugar de liderança que os pastores e missionários indígenas das igrejas neopentecostais, gestores públicos (indígenas e não indígenas) ganharam nos dias atuais.

Quando levei posteriormente essa observação para interlocução com as lideranças que se reconhecem como membros da *capitania*, a respeito sobre como refletiam sobre a existência de um *sistema da aldeia*, em conversas realizadas

¹⁴⁸ No interior da Reserva Indígena de Dourados existem muitos serviços e edificações públicas, ao contrário do que postulava o psicólogo. Atualmente existem seis escolas, cinco unidades básicas de saúde ligadas à SESAI, o CRAS Indígena (que oferta muitos serviços e políticas da Assistência Social) e dois prédios construídos por uma universidade privada que abrigam agora Coordenação Técnica Local da FUNAI, os Correios e a Coordenadoria Municipal de Assuntos Indígenas. Na área contígua reserva está instalada a Missão Evangélica Caiuá, que oferta serviços na área de saúde e educação escolar.

¹⁴⁹ O uso em itálico da palavra é para evidenciar que se trata de um termo nativo e que se refere à forma mais “coletiva” da ação de alguns personagens que estão mais próximos ao capitão indígena.

personagens políticos das aldeias Bororó e Jaguapirú, mesmo expressando aspectos diferenciais de conduta da *capitania* de cada aldeia, todos com quem conversei almejavam produzir um movimento de distanciamento das práticas e formas de ação identificadas com sendo do *sistema dos capitães antigos*. Percebi que reconheciam uma “continuidade” na função que o cargo exige, mas rejeitavam a comparação com as ações que remetiam ao *sistema dos capitães antigos*, a maior parte das pessoas refutava a comparação imediata e chamavam a minha atenção para a condição de serem *lideranças constituídas*.

O emprego do termo decorre do fato de que atualmente os membros da *capitania* são eleitos através do voto dos moradores de cada aldeia mediante uma chapa composta dos cargos de *capitão*, *vice-capitão*, *presidente do conselho*, *vice-presidente do conselho* e *secretário*, ou seja, são pessoas que foram constituídas como lideranças através do voto. Tal razão as torna diferente das *lideranças tradicionais*, que são pessoas que se identificam e são reconhecidas como líderes de famílias extensas mobilizadas (na maior parte dos casos) na retomada de suas terras de ocupação tradicional e de prestígio xamânico¹⁵⁰. Posteriormente, no texto, retomarei esta questão para demonstrar que as transformações nos modos e estilos de lideranças nas últimas duas décadas exigiram dos indígenas na região do Rio Dourados, potentes formas e estratégias de criatividade política nos seus modos de produzir coletivos.

Conforme descrito no capítulo anterior, o cargo de *capitão*, no contexto das relações políticas na RID é decorrente da imposição dos princípios rondonianos do indigenismo republicano, com a criação do Serviço de Proteção aos Índios, acentuado com a criação da Fundação Nacional do Índio e com a promulgação do Estatuto do Índio no período da Ditadura Militar, que introduziu nas áreas indígenas existentes a gestão cotidiana repensada a partir

¹⁵⁰À frente irei descrever com são produzidas as *lideranças tradicionais*, falarei sobre o aspecto controverso do prestígio dos xamãs na RID apenas para adiantar o tópico, as formas de ação xamânica, assim como os e as xamãs gozam de um prestígio relativo no conjunto das famílias indígenas, pois grande parte é neopentecostal (*crentes*), assim, eles mobilizam redes de outros xamãs, parentelas mobilizadas em retomar seus territórios, pesquisadores, militantes de movimentos sociais.

da hierarquia militar.¹⁵¹ As áreas mais antigas criadas pelo SPI no MS não correspondem aos componentes legislativos contemporâneos que caracterizam uma terra indígena de ocupação tradicional de acordo com a legislação vigente ¹⁵². Todavia, a experiência de vida nos ambientes de reserva é marcada pela memória da ação violenta e negativa de alguns capitães e seus aliados.

A figura política do capitão é inerente à criação dos postos indígenas e ao modo de vida condicionada a ela enquanto *índio de aldeia* ¹⁵³, condição que é vista pela maior parte das famílias

¹⁵¹A Ditadura Militar causou profundos problemas estruturais à recente democracia brasileira no que tange as questões econômicas, eleitorais e de acesso a direitos. Conforme veio a público com a divulgação do Relatório Figueiredo em 2013, os povos indígenas foram altamente impactados pela violência militar conforme as informações levantadas pela Comissão Nacional da Verdade e, em Dourados, os relatos dos indígenas se tornaram conhecidos através de uma audiência pública da CNV sobre as Violações de Direitos Indígenas entre 1946–1988, em fevereiro de 2014.

¹⁵²Os artigos do Capítulo VIII — Dos Índios, da Constituição Federal, reordenam o entendimento da política indigenista brasileira, estendendo ao conjunto das legislações e políticas de Estado a atenção aos povos indígenas, desde que resguardado seus modos de vida, usos, costumes, línguas e tradições. No aspecto territorial, o processo de identificação e demarcação das terras indígenas ainda é exclusivo à Fundação Nacional do Índio, subordinada ao Ministério da Justiça, que por meio do Decreto N.º 1,115/1996 e da Portaria N.º 14/1996, regulamentam e definem características e atribuições ao Estado Nacional em reconhecer os usos e modos de ocupação indígena de territórios historicamente reivindicados, como no caso dos Kaiowa, expulsos deles por meio do esbulho promovido pelos governos estadual e União ao longo do século XX.

¹⁵³ Ao me referir a *índio de aldeia* faço menção à forma como as pessoas mais velhas moradoras da Terra Indígena Caarapó (Aldeia Te'yikue) diferenciavam a conduta-estilo (*lajakuera*) de pessoas que haviam vivido outro modo de habitação fora da experiência da reserva (*tradicionalis*) e a identificação de alguém como *índio de aldeia* expressava um modo de ser de pessoas/famílias que só haviam experimentado este modo de vida (CARIAGA, 2015, 2012). Pereira (2007) e Crespe (2015) ao refletirem sobre as dinâmicas de reconfiguração da socialidade kaiowa nos diferentes modos de territorialização após a ação do SPI e FUNAI, chamam atenção para a compreensão de que, cada modo de habitar

kaiowa como o oposto do modo de vida anterior a ação do SPI, como frisam *aiço'arape nhande jaikovae kuê ka'aguype*— *naquela época a gente morava no mato*. Neste sentido, o *tempo dos antigos (aiço'arape)* é referente aos modos de vida anteriores ao recolhimento compulsório para os postos indígenas, quando viviam em seus locais de habitação, origem e procedência: *tekohagwy*, o sufixo *gwy* indica origem, como na expressão: *che aju Karumbé'gwy: eu venho da região do tekoha Karumbé*) sob a conduta das lideranças familiares-xamânicas, que nos dias atuais são chamados de *nhanderu* e *nhandesy* ou *rezadores*. Contemporaneamente, as *lideranças tradicionais* são as pessoas que reúnem tais qualidades e que as legitimam a *levantar um grupo*, seja através do parentesco, do xamanismo ou das retomadas das terras. A expressão *levantar um grupo* expressa o ato-movimento de constituir uma nova coletividade entre parentes e aliados para “retomarem” seus territórios e/ou a “cultura” (*cantos-rezas, festas, construção de casas de reza*).

A criação dos postos indígenas pelo Serviço de Proteção aos Índios no início do século XX é tida pela maioria das famílias kaiowa como uma ação arbitrária, exógena e que produziu um modo de vida artificial em relação às prerrogativas imanentes ao *teko katu* (modo correto, pleno de viver entre parentes). Devido às mudanças no paradigma da política indigenista brasileira com a Constituição Federal de 1988, os efeitos dos dispositivos normatizadores contidos no Capítulo VIII — Dos Índios¹⁵⁴, foram sendo gradualmente aplicados a práticas de gestão e governo do Estado sobre a vida dos indígenas nas áreas pré-existentis ao

(aldeia, reserva e *corredor*) produz modos de existências intrínsecos às condições contemporâneas. Dentre estas formas contemporâneas de territorialidade entre os Kaiowa, Pereira (2007) pensa as reservas, acampamentos de retomadas, famílias kaiowa residentes nas cidades e grupos que vivem em a beira das estradas e rodovias como *áreas de acomodação*, que produzem a emergência de novos modos de fazer política e de liderança condizentes com os modos de vida em *áreas de acomodação*.

¹⁵⁴ Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

marco constitucional, isto é, criadas anteriormente a 1988 pelo SPI e pela FUNAI.

A alteração da política do Estado Brasileiro para o indigenismo oficial não impactou imediatamente a ação estatal e de seus agentes no cotidiano das áreas indígenas da região do Rio Dourados, assim como não criou mecanismos de resolução dos problemas fundiários relativos à compreensão sobre a ocupação tradicional kaiowa e a demarcação de seus territórios. Outro problema derivado do processo lento da incorporação do paradigma constitucional nas ações e práticas indigenistas para as políticas e serviços públicos, somado ao baixo investimento em recursos para programas e ações capazes de dialogar como os modos próprios de gestão dos conhecimentos, produção agrícola, territorialidade, educação escolar e outras políticas culturais indígenas, foi imposição de políticas públicas que, devido à falta de mediação, causaram muitos problemas internos nas aldeias por não corresponderem às dinâmicas particulares a vida na RID.

Um breve comentário sobre como os efeitos da mudança do paradigma indigenista são lentos e processuais é que passados três décadas da promulgação da Constituição Federal ainda são permanentes o surgimento de demandas de identificação e demarcação de terras por todo o país. Os Kaiowa e os Guarani no MS sem dúvida ocupam a posição mais dramática entre os coletivos indígenas que lutam pelo reconhecimento dos processos de identificação territorial se mobilizando constantemente contra o avanço de frentes desenvolvimentistas financiadas pelo Estado e por empresas multinacionais.

Existem, também, ao mesmo tempo, contextos onde a presença da força do Estado se estende desde o período imperial até os dias atuais, como nos Estados do Paraná e MS, conforme descreveu Amoroso (2014). Esta longa duração demonstra que os indígenas foram progressivamente incorporando aos seus modos de vida, e, por sua vez, aos seus modos de fazer política, dispositivos e tecnologias de governo¹⁵⁵ na vida das famílias ao

¹⁵⁵ Neste momento não irei me ater às discussões analíticas dos conceitos foucaultianos sobre tecnologias de governo e dispositivos, entretanto, à frente, irei retornar-lhes para refletir sobre as formas de governo construídas pelos indígenas no âmbito das transformações históricas vivenciadas neste modo de vida em reserva.

longo dos séculos, mais visível em ambientes como a Reserva Indígena de Dourados. Porém, os discursos e formas de ação contemporâneas têm como égide os direitos pós-constitucionais que deveriam assegurar o direito as diferenças como parâmetros para relações com a sociedade nacional e seus poderes, pautados conforme o artigo N.º 231 da Constituição Nacional.

No entanto, como bem notou Moraes (2016, p. 148), o modo de vida nas reservas indígenas no Mato Grosso do Sul, não só impôs uma territorialidade específica, como produziu meios de disciplinar as relações de convivência, de produção de corpos e da gestão da vida comunitária vinculadas formas de controle estatal derivadas da intensificação e do aumento da dependência das ações governamentais e civis. Neste sentido, a figura do *capitão indígena*, instituído pela ação da política indigenista assimilacionista era, como definiu Moraes (*idem*), o braço comunitário do controle do Estado na vida das famílias nos postos/reservas indígenas. Contudo, a imagem arquetípica do *capitão indígena*, ao quais os interlocutores se referiam, dizia respeito à conduta dos personagens mais emblemáticos da história da RID, centrais na estabilização progressiva da divisão geográfica e política desde os anos de 1950 até os dias atuais, aos quais apresentei no capítulo anterior: Ireño Isnardi, que era Kaiowa, capitão por décadas da Aldeia Bororó e Ramão Machado, da etnia Terena, que foi por muito tempo capitão da Aldeia Jaguapirú.

Em conversas com pessoas que já ocuparam “cargos” junto à *capitania* em outros tempos, a opinião mais comum era que estes dois capitães tinham sistemas políticos muito diferentes. Como já detalhei no capítulo anterior, mas retomando de modo sintético: Ireño era visto com conciliador e mais *tradicional*, e Ramão, como mais *linha dura*, devido sua experiência no serviço militar antes de ir residir na RID. Na avaliação de Carlito Oliveira (ex-capitão da Bororó e liderança entre os anos de 1970 e 1990) este aspecto mais linha dura e menos conciliador, aparente na condutado Capitão Ramão era devido ao fato dele ser Terena (“*de fora*”) e muito alinhado aos mandos dos chefes de posto do SPI e FUNAI. Estes elementos transpareciam em suas atitudes que se confrontavam com as concepções e modos kaiowa de mediação e resolução de conflitos.

Já Ireño Isnardi, mesmo tendo sido o capitão de toda RID até meados da década de 1960, era conciliador nas diferenças

entre os estilos de família kaiowa (*laja kwera*) e de liderança pela sua relação com o xamanismo e por aplicar com muita destreza formas kaiowa de moralidade para apaziguar os conflitos: o aconselhamento (*nhemonhê'e*), sendo sempre portador de boas palavras (*nhê'egatu*) e sabia se esquivar (*o'jere*) dos problemas mais contundentes. Porém, como acentuou Carlito em uma das nossas conversas sobre o assunto, muita coisa havia mudado,

O jeito que os capitão de antigamente administrava a reserva era do jeito que tinha que servir por causa do sistema de lá (se referindo a RID) mais antigamente, agora mudou o jeito porque mudou o sistema. Naquela época do velho Ireno as coisas funcionam mais no aconselhamento e não tinha muita igreja. Agora tem mais igreja e mais gente de fora. Misturou muito. Daí complica mais, porque antes o capitão resolvia, agora ninguém mais resolve nada lá, depende tudo de fora: polícia, conselho (tutelar) e tudo!

Existe uma diferenciação nos modos como as pessoas com quem conversei refletem sobre a questão da “administração” da vida cotidiana na RID e sobre como definiam as percepções sobre o *sistema de cada aldeia*. O historiador Antonio Brand (1997, pp. 204 – 259), em sua tese, também descreveu os impasses que as formas de *administração* geravam na Aldeia Te'yikue, em Caarapó. Os argumentos dos interlocutores à época de sua pesquisa demonstravam que entre os mais jovens (que já haviam nascido nas reservas) o problema era a redução da capacidade de mando dos capitães. Para os mais velhos e para as pessoas que foram levadas para lá, de outros *tekoha*, bom mesmo era a época que viviam sem os capitães, quando viviam junto às parentelas (*te'yi*) nos seus locais de origem (*tekohagwy*) sob a gestão de um casal principal (*jekoha*; esteio, suporte, pilar) ou pessoa sênior (*tekoruvicha* – articulador de uma família extensa).

As aldeias Bororó e Jaguapirú têm características particulares que as diferenciam, seja devido à composição étnica, na organização interna das famílias, na adesão (ou não) às igrejas pentecostais e na capacidade de resolução dos problemas pela *capitania* entre os moradores. Estas características são essenciais para refinar as relações que conformam o *sistema de cada aldeia*

e como a partir da composição desta conexão entre as formas contingentes de cada uma, as lideranças pensam em uma escala maior, neste caso o *sistema da aldeia*, isto é, o “*sistema da Reserva*”, condição que engloba (circunstancialmente) o *sistema* de cada *aldeia*, como fizeram questão em demarcar:

Bororó tem um sistema. Jaguapirú tem outro, lá em Caarapó ou em Amambai, cada uma tem um jeito que as lideranças administram. Todas as aldeias, essas que vem de reserva antiga tem um sistema. Aqui é porque tem duas aldeias juntas é mais complicado, porque cada uma tem seu jeito, mas a aldeia mesmo (RID) tem um sistema (Silvano Duarte, vice-capitão da Aldeia Bororó).

As questões colocadas através do termo *sistema de aldeia* atua como um conceito nativo para descrever a gestão da vida política entre as lideranças e famílias no contexto das áreas criadas pelo SPI. O conceito indica uma possibilidade de entrever nas reflexões kaiowa, guarani e terena reflexões sobre as transformações e inovações experimentadas ao longo da vida na Reserva Indígena de Dourados mediante a intensificação das relações com a sociedade nacional e das tecnologias de governo.

Neste sentido, o que procuro oferecer é também um esforço etnográfico de apresentar uma perspectiva que destaque as ações e reflexões indígenas na região do Rio Dourados contra as concepções externas que tomam as relações indígenas com o Estado como se este existisse como unidade homogênea e, que, como argumenta Bevilaqua (2016, p. 149) *ao se consolidar, produz seus próprios efeitos de unificação e homogeneização*. O que sugiro é a necessidade de rastrear e seguir as expressões da ação política kaiowa através das formas como o Estado se apresenta no cotidiano das aldeias, seja pela recusa ou pela adesão parcial das pessoas às tecnologias, serviços, cargos e ações provenientes das políticas do Estado. O que suspeito é que a longa experiência dos Kaiowa com os saberes, poderes e tecnologias dos brancos - *karai reko kuera*, nos convida a refletir com eles sobre como produzem e cessam relações com um amplo conjunto de modos de possibilidades de manejarem pessoas, aparelhos e serviços estatais em seu dia-a-dia.

Ao empregarem a palavra “sistema” não acredito que queiram projetar uma idéia que *sistema de aldeia* corresponderia a situações que sejam concebidas como se ocorresse algum tipo de funcionamento pleno de mecanismos estruturais-funcionalistas e com limites estabilizados, indicando um equilíbrio quase homeostático das relações, tendenciado a ser um todo, ao contrário. O conceito, de maneira etnográfica, diz mais respeito a diversas formas de composições e disjunções nas formas de produzir coletivos, alianças e espacialidades no interior da RID.

O que procuro enfatizar em *sistema de aldeia* enquanto uma categoria nativa é descrevê-la como eixo de uma constelação conceitual das relações políticas vivenciadas no contexto das famílias e lideranças indígenas da RID. Esta formulação segue o que Strathern (2011) sugere para compreensão de que os conceitos só existem e operam reflexões com e através de outros conceitos, sendo possível mapear descritivamente as transformações da vida social que compartilham modelos mais gerais, mas isto não exclui que se entendam dimensões mais minimalistas das relações, sempre complementares umas as outras e não resolutas em si mesmas. No mesmo artigo citado, Strathern (2011) ao seguir a proposição de Corsin Jiménez e Willerslev (2007) aponta que a descrição de mundos não existe exatamente como as pessoas nos dizem, que compete à etnografia compôr estes mundos.

No contexto da RID, minha insistência na tradução de *sistema de aldeia* é transformá-la etnograficamente em uma potência que conjura e convoca formas de ação políticas aparentemente polarizadas opositivamente: “*tradicionais x constituídos*”, para procurar descrever conceitualmente a noção de *sistema de aldeia* como uma forma de ação política que conjuga partes e todos, mas que não está isenta de cortes na sua extensão (STRATHERN, 2014). Deste modo, sugiro que nos atentemos à ineficácia de procurar o estado prístino desta formulação-situação, o *sistema de aldeia*, para assim nos esquivarmos de análises que definam de antemão questões como uma “estrutura de poder” que cria visões exógenas, hierarquizantes e maniqueístas da vida social no interior da RID contidas em documentos públicos e percepções descritivas sobre o cotidiano da reserva.

Deste modo, descrever *sistema de aldeia* como uma constelação conceitual procura expressar nexos que emergem de

um conjunto de reflexões sobre modos de fazer e desfazer coletivos através de um jogo instável de perspectivas políticas sobre a vida coletiva na RID que procuro destacar empregando a conjunção “e” no título da tese. Por sua vez, a pessoa que enuncia ou reclama para si sua posição de liderança não cria automaticamente esta condição, muitos querem ser lideranças, nas nem todos são reconhecidos como tal. Cabe à pessoa que almeja esta posição apresentar qualidades que remetam às formas de prestígio publicamente enfatizadas para que possam atrair pessoas para o seu *grupo*. A constituição de uma figura de liderança é também a constituição do seu *grupo* e o contrário também. Não há como pensar a liderança sem descrever os modos como os coletivos a produzem, ao tempo que são também constituídos (em alguns casos) pela ação destes personagens.

4.2 ELEMENTOS PARA UMA TEORIA SOBRE RELAÇÕES POLÍTICAS ENTRE KAIOWA NA REGIÃO DO RIO DOURADOS

A ação em produzir um grupo é central a vida política kaiowa porque tem implicações profundas com a cosmologia e cosmografia tomando a ação empreendida através do ato de fazer-se e ser feito descrito pelo verbo *opu'ã*: crescer, levantar. A ação do verbo também indica uma ação reflexiva, pois, a palavra é empregada para expressar atos/ações humanas como se levantar, ficar em pé, se fazer crescer. Chamorro (2008) chama atenção para um dos modos de se referir à origem do cosmo kaiowa como “*yvy opu'ã ramo guare — do tempo em que a terra se levantou*” e que, no entendimento de meus interlocutores em Panambizinho, tal ação é contínua devido à expansão do mundo realizada pelos atos/ações de criação nos itinerários de *Nhande Ramõi* e *Nhande Jarý*, assim como de *Paĩ Kwára* e *Jasy*. O verbo *opu'ã* é utilizado nas metáforas a respeito da produção de grupos de parentesco, na definição do status de humano referente pessoa kaiowa, verificada pela capacidade dos bebês se manterem eretos e também para a mobilização de pessoas (parentes e aliados) nas retomadas de seus *tekoha*.

Pereira (2004, pp. 221–231) demonstrou que muitas relações na produção da liderança, da territorialidade e do xamanismo estão conectadas à ação de produzir um *tekoha*, ou

como dizem os Kaiowa *levantar um grup* ¹⁵⁶. Todavia, percebo que a constituição de novos modos de ser e coletividades emergentes entre os kaiowa – *teko pyahu*, também constituiu outras possibilidades de se “levantar” novos estilos de lideranças, coletivos e moralidades kaiowa. Os *grupos* nas aldeias não são estáveis, porque eles associam pessoas que se pensam mais ou menos próximas devido a certos estilos e/ou condutas que qualificam as lideranças e seus modos de agir, mais identificada com as *lideranças tradicionais* ou com as *lideranças constituídas*. Mas, atualmente, entre os Kaiowa e Guarani, são produzidas novas formas de associação da constituição de grupos políticos com os professores e jovens indígenas. Estas formas expressam condutas políticas mais proeminentes a respeito dos personagens da ação política nas terras indígena na região do Rio Dourados, mas que gravitam em torno de figuras e conjuntos de pessoas que se apresentam como *lideranças tradicionais* e outros que reclamam para si a condição de *lideranças constituídas*.

Procurar descrever personagens e modos da ação política ameríndia não deve resultar em inventários tipológicos, mas procurar demonstrar que estas pessoas, mais que sujeitos em si, são agentes que compartilham múltiplas formas relacionais singulares e coletivas. Neste sentido, o exercício realizado por Sztutman (2012^a) e Kelly (2001) em aproximar as concepções melanésias da produção da pessoa, de coletivos e formas de prestígio oriundas das relações elicitadas por figuras como os *big mane great man* (SAHLINS, 2004; WAGNER, 2011) são muito profícuas e inspiradoras, pois, os *levantadores de grupo* ou

¹⁵⁶ A produção de *grupos* entre os Kaiowa, isto é, seus os modos de fazer e desfazer coletivos foi discutida por Pereira (2016) que apresentou uma perspectiva que adensa o modelo etnográfico do parentesco kaiowa proposto por ele na tese (*idem*, 2004) demonstrando o rendimento de análises que privilegiem a descrição da conjugalidade e das relações com os regimes de conhecimentos dos brancos como modos de produção da ação política. Ainda sobre o tema dos *grupos*, as etnografias de Crespe (2009, 2015) sobre as implicações políticas na recusa das parentelas kaiowa em viverem nas reservas ou pela incapacidade de se estabilizarem politicamente nestes locais, demonstram a capacidade das famílias kaiowa em produzir multiplicidades que apontam para a configuração de novos e outros modos de ser kaiowa – *teko pyahu*.

lideranças são homens e mulheres capazes de produzir e sustentar a ação de coletivos por curtos ou longos períodos.

Entre os Kaiowa, compreender os modos como são compostas e descompostas relações de alianças e *parcerias* demanda que ampliemos a escala de personagens da ação política com os quais eles se relacionam, *lideranças tradicionais* e *lideranças constituídas* estão em conexão com um amplo campo de formas de prestígio alcançadas através das relações com outros indígenas (xamãs, professores, líderes de famílias extensas) e não indígenas (pesquisadores, indigenistas, políticos, operadores de direitos, missionários, igrejas, comerciantes, pastores), todos estes personagens podem ocupar uma posição interpretada como sendo *peças de dentro* e/ou os *peças de fora* do sistema de aldeia¹⁵⁷. No entanto, sobre as formas de ampliar o prestígio, estão também elencados a participação de entes não humanos, como os *jara*, os *xiru*, os cantos-rezas, entre outros entes e artefatos, como tratores, implementos agrícolas, pequenos comércios, etc. Isto não invalida uma posição de detrimento da outra (*tradicional* ou *constituído*), fixando um modelo ideal da liderança, um estilo de liderança que seja tido como o único modo de existência dos personagens da liderança, mas como sugeriu Strathern (1995, p. 11), estes contextos e estas pessoas podem ser vistas como alternantes e intercambiáveis.

[...] when people are aware shifting from one context to another, the use they make of some forms of knowledge anticipates the uselessness of others [...] But before we take differences of scale for granted, we might note a corollary of such shifts. Alternative existential states, problems in tracing continuities, an interest in origin: these shifts are embedded in practices that seek

¹⁵⁷O emprego das expressões *de dentro* e de *fora* pelas lideranças kaiowa das Aldeias Bororó e Panambizinho não se restringem a questões geográficas e de pertencimento para identificar quem mora no interior das aldeias e quem mora fora delas, seja indígenas ou brancos. O que sugiro é que tais formas são mais traduções kaiowa que expressam os princípios de constrição das relações kaiowa (*ore* — os *de dentro*) e os de expansão (*nhande* — os *de fora*), associando múltiplos agentes das redes kaiowa da política, tanto humanos e não humanos.

connection or transform entity into another or make translation 'between' disparate or incommensurate phenomena.

Assim, o que proponho é aproximar esta formulação política da vida na RID a outros modos ameríndios da subjetivação da história em contextos de “(in)tensas” relações com a sociedade nacional, como vistos entre os Kaingang (GIBRAM, 2016; FERNANDES, 2003), Tupinambá (ROCHA, 2014), Potiguara (VIEIRA, 2010), Mbyá (TESTA, 2014, MACEDO, 2009), Karipuna (TASSINARI, 2003) e Piro (GOW, 1991) em diferentes contextos históricos e geográficos nas terras baixas da América do Sul que indicam a multiplicidade de formas ameríndias da política diante do incessante movimento posto pelas relações de alteridade com seus muitos outros. Por diferentes maneiras, as etnografias acima apontam para a inovação na socialidade ameríndia, dando relevo às transformações nos modos de ação política, afastando qualquer leitura analítica que veja nestes contextos falência ou submissão ao poder de outras formas políticas não indígenas.

A etnografia de Gow (*idem*) inspira os trabalhos mencionados (e esta tese) como uma referência central para descrição de modos indígenas de produção de relações que obliteram discursos e descrições sobre a produção da socialidade ameríndia, pautadas em concepções de rupturas e continuidades. Os trabalhos referenciados acima, em comum, apontam para o entendimento que, nestes contextos, o investimento é no e do coletivo, através do parentesco, das redes de trocas e festas na produção de modos indígenas de gerir a vida cotidiana em ambientes onde é preciso realizar profundas operações no pensamento para manejar diferenças ontológicas entre as perspectivas humanas e não humanas e, no contexto kaiowa, produzir estratégias para agir e conciliar diferenças diante da ação e da presença intensiva de formas políticas do Estado, através dos aparelhos e serviços de políticas públicas, nos quais, grande parte dos gestores é indígena.

A partir de sua minuciosa descrição da vida dos Piro no *Bajo Urubamba*, Gow (*ibidem*) nos orienta refletir sobre categorias

bastante desgastadas no vocabulário antropológico¹⁵⁸ como cultura e tradição, que, tanto no contexto da Amazônia Peruana, quanto entre os Kaiowa na região do Rio Dourados, rende outras compreensões quando pensadas diante dos modos nativos de enunciação. O esforço da comparação é colocar em aliança as relações históricas que dão condições à existência de modos particulares de gestão da vida indígena, como a *Comunidade Nativa* entre os Piro e o que os interlocutores kaiowa demonstravam através das explicações sobre como entender a noção *sistema de aldeia*¹⁵⁹. Avalio que as conexões que indígenas na RID realizam, tratam de compreensões que conjugam princípios e moralidades de modos de vida tidos como tradicionais, ou seja, do passado não como um valor ou estado, mas elaboram e inovam os sentidos da tradição e da cultura para refletirem sobre as condições atuais, no que se refere ao engajamento das pessoas

¹⁵⁸ Avalio ser importante considerar que entre o período de início da pesquisa de Gow, ao final da década de 1970 até a publicação do livro (1991), a teoria antropológica e alguns de seus grandes conceitos, como cultura e tradição, passavam por um grande debate entre os que defendiam o fim e o abandono do emprego destes conceitos e outras perspectivas que apontavam para os efeitos das cosmologias nativas sobre estes conceitos, como realizado por Sahllins (1997^a, 1997^b) e na obsolescência dos grandes conceitos antropológicos e sociológicos (Strathern and Toren, 1996).

¹⁵⁹ A etnóloga Paola Gibram (2016, p. 183) em sua pesquisa com os Kaingang no Rio Grande do Sul também notou o emprego da palavra sistema como uma forma nativa de sugerir relações entre a produção de coletivos e de lideranças e de elementos diacríticos na diferenciação kaingang entre si e os seus outros. Baseada em outras etnografias realizadas junto ao Laklãnō, outro coletivo falante de língua jê no Brasil Meridional, a autora destaca que o emprego do termo sistema é também aplicado com tradução para cultura e também se equaciona também há “jeito”: “modo agir, fazer e pensar”. Tassinari (em comunicação pessoal) que entre os Karipuna, semelhante do Jê no Brasil Meridional, a ideia de “nosso sistema” também seria mais próxima de uma noção de cultura e de cosmologia. O que percebi entre os Kaiowa na região do Rio Dourados, o conceito de *ore reko*, pode ser traduzido como *nosso sistema* no sentido cosmológico, mítico e cultural, mas *sistema de aldeia* se conecta diretamente como os modos de gestão da vida comunitária na RID.

em produzir outros modos de organização política e espacial tido como *tradicionais*.

No contexto da RID percebo que há um esforço de conjurar as diferenças, no sentido de criar associações entre as famílias (kaiowa, guarani e terena), entre as aldeias e as regiões internas, mas tendo como eixo e fundo destas articulações o parentesco, assim como a ação de personagens políticos que são inerentes a este contexto, as *lideranças constituídas* e as *lideranças tradicionais*. O que sugiro para pensar a socialidade nas áreas indígenas mais antigas na região sul do MS é a necessidade de investimento na descrição de modos de existência e personagens políticos, sem antever e localizar de maneira prescritiva questões sobre a origem, a autenticidade e índole destas figuras. Pois, o que vislumbro é a possibilidade de levar a sério a tradução indígena dos “nossos” conceitos para criar os “deles”, para assim, produzir uma descrição etnográfica que se aproxima da sugestão de Perrone-Moises (2015, p. 09–21) que para um adensamento etnográfico da política dos índios é preciso tanto de um ajuste de vocabulário etnográfico, assim como levar a sério o português dos índios.

Nesta tese ainda não avançarei naquilo que me parece ser o fundo latente que permeia a escolha dessas palavras: escolhas e trajetórias políticas dos coletivos e personagens que nos deixam entrever o que Wagner (2010) chamou à atenção no que diz respeito aos aspectos convencionalizantes e performativos da simbolização. O que pretendo extrair dos conceitos nativos com quais me deparei e interessei sobre as relações políticas na Região do Rio Dourados me conduzem a dar atenção às versões e reversões conceituais indígenas, que operam no campo da dialética das invenções e contrainvenções, no intuito de deslocar o campo da oposição entre essas formas (*sistema dos antigos* x *sistema de aldeia*; *lideranças tradicionais* x *lideranças constituídas*) para trazer à frente os modos diferenciadores das relações.

Ao continuamente diferenciar cada conjunto de oposições de outro, ao isolá-lo e protegê-lo da profanação ou da contaminação, ao ativá-lo deliberadamente para negar o outro, os povos tribais objetificam sua orientação convencional do eu em relação ao mundo.

Eles medeiam o convencional por meio da dialética. (idem, p. 188).

No entanto, as singularidades da divisão política e geográfica da Reserva Indígena de Dourados demandam uma noção mais refinada sobre o *sistema da aldeia* e das demais objetificações referente a este contexto. Isto decorre quando se considera as formas de *administração* de cada uma das aldeias que formam a reserva, assim, o termo *sistema da aldeia* expressa modos de compreensão que sugerem uma maior estabilização na organização social, espacial e política da Reserva Indígena de Dourados como se a RID fosse um todo. A projeção de unicidade é circunstancial porque a noção de totalidade: a ideia de que, juntas Bororó e Jaguapirú formam uma só aldeia, isto é, a Reserva Indígena de Dourados, é mobilizada somente em contextos muito específicos e pontuais, quando envolvem temas ou assuntos que interessam a maioria dos segmentos internos da política.

Estas situações se tornam mais expressivas em momentos singulares, nas reuniões mais amplas, geralmente convocadas pelos Poderes Públicos, como nos mutirões recadastramento dos beneficiários de programas de transferência de renda, entrega de cestas básica de alimentos e emissão de documentos. Em outros momentos, por exemplo, nas reuniões políticas entre as lideranças e representantes de segmentos do Estado com a “comunidade”, a presença maciça são de pessoas ligadas à capitania, personagens que para os de fora, neste caso, os brancos ocupantes de cargos públicos, acreditam majoritariamente que os capitães são “os representantes de toda a comunidade”.

Este tipo de atividade é geralmente motivado por pedidos de gestores dos órgãos públicos, do Poder Judiciário, do Ministério Público Federal, políticos locais e agências internacionais para que acreditem que as lideranças da *capitania* são capazes de representar todos os moradores de cada aldeia. Mesmo assim, nestas reuniões maiores com “toda comunidade” cada aldeia é “representada”¹⁶⁰ exclusivamente por suas lideranças, ou seja, a

¹⁶⁰ A noção de representação, como dos regimes eleitorais partidários é frágil na interlocução com a política indígena, porque mesmo reconhecendo a existência deste tipo de liderança, que se propõe a ser o representante, a maior parte dos indígenas não credita a elas o papel de falar em nome delas, o que gera sempre um constrangimento nas

da Aldeia Bororó só fala por sí, assim como as lideranças da Aldeia Jaguapiru só podem legislar sobre suas demandas.

O mais comum, é a realização da mesma reunião ou atividade nas duas aldeias, fator que é extremamente incômodo aos gestores públicos, já que o deslocamento dos seus locais de trabalho na cidade para ouvir demandas, reclamações e denúncias muito semelhantes, se faz obrigatória. As famílias e lideranças fazem questão que seja exclusiva para cada aldeia.

Outro elemento que os gestores públicos, privados e agentes não governamentais sempre apontam (e reclamam) é a necessidade de recomeçar e repactuar a cada reunião os acordos firmados entre as lideranças, famílias e os órgãos públicos.

Acompanhei durante um período uma série de reuniões mobilizadas pela *capitania* da Aldeia Jaguapirú devido à necessidade da regularização da distribuição de energia elétrica a pedido da concessionária regional e da prefeitura municipal. Em uma delas, o questionamento de várias pessoas moradoras da aldeiapairava sobre como e quando aquela decisão (de regularizar a distribuição de energia elétrica) tinha sido tomada. Em resposta, Zezão, o vice-capitão disse que já havia explicado mais de uma vez as razões daquela reunião em decorrência das anteriores, em seguida, concedeu a palavra ao gerente da concessionária e ao representante da prefeitura que reiteraram os argumentos de Zezão. Prontamente, foram contestados por alguns presentes que reclamavam sobre a decisão não tomada em *nome da comunidade*, uma vez que as informações sobre a aldeiatinham sido produzidas somente em diálogo da empresa e da prefeitura com as lideranças da *capitania* e, a medida, beneficiava apenas algumas famílias.

Houve uma extensa discussão, em certos momentos acalorada, mas o consenso final foi quase o mesmo explicitado pelo vice-capitão logo no início da reunião. Ao final, já em um grupo menor de presentes, escutei o representante da companhia de eletricidade dizer à Zezão que este tipo de comportamento

reuniões, seja na aldeia ou fora dela, quando alguma liderança constituída se pronuncia e é interrompida por outro indígena que enfatiza o caráter parcial da representação, esvaziando o discurso e deixando evidente que aquela liderança não fala pelo todo, isto é, não fala em “nome da comunidade”.

prejudicava o andamento das ações, atrasava demasiadamente a conclusão da regularização e que isto ocorria com muita frequência. Durante o almoço conversei com Zezão sobre o acontecido e de modo sagaz ele comentava que tal atitude era uma forma dos indígenas adiarem a regularização, que implicaria na instalação de unidades de consumo em cada residência, que daria fim as ligações clandestinas que não acarretavam em cobrança as famílias.

Ele dizia que as famílias o pressionavam muito para impedir o avanço das ações da concessionária, devido à falta de esclarecimentos dos valores da tarifa de energia, dos equipamentos de instalação e da documentação necessária. Zezão reclamava muito das acusações que recebia de estar ganhando dinheiro para “proteger” os interesses da empresa. Para demonstrar seu empenho em agir em nome das famílias me mostrou as atas das reuniões da *capitania* para contrapor as acusações e, me informou, da decisão tomada desde o início, que caberia a empresa contatar as famílias. *Acapitania* só iria se manifestar quando houvesse alguma ocorrência, para que não terminasse em conflitos, assim, a *capitania* agiriasamente nos casos demandados, para que não fossem acusados de estar favorecendo somente empresa, seusparentes e aliados.

Era possível em sua fala um tom astuto e jocoso ao comentar as estratégias de algumas pessoas sobre como driblar a fiscalização da empresa, que tais práticas tinham como razão o que denominou de *inteligência dos índios*. Posteriormente, irei retomar esta questão, tendo como perspectivas formas guarani de se esquivarem de embates diretos, que no contexto dos Kaiowa e Guarani em MS é muito expresso no conceito *nhembotavy - fazer-se de bobo ou desentendido*, que é uma habilidade política aprendida com *Jasy*, o Irmão Menor¹⁶¹. No entanto, nesta situação, o que entendi, era que na medida em que a *capitania* não assumia aquele assunto, as pessoas poderiam resolver ao seu modo o uso de um serviço privado, protelando ou se

¹⁶¹As reflexões de Keese (2016) acerca das formas políticas de ação e movimento entre os Mbyá no *xondaro*, somado ao diálogo com o conceito de da *lateralidade wai wai* deZea (2010) é bastante promissora para as pesquisas que tomam os modos de relações e moralidades como perspectiva para etnografias com os coletivos falantes de língua guarani.

esquivando da fiscalização, porque não havia nenhuma resolução que os obrigassem a fazer no tempo e do modo que a concessionária determinava, e que não havia nenhuma resolução interna sobre o fato.

Em algumas aldeias, como na Aldeia Te'ýikue, em Caarapó, a organização interna contemporânea, passa pela realização anual de um fórum indígena durante o mês abril, como atividade alusiva ao Dia do Índio (19/04). Neste período são realizadas pequenas reuniões entre as lideranças políticas (capitães, pastores, *cabeçantes*)¹⁶², professores e líderes de famílias extensas nas áreas internas e ao final realizam uma plenária com todos os moradores, representantes dos Poderes Públicos, pesquisadores, missionários, organização não governamentais e elaboram um “regimento interno da aldeia”¹⁶³. No período em que estive fazendo campo na RID para tese, não presenciei iniciativas ou atividades que tivessem esta natureza, contudo, havia movimentos e tentativas de tal feito. Entretanto, esbarrava na avaliação das lideranças que era necessário que cada aldeia fizesse o seu regimento e depois pactuassem pontos em comum, porque uma regra geral não daria certo, devido às particularidades étnicas e políticas, como no caso da venda de bebidas alcoólicas.

Durante um período ficou determinado pela *capitania* da Aldeia Bororó o fim da venda de qualquer bebida alcoólica nos *bulichose* mercadinhos na aldeia. Já na Aldeia Jaguapirú, foi autorizado que os comerciantes indígenas podiam vender somente cerveja, sendo vedado o comércio de vinho, pinga e *corote*¹⁶⁴. Devido à proximidade das duas aldeias e circulação

¹⁶² *Cabeçante* é o nome que se dá para o indígena encarregado de organizar um grupo de trabalhadores para atividades remuneradas fora da aldeia, geralmente nos empreendimentos sucroalcooleiros na região e mais recentemente, na colheita de maçã em Santa Catarina.

¹⁶³ Na dissertação de mestrado descrevo a realização da XV Edição do Fórum Indígena de Te'ýikue em 2011. Posteriormente, Eliel Benites, morador de Te'ýikue, também abordou o tema em sua dissertação de mestrado (BENITES, 2014).

¹⁶⁴ Os indígenas fazem uma diferenciação entre pinga e *corote*, ambas são cachaças produzidas em escala industrial, porém, pinga são aquelas vendidas em garrafas de vidro e um pouco mais caras. Já o *corote* é cachaça de qualidade muito ruim, vendida em frascos plásticos que imitam um barril, mais consumido devido o preço mais baixo.

entre elas, tal medida não teve ação eficaz, mas gerou muitas tensões entre as lideranças das aldeias.

Entre estas particularidades, uma delas, na opinião das lideranças da Aldeia Jaguapirú era que a *capitania* não tinha “*tanta força*” na Bororó, porque lá, devido à maioria dos moradores serem Kaiowa, as famílias teriam um *sistema mais tradicional*. Por sua vez, as lideranças da Bororó avaliavam que na Jaguapirú a *capitania* tinha mais força porque eles eram *mais misturados*, tendo um sistema *quase* igual aos brancos.

O ingresso da agenda das políticas interculturais, do progressivo aumento da presença de serviços públicos e a redução gradual da força política da figura do capitão indígena é central no entendimento das relações políticas e das diferenciações entre modos e estilos de liderança nos dias atuais. Sem dúvida, a imposição do capitão criou uma situação assimétrica nas formas de prestígio e de cooperação entre as famílias, contudo, o capitão nunca atingiu uma posição inquestionável, ao contrário.

A impressão de uma “estrutura de poder” irrevogável, sempre foi mais externa (vindo de aliados e críticos *de fora*, como políticos, de gestores e também de pesquisadores)¹⁶⁵ pois, a força política dos *capitães indígenas* é bastante dependente da extensão das relações de parentesco e nos casamentos interétnicos. Do modo como toda boa liderança indígena, os membros da *capitania* dependem da capacidade de produzir

¹⁶⁵Durante a pesquisa de campo, consultei o acervo documental da Procuradoria Geral da República em Dourados e tive acesso ao um relatório de 2003, produzido por uma dupla de antropólogos a pedido do então procurador federal. Ao analisarem as razões históricas dos problemas vivenciados, os pesquisadores apontam para uma estrutura de poder centrada em “autoridades e notável” e em formas interétnicas e manipulação da identidade na Reserva. Ao longo deste capítulo, retomarei algumas questões inerentes as tomadas de decisões estatais no cotidiano da RID relativas ao argumento dos autores, que devido à força política (tanto de parte dos indígenas e dos agentes públicos) mobilizada pelos discursos em torno da cultura devido à morte de crianças indígenas por desnutrição no início da metade da primeira década do século XXI, produziu imagens bastante questionáveis sobre noções hierarquizantes de tradição e identidade nos contextos das relações interétnicas e nas formas políticas.

coletivos entre familiares e aliados. Nos dias atuais, ouvi muitas queixas deles sobre a dificuldade de manter tais grupos, devido às dinâmicas colocadas pela circulação das pessoas, devido ao trabalho externo à RID, dos inúmeros casos judiciais, somado ao baixo interesse dos jovens nos assuntos comunitários. Todavia, durante algumas décadas, por não haver nenhum tipo de monitoramento das práticas dos capitães, porque gozavam de uma posição inquestionável sustentada pela presença da FUNAI militarizada, onde *o capitão era a lei indígena* - expressão que ouvi de modo recorrente - que procurava impor e manter a ordem, através da polícia indígena.

Os relatos de moradores mais velhos abundam em comentários sobre práticas e formas injustas das atitudes coercitivas das pessoas ligadas à *capitania de antigamente* contra os demais moradores das aldeias. As *lideranças tradicionais* se queixavam muito da abertura das igrejas neopentecostais pelos *capitães crentes* nas últimas décadas, dizendo que os pastores (indígenas) ganharam um espaço político muito grande. Entretanto, as questões que envolvem as tensões políticas entre os segmentos da liderança não podem ser lidas como uma “estrutura de poder”, que define posições hierárquicas e personagens políticos estratificados, porque o que está em jogo são os projetos de prestígio que cada parte procura estender através de múltiplas relações e com as *parcerias* seja com a sociedade nacional, com não humanos e outros artefatos de conhecimento, dos indígenas e dos brancos.

Ao descrever a ação política dos *Yshiro* no Chaco Paraguai, Blaser (2013) demonstra que diante o ingresso de projetos externos e o dos financiamentos estatais que acentuam a presença de formas políticas não indígenas (poder estatal e não governamental) cria novas situações onde é preciso descrever a emergência de diferenças significativas das formas de governo entre os indígenas. O autor refere-se a estas diferenças não como estados dados, mas como relações diferenciadas, sem supor o conteúdo das diferenças em si, desconectando *a priori* as relações entre os modos de gestão indígena e não indígena da vida coletiva. Transpondo sua reflexão para o contexto da ação política indígena nas aldeias em Dourados, trata-se mais de pensar que existe uma ampla gama de relações entre *tradicionais e constituídos*, do que antever formas opostas: *tradicionais versus constituídos*.

Sem dúvida, do ponto de vista kaiowa os modos e os estilos de lideranças destes personagens são vistos por qualidades e formas de ações muito diferentes, devido à própria constituição política da dinâmica administrativa das áreas criadas no início do século XX, contudo, passado um século de vida nestes ambientes as relações não se fundam somente na oposição, mas em como estas oposições marcam possibilidades históricas de compreender a ação política e os modos de fazer e desfazer coletivos entre os indígenas. Sobre este aspecto, Gow (2001), ao se referir às transformações ameríndias, expressa que não há como separar história, mito e cultura nos regimes de historicidade, porque nestes contextos, estamos diante de modos de vida que são historicamente transformacionais, em que história e cultura são efeitos de transformações das transformações.

O autor (*idem*) demonstra etnograficamente o rendimento da elaboração lévi-straussiana (LÉVI-STRAUSS, 1993) sobre a intrínseca relação entre movimento e transformações dos sistemas de pensamento indígenas agenciados pela abertura ao outro e pelo dualismo em desequilíbrio perpétuo. Se para os Piro não há um problema entre continuidade e mudança no que se refere a seus modos de vida (*ancient people* e *gente mezclada*) entre os Kaiowa, marcar a profundidade genealógica e temporal é importante devido às questões decorrentes das demarcações de suas terras, por outro lado, no que se refere à gestão política da vida coletiva no *sistema de aldeia*, a ação e a emergência de personagens da ação política destacados – *capitão indígena*, *capitania*, *lideranças* – vai ao encontro do argumento de Gow (2001) no que se refere à compressão histórica antigenitiva nas ontologias ameríndias,

“the system was connecting its internal transformations to certain types of historical events and processes, causing transformations in certain directions [...] The system endogenously generates such potential transformations, and projects them out into the world (idem, p.253).

Ao reivindicarem para si a condição como um coletivo, os membros da *capitania*, as *lideranças constituídas* procuram afastar-se do desgaste e do peso histórico que ainda paira sobre a tipologia do *capitão indígena*, aquele que agia de acordo com o

sistema antigo dos capitães: e determinava através de ordens abusivas a realização de expulsões, a cobrança de taxas contra desafetos políticos por meio da polícia do capitão e do seu *grupo* e ficava impune porque ele *era o chefe*. O movimento que as pessoas ligadas atualmente à *capitania* fazem é procurar ocupar a posição política de lideranças da mesma (ênfatizando a noção coletiva, não mais de um capitão somente), que respeita as diferenças entre as famílias, entre as práticas religiosas (evangélicos, pentecostais e católicos) e xamânicas, procurando serem eficazes na mediação e resolução dos conflitos sem perseguições. Não que isso ocorra, porque nunca estarão isentos das críticas dos moradores de agirem somente contra os que não são seus aliados e familiares.

A mudança progressiva deste estilo de liderança, da *capitania*, está fortemente marcada pelo ingresso de novas formas de gestão da vida comunitária onde não havia mais condições da existência da chefia e do mando, derivados do indigenismo assimilacionista e tutelar. O que avalio é que decorrente de muitas transformações históricas e (cosmo) políticas houve a proliferação de diferentes modos e estilos de liderança que gravitam em torno de algumas formas mais expressivas como as *lideranças constituídas, lideranças tradicionais, mulheres, jovens e outros segmentos*. Parte das “mudanças no sistema” refletem em escala regional os ajustes políticos provenientes do novo paradigma constitucional para a política indigenista que progressivamente passou a diminuir a autoridade dessas figuras como os “capitães antigos” e, devido ao aumento da presença, e de relações com agências não indígenas no cotidiano, houve tanto uma transformação do “cargo de capitão”, quanto à outra que possibilitou e emergência de novas formas de produção de lideranças e coletivos.

Como destacou Calavia Saéz (2010) a partir das transformações nos modos e estilos de lideranças entre os Yaminawa, os termos sobre as formas de liderança indígena, hoje, fazem parte de um vocabulário político emergente de um cenário que demanda combinações e ajustes a universos políticos díspares:

Non son términos que classifiquen, que introduzcan diferencias discretas, pero, desde luegoremiten a universos políticos díspares:

podrá llamarse diyewo, tuxaua y liderança a um mesmo indivíduo pero en cada uno de los casos estará designando uma persona diferente (idem, p. 54).

Avalio que, tanto a categoria *sistema de aldeia*, assim com as formas de lideranças descritas, referem-se a uma reflexão sociológica nativa sobre os efeitos dos processos históricos, vivenciados pelas famílias extensas kaiowa na região, na qual emergem estratégias políticas contextuais a estes modos de vida marcados por intensas transformações nos modos de ser e de viver. Neste sentido, a incorporação de novas formas e estilos de lideranças entre os Kaiowa, não é somente oriunda de sua ontologia da multiplicidade e da instabilidade da noção de pessoa, mas também, de processos históricos antagônicos aos seus modos de existência. A reflexão da ação política kaiowa poderá contribuir para o que Kelly (2005, p. 202) chamava a atenção sobre lacunas etnográficas a respeito das circunstâncias onde se cruzam o “tradicional”, o “moderno”, “teoria geral”, “casos individuais”, “teorias tradicionais que ignoram casos modernos”. Assim, como o autor, concordo que,

é tão necessário para as teorias amazônicas pôr-se as provas das circunstâncias modernas, quanto para a literatura das relações com o Estado tomar mais seriamente em conta os traços particularmente amazônicos das relações mantidas ao longo das redes que incluem diferentes categorias de índios e brancos (idem).

No texto de abertura da coletânea Políticas Culturais e Povos Indígenas (CARNEIRO DA CUNHA e CESARINO, 2015), Manuela Carneiro da Cunha (2015, pp. 09–24) define que “existem políticas culturais para os índios e políticas culturais dos índios”. A assertiva da autora conduz a reflexões presentes na coletânea sobre os efeitos que diversas políticas de Estado, com destaque a escolarização e patrimonialização, tiveram nas relações dos índios com as políticas públicas no Brasil, ampliando o debate sobre como ao longo das décadas os indígenas tem se apoderado destes mecanismos produzindo novos regimes e registros de conhecimento.

Todavia, ao não adentrarem nos debates sobre a ação política indígena e a ação política indigenista, o conjunto dos textos oblitera a dimensão “não cultural” das relações do Estado –que podemos entender provisoriamente como relações de poder –com os indígenas no que se refere às formas e forças políticas assimétricas do indigenismo pós-constitucional no Brasil. Questões históricas como os problemas fundiários, territoriais, sistema de saúde indígena e também de ações contemporâneas como segurança pública, assistência social, associativismo e cooperação com organizações governamentais, civis e movimentos sociais que marcam situações tensas e traumáticas são obliteradas nos textos e, no contexto do sul do MS, onde vive a maior parte das famílias kaiowa, tais dilemas políticos marcam diferenças profundas nas relações entre os Poderes do Estado e os indígenas. Como situou Almeida (2013, p. 07–10) *coisas e pessoas passam a ser vistas como pressupostos da economia — antes mesmo de ser produzido por elas [...] pressupostos ontológicos são indispensáveis e não podem ser separados da observação empírica [...] Ontologias proliferam, assim como domínios pragmáticos.*

Neste momento, opto por diferenciar a ação política indígena da ação política indigenista, referenciado no movimento feito por Carneiro da Cunha (2015) por compreender que, mesmo eclipsando estas relações, das formas políticas entre indígenas e os poderes de Estado, o argumento da autora auxilia a refletir sobre o que está em jogo quando estes termos da política — indígena e indigenismo — são agenciados nas formas como as políticas governamentais são implementadas no contexto das relações internase externasna Reserva Indígena de Dourados e agenciadas pelas lideranças e famílias.

Existe uma diferença sobre o que compreendo como relações *de dentro* e *de fora* das traduções kaiowa sobre *ore* e *nhande*. Entendo como relações de dentro, as dinâmicas que envolvem as negociações e tensionamentos entre lideranças políticas e familiares com a ação das agências governamentais e das micropolíticas locais, como as disputas entre famílias por espaço, os cuidados com crianças, atuação dos serviços públicos, as acusações de feitiçaria e as fofocas. Considero como *de fora*, não somente questões que acontecem fora do perímetro da aldeiaou provenientes das agências governamentais, mas, também, incluo os modos como os indígenas manejam tais

relações quando eles ocupam alguma posição ou cargo na gestão das políticas *que vem de fora* para serem implantadas nas das aldeias, ou seja, muitas vezes a conduta de algum indígena que ocupe um cargo público é vista como “fora” das formas de moralidade indígena e mais próxima da burocracia governamental.

A ruptura com o paradigma assimilacionista contido na política indigenista do Estado Brasileiro até 1988¹⁶⁶ garantiu para muitos contextos indígenas a possibilidade de experimentação das novas formas políticas e culturais da relação destes indivíduos com a sociedade nacional, com os aparelhos e serviços das políticas de Estado. Neste sentido, são notórias as investidas indígenas na reconfiguração de suas formas políticas diante do agenciamento de tecnologias, saberes e poderes vindos dos regimes de conhecimento dos brancos. Em alguns contextos, como no caso da Reserva Indígena de Dourados, sendo vivenciados, experimentados e transformados “oficialmente” há um século.

Estas novas formas de relações com os modos de governo, saberes e poderes dos brancos não é uma exclusividade dos Kaiowa e nem somente das ações no território brasileiro. Pois, como escreveu Sahlins (1997^a, 1997^b), se o conceito de cultura passava aos fins do século XX por uma intensa crise analítica, nos mundos indígenas, no entanto, floresciam modos de expandir as formas de troca e economia, através das relações produzidas via a intensificação e o aumento da presença de recursos, artefatos, técnicas vindas dos mundos euro-americanos, o que ele chamou de indigenização da modernidade. O autor declarava que a tarefa

¹⁶⁶Anterior à promulgação do capítulo das leis indigenistas na Constituição Federal, as ações para os indígenas eram regidas pelo Estatuto do Índio (Lei n.º 6.001/1973) aprovado no período da Ditadura Militar no Brasil, que se pautava pela preservação da cultura e integração progressiva, harmoniosa dos indígenas a comunhão nacional, que também determinava a tutela dos índios à FUNAI. A Constituição Federal rompeu com este paradigma, estabelecendo o direito à diferença aos índios, que em tese, determina que todas as legislações nacionais deveriam se pautar pelos princípios contidos nos artigos n.º 231 e 232, contudo, no contexto das ações judiciais e no senso comum na região de Dourados muitas vezes termos contidos no Estatuto do Índio como silvícolas, aculturação e tutela são empregados para definir a relação do Estado e da sociedade nacional com os Kaiowa, Guarani e Terena.

da antropologia era descrever este movimento, por uma via etnográfica, para não se iludir com um otimismo exacerbado, desconsiderando as formas etnocidas da expansão da “civilização nacional”. Para ele, *trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência* (SAHLINS, 1997^a, p. 53)

Posteriormente, Carneiro da Cunha (2009), ao eleger também o conceito de cultura como um operador do pensamento indígena *para e sobre* as relações com os regimes de conhecimentos do mundo dos brancos (legislações, tratados, acordos) capaz de operar muitos sentidos e nexos em escalas diferenciadas, nos desafia a pensar sobre as formas ameríndias de tradução “dos nossos conceitos”, isto é, o exercício reflexivo sobre metacategorias que comunicam diferentes perspectivas, pois, concordando com a autora *os índios caridosamente traduzem em benefício nosso, simplificando-as e oferecendo algo que seja familiar, noções complexas que exigiriam entre outras coisas um conhecimento muito aprofundado de sua língua* (CARNEIRO DA CUNHA, 2015, p. 10).

Durante o tempo que venho me dedicando a pensar mais sobre a política com os Kaiowa, nunca passou pelas minhas questões procurar uma tradução ou uma palavra em língua kaiowa que fosse correspondente aos “nossos termos da política”. A palavra política parece estar bastante entranhada nas traduções kaiowa a respeito do vocabulário regional das relações com os demais coletivos indígenas e a sociedade nacional. Os modos como estas lideranças na região do Rio Dourados fazem uso do conceito de política, me levar a pensar na elaboração de Carneiro da Cunha (2009) sobre a propriedade de metalinguagem do conceito de cultura com aspas, no sentido de que ela atua mais como uma categoria que reflete sobre si mesma, derivada dos usos e efeitos políticos dos ajustes indígenas aos conceitos e percepções metropolitanas, para dimensão pragmática e performática. Assim, descrever os modos como os indígenas superam contradições entre “nossos termos” e os “deles” é conectar a reflexão da autora ao que escreveu Viveiros de Castro (2002, p. 15) *o objetivo, em poucas palavras, é uma reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos da nossa própria imaginação.*

Deste modo, no contexto kaiowa, sugiro que a palavra política produza efeitos muito próximos ao agenciados pelo conceito de cultura elaborado por Carneiro da Cunha (2009): são mais relações que agem na comunicação de diferenças. Nestes casos, me parece que pensar as relações entre uma política com aspas e sem aspas, pode se aproximar dos mesmos pressupostos analíticos enunciados pela via da “cultura” e da cultura a respeito da multiplicação dos pontos de vista *toda percepção do real é fruto de um ponto de vista singular, sem que exista qualquer posição privilegiada. O que é universal não é o conjunto das coisas objetivas, e sim um modo de organizá-las (idem, p. 366).*

O idioma das relações políticas não está no embate/negação, no *versus*, mas está na relação-composição do e:

Cabe aqui uma advertência: a lógica interétnica não equivalem à submissão à lógica externa e nem à lógica do mais forte. É antes um modo de organizar a relação com estas outras lógicas [...] as situações interétnicas não são desprovidas de estruturas (idem, p. 356).

As pessoas, portanto, tendem a viver ao mesmo tempo na “cultura” e na cultura. Analiticamente, porém, essa suas esferas são distintas, já que se baseiam em diferentes princípios de inteligibilidade. A lógica interna da cultura não coincide com a lógica interétnica das “culturas” [...] A questão, então, é saber como é que as pessoas fazem para viver no mesmo tempo na “cultura” e na cultura (ibidem, p. 358).

Neste sentido, as experiências que vivenciei junto às famílias kaiowa na região do Rio Dourados, devido à assimetria das relações interétnicas e da diferença de grau de força política em relação à sociedade nacional, as famílias kaiowas sempre pareciam estar à beira do limite das possibilidades de existência dos seus modos de vida ou do próprio fim deles, como denunciavam as cartas públicas escritas nas *Aty Guassu* e nos manifestos

contidos nas cartas de PyelitoKuê/Mbarakaý e GuyraKambi'y¹⁶⁷. Esta observação que me faz concordar com o argumento de Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 106) “os ameríndios têm algo mais a nos ensinar, em matéria de fim de mundo”, porque para algumas famílias extensas e lideranças, o mundo como os Kaiowa o concebem idealmente já acabou, em outras palavras, como aponta Pereira (2017, p.746), foi destruído pela voracidade dos brancos “*karai rupí ñande ka'aguype - os brancos devoraram toda nossa floresta*”. Entretanto, estas pessoas estão diariamente investindo em novos modos de existência (*tekopyahu*) que produzem novos regimes de conhecimento (*arandu koanga*) capazes de criar seus próprios mecanismos de interpretação deste atual contexto.

A reflexão de Danowski e Viveiros de Castro (2014) é antecedida por um comentário realizado por Oiara Bonilla aos autores a partir da interlocução dela com uma *rezadora* Guarani-Kaiowa em MS, que detalhou para a antropóloga sinais evidentes do fim do mundo¹⁶⁸. Sem dúvida, para as famílias kaiowa e guarani mais engajadas nas práticas e discursos xamânicos, o mundo está à beira de um colapso, em alguns casos, já colapsou. Todavia, a crítica cosmopolítica dos coletivos guarani, como descrita por Crespe (2015), Seraguza (2013), Pierri (2018) e Pimentel (2012) evidenciam que existe um esforço permanente das pessoas

¹⁶⁷O efeito Carta de PyelitoKue/Mbarakaý, mas conhecida como “a carta do suicídio coletivo” colocou para um grande público a potência agonística da vida política kaiowa e também foi o equívoco na interpretação do discurso que muitas pessoas pensaram que haveria um ato suicídio coletivo, que mobilizou muita gente que adicionou “KaiowaGuarani” em seus nomes em redes sociais. Este ato ganhou uma escala global e potencializou interlocuções e alianças das lideranças de retomadas com segmentos políticos mundiais. Em sua dissertação Tatiane Klein (2013) discorre sobre as interpretações e efeitos cosmopolíticos da carta.

¹⁶⁸ Um argumento mais explícito pode ser encontrado na etnografia de Seraguza (2013, p. 56) em uma passagem que detalha os comentários da *rezadora guarani* (xamã) Celeste acerca do fim do mundo a partir do episódio da divulgação da data de 21/12/2102, que, de acordo com o calendário maia seria o apocalipse, contudo, como disse a *rezadora* o mundo não acabou porque não era o desejo de *Paí Kwára*.

falantes de língua guarani em criar novas formas de existir no mundo.

Desde a década de 1980, a Reserva Indígena de Dourados vivenciou um crescimento da presença das agências não indígenas no seu cotidiano devido a situações trágicas que marcaram a transição entre o final do século XX e o início do XXI. As formas mais públicas destas questões foram às mortes por suicídios nas décadas de 1980 e 1990 e no começo dos anos 2000, a morte de bebês e crianças kaiowa e guarani por desnutrição. O extremo grau de vulnerabilidade que algumas famílias vivem possuem múltiplas formas de compreensão, mas a maior parte gravita em torno de descrições que enfatizam mais as dimensões históricas, como efeito da fissão das famílias extensas as devido à imposição de um modo de habitar avesso a seus modos tradicionais. Outra perspectiva enfatiza os aspectos dos efeitos sociocsmológicos das questões históricas e dá ênfase à complexa rede de relações que envolvem a noção de pessoa, a produção do parentesco devido à interrupção da mobilidade, das transformações da paisagem e de seus modos de habitar.

4.3 REFLEXÕES KAIOWA SOBRE OS PODERES DAS DIFERENÇAS E DIFERENÇAS DE PODER

Conforme dito acima, as etnografias sobre o poder e suas relações entre os Kaiowa, tendem sempre a dar reforço à capacidade do Poder Estatal de desarticular a vida social. Sem dúvida, a assimetria das relações projeta e reforça este enquadre, entretanto, nas ultimas décadas, um interesse renovado sobre as categorias nativas tem criado outras articulações conceituais de produzir etnografias interessadas nas formas kaiowa do fazer política (MORAIS, 2016; CRESPE, 2015; SERAGUZA, 2013, PIMENTEL, 2012; CARIAGA, 2012). Estes autores se inspiram parcialmente em reflexões antropológicas presentes com em autores/as reunidos na edição de janeiro de 2014 da *Cultural Anthropology*. O conjunto dos artigos aponta múltiplas possibilidades de perspectivas antropológicas na tarefa de repovoar o mundo de agências, perspectivas e modos de fazer e desfazer mundos. Em um dos textos, Hoolbrad, Pedersen e Viveiros de Castro (2014) chamam atenção do leitor para que a possibilidade do rendimento deste tipo de abordagem conceitual na Antropologia só pode existir pela via etnográfica. A dimensão

política da ontologia só existe através da descrição das práticas concretas dos modos como as pessoas refletem sobre suas relações e diferenças. Assim, a etnografia para a virada ontológica é: *a technology of description designed in the optimist (non-skeptical) hope of making the otherwise visible by experimenting with the conceptual affordances present in a given body of ethnographic materials (idem).*

Neste sentido, o exercício pretendido no texto é trazer para o campo da política e da ontologia relações, jogos e disputas das formas políticas de alteridade que as famílias e lideranças indígenas vivenciam a respeito dos problemas relacionados ao aumento da dependência das ações da sociedade nacional, do Estado e da violência interna, conforme, descrito no final do subitem anterior deste capítulo.

As abordagens etnográficas presentes nos materiais da região sobre tais questões levam-nos ao terreno comum em que, as situações violentas experimentadas pelos Kaiowa e Guarani ao final do século XX e início do XXI estão intimamente ligadas ao modo de vida nas reservas infladas demograficamente em consequência da privatização das terras da região para o plantio de monoculturas que impulsionou a força política e econômica do agronegócio na região.

Este quadro político regional acentua a paralisação da demarcação das terras de ocupação tradicional, expandindo as terras agricultáveis para o plantio de *comoditties* aumentando a degradação ambiental, contingenciando as famílias kaiowa a viverem nas reservas, áreas de retomada e à beira da estrada aguardando identificação de seus *tekoha*¹⁶⁹.

Outro elemento importante decorrente da vida nas reservas são os conflitos entre perspectivas de mundo causadas pela adesão progressiva das famílias aos cultos pentecostais, que aparecem em muitos relatos, como um meio de fugir do consumo abusivo de álcool e outras substâncias. O aumento da violência do contexto da RID condensa múltiplos pontos de vistas entre os segmentos políticos e as redes familiares, porém, o uso da palavra violência no contexto da reserva atua como um conceito que de antemão já “explica” o problema. Entretanto, o que avalio é que o termo circula de modo parecido com a problematização do

¹⁶⁹ Sobre o assunto consultar as teses de Crespe (2015) e Benites (2014).

esgotamento do conceito de sociedade apontado por Strathern (2014), como uma forma autoexplicativa. Não hesito e nem refuto que a violência exista como um problema, a questão é compreender como as lideranças e as pessoas nas aldeias refletem sobre a situação de vida atual, não somente produto apenas do diminuto território da reserva, mas, ainda é preciso compreender como associam as situações que provocam a violência além do modo como as agências não indígenas formulam concepções sobre a violência interna, porque muitas das formas de agressão e tensionamentos aglutinados ao tema da violência vivenciados são, também, efeitos de situações que poderíamos chamar de cosmopolíticas.

Entre as possibilidades de seguir as relações associadas à questão da violência interna na RID, uma série de conversas que tive com Luciano Arevalo, ex-capitão da Aldeia Bororó, pastor indígena e ainda considerado liderança¹⁷⁰ ao longo da pesquisa. Estas situações me estimularam acompanhar melhor seus argumentos a respeito das questões relacionadas à violência, por meio dos quais, oferecia perspectivas que conectavam diferentes modos de pensar o tema da violência na RID, desdobrando alguns pontos de sua fala na interlocução com outras figuras políticas.

Entre os argumentos de Luciano, o aumento da violência ocorreu devido à erupção do modelo da vida “tradicional”. Em

¹⁷⁰ As dissertações de mestrado de Luiza Meyer (2014) e Marco A. D. Almeida (2014) possuem contribuições importantes para compreensão das transformações no cargo de capitão como agentes da mediação entre as famílias indígenas e as ações do Estado. A primeira, é focada nos mecanismos de consulta prévia e a segunda (que o autor é também o procurador federal na região) na questão da violência em consequência da ausência de políticas de segurança pública e entre outras formas ação do Estado, que ele caracteriza de “presença ausente”, sendo o capitão o *exemplo de maior interesse da Presença Ausente do Estado [...] repousa da figura do capitão, especialmente por sua clara conexão com um aparelho repressivo similar as forças de segurança pública* (ALMEIDA, 2014, p. 136). Entretanto, a pesquisa de Almeida se debruça sobre o material histórico documental e bibliográfico, diferente de Meyer, que ao realizar uma etnografia de uma consulta pública sobre a duplicação da rodovia estadual, que corta a RID, nos coloca diante de um questionamento que figura ao fundo das reflexões de vários interlocutores *ter ou não ter um capitão* (MEYER, 2014, p. 167–175).

nossas conversas, ele defendia que a figura do *capitão* só tem condições de existência porque é produto e também produtora da vida nas reservas. Em seus apontamentos, diante da sua experiência como *liderança*, justificava que para viver nas reservas foi necessário estabelecer novos parâmetros para a vida coletiva para conter a violência interna, devido ao inchaço populacional provocado ao longo das décadas. Em sua opinião, entre as razões estava ampliação da oferta de serviços públicos e não governamentais desde a década de 1970 - razões que também foram defendidas por Pereira (2015) - que aumentaram a atração de muitas famílias indígenas de outras regiões e, outro fator preponderante na violência, para Luciano, era o esvaziamento do cargo de *capitão*.

As avaliações de Luciano vinham da sua longa experiência de quase duas décadas como liderança, tanto como capitão, ou vice e, como *apoio* do Capitão Ireno, avô de sua esposa. A postura de Luciano é caracterizada por outras lideranças sempre por aspecto dúbio: ao mesmo tempo em que ele é uma *liderança antiga*¹⁷¹ sua conduta não é qualificada sendo de uma *liderança tradicional* porque é crente e nunca se mobilizou em processos de reivindicação de terras, com ele mesmo diz sobre si, é um *índio de aldeia*. Todavia, por ser um “índio crente histórico”¹⁷² tem o respeito da maior parcela das famílias evangélicas e dos agentes das políticas de Estado.

Durante nossas conversas, o assunto da violência surgiu à medida que ele narrava o movimento do Capitão Ireno em *entregar a capitania*¹⁷³, modo como ele abrandava situações em

¹⁷¹ Neste caso, o antigo aqui empregado não se conecta diretamente as reflexões sobre o “modo de vida dos antigos – *teko ymaguare*”, mas ao *sistema antigo dos capitães*.

¹⁷² Situado Luciano nesta categoria, porque ele era recorrentemente mencionado como *pastor indígena antigo*, posição que rende prestígio entre as famílias evangélicas. Na época das conversas se disse dirigente da Igreja Indígena Deus é Amor, mas já tinha sido *irmão* em outras igrejas evangélicas e atuado junto aos trabalhos missionários da Missão Evangélica Caiuá (Igreja Presbiteriana) e da Missão Tapeporã (Igreja Metodista).

¹⁷³ Como descrito no capítulo III, às lideranças usam *entregar* para minimizar as tensões nas disputas em torno do cargo de capitão e da capitania. O incidente histórico mais expressivo foi quando Ireno *entregou*

que a capacidade de *administração* do capitão era posta em cheque e que ele cedia temporariamente o cargo. A expressão indica uma forma eufemística da perda parcial ou temporária da posição de capitão, porque no caso da divisão geopolítica da RID e ascensão de Ramão Machado a capitão da Jaguapirú, as lideranças mais antigas relatavam que Ireño dizia também ter *entregado*, mas na verdade, havia perdido espaço devido à proximidade de Ramão com o *delegado da FUNAI*.¹⁷⁴

A ascensão de Luciano ao cargo de capitão ocorreu em um momento conturbado da vida política na Aldeia Bororó, em meados da década de 1980. Ireño já estava bastante idoso e definiu que seu filho Benjamim Isnarde assumiria o cargo de capitão e que Carlito (na época era casado com uma das filhas de Ireño) seria o vice. Porém, o filho de Ireño teve uma morte muito precoce e, com isso, Carlito assumiu o cargo. Segundo Luciano, à época em que Ireño era o capitão, a violência não era tão grande porque, além da maioria das famílias serem kaiowa, a densidade populacional era pequena, somado sua conduta conciliadora e a capacidade de resolução dos conflitos via o aconselhamento (*nhemonhẽ'e*) geravam grande respeito das famílias para com o Capitão Ireño *ele sempre falava, que a gente que é capitão tem que perder tempo conversando com o pessoal. Porque o pessoal tem uns que entendem e outros que não entendem o sistema daqui.*

O comportamento de Ireño como capitão é sempre permeado de ressalvas, porque mesmo ele tendo sido um capitão colocado na administração da reserva via SPI e FUNAI (segundo Carlito, teria sido o próprio Gal. Rondon o autor da nomeação), era visto como *tradicional*, porque mantinha uma pequena casa de reza (*ogapysy mirĩ*) em que havia um *marangatu*, estrutura feita de cedro para acondicionar os artefatos de reza como os *mbaraká*, *takwuapu*, *mimby*, *jeguaka*, *ponchitoe* o mais importante: os *xiru*. Getúlio Juca, *rezador* kaiowa residente na Aldeia Jaguapirú e que havia sido *sargento* do grupo do Capitão Ramão, disse-me que Ireño era sim *rezador*, conhecedor de um bom repertório de

para Ramão (por sua vez, para os Terena) a liderança da Aldeia Jaguapirú.

¹⁷⁴No período militar o cargo que atualmente é chamado de coordenador regional da FUNAI era identificado como delegado.

cantos-reza porque descendia do *pessoal da região de Jatayvary*.¹⁷⁵

Nas formas de prestígio kaiowa, a pessoa que porta os *xirú* vista como grande conhecedora dos regimes de sabedorias, narrativas e traz consigo uma distinção (cosmo)política, porque as famílias que ao longo de suas trajetórias são portadoras dos *xiru* são vistas como *mais tradicionais*, já que o *xiru* é um artefato/relação que conecta a humanidade kaiowa (*avareko*) aos *tekojara* (donos e demiurgos dos modos de ser e modos de conhecer kaiowa-*arandu*). Para Luciano, assim com para Carlito, estas características justificam reconhecer que Ireño poderia ser visto também como uma *liderança tradicional*.

Como descrito no primeiro capítulo, o *xiru* é um agente importante na cosmografia e sociocosmologiakaiowa, pois, ao mesmo tempo que é um artefato ritual é, também, um ente não humano que interage com os *nhanderu* (*rezadores*) nos cantos-rezas, sonhos e festas-rituais, como exemplificaram Machado e Pereira (2017, p. 120):

Para a compreensão dos sentido das interações que estabelecem, é necessário concebê-lo como pessoas de outro tipo [...] é necessário reconhecer que os artefatos rituais, como xiru, mbaraká, mymby, jeguaká, etc., possuem uma existência social. Os humanos agem sobre eles, mas eles também agem sobre os humanos.

Sobre a agência social dos *xiru*, Luciano comentou comigo uma vez, rapidamente, que a violência vivida hoje na Reserva era fruto da falta de cuidado em “esfriar e/ou resfriar” (*roy’sã*) os *xiru* que estiveram em posse do Capitão Velho, como se referia afetivamente a Ireño. Como já dito anteriormente, os Kaiowa

¹⁷⁵A Terra Indígena Jatayvary, foi declarada com 8.800 hectares pela Portaria n.º 499/25/04/2011 do Ministério da Justiça situada no município de Ponta Porã, entretanto, as famílias só ocupam 65 hectares devido aos processos judiciais. Na compreensão kaiowa da geografia a região de *pessoal de Jatayvary* congregava uma rede de famílias extensas que viviam na região hoje sobrepostas pelos municípios situados nos dias atuais entre os municípios à margem direita do Rio Dourados, como Ponta Porã, Laguna Caarapã.

empenham-se em manter os corpos das pessoas, assim como artefatos de *reza* “frios”, muitos cantos-rezas (*nhembo’e*, *nhevangá*, *nhengara*) são para manter estes entes em um estado ameno, livre de alterações excessivas de ódio, raiva, felicidade, amor. Esta condição, segundo Claudemiro Lescano, pesquisador kaiowa mestre em Educação (em comunicação pessoal) é entendida como *tekoroy*, que ele traduziu como *ética do bom comportamento kaiowa*, que poderia ser livremente descrita como “modo de ser ameno, frio, esfriado”, sugerindo um princípio importante da moralidade kaiowa, o comedimento.

Voltando aos *xiru* de Ireno, após notar este comentário na fala de Luciano ao ouvir nossas conversas gravadas, o elemento que chamou minha atenção, devido a minha suposição superficial de que os *crentes* não sabiam de nada relativo ao xamanismo, e que não interessavam ou não queriam se aproximar das questões do *teko marangatu* (xamanismo kaiowa), retomei com eles suas observações a respeito da falta do tratamento necessário aos *xiru*. Mesmo desconfortável em responder, por dizer que não sabia muito do assunto, mas me parecia mais devido a isto não ser um “assunto de crente”, ele comentava que no período em que a saúde de Ireno ainda era estável, ele era capaz de controlar tanto as questões práticas e administrativas da reserva, quanto de manter as condições da vida equilibradas e adequadas através de suas *rezas* afastando os *angwere*, *m’baẽtiro*, *anhã* entes não humanos capazes de causar desordem, doenças e da violência.

Para o historiador kaiowa Izaque João (2013, pp. 26–40) estes seres mais do que “maléficos ou ruins”, são agentes antissociais, capazes de desarticular relações. Nos comentários de Luciano, o que Ireno fazia era *rezar* para diminuir a potência deles, visto que o ambiente de vida na reserva proporciona o aumento de suas forças porque havia muitas misturas de moralidades familiares (*laja kwera m’bojeha*). Entretanto, com o seu envelhecimento e o enfraquecimento de seu corpo, já incapaz de suportar a força dos *cantos-rezas* e nem de *administrar* a vida política, no final dos anos de 1970 ele deu início à formação de seus sucessores, dividindo as posições, determinando que uma pessoa que ocuparia o cargo de capitão e outra que devesse assumir as funções de *rezador*.

Para Luciano, a intenção do Capitão Velho era *entregar* para seu filho Benjamim o cargo de capitão¹⁷⁶ e que Carlito se tornasse seu *yvyra'ija* (auxiliar/aprendiz dos cantos-rezas e rituais), o que na avaliação de outras pessoas mais velhas residentes na RID, não era o desejo de Carlito. No breve período que Benjamim esteve à frente do cargo, Carlito e outra liderança da época na Aldeia Bororó, o Biguá, haviam passado pela experiência de ter ido *changuear* no Paraguai, após terem sido recrutados por *gatos* (homens não indígenas responsáveis pelas frentes de trabalho) atitude estimulada pela FUNAI naquele período¹⁷⁷. Após terem vivenciado este tipo de forma de trabalho e recrutamento, Carlito e Biguá retornaram para a aldeia passaram a atuar como *cabeçantes*¹⁷⁸ em Dourados, arregimentando os indígenas na RID e de outras aldeias para o trabalho nas usinas de cana de açúcar e etanol que se instalaram no início da década de 1980 no MS.

Quando Benjamim faleceu, Ireño retomou provisoriamente o cargo de capitão, mas devido à idade avançada, Carlito e Biguá passaram a ocupar os *cargos* de capitão e vice, respectivamente, na Aldeia Bororó, quando, na opinião de outros moradores mais antigos da RID, se intensificou a arregimentação dos homens para o trabalho nas usinas e conforme a idade de Ireño avançava e seu corpo ficava mais frágil, seus cantos-rezas e artefatos emanavam forças capazes de causar inúmeras séries de interrupções na vida

¹⁷⁶ Benjamim teve uma morte precoce, razão pela qual permaneceu pouco tempo (talvez menos de um ano) no cargo de capitão.

¹⁷⁷ A etnografia de Thomaz de Almeida (2001) a respeito de sua experiência em um projeto de mobilização comunitária nos anos 1970, PKN (Projeto Kaiowa-Ñandeva) que descreve com bastante qualidade as relações econômicas, políticas e sociais entre os Kaiowa e Guarani (na época chamados de Ñandeva) a partir da *changa*, que o autor considera não com um evento contemporâneo, mas estrutural as inovações kaiowa diante da intensificação histórica das relações com a sociedade nacional.

¹⁷⁸ Em seu livro de Thomaz de Almeida (*idem*) traduz *hi'upela* palavra *cabeçante*. No contexto da etnografia, *cabeçante* é utilizado para definir a pessoa que coordenava um grupo (familiar ou de cooperação) na produção de roças (*kokuê*) no âmbito do PKN. Para mim, *hi'ufoi* traduzido como líder, chefe ou *cabeça da família* e também como expressão pouco utilizada para expressar prestígio pela senioridade masculina, emprego que não compartilha a tradução de *cabeçante* como o indígena responsável por reunir homens para o trabalho fora das aldeias.

social, política e cosmológica das famílias. Em outra ocasião, em uma conversa sobre o progressivo aumento dos problemas internos na RID, em uma roda de tereré na *ogapysy* de Getúlio e Alda, o assunto surgiu mediante os questionamentos das pessoas sobre a minha pesquisa e no que eu estava interessado. Ao explicar os temas, os assuntos relacionados às transformações nos modos e estilos de lideranças, alguns presentes rememoraram os episódios que, na avaliação deles, antecediam e precediam o aumento da violência interna nas aldeias.

O argumento inicial e que estimulou o início da conversa, partiu de Dona Alda rememorando o que antes na aldeia havia mais *rezadores* que eram capazes, mesmo com muita dificuldade, de *segurar as coisas ruins que vieram quando misturou demais: veio os Guarani lá do Cone-Sul* (em menção as famílias Nhandeva), *daí veio os Terena, depois chegou as igrejas que judiou muito da gente, os Kaiowa antigo, daqui mesmo.*

Os participantes da conversa interagiam conversando entre eles em língua guarani ou pedindo a fala para expor algum comentário. Entre eles, o que mais me chamou atenção, era a exposição de um homem, mesmo tendo anotado muitas coisas sobre a fala eu não guardei informações sobre seu nome. Este homem disse que ao fim da vida, Ireño não teve para quem passar seus cantos-rezas e artefatos, porque Carlito e Biguá estavam mais interessados em serem *capitães quem nem os da Jaguapiru* (mais próximos dos políticos locais e de ganhos econômicos individuais) e Luciano já havia se tornado *pastor indígena*.

Na avaliação deste homem somente Ireño teve a capacidade de ser, ao mesmo tempo, *rezador* e *capitão*, é que esta qualidade, que não se repetiu em outras pessoas, e ao tentar fragmentar sua existência como “pessoa composta”, na tentativa de transferir para Carlito o papel de *rezador* e para Benjamim o de *capitão*, devido ao imprevisto da morte precoce de seu filho, tal evento acelerou a fragmentação de relações e impulsionou a criação de outras. Sobre este aspecto, durante um ciclo de diálogos com Getúlio e Alda, o casal de *rezadores* pontuava que foi ao final da década de 1970 até a morte de Ireño (em 1986) que se acentuaram a violência justamente pela redução da potência dos cantos-rezas que continham a ação dos entes desarticuladores da vida social,

O Ireño tinha as rezas dele, tinha mbaraka, tinha xiru, sabia que tinha fazer para mandar para mandar para longe esses espíritos ruins, que no nosso idioma chama angwere. Cada rezador, nhanderu tem seu nhe'ëngary (se tornar seu próprio canto-reza). Para angwuere não ficar que a gente faz o jehovasa. Esse jehovasa é mongara'aru a gente faz para que as coisas ruins não fiquem aqui, que eles vão para o lugar deles, bem longe (apontando para o poente do sol) onde eles vivem, no aragwejy. Quando o rezador faz essa reza, a reza faz uma proteção na aldeia (simulando um escudo colocando o antebraço à frente) que espanta os angwere. Quando o Ireño morreu, não tinha nhanderu que tinha esse nhe'ëngary, aparecia gente que dizia que era nhanderu, mas não era, era tudo gwa'ú (falso ou ilegítimo). O que foi acontecendo que era tudo nhe'ëkyse, tudo reza falsa de nhanderugwa'ú. Na época da morte do Ireño a gente estava aprendendo ainda, os nhanderu mais antigo não morava mais aqui na aldeia, quem sabia mesmo os xiru roy'sã (resfriar os xiru para minimizar potência desagregadora que emana) não queria vir aqui porque já tinha muito crente, isso prejudica a reza.

Figura 19 - Seu Olímpio, *nhanderu* de Laranjeira Nhanderu fazendo um *jehovasa* na Praça dos Três Poderes em Brasília.



Fonte: Foto Agência Brasil - 2013.

A ausência de um *rezador* dotado da capacidade de manter distante da RID os ataques provocados pelo aumento da força dos *m'baëtiro*, *angweree* de toda uma gama de agentes não humanos capazes de intensificar comportamentos e modos de ser considerados ruins ou desagregadores (*teko vai* e *tekopochy*). Entre as pessoas moradoras das aldeias, é visto como umelemento central na multiplicação dos problemas cotidianos interpretados inicialmente como efeitos do excesso da proximidade residencial e da “mistura” de condutas familiares (*teko mbojehe'akuera*) que resultaram na violência interna.

Para parte das lideranças kaiowa mais velhas com quem mais conversava os problemas atuais relacionados à questão da violência são pensados não somente como consequências de transformações históricas (do contingenciamento territorial e interrupção da mobilidade), mas como disputas de modos de estar no mundo. Neste sentido, o que se percebe, se aproxima dos termos de Almeida (2013, p. 07), a respeito que estamos diante de múltiplas conexões e relações que podem ser pensadas como

“*uma economia política da natureza e dos entes não naturais*” que produzem conflitos ontológicos, na medida em que nos dias atuais a “questão da violência interna” na Reserva Indígena de Dourados, mobiliza muitos atores, que por sua vez, produzem muitos modos de atuar sobre esta “questão da violência”.

As razões sociais e históricas detêm uma adesão maior nos discursos oficiais dos agentes públicos e operadores de direitos, tanto não indígenas como indígenas, que realizam uma operação redutiva da complexa rede de relações sóciocosmológicas indígenas, desconectando-as e objetivando como “culturais”. Em outra ocasião, descrevi os equívocos em torno do modo do conceito de cultura são mobilizados no âmbito das políticas governamentais entre os Kaiowa (CARIAGA, 2015). Ao tomar como cenário etnográfico os efeitos da extensão dos Kaiowa e Guarani em Te'yikue dos programas de transferência de renda, procurei demonstrar que o conceito de cultura produzia uma ampla rede sentidos quando mobilizados pelos operadores de direitos e pelas famílias atendidas pelos programas. Por uma via, a cultura (quando mobilizada pelos não indígenas) era tratada como um dispositivo que impedia a ação dos serviços públicos, devido à imaginação e temor dos gestores de estarem realizando práticas que não atendam preceitos interculturais.

Neste sentido, procurei demonstrar (*idemi*) que enquanto uma forma de ação do Estado¹⁷⁹ as políticas de direitos criam um

¹⁷⁹ Não pretendo me alongar em um exercício de mapeamento de controvérsias, seguindo os argumentos da Teoria Ator-Rede, mas avalio ser possível notar uma controvérsia no que diz respeito ao entedimento constitucional dos direitos e garantias individuais e coletivas, afirmado no 5º Art. da CF, que define que: *Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade.* Tomando este paradigma posicionando-o em debate ao que determina o Cap. VIII, que assegura aos povos indígenas o direito ao reconhecimento de suas diferenças, existe um campo de traduções jurídicas e cosmopolíticas a ser explorado. Neste sentido (em tese) a Constituição Federal Brasileira possuiu um caráter “indigenista”, pois, coloca a necessidade de revisão de todo conteúdo constituinte e de seus dispositivos, regulamentações necessárias para atender a autodeterminação dos povos indígenas como preconiza a Convenção 169 da OIT que o Estado Brasileiro é signatário.

entendimento inventarial e administrativo das diferenças. Como apontou Kelly (2010) a respeito dos “encontros interculturais” entre os Yanomami e o Estado Venezuelano, os modos de governo eclipsam uma extensa rede de relações, tratando a cultura como uma lista de atributos *como todas as coisas possuídas, a cultura está sujeita então a perda, mas também então a ser administrada* (*idem*, p. 273).

Para as famílias e lideranças kaiowa e guarani, as diferenças não são somente “coisas ou bens”, para serem manejados e administrados, pois, a teoria que subjaz a ação de produção e destruição das formas de cuidado relacionadas ao *xiru* de Ireno coloca em relação uma rede de entes que atravessam planos, patamares e mundos, sobre a qual Dona Alda e Seu Getúlio diziam ser ineficaz afirmar para os brancos a existência destes mundos, já que os brancos transformam as narrativas de ação e potência de artefatos como os *xiru* em *lendas* e *mitos*. Ao procurar compreender melhor os efeitos da capacidade desagregadora dos entes antissociais e questionando algumas pessoas sobre como os *xiru* estavam relacionados a isto, durante longas conversas com outro casal de *rezadores*, Dona Floriza (*nhandesy*) e Seu Jorge (*nhanderu*), me ofereceram relatos extremamente ricos na composição de uma perspectiva, para compreender, o aumento da violência interna que demanda constantemente a ação das *lideranças constituídas e tradicionais*.

Entretanto, muitas vezes é preciso que os indígenas façam uso da “cultura” como um idioma cosmopolítico que obriga os poderes, saberes e tecnologias dos brancos a “aceitar” as diferenças indígenas como direitos a serem respeitados nas políticas públicas.

Figura 20 - O casal Jorge e Floriza e seus filhos portando seus artefatos de *reza*. Na mão de Jorge e seus filhos os *xiru* que forma do pai de seus avôs.



Fonte: Foto do acervo de Floriza e Jorge.

Os pontos de partida dos nossos diálogos partiram dos meus questionamentos sobre as consequências da falta de cuidado com o *xiru* (que Ireno cuidava) devido à própria existência múltipla e eminentemente produtora de relações que emanam dele. Uma vez que, ele é, ao mesmo tempo, um pilar que sustenta a terra, é um agente de comunicação entre patamares, é um dos *teko jara* (donos dos modos de ser) que compõem o panteão kaiowa, sua condição é também de um artefato que carrega consigo uma trajetória política e histórica, que confere ao seu portador prestígio. Se apresentar, e ter reconhecimento, como *liderança tradicional* presume ser portador/cuidador de um *xiru*.

Dito isto, Floriza contava que quando Ireno já dava sinais da sua morte, muitas coisas ruins começaram a acontecer na RID e que, também, o desinteresse de seus parentes, em manter o cuidado de modo correto dos *xiru* com, as rezas (*xiru roysa nhẽ'engary*) contribuíram para o aumento da força dos *angwere*, *mbaẽtiro* que, ocasionaram, em razões que principiaram os problemas da violência interna: o excesso de *mistura* (*mbojehe'a*) entre as famílias kaiowa e guarani, o aumento de pessoas

mestiças (jopara) que possibilitou o crescimento político dos Terena e das igrejas pentecostais.

Dona Floriza e Seu Jorge argumentavam de modo muito semelhante a Seu Getúlio e Dona Alda que as disputas instaladas no âmbito familiar devido ao modo com Ireño definiu que seria sucessão, dividindo entre Benjamim e Carlito, prejudicaram muito cuidado com os *xiru*. Tendo claro que o *xiru* é entendido pelos xamãs e pelos kaiowa *tradicionais* como um ente simétrico aos humanos, que precisa de cuidados diários para ser produzido. Os modos mais destacados por Dona Floriza referiam-se a questões que remetiam a comensalidade e a convivialidade. Segundo o casal é o *nhẽ'engary* do seu portador, isto é, os cantos-rezas do xamã, que alimentam o *xiru* e isso devem ser realizados todos os dias, assim como um conjunto de regras de higiene e cuidado, pois, como advertiu Floriza:

Para nós Kaiowa, o xiru é que nem gente. Tem teko, têm parentes. O rezador não pode deixar longe, porque é que nem um irmão que cuida do outro. Se não fica perto, se não rezar, o xiru fica bravo e ele fala isso. Não é que nem a gente, quem entende o idioma do xiru é o nhanderu. Se o xiru fica de lado, sem ninguém por ele vai ficando bravo. No começo ele é que nem um gatinho, mas se deixar ele, ele vira onça.

De acordo com o casal, foi justamente esta transformação que ocorreu com os *xiru* que estavam na companhia de Ireño. Seu Jorge enfatizava a condição de humanidade do *xiru* dizendo que ele “*não é bom, nem ruim*”, sua condição de existência é instável, porém, sem o cuidado do seu portador humano, *xiru tekojara*, a força e a potência criadora se transformam em agentes de destruição e desagregação da vida. Quando Ireño morreu, seus descendentes não conheciam nem os cantos-rezas capazes de esfriar a índole destrutiva dos *xiru* que já estavam criando os que ele chamou de *angue'ye* o descreveu como pessoas ou animais no qual nasciam e ficavam sem o *nhe'ẽ* porque seus corpos não tinham capacidade de contê-lo, falecendo ainda bebês ou com má formação dos corpos.

Segundo o casal existem também outras técnicas que podem atenuar e conter as forças antissociais *rekory* que traduziram como uma substância que verte do corpo-bastão do

xiru sem passar por uma imersão em água corrente (*syry*) e enterrá-la profundamente em solo argiloso (*nha'ěú*). Esta “seiva” (*rekory*) proveniente do *xiru* ao entrar em contato com solo e água contamina as pessoas porque o *rekory* passa a ser absorvido através da ingestão dos alimentos cultivados nas roças, na água dos poços, nos banhos nos rios, afetando seus corpos, tornando as pessoas que nasceram e cresceram na RID mais suscetíveis a comportamentos violentos e antissociais.

Seu Jorge relacionava de modo mais direto questões sobre as quais as mesmas não falam mais abertamente: feitiçaria e suicídio. Porque tendo uma existência perigosa, falar sobre estes assuntos aumenta a capacidade deles de agir sobre as pessoas, são desencadeadoras de sentimentos-relações que se originam na própria pessoa. O tema da feitiçaria na etnologia indígena tem ganhando outros rendimentos na descrição dos modos de fazer e desfazer coletivos, como em outros contextos ameríndios, a pessoa nunca reclama para si a condição de feiticeiro, como é notado, o feitiço sempre parte de outro e de outrem¹⁸⁰. Nunca ouvi na região de Dourados alguma acusação explícita sobre a existência de feiticeiros, mas, das vezes que tive contato com algum tipo de informação, se referia a existência de alguma pessoa de passagem ou que tinha vindo do Paraguai¹⁸¹. No

¹⁸⁰ Destaco como leituras interessantes sobre o tema da feitiçaria e ação política nas etnografias de Vieira sobre os Potiguara no Rio Grande do Norte (2010) e de Figueiredo entre os Awetí no Alto Xingu (2010) que dão relevo as redes de relações engendradas através do movimento de acusar ou refutar a acusação de alguém de ser agente da feitiçaria e os efeitos (cosmo)políticos na produção da vida social. Sobre os Kaiowa e Guarani no MS, Seraguza (2013) e João (2011) trazem informações etnográficas extremamente produtivas. A primeira autora simetriza no campo das relações de criação e destruição do mundo o xamanismo e a feitiçaria como lados diferentes das relações de comunicação com entes não humanos. Já o segundo autor não determina uma condição de maleficência, mas enfatiza que o feiticeirokaiowa e seus feitiços são eminentemente antissociais, onde ao tempo que desfazem relações, fazem outras.

¹⁸¹ É interessante notar que o Paraguai está para os Kaiowa como local de origem que guarda ao mesmo tempo regimes de conhecimentos para a atualização “tradicionalidade” e do xamanismo e de perigo, porque os “feiticeiros” sempre vêm lá. Está condição de origem produz imagens

entanto, Seu Jorge dizia que sem um *rezador*, sem *casa de reza* e sem os artefatos de *reza* uma aldeia ficava sem proteção e, assim, conseqüentemente, aumentavam os ataques provenientes da feitiçaria, que expunha as pessoas para uma série de ataques, entre o mais grave deles, as mortes violentas.

Tanto Seu Jorge, quanto Dona Floriza, falavam com comedimento destas questões devido ao efeito cíclico instaurado pelas mortes violentas que instituem um conjunto de ações derivadas da morte e do morto: falar de mortes violentas alimenta potencialmente os *angwere*: falar do morto faz com que o próprio *angwere* dele fique mais forte e assim ganhe mais força para atrair os parentes vivos para o *pa'irei*; falar dos ataques de *angweree* dos *mba'ëtiro* faz com eles se sintam atraídos e busquem mais pessoas para ir viver com eles em seus *tekoha*.

Estes seres são antissociais para o convívio entre humanos, mas como sugeriram Jorge e Floriza, é *pa'irei* é o lugar onde eles habitam como uma família, ou seja, é seu *tekoha*. Assim, interromper este ciclo conjuga um silenciamento das pessoas sobre o morto e a morte, assim empreender meios para cessar um possível *continuum* destas ações antissociais através de contra-efeitos como *rezas* muito fortes. Deixar com que a vegetação encubra o local para “purificá-lo” ou pela recusa em permanecer nos locais onde tais eventos aconteceram indo morar em outro local¹⁸².

interessantes, Papito Vilhalva, liderança na T.I Guyaroká em Caarapó, me contou uma vez que antes de fazer a *retomada* foi para o Paraguai aprender cantos-rezas que serviriam para ser feitos em ocasiões de confronto com os brancos (fazendeiros) que iam desde desviar balar e também provocar doenças e matar.

¹⁸² Morais (2016, p. 58) traz em sua dissertação uma importante contribuição sobre as alianças e conexões intempestivas elicitadas pelo morto e pela morte entre os Kaiowa nos dias atuais que desestabiliza o problema clássico da morte e do morto na tupinologia que culminaria no apagamento da memória de sua existência e prol do equilíbrio sociocosmológico. Contudo, em nossas pesquisas feitas na mesma região, nos deparamos perspectivas contemporâneas entre os Kaiowa que apontam novas formas de compreensão à respeito da produção de novas relacionaiscom morte e com o morto na produção de coletivos e lideranças que explorarei à frente.

A Reserva Indígena de Dourados é o local onde todas as opções acima se tornam quase inviáveis: os *rezadores* e *rezadoras* comentam que a força dos entes antissociais aumentou muito desde a morte de Ireño e o fim de seu *xiru marangatu* (que pode ser entendido com local de cuidado a alimentação dos *xiru*, uma espécie de “altar” no interior da *ogapysy*—casa de reza) e, devido à escassez de espaço para o contingente demográfico atual, não existe como a mata voltar a crescer, porque agora existem muitas casas nas aldeias. A proximidade residencial implica no perigo da mistura dos estilos familiares na educação das crianças, como se vive muito misturado na RID e devido ao aumento da tensão fundiária e política na região, as famílias não conseguem voltar para seus locais de origem (*tekohagwy*) e assim “criar novos locais que poderão ser nossas aldeias - *opu’ã koa’orembaeyvy*”.

Esta opinião não é exclusiva dos *rezadores* e *rezadoras*, ou seja, das *lideranças tradicionais*, durante as conversas com Seu Luciano, ele expunha seu ponto de vista sobre o assunto. Em concordância com as *lideranças tradicionais*, Seu Luciano dizia que desde a morte do Capitão Ireño as coisas pioraram muito devido à falta de uma liderança que reunisse qualidades diferenciadas como o antigo capitão. O período em que ele assumiu a liderança (entre o final da década de 1980 e 1990) foi muito conturbado não somente pela “vacância” no cargo de capitão, mas também pelos problemas causados pelo alto número de suicídios registrados naquelas décadas. O alto número de mortes por suicídio registradas na época chegaram a atingir índices epidêmicos, entretanto, como apontou Pimentel (2006), existem complexas relações e traduções kaiowa para um amplo campo conceitual e pragmático¹⁸³ que conectam a noção de pessoa, a mitologia, a sociocosmologia ao que poderíamos chamar de “sentimentos” (como a tristeza profunda ou o excesso de euforia), mas das consequências históricas ao contingenciamento da mobilidade, privatização de seus territórios

¹⁸³ Uso o termo no sentido dado por Mauro Almeida [2013], sobre os efeitos de conflitos ontológicos e, à frente, pretendo dar relevo aos efeitos em torno de modos tradução ocasionados por disputas de modos de descrever mundos e relações.

tradicional, degradação ambiental decorrentes do processo de *confinamento*.

Todavia, esta condição de grave estado de situação na vida kaiowa, como já denunciava Schaden (1954[1974]), não envolve somente relações referentes ao modo de vida, organização social, mitologia e parentesco. Ao final dos anos de 1980, a presença de forças e formas políticas não indígenas no cotidiano da RID já era intensa, as questões relacionadas aos suicídios foram objetificadas (tanto em pesquisas como em políticas públicas) como questões culturais, isto é, como o suicídio fosse uma ato/ação da “cultura kaiowa-guarani”¹⁸⁴. Como já apontaram Carneiro da Cunha (2009) e Wagner (2010) a objetificação das relações em torno do conceito de cultura opera um campo conceitual sobre o qual se criam nexos que comunicam diferentes perspectivas, mas que são capazes de convencionalizar diferenças na produção de relações. Isto é, a objetificação das relações não se realiza pela imanência, ou seja, se iniciam e findam em si mesmas, porque como veremos a seguir, o uso extensivo do conceito de cultura nos problemas derivados da violência, criam outros problemas nas relações entre os Kaiowa e as formas de governo, ou melhor, nos efeitos da extensão das políticas de direitos em que indígenas e não indígenas realizam amplas traduções sobre as diferenças culturais.

4.4 ALGUMAS OBJETIFICAÇÕES E EQUIVOCAÇÕES DA CULTURA E DA TRADIÇÃO ENTRE OS KAIOWA (E SEUS EFEITOS) NA GESTÃO DA VIDA COLETIVA

Conforme argumentei acima, grande parte das tentativas de “explicação” dos problemas relacionados à vida no contexto das áreas indígenas na região do Rio Dourados, tem um “viés cultural”.

¹⁸⁴ Pimentel (2006) demonstra que as pesquisas tinham dois enfoques mais recorrentes: uma inspirada em questões inerentes ao modo de existência guarani relacionados o tema da Terra Sem Mal e outro que destaca os problemas de desarticulação social provocado pelo processo histórico. Ambas as visões recaem num esquematismo axiomático, que pouco contribui para a complexa rede de relações e de modos de existência descritas pelo autor que compõem sua teoria sobre os vários modos e razões que levam a pessoa kaiowa ao suicídio.

O uso precário das aspas procura indicar que este viés presente nas descrições e explicações sobre o modo de vida em um *sistema de reserva* é derivado de perspectivas que desconsideram os efeitos da análise histórica das inovações feitas pelos Kaiowanas e das relações com modos não indígenas de produção da vida coletiva, cada vez mais presentes entre os indígenas no Brasil. Como demonstrou Andreello (2014), no contexto rionegrino, as décadas de 1980 e 1990 foram marcadas pela situação paradoxal do ingresso do discurso intercultural promovido por ONGs e missões transculturais e, por outro lado, a permanência da ação indigenista oficial (através do Exército) pautada na integração via acesso aos serviços, bens de consumo e projetos.

De modo semelhante, situações do mesmo tipo também ocorreram na porção meridional brasileira com indígenas que já vinham de longos processos de aproximações e afastamentos dos poderes, saberes e tecnologias dos brancos como os Kaiowa na região do Rio Dourados. Andreello (*idem*) ao falar das transformações culturais no Rio Negro, tendo a FOIR (Federação das Organizações Indígenas no Rio Negro) com fundo para as rearticulações do parentesco e das traduções tukano sobre a cultura, traz elementos importantes para se pensar as *novas circunstâncias históricas* elicitadas pelas formas e usos políticos das traduções da cultura pelos indígenas no cenário pré-abertura democrática e de “transformação” da diretriz normativa assimilacionista e de aculturação contidas no Estatuto do Índio (Lei n.º 6.001/1973), para o direito à diferença presente do Capítulo dos Índios (Cap. VIII) da Constituição Federal de 1988¹⁸⁵.

Sem dúvida, transformações mais contemporâneas também tiveram efeitos sobre o parentesco kaiowa¹⁸⁶, porém, como este

¹⁸⁵ Esta interpretação final, das relações entre a política indígena com a política indigenista não estão no texto de Andreello, mas o texto me suscita a fazer estas conexões.

¹⁸⁶ Gostaria de fazer um apontamento aqui sobre como o parentesco kaiowa tem sido descrito de modo mais recorrente nas etnografias. Avalio que devido à dramaticidade do processo de esbulho territorial e da violência derivada dos processos de identificação e demarcação das terras, grande parte dos textos dá pouca ênfase às formas criativas e de inovação na socialidade kaiowa, focando, demasiadamente, em questões como “rupturas, fissuras e o fim do modo de vida tradicional”. Esta lente que paira sobre visões que acentuam “o fim do modo de vida tradicional”

não o tema desta tese, a direção que faço é o de deslocar a emergência de outros modos de relações do parentesco, como os descritos por Andrello (*ibidem*) a respeito do Rio Negro, para as transformações no campo das relações entre a política indigenista nacional e os contextos de vida kaiowa nos modos de criatividade e socialidade, dando ênfase à produção de coletivos e lideranças.

Para muitas pessoas com quem conversei sobre as questões contemporâneas relacionadas aos problemas de viver nas áreas indígenas, esses, orbitavam em questões sobre o “aumento da violência” e o “problema da liderança”. Estes dois termos condensam muitas perspectivas e reflexões que multiplicaram (de maneira muito veloz) as possibilidades de existência de outros e novos modos indígenas de produção da vida coletiva em ambientes como a RID, neste sentido, a cultura passou a ser mobilizada como um operador (e também marcador) no câmbio nas relações entre os indígenas e deles com os muitos *brancos-parceiros* que foram se aproximando.

Em conversas com algumas *lideranças constituídas e lideranças antigas*, as questões que se vivenciam atualmente nas aldeias que compõem a reserva indígena são consequências da impossibilidade de reprodução do modo de vida tradicional. Entretanto, o que percebo nas afirmações que dizem a respeito à inviabilidade de viver *do jeito do jeito que viviam os antigos nos dias de hoje*, como ouvi de uma *liderança da capitania* na Aldeia Bororó. Isso não resulta em um movimento de consunção das diferenças rumo à adesão de noção de identidade nacional em detrimento de ser índio, como demonstrou Kelly (2015).

O que observei e, sugiro como perspectiva etnográfica, se aproxima do que o autor também chama atenção no contexto entre os Yanomami e o Estado Venezuelano: hibridações indígenas proliferam frente aos desafios de viver em um mundo onde o mundo dos brancos é cada vez mais presente em múltiplos contextos ameríndios. Deste modo, ao deparar-nos com intensas formas de objetificações das relações sociais indígenas, o

terminam por eclipsar potentes meios de transformações e diferenciações contemporâneas às famílias kaiowa e, com isso, podemos seguir ao cartografar conceitos nativos sobre suas relações diante da intensificação das relações com a sociedade nacional e seus saberes, poderes e tecnologias.

movimento mais adequado é procurar expressar etnograficamente como emergem conjuntos de inovações, através das quais podemos entrever reflexões que apontam (no contexto kaiowa) quais saberes, poderes e tecnologias não kaiowa serão mobilizadas na produção de seus novos modos de ser (*teko pyahu*). Inclusive a dos brancos (*karai reko kwera*), pois como formula Kelly (*idem*) não basta afirmar de antemão que os índios são contra o Estado, mas, contra qual “forma-Estado” os índios são contra e como estas condições configuram novas arenas e novos personagens da política ameríndia (CAPIBERIBE e BONILLA, 2015).

Conforme descrevi anteriormente, o aumento de situações violentas não é reduzido apenas às questões ligadas a “desestruturação do modo vida tradicional”, inerente a viver em áreas criadas pelo Estado no início do século. A proeminência desta questão termina por sublimar questões que se referem a projetos e disputas sobre modos de descrever, estar e fazer mundos, isto é, ontológicas. Estes conflitos de perspectivas também ganham expressões em narrativas indígenas sobre os impasses diante de tensões e mediações entre o *modo de vida tradicional* ou *sistema dos antigos* (*teko ymagware*) e de como se vive agora diante de inovações que não se estabilizam (*teko pyahu*).

Muitas etnografias, como as citadas neste item, descrevem com sofisticação dilemas e os efeitos reflexivos disto para os ameríndios. Para os Kaiowa mais velhos, estas perspectivas se conflitam em muitas escalas, mas a ausência de poderes (isto é, de *rezadores* e *rezadoras*) capazes de manter afastados os entes antissociais e *lideranças* mais fracas (*capitão indígena*) seriam os fatores que estruturam as questões do aumento da violência interna. Ambas as questões resultam em um *enfraquecimento da cultura* e por sua volta, a necessidade de *resgate da cultura*.

O processo de *enfraquecimento da cultura* é notado por alguns como causa e efeito do aumento das *coisas ruins* que aconteceram nas aldeias desde a década de 1980, notadamente o período de maior índice de mortes por suicídios. Compreender porque os Kaiowa se suicidavam mobilizou não somente pesquisadores, missionários e agentes públicos locais, mas ampliou ações *de fora* como a conversão religiosa e potencializou a abertura para “projetos” de resgate cultural, valorização da cultura etc. Durante algumas conversas com homens do *grupo* da

capitania da Aldeia Jaguapirú, diziam que as maiorias das mortes ocorreram na Aldeia Bororó porque, segundo uma liderança guarani:

Naquela época, eles eram mais puros. Tinham mais cultura. Agora tá bem diferente. Misturado, não que nem aqui, o problema é que lá eles não aceitam bem os projetos.

Seguindo o mesmo tópico, certa vez em uma conversa com os membros da *capitania* na Bororó eles argumentavam que com a morte de Ireno, período que a divisão política e espacial entre as aldeias já estava bem estabilizada, de fato as famílias da Bororó ficaram sem proteção política (do capitão) e espiritual (do xamã), diferente da Jaguapirú, onde, devido ao já acentuado processo de conversão religiosa e de *mistura* e *mestiçagem*, os ataques dos *angwerenão* eram fortes e perigosos, porque na perspectiva dos Kaiowa da Bororó, *na Jaguapirú já misturou demais*, isto é, são pessoas com corpos produzidos por muitas misturas, que por um lado os tornam resistentes aos ataques dos seres antissociais, mas que a natureza desta condição residia no fato de na Jaguapirú as pessoas terem “*menos cultura*”.

No entanto, a contenção das mortes por suicídios e da violência interna se deu pelo motivo de que, antes da morte de Ireno, era bastante criticada: virar crente. Neste trabalho não terei condições de desenvolver melhor as implicações entre virar crente e se torna liderança, porque este é um dado que não se configurou preeminente nas interlocuções em campo, porém, nos parece ser um elemento de fundo a ser investigado com mais enfoque. No momento, quero apresentar apenas algumas formulações de Luciano sobre como a conversão possibilitou uma reconfiguração da liderança e os efeitos dos projetos de valorização comunitária.

Depois que o Ireno morreu, ficou bem difícil para liderança aqui na aldeia (referindo-se à Bororó), porque tinha tido muito problema quando o Carlito e o Biguá foram da capitania (...) tinha muita confusão porque as famílias brigavam, estavam brigando muito e não tinha quem resolvesse, daí o que a gente fez foi colocar uma liderança por setor aqui na aldeia. Cada setor tinha alguém que ajudava a administrar os problemas né... mas, as pessoas não respeitava, não tinha mais

liderança forte e as famílias daqui não aceita o sistema da Jaguapiru. A gente foi tentando trabalhar com os projetos que tinha das igrejas na época, porque único que dava ajuda. Não ajudava só no diesel, trator para roça. Quando começava a ir pra igreja, bebia menos, fazia roça, daí assim diminuiu essas coisas feias (suicídios) que tinha. Porque rezador mesmo que nem de antigamente não tinha mais. Essa cultura foi diminuindo aqui, não tinha casa de reza mais. Depois tentaram com uns projetos fazer, mas casa de reza só fica de pé se tiver rezador de verdade (...). Naquela época trabalhava todo mundo junto, desse jeito que dava para fazer as coisas. Hoje em dia, ficou bem mais difícil ser liderança, porque todo mundo virou liderança. Os projetos de antes respeita mais a liderança. Vinha aqui, conversava e daí a gente tentava ajudar um pouquinho cada família.

O ingresso progressivo da agenda culturalista dos projetos e das ações governamentais, foi adensando, multiplicando os modos indígenas de relação interétnica com a sociedade nacional. Em conversas com pesquisadores, que fazem suas pesquisas na região há décadas, alguns deles salientavam as descrições e reflexões indígenas sobre suas relações com o que entendemos como natureza e sociedade - que na teoria antropológica atual é entendida através dos conceitos como cosmopolítica, simetria, reflexividade indígena. Também não produziam efeitos sobre os políticos estatais devido ao paradigma tutelar e assimilacionista presentes na legislação pré-constitucional, tinham como finalidade procurar as consumir através das diferenças, à da integração dos índios à sociedade nacional. Neste sentido, quanto menos “culturais” e mais “civilizados” fossem os indígenas, a imagem poderia garantir possibilidades de acesso a algum tipo de relação potencialmente recíproca com as ações governamentais e não governamentais da época.

Convém lembrar as experiências indígenas na região do Rio Dourados com diferentes tipos de brancos, assim como seus saberes, poderes e tecnologias - já se aproxima a um século e meio, entretanto, como já expresso ao longo do texto, grande parte

das transformações estruturais na organização social, na política e no parentesco é derivada da situação em viver nas reservas indígenas e, com isto, serem tolhidos de viverem de acordo com seus modos familiares de ser (*laja kwera*) em detrimento a se ajustarem ao *sistema de aldeia*.

Para muitos especialistas sobre a vida social kaiowa na região, a vida nas reservas é o fim do “modo de vida tradicional”, como se antes eles não tivessem experimentado nenhuma outra forma de relação com outros indígenas e ou mesmo não humanos. Esta visão pessimista de alguns antropólogos e historiadores terminam por recair em um tipo de análise que desconsidera a criatividade e a inovação que os modos ameríndios de transformação da vida social têm na abertura a diferentes tipos de alteridade. Como já salientava Albert (2000, p. 263), analisar a reflexão histórica indígena demanda que se acompanhem os esforços especulativos do pensamento ameríndio na emergência de novos tipos de discursos políticos indígenas *a criatividade política dos líderes do contato na Amazônia indígena remete a um espaço de relações e referências interétnicas por definição. Seu projeto de reprodução cultural só tem sentido no bojo dessas novas totalidades e intertextualidades sociais.*

A pista etnográfica de Albert (2000, p. 242), se soma à provocação de De La Cadena (2014), no sentido que para dar relevo às formas indígenas, críticas ao pensamento não indígena, demandam desdobramentos na reflexão entre a política e a ontologia em outro campo relacional: a história. Nos termos de Albert (2000. P. 242) *analisei a história de um conjunto de reflexões yanomami sobre os brancos, seus bens, poderes, desde os primeiros anos do contato até a construção da Rodovia Perimetral Norte, que atravessou seu território nos anos de 1970.* A formulação do antropólogo me instiga a realizar o mesmo movimento, com direção divergente, em acompanhar um conjunto de reflexões kaiowa sobre os brancos e seus modos de existência através das tecnologias, saberes e poderes. No caso Kaiowa é impossível instituir o momento inicial do contato, mas o que pretendo fazer no próximo capítulo é deslocar isto para alguns comentários sobre a “chegada da cultura” na vida política da RID e os efeitos na produção de coletivos e lideranças nas aldeias.

CAPÍTULO V - DIFERENÇAS COMO RELAÇÕES: QUESTÕES SOBRE CORPOS E CULTURAS E SEUS EFEITOS

Vimos no capítulo anterior práticas e modos de ação política que compõem o que os indígenas entendem por *sistema de aldeia*. Trata-se um esforço das lideranças e coletivos em criar mecanismos de gestão da vida coletiva em um ambiente tão adverso ao modelo ideal de vida comunitária para os Kaiowa. Pode-se perceber que a emergência de personagens como as *lideranças tradicionais* e *lideranças constituídas* compartilham o mesmo fundo histórico de relações que asseguram sua existência como jogadora fundamentais deste cenário de vida que vem sendo composto e decomposto nos últimos 100 anos, onde a intensificação da relação com os brancos, ao mesmo tempo em que multiplica seus modos de existência e de convívio, atua como um instrumento potente de uma tentativa de homogeneizar as diferenças entre os coletivos indígenas na região de Dourados.

Neste capítulo final da tese, procuro destacar como as divergências são agências para produzir diferenças tomando como guia os efeitos políticos e organizacionais das transformações culturais e do aumento da presença de agências, serviços e aparelhos de políticas de Estado no interior da aldeia e os efeitos disso nas dinâmicas políticas internas, entre os coletivos indígenas e deles com os brancos. Ao fim, procuro demonstrar algumas estratégias indígenas de usar a política dos brancos, numa luta constante contra a consunção das diferenças pelos saberes, poderes e tecnologias dos brancos.

5.1 JOGOS DE DIFERENÇAS E DIFERENÇAS ENTRE OS MODOS DE JOGAR COM A CULTURA

Tendo a consciência da impossibilidade de demarcar um “evento zero” nas relações de contato dos Kaiowa com os brancos, o desafio proposto é cartografar associações provocadas pelas descrições a respeito dos problemas do modo de vida atual, da intensificação das relações e do aumento da dependência das ações do Estado que produziram efeitos e multiplicam tensões ontológicas diante do aumento da presença das formas e forças do *karaí reko* - modo de ser dos brancos. Entre os múltiplos efeitos da intensificação derivadas deste contexto, algumas se tornaram bastantes problemáticas na vida social e

comunitária em áreas com a RID: a) o contingenciamento de seus locais de habitação e o impedimento da mobilidade, que resultaram no número de pessoas que residem nas reservas; b) questões sobre a “identidade indígena” que levam as disputas envolvidas em torno da produção da “cultura”. Elenco estas duas questões, porque, através delas, gravitam muitas reflexões sobre as questões de lideranças e a produção de *grupos*.

Estes eixos articulam, do mesmo modo que são atravessados, dispositivos, tecnologias, poderes e aparelhos do modo de vida dos brancos, que nominamos de Estado. Todavia, muito das interpretações Kaiowa sobre o “Estado” centram-se na existência da FUNAI enquanto “Estado como um todo”, pois, a existência das reservas é também a existência da secular política indigenista oficial experimentada pelas famílias Kaiowa desde os anos iniciais do século XX sobre a qual acredito que as pessoas têm agido e pensando sobre as transformações destas relações. Mesmo com as mudanças constituintes, no MS, índio ainda é assunto da FUNAI¹⁸⁷.

Minha desconfiança é que o emprego da palavra “FUNAI” opera uma tradução das relações dos Kaiowa com os poderes, saberes e tecnologias dos brancos, de modo aproximado ao que Costa (2016) sugeriu para pensar a FUNAI, entre os Kanamari, como relação política e marcador temporal que aciona traduções ambivalentes das transformações e das relações do contato, assim como do aumento da presença de agências do Estado, que podem ser mobilizadas para e por muitas formas de relações indígenas.

Contudo, diferente do contexto dos Kanamari, para qual o autor sugere que FUNAI, como conceito, se aproxima de uma

¹⁸⁷Poderia citar muitos casos que envolvem minha experiência como pesquisador e também como ex-servidor da FUNAI em Dourados. O exemplo mais controverso advém de uma experiência que relato em minha dissertação (CARIAGA, 2012) a respeito de um questionário que aplicava os operadores do sistema de garantia de direitos da criança e do adolescente no MS sobre o atendimento a crianças indígenas. Em 2004 trabalhava em uma ONG que desenvolvia um projeto financiado pelo Programa Fome Zero que tinha como intuito conhecer a percepção dos gestores sobre o assunto. Ao questionar uma gestora da assistência social ela disse que não tratava deste assunto, porque índio era coisa da FUNAI.

tradução sinonímica para Estado, para a maior parcela das lideranças e famílias Kaiowa, as transformações da política indigenista oficial, isto é, de Estado já chegam há um século. Os Kaiowa já experimentaram muitos tipos de FUNAI, o que promoveu muitas reflexões sobre o órgão indigenista oficial e outras agências governamentais presente em seu cotidiano. Em contrapartida, percebo no contexto da RID, assim como Costa entre os Kanamari (2016, p. 123), que as formas ambivalentes das relações indígenas com as formas de governo do Estado, em contextos indígenas em algumas situações *é o próprio Estado que se vê suspenso nessas referências, reduzido as escalas e colocado a serviço do parentesco*. Entretanto, é preciso dimensionar as escalas de diferenças territoriais, históricas e demográficas entre os contextos etnográficos na Amazônia e no Brasil Meridional, porque como adverte Almeida (2013, p. 14) *há conflitos entre ontologias* que são também expressões das transformações e trajetórias históricas muito distintas entre os Kaiowa e os Kanamari. Deste modo, no contexto da judicialização excessiva causada pela extensão dos direitos as famílias indígenas, muitas vezes é o Estado que reduz o parentesco e a pessoa Kaiowa.

Logo quando iniciei meu trabalho como assistente técnico da Coordenação Regional da FUNAI em Dourados (2011-2014), acompanhei a coordenadora da época a uma reunião de lideranças em Te'yikue, Caarapó (onde havia feito a pesquisa para o mestrado) para discutir as questões relacionadas ao decreto n.º 7.056/2009 de reestruturação da FUNAI. Na ocasião, as lideranças questionavam a imposição de um modelo de atuação do órgão pela sua presidência (ocupada pelo antropólogo Márcio Meira) sem que houvesse a participação dos indígenas. Os discursos diziam que não houve consulta aos membros da *Aty Guassu* (Grande Reunião das Lideranças Kaiowa e Guarani) e cobravam do antigo representante dos falantes de língua guarani do MS no Conselho Nacional de Política Indigenista (CNPI), Anastácio Peralta, (que também havia sido nomeado para um cargo na CRD-FUNAI) explicações sobre a decisão.

Dos diversos discursos o que mais me chamou atenção foi do Professor Alécio Martins (que atualmente é vereador do município de Caarapó) que fez um comentário irônico, que na ocasião arrancou muitos risos dos presentes dizendo: *nos dias de hoje, a FUNAI é que nem buzina de avião*. Dito isto, seguiu

desenvolvendo seu raciocínio para os e as presentes na reunião: *vocês sabem para que serve buzina de avião? Para nada. A FUNAI hoje em dia é assim: que nem buzina de avião! Tem, mas não serve para nada.* A crítica de Alécio remetia-se ao processo (na percepção dele) de enfraquecimento da FUNAI, porque anteriormente (a promulgação da Constituição) o órgão centralizava todo e qualquer tipo de ação, serviço e atendimento aos Kaiowa e Guarani na região do Rio Dourados. Seus comentários poderiam até parecerem conservadores se pensarmos a existência da FUNAI no campo do regime tutelar, da assimilação aculturadora, todavia, as imagens evocadas não eram estas, mas sim da cobrança da ação/existência *como pai e mãe dos Guarani e dos Kaiowa.*

O que na avaliação de Alécio era visto como “enfraquecimento da FUNAI”, correspondia às medidas governamentais que foram sendo criadas através de legislações, decretos e normas que regularizavam os princípios constitucionais que asseguravam direitos básicos à população nacional como educação, saúde, assistência social, etc. Estas ações foram sendo excluídas parcialmente das atribuições da FUNAI¹⁸⁸, que do ponto de vista da democratização dos deveres do Estado para com seus cidadãos era o esperado. Todavia, para boa parte dos Kaiowa e dos outros indígenas na região, isso se desdobrou em muitos efeitos na condução da vida cotidiana nas aldeias e fora delas.

O *tempo da FUNAI forte* é também o tempo em que os *capitães indígenas* detinham muita força. No contexto das aldeias da região de Dourados, principalmente nas aldeias Jaguapiru e Bororó, esta era uma condição bem destacada. Mas, de modo mais significativo isto é observado no histórico das relações da *capitania* da Aldeia Jaguapirú e do modo como agia o *capitão indígena* Ramão Machado, que articulava muito de sua capacidade de mando devido à proximidade com FUNAI do

¹⁸⁸ Apenas como aspecto referencial deste processo cito a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (n.º 9.394/1996) que criou o subsistema de educação escolar indígena e a transferência do atendimento à saúde indígena para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) pela Lei n.º 9.836/1999 através da criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI's).

período tutelar, com o uso da força da *polícia indígena* e da concentração de recursos e equipamentos.

De modo geral, a maioria das lideranças e famílias Kaiowa não reconhecia (e não reconhecem) a liderança de Ramão Machado devido a sua imposição de formas coercitivas e abusivas na resolução dos conflitos familiares na Aldeia Jaguapiru. Entre as formas de recusa das famílias Kaiowa desta forma de liderança e de *administração* era se mudar para Aldeia Bororó, migrar para outras áreas indígenas da região onde havia parentes e também mobilizando *retomadas* no entorno da cidade¹⁸⁹. Muitos responsabilizam a ele e seus descendentes (que ocuparam por décadas a *capitania* da Aldeia Jaguapirú e os cargos públicos) pelo aumento da violência e dos problemas internos devido ao comportamento *quase que nem os brancos* que os Terena de Dourados possuem na perspectiva Kaiowa. Para “os “Kaiowa tradicionais” do Ka’agwyrisu os Terena de Dourados, são diferentes dos “Terena tradicionais” que vivem na região noroeste do estado, porque, conforme ouvi de uma *liderança tradicional* kaiowa masculina, que freqüentava as reuniões na sede da *capitania* na Jaguapiru, somente quando convidado por agências indigenistas e missionárias, dizia sobre os “Terena tradicionais”:
eles lá são diferentes porque estão no território tradicional deles, aqui eles são misturados demais. Tem as famílias mais antigas que falam o idioma deles, conhecem a cultura deles. Mas os daqui, já mestiçou demais.

Observação semelhante também foi feita por uma mulher *liderança tradicional* kaiowa nascida na RID, *do tempo que só tinha índio Kaiowa mesmo*, conforme ela mesma atestava sua tradicionalidade, em contraponto não somente a alteridade como os Terena de Dourados, mas, também, remetia ao tempo que só haviam as famílias kaiowa na região, antes mesmo da chegada

¹⁸⁹ A dissertação de Aline Crespe (2009) descreveu de maneira inovadora os processos de recomposição de relações parentesco e alianças produzidos através dos acampamentos indígenas no entorno da cidade de Dourados. A autora ao questionar “*quem não fica na reserva, para onde vai?*”(idem, p. 35) explora com muita qualidade a emergência de novas redes de relações kaiowa e guarani diante do contexto demográfico e fundiário, considerando as transformações nos modos de habitar e de circular diante da pressão política do agronegócio na região.

das famílias guarani (Nhandeva). O comentário da interlocutora era dirigido fundamentalmente para os Terena nascidos em Dourados frutos de casamentos interétnicos, sobre a qual o problema residia na *falta de cultura* deles, observada por ela em razão da grande maioria não falar mais a língua terena, por não terem *rezadores* e outro aspecto, o territorial, pois afirmava que *Dourados não é território tradicional dos Terena*. Estes elementos levam para uma das questões que mais se destacam nas críticas dos Kaiowa sobre os Terena de Dourados: a escolha preferencial dos e das Terena em se casar com brancos, que resulta em pessoas muito misturadas, a ponto de se tornarem mestiços, que resultam em modos de ser *quase que nem os karáí*. Para boa parcela das famílias Kaiowa na RID, casar com os brancos produz pessoas que estão além do *m'bojehea*: uma compreensão da mistura dentro de limites possíveis e toleráveis, que é casar-se com pessoas Guarani ou Kaiowa distantes. As pessoas nascidas dos matrimônios com os brancos são consideradas *jopara – mestiças*, tal característica era o que caracterizam os Terena de Dourados e a maior parte dos residentes da Aldeia Jaguapirú, para os interlocutores Kaiowa da Bororó e de Panambizinho, de que aquelas pessoas eram *mestiças*.

Estas avaliações não são exclusivas entre os Kaiowa, elas também circulam também entre os *Terena tradicionais* e os brancos que atuam nos serviços públicos no interior das aldeias. Ouvi pela primeira vez o uso de *Terena tradicional* por um amigo e ex-colega de trabalho na CRD-FUNAI, Davi Massi, liderança terena da RID e coordenador da CTL-Dourados (Coordenação Técnica Local de Dourados, responsável pelo atendimento da FUNAI na RID), em um contexto de fala em que ele se opunha à atribuição da categoria *índio genérico* dada aos Terena por alguns pesquisadores devido ao alto grau de misturas nos casamentos. Os argumentos de Davi não refutavam ou negavam a “identidade étnica” das pessoas *mestiças*, que ele equivalia à condição de *misturado*, porque é de consentimento coletivo (entre Kaiowa, Guarani e Terena) de que as pessoas na RID são muito *misturadas*, isto em si não é um problema, o maior problema da *mistura* é a relação subsequente, se tornar *mestiço*, que expande a possibilidade de deixar de viver como índio. A respeito da produção de modos para compreender as “pessoas misturadas” em termos nativos, houve a tentativa de fazer com que a palavra *Guateka* (acrônimo de Guarani, Terena e Kaiowa) se tornasse um

nome (ou uma identidade étnica) aplicado para estas pessoas, porém, não percebi nenhum uso efetivo da palavra, mesmo tendo uma escola de ensino médio na Aldeia Jaguapiru com este nome: Escola Indígena de Ensino Médio Intercultural GUATEKA — Marçal de Souza.

A questão expressa por Davi sobre as diferenças entre Terena tradicionais e índios genéricos (atribuído aos Terena de Dourados) recusava esta atribuição de “*genéricos*” para os indígenas filhos de casamentos interétnicos, mas apontava e detalhava a redução das formas de diacriticidade, acentuando a diluição da “*forma cultural terena*”: xamanismo, sistema de clãs (parentesco), relações permanentes com os parentes que moram nas aldeias terena e a fluência na língua para outra forma os *Terena de Dourados*, ou seja, eles são Terena, mas não são Terena como os *Terena tradicionais*. Assim, na reflexão de Davi, *pertencente família terena tradicional* da RID, era preciso entender o que singulariza os *Terena de Dourados* a partir de seus termos. Sua expectativa era que os acadêmicos terena da Jaguapirú que estavam na universidade fizessem isto, entretanto, até o momento não é de meu conhecimento que existam pesquisas com este tema em andamento nas universidades da região.

Esta classificação de *índios genéricos* foi empregada aos *Terena de Dourados* por uma linguagem política institucional que não reconhecia as possibilidades relacionais-transformacionais dos modos ameríndios de existência, que se pautava por atribuições *de fora* (dos não indígenas e de suas agências) no qual determinavam definições do tipo identitárias: quem era ou não era índio, que se equaciona também na fórmula: quem é índio tem cultura e quem não tem cultura é aculturado ou excessivamente *misturado*. Questões sobre a aculturação também são refletidas pelos Kaiowa e Guarani, não no que tange ao problema de uma continuidade histórica, mas sobre o risco iminente de *virarem brancos*.

Certa vez, a professora guarani Teodora de Souza ao comentar os assuntos da cultura comigo dizia que quando era criança, na década de 1970, época que instalaram a rede de eletricidade nas aldeias, o discurso regional era que a chegada à energia elétrica definitivamente iria transformá-los em brancos. Entretanto, como disse a professora, quarenta anos depois deste evento, foram tantas outras coisas dos brancos que se tornaram comum aos indígenas, que não eram as coisas dos brancos (bens,

tecnologia e a cidade) que iriam transformar os índios em brancos, mas era viver como brancos que fariam os índios da Reserva Dourados virarem brancos.

Como dito anteriormente, nas formulações Kaiowa os modos de mistura - *m'bojeha* e *jopara* - levam a diferentes formas de reflexão sobre o fim da existência como *ava* e como podem ocorrer cenários em que se pode se “deixar” de ser *ava* caso ocorra a captura do *nhě'e* por algum ente antissocial ou caso haja um movimento *deixar o teko*, um movimento de “perder” a cultura. Estas possibilidades estabelecem vias diferentes de “deixar” de ser *Ava* (índio guarani): uma pela perda da posição de humano e assim deixar o convívio entre seus pares humanos, no caso de *ojepota* e outra é estabelecer um fim as transformações da cultura por vias indígenas e se tornar um branco. Do ponto de vista Kaiowa, as pessoas *mestiças* (*jopara*) estariam mais predispostas aos ataques dos seres antissociais, porque seus corpos não são mais capazes de sustentar o *nhě'e* (lembrando que o conceito Kaiowa de *nhě'e* é ao mesmo tempo “alma”, nome, palavra, cultura, língua e linguagem) em seu assento o *apyka* (o corpo como suporte da “alma-palavra”), nos dias atuais, as pessoas são muito *misturadas* na RID o que torna seus corpos frágeis, existindo sempre no limite de sua humanidade.

O excesso de *mistura* resulta também no enfraquecimento das formas ditas tradicionais de produção da pessoa (*retekangwy*, corpo fraco ou enfraquecido) em diferenciação dos corpos saudáveis (*mbarete*) produzidos longe de ambientes de vida onde há misturas de estilos familiares não desejados (*mbojehe'a lajavaĩ*). Este “enfraquecimento” da cultura e da pessoa kaiowa na perspectiva do casal de *rezadores* Jorge e Floriza era a razão dos acontecimentos trágicos que marcam a história recente da RID, como os suicídios nas décadas de 1980 e 1990, assim como as mortes de bebês e crianças pequenas Kaiowa nos anos 2000. Seu Jorge e Dona Floriza relatavam que no tempo do *sistema dos capitães antigos*, referindo particularmente à Aldeia Jaguapiru onde residem, houve um constante ataque e desqualificação do conjunto de relações do *teko marangatu* (xamanismo kaiowa) como os cantos-rezas, festas, práticas agrícolas e ocorreram também formas violentas de repressão como destruição de artefatos rituais e das casas de reza (*ogapysy*).

Para eles, tais atitudes eram alimentadas pela ação coercitiva da *capitania* da época e aumento crescente da

conversão neopentecostal dos *capitães antigos* da Jaguapirú e a proximidade deles com pessoas *de fora*. Para o casal de *rezadores*, assim como para outras *lideranças tradicionais* com quem dialoguei durante o campo da tese, o aumento da força política dos *capitães antigos* foi ampliado pela estreita aproximação deles com o aumento das igrejas neopentecostais indígenas e a conveniência da FUNAI, quando esta era chefiada pelos Terena ou seus aliados não indígenas até a década de 1990. Dona Floriza era mais incisiva em dizer que as razões que levaram à quantidade de mortes das crianças kaiowa era um *puxão de orelha de Nhanderú* para os *rezadores* fizessem alguma coisa para *enfrentar os capitães antigos*.

As mortes de crianças por desnutrição marcam um acontecimento, no sentido dado por Stengers (2002), sobre o qual a filósofa, ao pensar a produção da ciência como um modo de fazer política e poder, no qual estão engendrados atores heterogêneos e dispares estão mobilizados em produzir um fato científico, como um discurso incontestável da veracidade, que, por sua vez, subordina e desqualifica as demais versões. A autora cria este conceito inicialmente para pensar as relações políticas no campo das ciências, como um modo de ampliar as redes e relações que produzem versões sobre o mundo, que se abre para composição de alianças e aliados heterogêneos na recomposição de mundos, que posteriormente resultou na sua proposta cosmopolítica (2014).¹⁹⁰ Penso que os episódios trágicos na vida das famílias indígenas na RID, amplamente documentados através da criação de comissões parlamentares inquéritos (na Câmara Federal e na Assembleia Legislativa)¹⁹¹ que investigou as causas, consequências e os responsáveis pelas mortes

¹⁹⁰Para a autora, a proposta cosmopolítica não é uma espécie de programa ou manual metodológico, mas busca ser um operador de igualdade, num esforço de estender os debates sobre regimes ontológicos que driblam dicotomias que separam a política feita pelos humanos dos não humanos.

¹⁹¹ Em maio de 2008 foi publicado o relatório final da “CPI da Desnutrição Indígena” <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/53a-legislatura-encerradas/cpindio/relatorio-final-aprovado-1/Relatorio.pdf>>.

ocorridas entre 2005–2007, período que podem ser pensado na chave do acontecimento cosmopolítico, porque nos auxilia a ver estes processos burocráticos como políticos e, também, como estas situações vão produzir efeitos na vida política das famílias e lideranças Kaiowa na região, porque, nestes documentos e dados os indígenas são ouvidos. No entanto, seus conceitos e modos de encarar as mortes são esvaziados perante o posicionamento dos dados oficiais, que existem como um regime de verdade, de modo semelhante à ciência, que torna a reflexão kaiowa meramente ilustrativa, definida como cultural, sem potência crítica ao fato que era a desnutrição, comprovado cientificamente.

O relatório concluiu que as mortes das crianças no caso “Kaiowa-Guarani” estavam relacionadas à violência interna e ao alcoolismo, que foram agravadas devido a questões estruturais, como a fragmentação e fragilidade das instituições que atuavam no indigenismo oficial FUNAI e FUNASA (antiga SESAI) e também mencionam questões históricas (escassez de terras) que acentuaram a precariedade socioeconômica das famílias. Ao longo do texto, os indígenas e as lideranças são referidos sempre muito vagamente, não participam ativamente da produção dos elementos casuísticos das mortes, entretanto, questões como valorização e resgate cultural das práticas indígenas aparecem a todo tempo situados no fundo do texto, porém, de modo muito desconectados do contexto de sua produção.

As questões do tipo “culturais” ou de fortalecimento e/ou resgate da “cultura tradicional” e a “ausência de ações do Estado” permeiam todo relatório são derivadas das recomendações presentes no levantamento situacional da Reserva Indígena de Dourados, feito por dois antropólogos com longa experiência de campo junto aos Kaiowa e Guarani, sob demanda da Procuradoria Federal em 2003. A realização deste “estudo de caso” orientou, nos anos seguintes, um amplo conjunto de ações governamentais, civis e judiciárias que foram implementadas posteriormente, mas que se focaram, principalmente, na reorganização administrativa da FUNAI, na extensão de políticas públicas, de combate da fome, a pobreza, desnutrição e agiram, diretamente, sobre a gestão da vida comunitária.

Para a Procuradoria Federal em Dourados, os problemas internos eram consequência da “construção histórica e social de uma estrutura de poder” na RID e no documento entregue ao MPF há uma descrição que procura identificar, os agentes e as ações

que produzem a vulnerabilidade socioeconômica das famílias indígenas. Neste sentido, o material antropológico produzido é categórico ao afirmar que a estruturação de um “centro” de poder se configurou a partir dos anos 1970, à medida que se estabilizava a divisão política e espacial, somada pela ação coercitiva da *polícia da capitania* da Aldeia Jaguapirú e que, depois, foi potencializada pela indicação de parentes de Ramão Machado para os cargos da FUNAI.

O documento é rico em fontes históricas e referências etnográficas, entretanto, ao centrar toda explicação sobre os “problemas internos da RID” na “estrutura de poder” criada em torno da *capitania* arregimentada por Ramão Machado, o texto produz imagens muito parciais que imputam divisões reducionistas à complexa rede de relações interétnicas e cosmopolíticas. Ao tratar das relações e diferenças entre os modos de gestão da vida comunitária e das formas de liderança, os argumentos do documento concentram a crítica em que classificam os modos como os coletivos (Kaiowa, Guarani e Terena) produziam suas relações em termos como “exclusivismo étnico”, “manipulação da identidade”, “índios genéricos” e uma “elite indígena”. Sem dúvida, as alianças estabelecidas entre a *capitania* da Aldeia Jaguapirú com órgãos governamentais, políticos e locais possibilitaram, para um pequeno grupo, composto pela família de Ramão Machado e alguns aliados, o aumento progressivo de acúmulo de seus recursos financeiros, que também provinham de outras fontes, com as que chamavam de *caixinha da capitania*, que consistia em cobrar taxas de comerciantes (tanto os que vinham de fora, *mascateiros*, assim como dos internos, *bolicheiros*) e dos *cabeçantes*.

Entretanto, os argumentos do documento sigiloso, entregue ao MPF, adicionam a esta já complexa configuração de relações assimétricas entre as lideranças e famílias indígenas, uma noção reducionista das formas políticas em disputas, ao problema dos usos políticos da cultura. Pois, ao se referirem aos “índios genéricos” existentes na RID, incutem uma perspectiva que reduz as reconfigurações políticas e familiares em um ambiente marcado pelas transformações e inovações no limite da identidade étnica, prefigurando formas “tradicionais”, preenchidas pelos Kaiowa e Guarani. Abrem-se para o reconhecimento da condição de exterioridade dos “Terena tradicionais” e trata os “índios

genéricos”, como pessoas que fazem um jogo de manipulação política da “identidade indígena”.

Como já debatido por Kelly (2015) a s relações de mistura e transformação no âmbito que chamou de anti-mestiçagem opera pela adição de relações, não pela subtração ou contração, mas o inverso, a multiplicidade de modos de ser dos indígenas é um produto das relações indígenas com seus outros, inclusive os brancos. Tomando esta senda, Viveiros de Castro (2015) argumenta, a partir dos Baré, coletivo indígena que vive do Rio Negro (Alto Amazonas), tido muitas vezes como aculturados e altamente misturados, devido ao logo tempo de contato experiências com os saberes, poderes e tecnologias dos brancos, que resulta num questionamento permanente sobre indianidade, uma formulação que sugiro como um nexu de descrição possível para as relações entre indígenas e não indígenas, não somente no âmbito da RID, mas, para além dela, na região do Rio Dourados:

*Se o mestiço como ideal pós-colonial é do ente antropológico que não é **nem** índio, **nem** branco — mas é branco, porque a colônia tornada Estado-nação é um efeito da invasão europeia-, o anti-mestiço como ideal dos povos indígenas que se confrontam com a pressão modernizadora eurocêntrica é o do ente antropológico que é índio e branco ao mesmo tempo —**mas é índio**, pois a teoria da transformação que está operando aqui é uma teoria indígena, não branca, uma teoria, justamente, que pressupõe a recusa ao Um, do Estado que se constitui pela desconstituição dos povos sob sua totalização transcendente. (idem, p. 11— grifos do original).*

Este jogo complexo das relações e tensões entre os coletivos na RID é algo também acompanhado por pessoas não indígenas que partilham há muitas décadas o cotidiano das aldeias, como servidores da saúde, professores e missionários, com os que mais dialogaram comigo, acentuavam que parte dos problemas vistos nos dias atuais referentes à administração e resolução dos conflitos internos são consequentes às ações do

MPF, da FUNAI e dos antropólogos (dos vários que já passaram pelas aldeias).

Em uma insistência em “*tradicionalizar*” a RID, durante uma visita de representantes dos Poderes Públicos a Aldeia Bororo, conversando com uma servidora da Justiça Estadual a respeito da época das mortes por desnutrição, ela emitiu sua opinião que quando os órgãos federais passaram o agir somente em favor de uma ideia de *cultura tradicional*, desconsiderando que já existia um *sistema de organização das famílias e das lideranças* (dos capitães), isto desarticulou uma estrutura já existente, a da *capitania*. Na avaliação da servidora, *a capitania podia até não ser justa, mas você sabia para quem reclamar. Sabia que na Bororó era com o Seu Luciano ou com o Cesar e na Jaguapirú com o pessoal da capitania. Mas hoje em dia todo mundo é liderança, daí ninguém se responsabilizada por nada.*

O ponto de vista de outro agente não indígena que apontou outras perspectivas foi a de um médico, que atua há décadas, na saúde indígena, que lembrou no período inicial das mortes por desnutrição a equipe médica do Centrinho do Hospital da Missão¹⁹² já apontava para o Ministério da Saúde e para FUNAI que o problema da insegurança alimentar nas aldeias da região era provocado por práticas de arrendamento e algumas irregularidades cometidas nestes locais, com consentimento dos *capitães*, que bem antes do pico epidêmico de mortes eles já tinham denunciado ao MPF e avaliava que:

O erro do MPF na época foi achar que os antropólogos iam ajudar a resolver tudo, porque a solução para todos os problemas daqui era recuperar a cultura tradicional. Olha para seu lado (dizendo para mim enquanto conversamos no pátio do Hospital da Missão Evangélica Caiuá) desde quando reserva é lugar tradicional? Foi a reserva que prejudicou a cultura e agora vai dizer que dá pra recuperar aqui? Para resolver tinha que terminar as demarcações e ainda convencer os índios a irem morar lá. Mas daí te pergunto:

¹⁹² O Centrinho do Hospital da Missão Evangélica Caiuá é um anexo do hospital que recebe crianças com desnutrição em risco de vida.

você acha que as pessoas que vivem faz anos aqui, tem netos já, sempre morando perto da cidade, tendo escola, posto de saúde e tudo aqui vai querer ir para aldeianova.... tenho minhas dúvidas.

Figura 21 - Vista frontal do Hospital da Missão Evangélica Caiuá adjacente a Aldeia Jaguapirú.



Fonte: Foto do autor.

A conversa acima condensa muitas controvérsias a respeito das análises e perspectivas externas a respeito das relações entre os indígenas, contudo, o início remete as considerações que também ouvi muitas pessoas e lideranças indígenas, que muitas ações feitas em nome da “cultura tradicional” acabaram por produzir muitos equívocos sobre os modos e usos da cultura, porque na avaliação deles, eram as pessoas não indígenas que definiam o que era ou não cultural. Certa vez, uma das lideranças da *capitania* da Jaguapirú, conversando comigo sobre um projeto

de criação de animais de pequeno porte a ser realizado por uma ONG, nos “moldes tradicionais”, de acordo com o consultor da instituição que apresentava as ações, a liderança retoricamente me questionou: *você acha que a cultura hoje em dia é que nem as de antigamente? Antes a cultura era mais pura porque era só índio com índio. Com o tanto de brancos hoje em dia aqui na aldeia, a gente faz a nossa cultura também usando a dos brancos. Mas isso não quer dizer que a gente faz como os brancos. É de outro jeito, do jeito indígena.*

A cultura e seus efeitos, conforme destaca Carneiro da Cunha (2009) atua, no caso da ação política entre os indígenas na RID, como nexos potentes na produção de jogos políticos de reconfiguração do prestígio, indo além de uma imagem maniqueísta dualista que pré-forma modos e agências políticas indígenas tradicionais e os outros modos que não atendem aos requisitos sobre uma tradicionalidade imaginada. O efeito disto é que se projetam imagens como se as “pessoas feitas por muitas misturas” fossem versões fracas de um tipo ideal de modo de ser indígena de existência, como se existisse apenas um modo tradicional de indianidade.

Esta perspectiva acaba por enrijecer as torções indígenas na história contra os processos de consumpção das diferenças, que reduz a complexidade das transformações nos modos e estilos de liderança, assim como na produção de coletivos, ao contrário, porque tais movimentos e transformações não apagaram as disputas políticas pelo prestígio conferido pelas relações promovidas por uma “guinada culturalista” como se viu na RID após a década de 1990, onde se proliferaram outros modos de liderança e coletivização. Se anteriormente o que era mais valorizado pelas agências externas para se ter acesso aos recursos e a projeção política era ser o mais “civilizado”, com a possibilidade de se “indigenizar” a vida política através da cultura, aqueles que ainda tinham “mais cultura”, passaram a captar e agenciar relações mais amplas e plurais com governos, partidos políticos, organismos não governamentais, universidades, pesquisadores.

Neste sentido, o equívoco em advogar a favor de uma noção de “cultural tradicional”, negando as metamorfoses políticas da ação política na RID, não se reconhece que efeito destas relações, onde se multiplicam modos indígenas de existência, operações de tipo *anti-mestiçagem* como descritos por Kelly (2015), porque

mesmo que os *Terena de Dourados* não sejam como os *Terena tradicionais*, a maior parte que vive na Jaguapiru e mesmo aqueles que moram nos bairros urbanos periféricos próximos a aldeia, não negam suas relações com as famílias na Reserva, ou seja, não dão fim às transformações, mas as estendem e a multiplicam. Deste modo, a avaliação que sugiro é a necessidade de conhecer mais sobre os “*Terena de Dourados*” e procurar descrevê-los produziria outras versões sobre a história da Reserva de Dourados.

Todavia, como já advertia Viveiros de Castro (2004), a tradução (e usos) de conceitos produz uma via de mão dupla em torno do que se elege como eixo que irá orientar as operações de traduções antropológicas. No caso das formas políticas, de “usar a cultura”, no contexto das relações políticas na RID, ao invés de rumarem para uma posição que reificasse a noção única sobre a tradição, como um elemento anti-histórico, o que se vê são muitas torções sobre o que as lideranças e famílias fizeram uso de formas intervencionistas em nome da cultura pelos agentes do Estado e das políticas de Direito.

Neste sentido, a própria multiplicação de modos e estilos de lideranças, assim como a produção de outras formas de coletivização, pode ser pensada como um contrafeito de uma ação realizada pelo Ministério Público Federal e pela FUNAI para diminuir a “estrutura de poder do capitão”, intervindo para “*democratizar*” as relações ente os “*grupos indígenas*” para “*assim fazendo o possível encontrar caminhos e soluções para os problemas da área sem cair em acusações individuais e circunstâncias*”¹⁹³.

O documento propunha uma reordenação da vida político-comunitária com o fim do reconhecimento da figura do *capitão indígena* pelos órgãos de Estado para uma forma “mais tradicional”, baseada na identificação de líderes de parentelas e seus locais de moradia nas aldeias, procurando um “modelo tradicional de chefia guarani”. Assim, as tentativas de solucionar os problemas internos derivados desta estrutura de poder,

¹⁹³ Todas as aspas foram incluídas por mim para destacar trechos do documento acessados nos arquivos da Procuradoria Federal em Dourados, porém, está em condição de sigilo, não podendo ser citado integralmente.

pensados por estas ações, passavam pela execução de medidas práticas que visavam romper com a “estrutura hierárquica” que tinha na *capitania* da Aldeia Jaguapirú o pólo articulador deste poder.

Entre as medidas mais destacadas pelas lideranças com quem dialoguei, figurava o fim da emissão da *carteira do capitão* pela FUNAI¹⁹⁴, a criação de um Comitê Gestor de Ações Indígenas Integradas da Grande Dourados¹⁹⁵ e a assinatura de um Compromisso de Ajuste de Conduta entre o Ministério Público Federal e a FUNAI para identificação e demarcação das terras tradicionais de habitação Kaiowa e guarani. Estas ações são centrais no entendimento das reconfigurações das relações políticas entre as famílias indígenas com questões derivadas do aumento e da instalação de aparelhos e serviços das políticas públicas nas aldeias da RID, como o Centro de Referência da Assistência Social, do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil e a ampliação de unidades básicas de saúde.

¹⁹⁴A prática era comum no MS até a década de 1990 e consistia na emissão de um documento pelo chefe da FUNAI que reconhecia e outorgava poderes ao *capitão indígena* perante o órgão e, deste modo, para os demais poderes públicos. O fim da emissão deste documento foi determinado pelo Ministério Público Federal em 2009 e aplicado pela coordenadora da FUNAI em Dourados na época, a muitos desgastou profundamente com as lideranças *da capitania* em Dourados e região que gerou muitos protestos que levaram até sua exoneração.

¹⁹⁵Este comitê foi criado através de um decreto presidencial em 19/04/2007 <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Dnn/Dnn11238.htm>, que visava integrar e qualificar ações de Governo para conter as mortes por desnutrição entre os Kaiowa e os Guarani. A coordenação executiva era comandada por uma técnica do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, que dirigia as atividades junto ao Governo Federal e articula junto ao Governo do Estado do MS e com as prefeituras das cidades com terras indígenas.

Figura 22 - CRAS Indígena Aldeia Bororó.



Fonte: Acervo CRD-FUNAI/Autor.

Figura 23 - PETI Aldeia Bororó.



Fonte: Acessado em: 19/06/2018 na página www.dourados.ms.gov.br

Contudo, o efeito destas ações teve diferentes agenciamentos dos segmentos políticos mais estabilizados na

condução da *administração* das aldeias, pois, a tentativa governamental de “retradionalizar” as formas políticas de gestão da vida comunitária na RID, passavam por dar mais relevo às *lideranças tradicionais* que, naquele momento, englobava os chefes de famílias extensas guarani e Kaiowa e também as pessoas mobilizadas na retomadas de seus territórios tradicionais, sendo que a maior parte destas pessoas eram reconhecidas como *rezadores* e *rezadoras*. Porém, isto implicava na redução progressiva da força da *capitania*, medida que teve efeitos mais drásticos junto às lideranças da Aldeia Jaguapirú, somado ao fato de que era a própria “estrutura de poder” formada em torno do *Capitão Ramão Machado* e seus descendentes a razão dos problemas da RID, a maior parte dos integrantes da *capitania* eram *Terena de Dourados*, usando uma expressão que ouvi de um *rezador* Kaiowa morador da Aldeia Jaguapirú *problema da capitania da época do Ramão é que não tinha Kaiowa e nem Guarani*.

Para as lideranças que estavam à frente *capitania* da Aldeia Jaguapirú, as *lideranças constituídas* eleitas pelo voto dos moradores em 2014, a atitude conjunta do MPF e da FUNAI desrespeitava uma *prática cultural indígena*, que era o *sistema de capitania*, que para o *vice-capitão* Silvio de Léon (Zezão) a reeleição de Wilmar Machado (*Caxeiro*) filho de Ramão Machado era apenas um forma de expressar que a posição de *capitão* já fazia parte da *cultura indígena do pessoal da Reserva*. Zezão, e outros membros da capitania com quem conversei, criticaram as decisões anteriores, mas, também, apontavam uma condescendência ao contexto atual onde tinham que “*dividir*” a liderança com os *tradicionais* e outros modos e estilos de liderança que identificava como presentes no interior da reserva.

Já desde antigamente já teve essa divisão com a Bororó, desde da época do Capitão Ramão e do Capitão Ireno. Isso já estava bem dividido. Mas com essa mudança (do “fim” do sistema antigo dos capitães) a gente teve que se adaptar, porque hoje em dia você sabe né, a liderança da capitania tem chapa, tem o conselho agora, tem o capitão, mas tem os cargos de cada etnia no conselho, quem escolhe são as famílias [...] mas eu não acho que isso resolveu porque cada aldeia tem seu

sistema. Lá na Bororó o pessoal é mais tradicional, tem mais cultura, aqui (Jaguapirú) é diferente, mas quando começou esse sistema de eleição, acabou que quem se elegeu era que já era mesmo liderança, que já esta acostumado com a lida dos problemas daqui, porque tem muitos. [...] o pessoal fala que muita liderança, mas quanto tem que resolver alguma coisa do Fórum, da Prefeitura, dos projetos, do Conselho (Tutelar), Polícia, vem tudo resolver aqui, porque tem as outras lideranças: rezadores, tradicionais, mas quem resolve mesmo é a capitania.

Para as pessoas engajadas neste *sistema de capitania*, as formas e práticas realizadas por eles são condicionantes ao modo de vida inerentes à reserva, neste sentido, conforme expressou Ernesto Cáceres, membro do *Conselho da Capitania*: *viver nesse jeito assim, morando em reserva, não dá ficar sem capitão, porque tem que ter um responsável para falar todos*. Todavia, entre as *lideranças* da Aldeia Bororó, as relações se tornavam mais complexas à medida que reconheciam a impossibilidade da *capitania* falar sobre o todo. Silvano Duarte, *vice-capitão* da Aldeia Bororó expressou algumas vezes o quanto a *posição de liderança da capitania* era frágil, instável e de prestígio variável nas relações internas na aldeia, mas, expressava que isto era uma característica do Bororó *porque do pessoal de lá ainda respeitava o sistema mais tradicional*, que, por um lado era valorizado pelas *lideranças constituídas* em oposição ao “*sistema da Jaguapirú*”, mas que também indicava que na Bororó a *capitania tinha menos força*.

Porém, sobre isto, o *capitão* da Aldeia Bororó, Gaudêncio Benites, dizia que tanto a *capitania* da Bororó, assim com a da Jaguapirú, tinha muitas dificuldades de resolver questões internas atuais, porque no *tempo dos capitães antigos*, se resolvia tudo internamente já que as famílias conseguiam ter mais autonomia. Em contrapartida, nos dias atuais, a *capitania* não dispunha de meios para encaminhar resoluções derivadas do aumento de ações demandadas pelos poderes públicos, que envolvem muitos processos judiciais, questões de atendimento de saúde nas

unidades básicas, dentro das aldeias e de política de transferência de renda, problemas que *vinham de fora*.

Na avaliação das *lideranças*, estas novas situações colocadas para a *capitania*, esbarravam em “questões culturais” que produziam muitas tensões e impasses à medida que foram sendo estendidas algumas políticas públicas para as famílias indígenas, tornando ainda mais complexo o papel atual, tanto das *lideranças constituídas*, como das *lideranças tradicionais*. Estas questões colocam um desafio para o conjunto das lideranças, porque ao mesmo tempo em que se postula a necessidade de garantir direitos básicos, às famílias via o acesso às políticas governamentais, estas nem sempre se ajustam aos modos como as famílias estão organizadas, na circulação de crianças, na produção do parentesco, nos casamentos, formas de cooperação e até mesmo categorias de idade.

Deste modo, questões sobre a violência e problemas internos, associado aos modos e tentativas de resolução e mediação de diferentes perspectivas, modos de compreensão no mundo, tensionam a ação política das lideranças a terem que manejar muitas traduções e agenciamentos em torno dos efeitos, que as políticas públicas realizadas por diferentes segmentos do Estado. No sentido de transformar uma noção cultural-relativista, presente nas políticas de governo em relações políticas indígenas sustentadas por perspectivas que expressam conflitos e múltiplos modos de agenciamento dessas relações *com o Estado*, entre os coletivos que potencializam a criatividade e a inovação nos regimes de conhecimentos Kaiowa (*teko pyahu*), sobre relações e diferenças emergentes no interior da Reserva Indígena de Dourados.

5.2 AS DIFERENÇAS NOS E DOS CORPOS E A PRODUÇÃO DE “OUTRAS PESSOAS”

De acordo com os dados apresentados pela equipe de médica do Polo-Base da SESAI de Dourados apresentados durante uma reunião no Centro de Referência da Assistência Social (CRAS Indígena) sobre atendimento às famílias

cadastradas do Cadastro Único (CadÚnico)¹⁹⁶ a média de nascimento de bebês na Reserva Indígena de Dourados desde o início da década era de 400 nascidos ao ano. Tal dado demonstra localmente uma tendência nacional, de uma expressiva recuperação demográfica que os povos indígenas têm vivenciado no Brasil nas últimas décadas. Entretanto, para os gestores das políticas públicas (não indígenas e indígenas) e para as lideranças este é um dado preocupante, pois, se nos dias atuais já não havia mais espaço suficiente para os moradores, a projeção para o futuro, era preocupante.

A proximidade das casas, a falta de espaço para as roças, a proximidade com a cidade, o excesso de *misturas* dos estilos familiares, na opinião da maioria dos interlocutores Kaiowa, iria dificultar a vida comunitária num futuro próximo, caso não ocorra à demarcação das terras Kaiowa e guarani, ao mesmo tempo em que as expectativas sobre as condições para a vida na reserva são pouco alentadoras. Torna-se bastante evidente que esta é uma tarefa delegada principalmente aos “*representantes da comunidade*”, que remete basicamente aos *capitães indígenas, ao conselho da capitania* e a personagens que conseguem atrair algum tipo de projeto e/ou financiamento com os *de fora* (instituições públicas, missões religiosas e organismos governamentais, na maioria dos casos). A figura do *capitão* por mais controversa e questionada que seja, tem um peso político central porque parte dos moradores, delegam a eles esta função de “representação” e são extremamente cobrados por isto. Já os *tradicionais* escapam mais destas tensões porque são mais demandados por agentes interessados na “cultura e nos valores tradicionais” como pesquisadores, universidades, organismos não governamentais, agências humanitárias locais e internacionais.

No entanto, muitas destas pontas se encontram constantemente nos serviços e aparelhos de políticas públicas que recebem algum tipo de projeto de apoio, formação, capacitação, monitoramento ou diagnóstico destas ações. Desde meu ingresso na Coordenação Regional da FUNAI e, se estendendo até o

¹⁹⁶Criado em 2003 o CadÚnico é o instrumento do Governo que identifica as famílias de baixa-renda com o objetivo de produzir uma matriz de identificação das famílias e de seus membros para monitorar o acesso aos benefícios concedidos a população pobre do Brasil.

período de campo para a tese (2010– 2016), acompanhei de perto projetos que visavam a melhoria da qualidade de vida e a seguridade das famílias mediante ao atendimento de políticas de assistência social, saúde e cidadanias promovidas pelas três esferas do poder público. As execuções destas ações têm um caráter hierárquico-descendente, isto é, são formuladas, criadas e financiadas pelos ministérios, enquanto sua oferta e a realização são de competência do governo estadual e dos municípios. Essa estrutura do Poder Executivo era muito criticada pelos indígenas que reclamavam abertamente nas reuniões de avaliação e monitoramento que tais ações eram pensadas *lá em Brasília* e pouco atendia as demandas e a realidade local indígena.

Em uma dessas reuniões realizadas na UBS da Aldeia Jaguapirú, a pauta da reunião era discutir formas de atendimento para a saúde indígena e a equipe do CRAS de denúncias feitas ao Juizado da Infância de Dourados de casos de omissão e negligência de famílias Kaiowa com as crianças portadoras de deficiências físicas e mentais. Desde minha pesquisa de mestrado (CARIAGA, 2012) venho descrevendo as transformações na vida social Kaiowa a partir da economia política da produção e circulação de pessoas, com enfoque nas crianças, mediante a extensão de políticas de proteção e promoção de direito. Este contexto é bastante comum nas áreas indígenas mais antigas em que a presença de dispositivos de governo de corpos e pessoas é bem marcante.¹⁹⁷

Este tema é mais bem desenvolvido pela antropóloga Silvana Nascimento (2013) que descreve os tensionamentos, a produção da justiça e da condição de vítima das crianças Kaiowa em razão do aumento do número de institucionalização em abrigos e casas de acolhimento para crianças oriundas de famílias em vulnerabilidade socioeconômica ou vítimas de violências. Como aponta a autora (*idem*, 2013) e como também apresentei

¹⁹⁷ A menção que faço a dispositivo aqui é referente ao modo como Agambem (2014, p. 19) discorre a partir de Foucault uma análise sobre os mecanismos de poder e de dessubjetivação do capitalismo *os dispositivos visam através de uma série de práticas e de discursos, de saberes e de exercícios, a criação de corpos dóceis, mas livres, que assumem a sua identidade e a sua “liberdade” enquanto sujeitos no processo mesmo de seu assujeitamento.*

em um artigo (CARIAGA, 2015) na avaliação do sistema de garantia de direitos da criança e do adolescente na região de Dourados, estas crianças são "vítimas" de muitas formas, ou nos termos de Mol (2007), a construção de uma condição de vítima, *performa (enacted)* e multiplica as formas de construir uma realidade, na qual, as crianças são vistas, pelos operadores de direitos, "vítimas da cultura", ou seja, são vitimizadas por serem *indígenas* e mais uma vez por *serem crianças indígenas*.¹⁹⁸

Neste sentido, a cultura e as diferenças produzidas por e através destas relações (culturais) abrem espaços para um campo de conflitos e disputas ontológicas a respeito dos efeitos que as políticas públicas que atuam sobre proteção e promoção de direitos da criança. No contexto da RID as diferenças dos corpos das pessoas, como por exemplo, das crianças com deficiências, não são apenas físicas ou cognitivas, mas ontológicas, expressadas através dos modos como os Kaiowa têm produzido teorias sobre a existência de pessoas com deficiência e, por sua vez, a deficiência é agenciada pelas redes e relações que envolvem as famílias indígenas, os indígenas que atuam nas políticas públicas e os operadores de direitos não indígenas de diferentes formas e perspectivas.

Como mencionei no início, reuniões para discutir este tipo de assunto são constantes e mobilizam muitos segmentos políticos e familiares nas aldeias, todas as atividades que acompanhei foram organizadas pela equipe do CRAS Indígena, formado por técnicos indígenas e não indígenas, pois segundo a

¹⁹⁸ Uma descrição sobre a construção política da percepção dos agentes não indígenas que atuam nos serviços das políticas públicas sobre *ser indígena* como pensam *as crianças indígenas* pode ser visto na dissertação de Turdera (2016) sobre a saúde indígena e o SUS em Dourados, quando ela relata o caso de uma criança kaiowa que devido ao seu bom comportamento, assim como o da mãe, teve seu cabelo loiro, consequente de uma despigmentação causada por falta de nutrientes, foi associado imediatamente, pela à imaginação da equipe do Hospital Universitário (HU/UFGD), que ele só poderia ser filho de um branco, isto é, *mestiço*. Esta suposição é descartada pela autora no relato, mas o que ela nos apresenta é que a mãe mesmo depois da melhora da saúde do filho passou a descolorir o cabelo da criança quimicamente, porque sendo loiro, parecendo menos índio, a criança era mais bem aceita.

legislação brasileira sobre a Assistência Social ¹⁹⁹. Compete aos CRAS garantir o acesso à proteção básica, como o acesso aos recursos do Benefício de Prestação Continuada (BPC) e programas federais de transferência de renda ²⁰⁰.

Parte da controvérsia ocorria devido à constatação de algumas agentes de saúde indígenas onde, muitas famílias que tinham crianças com deficiência atendidas pelos benefícios usavam o recurso para fins que não eram destinados exclusivamente para as crianças e a família, o comportamento mais criticado era a aquisição de eletrodomésticos como aparelhos televisores de tela plana, equipamentos de som e bebidas alcoólicas, o que foge completamente dos elementos condicionantes da permanência das famílias nestes programas. O contexto das denúncias provoca uma intensificação das “fofocas” (*kyse oje’e* –traduzido como *dizem por aí, ouvir falar*) no que se refere ao modo como as pessoas denunciadas expressam que a motivação sempre é consequente aos desafetos políticos dos grupos que se formam em torno das lideranças em relação a elas, porque não conseguem localizar o que ou quem principiou a denúncia/fofoca, de modo semelhante às observações de Figueiredo (2010, pp. 396–401) sobre “fofocas da fofoca” entre os Awetí que não se trata de pensar as fofocas com falhas de comunicação, mas com agenciamentos relacionais na produção de narrativas sobre a vida social.

As fofocas antes de serem consideradas fofocas, são conversas de caráter investigativo, lançamento de hipóteses que podem ser confirmadas ou rejeitadas, a depender da recepção e das considerações feitas pelo ouvinte. A transformação deste aglomerado de hipóteses em ‘fofoca’ — quando alguém se sente atingido, ofendido ou simplesmente discorda — implica a

¹⁹⁹Lei Orgânica da Assistência Social (LOAS), Lei n.º 8742/1993, que orienta estrutura e ações do Sistema Único da Assistência Social (SUAS).

²⁰⁰ O BPC é um direito concedido através do LOAS, que garante as famílias com pessoas com deficiência e idosos com mais 65 anos sem condições de seguridade econômica a concessão de um salário mínimo pagos via o Instituto Nacional de Seguridade Social (INSS).

cristalização de um ponto de vista até então tentativo, móvel. A partir daí um grupo de pessoas é identificado com grupo em torno daquele conhecimento partilhado. (idem, p. 399).

Como, certa vez, ouvi a *nhandesy* Dona Alda criticar publicamente em uma reunião em sua *ogapysy* (casa de reza) na presença de muitos gestores públicos e operadores de direitos municipais, estaduais e federais envolvidos no Programa de Aquisição de Alimentos (PAA). Uma “denúncia anônima” registrada contra a associação presidida pelo seu esposo, *nhanderu* Getúlio Jucá. Em sua fala, externou aos presentes, que em sua opinião, o mecanismo da denúncia anônima do MPF não poderia se aplicado ao contexto indígena em razão de que:

O que vocês brancos chamam de denúncia anônima, para gente aqui na aldeia é fofoca. Para gente fofoca é uma coisa muito ruim, não serve para nada, se tem parente que tem coisa para falar tem que vir aqui, falar no nosso idioma, não tem que ir atrás de branco, o Ministério Público não pode ficar ouvindo fofoca de aldeia.

No contexto das disputas políticas mobilizadas em torno do modo como diferenças são agenciadas em traduções políticas para as relações nas estratégias de mediação conflitos, as versões indígenas e não indígenas sobre os dispositivos de gestão da vida comunitária na RID sempre produzem mais variações e equivocações como alertado por Viveiros de Castro (2004). No caso denúncia anônima que se torna fofoca, trata-se de reconhecer que os mecanismos democráticos de controle e regulação da sociedade não têm os mesmos efeitos na resolução de conflitos na RID, isto é, conforme Viveiros de Castro (*idem*), se trata de reconhecer que os equívocos operam pelas capacidades intensivas e extensivas dos conceitos: falar da mesma coisa por termos diferentes ou falar de coisas diferentes pelo mesmo termo.

Nos contextos das disputas ontológicas sobre versões que problematizam e descrevem os conflitos internos produzidos pela intensificação de tecnologias de governos no cotidiano das famílias indígenas, as reflexões produzidas pelos agentes mobilizados, ao mesmo tempo em que multiplicam redes, também

as encerram, no sentido dado por Strathern (2014) em que a lógica da posse e da propriedade presente nos modos euro-americanos de existência interrompe o fluxo da criatividade. Pois, as formas governo (políticas públicas, mecanismos de controle e monitoramento) em grande parte agem sobre o controle da produção e destruição de corpos, assim como as formas políticas da ação indígena, mas, não pelas mesmas vias de compreensão. Deste modo, creio o que o contexto das famílias Kaiowa produz um cenário etnográfico interessante de onde emergem pistas para seguir dobras reflexivas (FONSECA *et. al.*, 2016) para uma reflexão a respeito do:

[...] funcionamento da microfísica das relações de poder exige um redimensionamento de noções antropológicas clássicas, como de cultura e de sociedade, incluindo-se também nessas reflexões os próprios modos de constituição disciplinar e os modos localizados de objetivação da ciência (idem, p. 10).

Todo este percurso lateral na descrição e comparação etnográfica para tradução antropológica busca trazer para as relações conexões que não estão explícitas (ZEA, 2010). Ao anunciar que recuperação demográfica Kaiowa, com o aumento dos nascimentos, a progressão da expectativa de vida, não só resultavam em problemas somente associados à violência interna na RID, como desnutrição infantil, suicídios e homicídios procurei desdobrar em como a cultura se torna uma forma relacional importante numa economia política povoada por muitas agências que disputam versões sobre o lugar do humano e da humanidade Kaiowa; Pois, uma parte dos argumentos da negligência com as crianças, como a desnutrição e morte, é inflada pela presença de crianças com deficiências e das interpretações (de não indígenas e também dos próprios indígenas) que “culturalmente” a deficiência não é aceita entre os Kaiowa. Mas, por outro lado, políticas de enfretamento a vulnerabilidade constroem outros e novos sentidos indígenas para a existência destes indivíduos, de modo semelhante ao que a Araújo (2014) descreveu sobre uma teoria karitiana sobre pessoas especiais.

Não ouvi entre os Kaiowa um termo específico para se referir as pessoas com deficiências, como à autora encontrou

entre os Karitiana, *osikiripque* é traduzido como “especial” (*idem*), mas em comum, ambos coletivos produzem teorias sobre as pessoas com deficiências, que sugerem uma desconfiança nativa sobre a humanidade daqueles corpos/pessoas qualificadas, no caso Kaiowa, como *mbotuju* (*coisa que está para apodrecer*) que geram efeitos cosmopolíticos desagregadores da vida social. Os corpos das pessoas com deficiência na perspectiva Kaiowa mais próxima do xamanismo, ou nos termos nativos da comunicação com os brancos, *numa visão tradicional*, apresentam sinais expressivos de sua não humanidade como a incapacidade de se comunicar (fala, linguagem e língua, em guarani *nhe'ẽ*), de manter seus corpos eretos e firmes (*opu'ái*), incapacidade de controlar emoções e sentimentos agressivos (*iñaña*), características como estas torna público que algo inesperado ocorreu na produção daquela pessoa (concepção, gestação e/ou parto) que impediu que *nhe'ẽ* se fixasse naquele assento no seu *apyka*, isto é, o corpo dos *avá* como suporte da potência criadora de *Nhanderú*. No artigo que publiquei anteriormente (CARIAGA, 2015), trago uma variação da teoria Kaiowa sobre a deficiência elaborada pelo pesquisador Kaiowa Eliel Benites (docente na FAIND/UFGD) sobre a existência das pessoas Kaiowa com deficiência como *Nhandejararymba*, seres de criação, no sentido de cuidado e estima, do “Nosso Cuidador e Criador” - *nhande*: nós, nosso, *jara*: cuidador, dono, criador, *rymbá*: ser, animal de estima,

Ao falar da narrativa de origem dos Nhandejararymbá, Benites chamou minha atenção para o fato de que as crianças com deficiência que sobrevivem demanda atenção xamânica e familiar constante, pois eram dotadas de uma “espiritualidade” potente. A condição delas precisava de cuidados como cantos/rezas e técnicas que assegurassem o assento do ayvu (alma-palavra). Para ele, a circulação e a visibilidade das crianças com deficiências provocadas pela ação do CRAS e as exigências para o acesso aos benefícios, são um dado novo na vida coletiva: “é preciso uma visão mais holística da cultura Kaiowa, não da pra encaixar com questões técnicas” (idem, p. 248).

Em uma das reuniões realizadas no CRAS Indígena, o debate ficou bastante tensionado pelas opiniões entre as pessoas da equipe de saúde mental da SESAI e as divergências de perspectivas que partiam das agentes indígenas de saúde sobre o cuidado, atenção para as crianças com deficiências, que criticavam determinadas prescrições e condutas da política de saúde mental para o contexto da reserva. Como indicou Moretti (2017) em sua dissertação de mestrado em Psicologia, escrita a partir de um estudo de campo sobre os Kaiowa na Aldeia Panambizinho, a atenção à saúde mental indígena é pensada e gerida pelos saberes “psi” com enfoque ao enfretamento ao alcoolismo e voltada para os parâmetros e critérios para atenção de saúde mental desenhada a partir da política nacional de saúde, contexto que termina por projetar nestas ações, perspectivas individualizantes e redutivas da pessoa Kaiowa. Assim, as deficiências, os cuidados das pessoas com deficiências são pautados por uma diretriz técnica contida na política de saúde mental e na saúde indígena ²⁰¹.

As equipes são formadas por psicólogas/os, assistentes sociais e psiquiatras que dificilmente estão abertos a trocas simétricas com os indígenas na produção da compreensão nativa da produção do corpo, saúde e doença, que resvala em percepções biomedicalizantes e etnocêntricas, que consideram as formulações indígenas como “questões culturais”, que imprime uma leitura aos agentes das redes de promoção de direitos de quando os indígenas mobilizam narrativas cosmopolíticas que indicam uma teoria Kaiowa sobre a diferença dos corpos das pessoas com deficiências, a recepção destes conhecimentos entre a equipe de saúde mental é que se trata de *crendices, coisas que não existem mais, lendas...*

Em diálogo com uma agente de saúde indígena da Aldeia Jaguapirú, ela se queixava da baixa interlocução das políticas de saúde mental com os *conhecimentos tradicionais*, visto que os *rezadores* e *rezadoras* compreendiam melhor a razão da

²⁰¹ Em 2007, o Ministério da Saúde instituiu uma portaria (n.º 2.759/07) que dá diretrizes gerais para a Política de Atenção Integral à Saúde Mental de Populações Indígenas, integrando a atenção básica à especializada. Dez anos depois, foi publicada outra portaria (n.º 2.663/17) que define a Atenção Especializada aos Povos Indígenas.

existência deste tipo de pessoas. As suas reflexões se pautavam pela longa experiência como agente indígena de saúde na RID e, também, pelas inúmeras capacitações, formações, seminários e colóquios que havia participado. Sua maior queixa era que nestes eventos muito se discutia sobre a cultura, a vida atual e os problemas, mas que, tais questões eram subsumidas ao imperativo da maneira com os AIS deveriam preencher os formulários de coleta de dados para o SIASI (Sistema de Informação a Saúde Indígena):²⁰²

O problema é que a gente tem que colocar certinho do jeito que a SESAI quer no formulário de atendimento, mas nem sempre é igual para todos indígenas. O jeito que as coisas são aqui, não é do mesmo jeito que é no Mato Grosso, no Pará... Não é a mesma coisa aqui nas aldeias (se referindo a Bororó e Jaguapirú). Vê tudo esses casos das crianças com deficiência, essas mais graves, que depende de tudo dos outros, não é que os pais indígenas tratam mal ou tem vergonha é que na nossa cultura essas crianças não podem ficar andando sem reza, sem banho de planta do mato, porque no nosso sistema é assim, não é só coisa dos antigos. Porque eu lembro que quando eu era pequena já tinha pessoas assim aqui, mas elas ficavam guardadas para não fazerem mal para os outros e nem sofrer judiação, mas agora mudou porque tem os benefícios, dá esses problemas tudo porque bate o sistema indígena com o sistema da saúde. As coisas mudaram aqui, o que acontece agora é que se a gente chega na casa de uma família e daí vê que tem criança assim tem que notificar, porque se não notificar dá problema para nós, mas as vezes à família não quer mostrar que tem, mas daí você obriga a família a falar com

²⁰²Este mecanismo foi criado para inserir os dados da atenção primária vinda das equipes de saúde indígena no sistema nacional de controle e monitoramento de vigilância em saúde do Sistema Único de Saúde (DATASUS).

equipe, mas a equipe não entende nosso sistema, porque se você falar com os rezadores tradicionais eles vão tem contar tudo dessas crianças.

Como já disse anteriormente, estas reuniões são constantes nas aldeias e sempre mobilizavam muitas *lideranças* porque o assunto atravessa a esfera privada, tornando pública a existência de famílias que se recusam o atendimento das equipes de saúde e também de famílias que recebem algum benefício devido à deficiência de uma de seus membros, mas que são acusadas de negligência. O argumento da agente de saúde expressa um conjunto de tensões entre *sistema dos antigos* e *coisas de agora* que condensam reflexões onde é preciso tanto conjugar tanto questões “tradicionais”, que compete aos *rezadores* e *rezadoras*, assim como para as *lideranças constituídas*, porque quando estas questões familiares se tornam públicas, os *capitães indígenas* são sempre convocados a atuarem nos casos. Na maioria das ocasiões públicas as *lideranças constituídas* procuram atuar de maneira mais comedida, pois, as disputas, entre as redes indígenas e as redes dos serviços tendem a se desdobrar em processos judiciais, nos quais as *lideranças tradicionais* e também as *lideranças constituídas* são mobilizados ora como *testemunhas*, ora como *réus* nos inquéritos e oitivas judiciais.

Pude acompanhar algumas vezes o *capitão* da Aldeia Bororó, Gaudêncio e seu *vice*, Silvano em audiências na Vara da Infância e Juventude na tentativa de evitarem a judicialização de casos envolvendo *famílias problemáticas*, modo como se referiam as famílias que se recusavam a atenção das equipes de saúde mental. Em uma destas agendas, as técnicas da equipe de atendimento psicossocial do juizado ameaçaram de incluir o *capitão indígena* e seu *vice* em um processo judicial de um pedido de internação compulsória de um jovem com transtornos mentais, caso eles não convencessem a família do rapaz da necessidade de medicação. Ao sairmos da sala onde nos encontrávamos ambos disseram que não sabiam como atuar no caso, porque a família devido a questões religiosas (eram pentecostais) não aceitavam o tratamento médico e que eles não tinham como obrigá-los porque tal atitude desrespeitava a crença deles. Silvano comentou que já tinha tomado conhecimento do caso e tinha ido à casa da família para levantar mais informações, chegando lá

descobriu que o que era considerado como doença mental para os técnicos da saúde mental, era para eles uma questão decorrente a da interrupção da aprendizagem do jovem do xamanismo Kaiowa, devido arecente conversão neopentecostal da família.

Em seu relato, Silvano disse que antes de fixarem residência na Aldeia Bororó, a família tinha circulado por outras aldeias da região e mais ao sul e que antes eles participavam de um *grupo de reza* do avô paterno do jovem na Terra Indígena Jatayvarý, no município de Ponta Porã. Desde criança ele vinha sendo preparado para se tornar um *rezador/nhanderú (xamã)* pelo seu *ramõí (avô)*, de sua infância até o início da adolescência ele fora educado como *yvyray'já* (auxiliar/aprendiz do xamanismo). Quando seus pais se separam, a mãe do jovem se casou com um homem morador da RID e trouxe seus filhos para morarem com eles, todavia, o cônjuge é pentecostal e impediu que o jovem passasse a frequentar as *casas de reza* dos *nhanderu* e *nhandesy*, tal interrupção provocou nele uma total desestabilização de suas capacidades de relação com outras pessoas. A interpretação de Silvano foi produzida a partir das intermediações do pesquisador Kaiowa e servidor da FUNAI, João Machado com o casal de *rezadores* Jorge e Floriza, que foram contatados para auxiliarem no caso, mas a oferta foi recusada pela família do jovem.

Tendo esta informação procurei Seu Jorge e Dona Floriza para conversamos sobre o assunto, visto que estas questões sobre a produção da pessoa entre os Kaiowa são vistas como assunto de domínio das *lideranças tradicionais*. Para o casal, todos os Kaiowa e Guarani são potencialmente xamãs, porque desde criança as pessoas aprendem ao menos o *jehovasa* para afastar os entes e forças anti-sociais de seus caminhos. Entretanto, desde em que o *yvyray'ja* (auxiliar-aprendiz) recebe seus *nhengara* do *Nhanderú Oporahéi (xamã-cantor principal)* seu corpo se abre para a comunicação com os patamares não humanos de onde se originam os cantos-rezas e o *nhê'e*, assim, ele (o *yvyray'ja*) passa a ver estes locais e se comunicar com os seres celestes e os demiúrgos e estes, passam também a vê-lo e ouvi-lo. A produção do corpo do *nhanderú* entre os Kaiowa é semelhante à descrição de Gallois (1988, p. 181) sobre o xamanismo wajäpi, onde mais do que uma propriedade do xamã, o xamanismo é um conjunto de relações que demandam cuidados

e cultivo, formulação que nos remete ao modo como os Kaiowa se referem aos *jara*—cuidadores, controladores, mestres, donos.

Dito isto, o casal de *rezadores* pontuava que os cantos-reza do *nhengaraao* longo do tempo se tornam parte da pessoa, isto faz com que seu corpo se transforme através das técnicas corporais para fazer com que os cantos-rezas permanecem no corpo sob o cuidado e controle do *rezador*, no caso do jovem diagnosticado como esquizofrenia, Jorge e Floriza interpretavam como uma consequência da interrupção deste aprendizado-relação que coloca em comunicação diferentes pessoas (humanos e não-humanos), que deixou o jovem exposto à disputa de muitos *tekojara* (cuidadores-controladores dos modos de ser Kaiowa). A “doença mental”, na perspectiva do casal é vista como a incapacidade do jovem se manter na posição de humano, consciente da sua razão, porque os atravessamentos dos ditames do padrao não impediram somente o processo de aprendizagem do xamanismo, mas também não possibilitou que se esfriassem os cantos-rezas no corpo (*nhembo’e roysã*) do jovem, para que a potência deles afetasse a “cabeça” no rapaz em questão. Para Jorge e Floriza, a proliferação de pessoas com problemas mentais é consequente às forças disruptivas emanadas dos *xirúde* Ireño.

Seu Jorge dizia que tinha sido um grande erro da família de Ireño não ter entregado os artefatos de reza para outro *nhanderu* ou *nhandesy* que pudessem cuidar deles, porque com os cantos-rezas adequados os *nhanderú* poderiam se comunicar com o *xiru* para acalmá-los. Todavia, nos dias atuais, devido ao abandono dos *xirúas* pessoas na RID ficaram sem proteção e expostas aos ataques de muitos seres antissociais que antes viviam afastados, mas que sem a proteção dos *xirúestes* seres passaram a assediar mais os humanos para irem viver com eles. Este era o mote das reflexões do casal de *rezadores* para explicar a origem das pessoas com deficiências cognitivas e motoras, que eram completamente dependentes de seus pais. Na teoria da pessoa com deficiência para os Kaiowa, o nascimento destas pessoas era devido à ação do *Jaratyta* em seduzir mulheres jovens e grávidas para tomar os filhos dela para si.

Dona Floriza explicou detalhadamente que o *Jaratytaé* responsável pelo nascimento de crianças com auto grau de comprometimento físico, motor e cognitivo, em sua explicação ele é o pai destas crianças. O *Jaratyta* é um homem que vive sozinho, em locais como tocas, buracos próximos das aldeias dos

humanos, ele se apresenta para as mulheres jovens, preferencialmente na primeira gestação como um homem de estatura baixa, corpulento e dotado de pouca beleza, porém, ele sempre traz consigo presentes para as mulheres que ele corteja, como pedaços de carne. Entretanto, as mulheres que o veem desta forma, em um corpo humano é porque já foram seduzidas por ele ao passarem próximas ao seu local de moradia sem fazer o *jehovasa* para tirar entes de natureza desagregadora do seu caminho, porque o corpo real do *Jaratyta* é como de uma grande lesma (*jatyta* em guarani), que é incapaz de permanecer ereto, que rasteja pelos buracos no solo atrás de corpos em putrefação para oferecer as mulheres gestantes como presentes que elas veem com pedaços de carne. Esta sedução e cortejo são para que ele possa ter relações sexuais com elas e assim transformar aquela criança que ela gesta em seu filho, para que ao nascer ele possa levar consigo e assim constituir família.

Em sua descrição, Dona Floriza fez questão de salientar que esta atitude não é nada maléfica, isto é, que o *Jaratyta* seja um ser maligno, ao contrário, ela dizia que por ele não ter esposa ele se sentia muito sozinho, mas se as mulheres descobrissem o seu corpo verdadeiro, não ficariam com ele, a alternativa que restava a ele era constituir uma família somente com seus filhos e filhas. Diferente de outros seres que são *gente-bicho*, como as onças, algumas aves e os lagartos que são capazes de seduzir seus pretendentes fazendo com eles e elas renunciem a condição de humano para viverem como *gente-bicho* com seus novos parentes, o *Jaratyta* não tem essa força, quando uma *nhandesyou nhanderú* percebe que a gestante está seduzida e gostando do *Jaratyta*, eles podem interferir e reverter à transformação do bebê atuando no corpo da mãe com uma série de remédios eméticos, *pohãro'ysã*, que depuram o organismo para retirar qualquer impureza provocada pela ingestão de carne podre, com banhos, ciclos de cantos-rezas que vão modificar a audição delas, fazendo com que elas compreendam somente os humanos, para que as deixem de responder aos chamados do *Jaratyta*. Caso a ação xamânica não seja eficaz na reversão da transformação do bebê em gestação como humano, compete às pessoas deixar que o *Jaratyta* venha buscar seus filhos para conviverem com ele na sua *oga yvykuá*— *casa no fundo da terra*.

O casal se mostrava perplexo da incapacidade das equipes de saúde mental em não compreenderem que o que as pessoas

acusadas de negligência faziam era deixar que pai e filho/filha se juntassem novamente, aquilo que as equipes técnicas mais temiam (a morte das crianças com deficiência) é na perspectiva dos xamãs Kaiowa o retorno delas para vida familiar com seu pai não humano. Claro que ambos não tinham uma perspectiva anacrônica em relação ao fato de que hoje, devido à extensão das políticas de Estado no contexto das famílias e assim como a conversão pentecostal tinham trazido novas questões para o cotidiano das famílias na RID e que a interpretação sobre as deficiências vinha de outros regimes de conhecimentos. A maior preocupação do casal eraque para os brancos e suas agências, a explicação xamânica era vista como algo que só fazia sentido no plano “cultural”, isto é, como se a sociocosmologia fosse uma representação do mundo cultural Kaiowa.

Dona Floriza reforça que estas visões de mundos, a dos Kaiowa e dos brancos, não eram antagônicas, mas que deveriam ser uma complementar a outra. Para ela, somente uma simetria nos modos de conceber o mundo poderia atenuar os problemas existentes na RID, já que não podiam ir viver em seus *tekohagwy*. Deste modo, todos deveriam ficar atentos à existência destes entes não humanos porque não sendo *ava* (humano) ou mesmo *karaí* (branco), mas convivendo entre humanos, são capazes de circular entre diferentes planos e patamares cosmológicos, podendo trazer consigo, devido à metamorfose de seus corpos (que podem assumir a forma humana) poderes perigosos capazes de desestabilizar a vida social. Na avaliação do casal de xamãs, o próprio desejo incontrolável dos pais humanos destas crianças pelos recursos financeiros dos benefícios concedidos para as crianças com deficiências era um sinal evidente do colapsamento de mundos. As pessoas com deficiência orbitam no limite da humanidade pensada a partir da diferença de seus corpos, estas diferenças produzem perspectivas sobre a alteridade destas pessoas entre as lideranças e famílias Kaiowa que geram múltiplas formas de tensionamentos e disputas políticas sobre o estatuto ontológico da existência das pessoas com deficiências.

5.3) Modos indígenas na RID de usar a política dos brancos

Como venho demonstrando nos últimos tópicos deste capítulo, as últimas décadas para a vida das famílias Kaiowa e dos outros coletivos indígenas na região do Rio Dourados é marcada pela intensificação e transformação da política indigenista. A

etnologia americanista é marcada pela atenção etnográfica à produção e destruição dos corpos, entretanto, ainda são poucas as descrições que aliam as reflexões nativas sobre “políticas públicas”.²⁰³ As diferentes perspectivas Kaiowa²⁰⁴ sobre os corpos produzem traduções relacionais que atuam de modo semelhante à observação que Viveiros de Castro (2002) fez ao ouvir o comentário de Peter Gow a respeito da fala de uma mulher piro que afirmou “nossos corpos são diferentes” conduz para um campo de associações e relações as diferenças não se limitam a interpretações analíticas sobre *choque de cosmologias ou culturas* (*idem*, p. 138) em contextos (tanto os Piro, quanto os Kaiowa) onde as relações de contato e as transformações são seculares, disto, emerge o que Viveiros de Castro (2002, 2004) chama à atenção para a expressividade das reflexões ameríndias capazes de associar pontos de vista completamente heteróclitos. Deste modo, a existência de pessoas com deficiência e extensão das políticas de direitos sociais a elas, força duplamente o pensamento Kaiowa sobre si e seus outros.

O emprego do termo força aqui não se remete a ideiaparcial sobre a imposição coercitiva destes dispositivos de políticas de governo, mas também como ação capaz de provocar movimento, pois, o ingresso das políticas direito (em sentido amplo) para os

²⁰³Sobre tais aproximações sugiro a leitura das etnografias de Marina Pereira Novo (2018) e de Rafael M. S. Silva (2017), ambas sobre programas de transferência de renda e seus efeitos em contextos indígenas, a primeira feita entre os Kalapalo no Parque Indígena do Xingu e a segunda com os Hupd’äh no Alto Rio Negro.

²⁰⁴A produção etnográfica das diferenças de perspectivas assume aqui formas fractais da composição da reflexão kaiowa sobre as pessoas com deficiência, seguindo as argumentações de Kelly (2001) que sugere que tomemos o ponto de vista do sujeito mais com uma relação do que uma posição. Percebo que os Kaiowa multiplicam suas diferenças (*laja kuera*) através de modos particulares de marcar diferenças para produção de teorias kaiowa sobre suas próprias distinções. Neste caso, trata-se, ao mesmo tempo, de uma teoria kaiowa sobre a deficiência, assim como uma teoria dos Kaiowa sobre os discursos das políticas públicas para as pessoas com deficiência. Ao associarem formas políticas distintas, justapõem o tempo todo relações com seus enunciados sobre a tradição articulando-as com modos de produzir novas relações através das tecnologias de governo.

indígenas no Brasil é concomitante a abertura para as diferenças na política indigenista oficial, ou seja, para relações lidas no campo da cultura e da interculturalidade. Do ponto de vista dos operadores destas ações e serviços, o atendimento oferecido é consequente à demanda “das lideranças indígenas”, opinião compartilhada por muitos pesquisadores não indígenas que atuam no campo do indigenismo e também de pesquisadores indígenas, como visto no uso que o Almiros Machado (2009) faz na sua dissertação de mestrado em Direito de uma carta do *capitão* Ramão Machado enviada para o Conselho Nacional dos Direitos das Crianças e Adolescentes (CONANDA), que reproduzo na íntegra no *box* abaixo:

Sou líder indígena da aldeia Jaguapirú de onde resido desde a minha infância e ultimamente tenho presenciado horrores sendo praticados, principalmente no que diz respeito às crianças de toda minha comunidade, que é composta por três etnias: Kaiowa, Guarani e Terena. Somos aproximadamente 10.000 indígenas, sendo mais de duas mil crianças nas duas escolas que nos atendem.

É com muita tristeza que confesso o desespero na alma que me acomete ao dizer-lhes que já não posso fazer nada por aqueles que são o futuro de nossa gente: as nossas crianças, pois muitas delas estão vivendo os horrores que nenhuma criança jamais deveria passar: estupro, maus tratos, discriminação racial, fome, frio, abandono e ausência de um lar.

Recentemente a droga tem invadido nossos lares, escolas, nossa comunidade; é extremamente difícil vê-los sucumbir como moscas no mel da erva maldita. Pior ainda foi o último assassinato cometido contra uma adolescente indígena de 16 anos, estuprada e torturada quase toda a noite, estando seus assassinos drogados e bêbados. Felizmente os culpados estão presos.

Pedimos para que fossemos agraciados com a implantação de um conselho tutelar indígena, pois o da cidade aparece quando o caso repercute e os senhores sabem que ninguém melhor do que o próprio índio para entender outro índio, até porque somos uma comunidade com usos, costumes e tradições diferentes, defesos na Constituição Federal de 1988.

Assim, peço-lhes, senhores, ou melhor, lhe suplico: nos ajudem, auxiliem-nos; para que o pranto pelas vítimas possa

minimizar e que um novo dia possa surgir com os raios de esperança e nossas crianças estampem em seus rostos um novo alento de viver dias puros, simplesmente como crianças, com a inocência das crianças.

Já estou carregado de anos, o tempo passou, mas eu estou certo de que minhas palavras encontrarão eco na consciência alvissareira dos senhores, pois estamos falando de crianças, como os senhores já foram um dia e, provavelmente tiveram uma boa infância, uma casa boa, bons pais, uma família.

Perdoem minhas palavras, pois falo como pai, avô e líder de minha comunidade, e como tal não quero eximir de minhas responsabilidades, estou fazendo minha parte.

Não quero mais ouvir que nossas crianças estão morrendo de fome, como ocorreu no ano passado (quando vinte morreram por desnutrição, só este ano morreram duas) que elas estão abandonando a escola, para ir procurar alimentos nos lixões da cidade e que hoje já são crianças de rua na cidade.

Por isso lhes peço: AJUDEM-NOS.

Maio de 2003

Ramão Machado da Silva

Líder Indígena da Aldeia Jaguapiru.

Como espero ter demonstrado neste capítulo, a intensificação das relações com a sociedade nacional é também a extensão e o aumento da presença de “políticas públicas”. O que percebi foi que ao reivindicarem direitos diferenciados perante as agências governamentais, a recepção destas demandas pelos gestores é lida numa chave de extensão de direitos não somente como uma responsabilidade constitucional, mas ainda para nestas relações um fundo clientelista e assistencialista das relações entre gestores públicos e as lideranças indígenas que alimenta uma rede de trocas entre acesso a bens, projetos e espaços políticos junto aos políticos locais. Entretanto, estas relações não são simétricas e beneficiam costumeiramente as pessoas e famílias ligadas à *capitania* e as *lideranças constituídas*, mas como notou Pimentel (2012), o projeto e a ação de levantar um grupo entre os Kaiowa encontra na figura do *tendotá*, que não um título ou *cargo* é uma qualidade atribuída a quem elícita o movimento, como sugere o autor este conceito auxilia a compreender a dinâmica das relações de produção de coletivos e lideranças tanto entre os personagens mais relacionados às

lideranças tradicionais, mas que pode ser extensiva a ação do capitão indígena “em alguns contextos, ela também pode ser entendida, do ponto de vista dos Kaiowa, com uma transformação se suas próprias figuras de liderança (*idem*, p. 130). Neste sentido, deparamos com uma observação etnográfica que adensa a perspectiva suscitada nesta tese de que estes personagens, no contexto das áreas mais antigas, configuram eixos da vida política que organizam a vida social e comunitária e atuam como mediadores nas relações com agentes externos, entretanto, muitas vezes são instrumentalizados por assuntos de *politicagem* (referente a questões partidárias e eleitorais), podendo facilmente perder o prestígio e a capacidade de liderar um grupo.

Todavia, o jogo político no âmbito do acesso a políticas públicas fica mais complicado quando o enquadrarmos em análises que dão relevo ao debate sobre tecnologias de governo que dão relevo aos efeitos de um conjunto de técnicas, saberes, poderes, que dirigem formas de intervenção dos poderes estatais sobre a vida das pessoas, nos termos da biopolítica de Foucault (2005, p. 292), estamos diante de poderes do Estado sobre os corpos “a biopolítica lida com uma população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e de poder”. Muito do que acompanhei destas tensões parecia ser equalizado à medida que se invocava alguma mediação intercultural, entretanto, a “interculturalidade” só era uma prática realizada apenas pelos indígenas, o que via mais constantemente era à imposição de medidas judiciais para cumprir o imperativo jurídico do Estado, porque as “diferenças culturais” dos índios eram pensadas sempre desconectadas dos seus contextos de produção, no campo da identidade étnica, deslocado das relações de parentesco, organização social e territorialidade, a “cultura indígena” e os índios eram sempre tratados como coisas passíveis de serem administradas (CARIAGA, 2015). Neste sentido, penso que a afirmação de Almeida (2013. P. 22) se faz necessária para redimensionar os problemas nestas relações *não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático.*

Entendo o argumento de Almeida (*idem*) como uma abertura para descrições etnográficas que possam comensurar modos de produção de governo sobre corpos-pessoas em disputa por diferentes ontologias sobre o poder. Como no contexto Kaiowa,

onde existe uma produção histórica e profícua no campo da etnologia e história indígena, mas que ainda dialoga pouco com perspectivas mais políticas que possam colocar em suspensão recortes analíticos que opõem estruturas elementares e estruturas complexas. Sztutman (2009, 2012^b) ao dialogar com termos da cosmopolítica, filosofia da diferença e do perspectivismo multinaturalista têm favorecido uma leitura que chama atenção para a ação política, lida como um jogo que articula movimentos opostos, para o cenário atual da vida Kaiowa na região do Rio Dourados, isto nos possibilita entender o Estado e as relações indígenas como ele e através dele, sem fixá-lo com substância ou instituição, mas mais como uma força política. Avalio ser interessante começar a abrir o diálogo com estudos etnográficos interessados em contrapor visões maniqueístas pautadas na imaginação de formas de governança entre indivíduos e o Estado, pois, como mencionei no texto, as ações, agências, serviços e aparelhos de políticas públicas no interior das aldeias são amplamente ocupados por indígenas, isto não implica na indigenização destes dispositivos, mas implica em saber que eles são agenciados para as formas políticas Kaiowa do fazer político.

O termo tecnologias de governo contrasta sobremaneira com a ideia amplamente manejada de “governança”, que parece imaginar uma sistematicidade das relações e lógicas de governo e, muitas vezes, relaciona-se com o ideal de um aperfeiçoamento de tais sistemas via linhas de atuação direta na administração de Estados, percebidos, eles próprios, como também sistemáticos e homogêneos. Estudos etnográficos embasados pela noção de tecnologias de governo, ao contrário, percebem o Estado, ele próprio, como um resultado das tecnologias de poder (Deleuze, 1987; Foucault, 2008) e não como um ente transcendente em relação a estas. Isso significa uma atenção redobrada nas técnicas, engenharias, engrenagens, materialidades e mediações diversas em que as relações de poder funcionam e se exercem. (FONSECA et. al., 2016, p. 12).

Pensar sobre estas conexões como parciais, no sentido dado por Strathern (2006, 2004), isto é, operando numa lógica não totalizante da vida social é relevante no contexto da produção do gerenciamento da vida coletiva nas terras indígenas na região do Rio Dourados onde as agências, programas, serviços e aparelhos estatais compõem as relações políticas, assim como os *tekojara*, *xiru*, *rezase* fofocas. Porque é possível acompanhar no discurso político de algumas lideranças indígenas e dos gestores (indígenas e não indígenas), como os que enfatizam a vulnerabilidade econômica e social das famílias, algumas controvérsias com a aproximação perigosa com os modos de fazer política dos brancos que os colocam no risco iminente da intervenção judicial e estatal do seu cotidiano familiar. O que acontece na maioria das vezes em situações como as das pessoas com deficiências ou da adoção de crianças, que colocam as lideranças e as famílias indígenas diante de complexos agenciamentos sobre uma economia política que confrontam domínios: economia ontológica (produção) e ontologia política (conhecimento) (ALMEIDA, 2013, p. 25).

Como adverte Almeida (*idem*), tais expressões conectam mundos, mas não são sinonímicas, porque a primeira trata de conflitos de produção e distribuição de entes e a segunda, refere-se ao confronto político entre mundos possíveis. Entre as famílias Kaiowa e com as demais na RID, isto pode ser percebido em alguns movimentos como no caso das famílias em situação de vulnerabilidade social²⁰⁵, que para terem acesso ao programas e

²⁰⁵ O conceito de vulnerabilidade social avalia o risco de insegurança alimentar, nutricional e precariedade econômica baseada em dados como Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) e informações censitárias que definem o perfil da pobreza da população brasileira. O ministério gestor dos programas e políticas de desenvolvimento social (MDS) em 2015 elaborou um guia para o cadastramento das famílias indígenas, indicando que as famílias têm autonomia para decidir o ingresso nestas ações e, reconhecem as diferenças entre concepções de e critérios que definem a pobreza muitas vezes, os critérios utilizados para definição de situação de pobreza e extrema pobreza nos programas sociais não se aplicam a esses povos. A inclusão equivocada de famílias indígenas em programas sociais pode trazer consequências desagregadoras na organização social desses povos (BRASIL/MDS, 2015, 27). Ver também o relatório final da Secretária de Avaliação e

benefícios sociais tem que ceder as condicionalidades das agências governamentais, se ajustando a várias regras e parâmetros para se manter aptas a receber os benefícios²⁰⁶ ou, se recusarem tais medidas, correm o risco de serem interpretadas como *famílias problemáticas*.

Para os critérios estatais da definição da pobreza, a maioria das famílias Kaiowa e guarani é alocada neste perfil, da extrema pobreza²⁰⁷, se tornando o público prioritário da atenção destas ações. Todavia, seguindo as reflexões elaboradas por Kelly (2015) sobre as linhas de força empreendidas através do “forcejo de contrários” na constituição da “*culturacriolla*”, como algo que aceita e rejeita a cultura dos modernos (refiro-me a conceito latourniano) e incorpora e rejeita a cultura indígena. No contexto da RID, para que exista um *sistema de aldeia* é preciso que as pessoas se

Gestão da Informação do Ministério do Desenvolvimento Social e Agrário intitulado Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre os Povos Indígenas (MDSA, 2016)

²⁰⁶Seguindo o argumento de Kelly (2015) sobre os efeitos da inserção de programas de governo no âmbito da saúde indígena entre os Yanomami da Venezuela em fazer sociedade, isto é, tentar fazer “Estado” entre os indígenas, Silva (2017) ao descrever processos semelhantes entre os Hup’däh no Alto Rio Negro, destaca que as políticas de inclusão social no combate as desigualdades sociais e erradicação da pobreza tratam de fazer cidadãos, em ambos os casos, os autores voltam-se para a particularidade da intensificação contemporânea da extensão das políticas de Estado no cotidiano indígena. No contexto kaiowa a diferença está na duração desta intensificação, que promoveu não somente reflexões sobre os poderes e saberes dos brancos (*karairekokuera*), mas também outras práticas de conhecimento indígena no contexto da RID onde são os Terena, Guarani e Kaiowa que gerem estes serviços no interior da aldeia.

²⁰⁷Em 2011, o MDS através de uma nota técnica (01/05/2011) definiu, a partir dos dados do censo de 2010, o perfil da extrema pobreza que coloca as famílias que vivem com menos de R\$ 70,00 como em situação de extrema vulnerabilidade socioeconômica. No Centro-Oeste a maior incidência é da população rural, entretanto, não diferenciam questões étnicas e raciais da população rural. Em Dourados, cerca de 75% das famílias em extrema pobreza, beneficiárias dos programas sociais e de transferência de são indígenas, segundo os dados relatados pela gestora municipal da Assistência Social durante uma reunião no CRAS Indígena da Aldeia Bororó na época da pesquisa de campo.

ajustem e façam movimentos políticos para que tal arquitetura das relações se sustente, assim, entendo que, quando uma pessoa moradora da RID se defina como “*índio de aldeia*”, isto não é apenas um nominalismo, mas, reflete a produção de um modo de ser vinculado as pessoas e lideranças indígenas que aceitam e rejeitam parte das práticas e políticas do Estado, ao tempo que a incorporam partes de práticas de conhecimentos e ações, mas rejeita se verem como agentes do Estado.

O movimento etnográfico que faço para contexto da RID ao transladar o argumento de Kelly (*idem*) para elaboração do conceito de *sistema de aldeia* é uma aposta em um modo de descrever relações e diferenças que configuram e reconfiguram coletivos e lideranças que, ao tempo em que procuram rejeitar o fundo homogeneizador das tecnologias de governo, ou melhor, das políticas públicas de Estado, que intentam produzir sociedade, as lideranças e coletivos no contexto da RID, fazem uso delas para multiplicar os seus modos e criar estratégias do fazer político contemporâneo, ajustado a emergência de novos modos de ser e de conhecer (*teko pyahu*) relacionado a cargos e funções públicas. Personagens que antes poderiam ser lidos como alienígenas ao modo de vida indígena, como professores, agentes de saúde e até mesmo os capitães, são vistos como *lideranças indígenas*.

O ingresso da agenda “cultural” presente no atual indigenismo brasileiro operou um regime de transformações nas relações com o Estado, sobre as quais os indígenas na região do Rio Dourados já experimentam, há um século, transformações históricas, políticas e sociais. Como aponta Gow (2001) a respeito da região do Baixo Urubamba no Peru, a sociologia das transformações indígenas imbricam relações e diferenças em torno da afinidade potencial, isto é, da transformação contínua de outro em outro. Deste modo, compreender a existência de novos modos e estilos de liderança no contexto de vida mediado por relações com o Estado é uma tentativa de descrever a ação política indígena através de novas formas de mediação e representação política indígena. Em suma, a “cultura” parece ser o componente principal da hibridação das redes políticas que constituem o *sistema de aldeia*, que dá condições de transformação e existência para que a figura do *capitão* se transformasse na *liderança constituída*, que são agentes que rejeitam a “*cultura tradicional*”, mas incorporam formas de interculturalidade. Já as *lideranças tradicionais* podem se ver e se

pensar assim, mobilizando partes de relações no campo do parentesco, xamanismo e territorialidade, isto é, de elementos tidos como *tradicionais*, que os viabiliza de serem lidos como tais, afastando-se de serem vistos como “*lideranças para o Estado*”, enquanto procura ampliar suas relações e o prestígio com pessoas ligadas as universidades, organismos internacionais, fundos de financiamento que são *parceiros* de seus projetos culturais.

A existência destes personagens que performam o vocabulário das relações de liderança atualmente na região do Rio Dourados realizam-se através de modos de ação pragmáticos, no sentido dado por Almeida (2013) onde encontramos diferentes ontologias em relação, operando através de diferenciações que multiplicam mundos, onde se conectam e transformam, entretanto, como questiona o autor esta multiplicação é que nesta economia política da natureza é preciso reconhecer o conflito entre ontologias e as áreas de acordo entre elas. Neste aspecto, compreender as transformações nos modos e estilos de lideranças e de coletivos entre os Kaiowa passar por entender os movimentos de afastamento e aproximação com o Estado no fazer político ao longo da experiência de vida nas áreas indígenas criadas pelo SPI, pois, as diversas formas e modos de contato com as relações com os poderes, saberes e tecnologias dos brancos colocaram os indígenas numa posição assimétrica e desvantagem devido à privatização de seus territórios, a precarização das condições ambientais que os tornaram dependentes das ações do Estado e do assalariamento, mas garantiram a eles uma reflexão histórica que assegura o manejo político destas relações, mesmo não ocupando o vértice mais proeminente do “poder”, isto é, o Estado.

Constantemente os indígenas agenciam os poderes dos brancos para fazer política indígena, todavia, isto se torna expressivo desde que se faça um movimento de trazer a perspectiva indígena do fundo para frente, revertendo o movimento das narrativas do contato através de leituras que afirmem somente os efeitos desastrosos do contato com os brancos. Dessa maneira, como apontou Sahlins (2017) os indígenas sempre experimentaram relações de poder tão ou mais perigosas com outros seres. Neste sentido, os brancos e seus poderes são tão importantes para produção da socialidade e da ação política quantos outros seres como os *tekojara*, os artefatos

de *reza*, os entes que estão nos caminhos entre os planos sociocosmológicos, Os brancos não ocupam a posição do outro absoluto, como demonstrei no terceiro capítulo, se antes eram lidos numa chave de contrários e inimigos (*mbairý*), nos dias atuais podem ser vistos como *parceiros*. Se os *karaí* podem ser *parceiros*, sem dúvida, seus saberes, poderes e tecnologias (*karaí reko kwera*) também podem ser agenciados para multiplicar as formas de parceria.

No contexto da descrição etnográfica da ação política Kaiowa é comum em algumas análises a realização de uma associação imediata das *lideranças constituídas*, como formas de relações para Estado e as *lideranças tradicionais* como lideranças para cultura, recriando um esquematismo que opõe relações ao invés de associá-las como já sugeriu Wagner (2011). Retomando a formulação do autor sobre a pessoa fractal (*idem*, p. 11) e também com a dialética de partes e todos de Strathern (2014), a constituição da figura da liderança opera por escalas diferenciadas, pois, *a questão dos greatman e big men é, em última análise uma questão de maximização* (WAGNER, 2011, p. 11). Mas nestes jogos de forças e relações, o exercício diplomático da mediação das tensões vividas pelas lideranças em contextos como vistos nas terras indígenas na região do Rio Dourados é manter a boa distância, capaz de assegurar a boa relação (LÉVI-STRAUSS, 2006), já que, a falta de terras e o impedimento da mobilidade produzem relações e misturas indesejadas e aproximam perigosamente os Kaiowa de seus outros, isto exige das famílias e lideranças (re)formulações constantes de suas moralidades e os modos de agir (*laja retã*) sobre suas relações com os poderes²⁰⁸ vindo da exterioridade.

²⁰⁸ Pimentel (2013) usa palavra etiqueta para se referir ao mesmo movimento, mas faz uso dela para se contrapor ao conceito de moral de Joana Overing e todo debate realizado na etnologia americanista por cisões analíticas que antevêm formas para a socialidade e a política, definindo formas de economia e controle de pessoas. Concordo com debate realizado por Pimentel, que é preciso contribuir etnograficamente para borrar estas linhas que fixam socialidades indígenas, mas opto por manter moralidade em concordância aos argumentos de Sztutman (2009) e Teixeira-Pinto (2009) sobre a moralidade ameríndia imanente as reflexões indígenas sobre a existência de si e de seus outros (LÉVI-STRAUSS, 2006), já ensaiado em outro artigo (CARIAGA, 2015^b).

Neste sentido, os modos de ação política descritos neste capítulo, desde a configuração de um *sistema de aldeia* que conjuga o tempo todo relações que apontam para modos de ser, que são também regimes de historicidade e marcadores temporais (*tekoymaguare, tekokoangae tekopyahu*) e a alternância de perspectivas Kaiowa sobre expansão-inclusão, indicados por *nhandee* o seu verso, contração-restrição contida em *ore*. Os personagens e ações descritos não estão circunscritos a estas dinâmicas de modo mecânico, como se o *sistema de aldeia* fosse uma projeção do modelo estatal de poder entre os indígenas, prefigurando uma “estrutura de poder exógena”, como afirma o levantamento antropológico do MPF, pois, no caso dos Kaiowa, creio estarmos diante de um mecanismo que se recusa a se reduzir a condição de indivíduos nacionais, mas que faz uso dos poderes do Estado para multiplicar suas diferenças. A respeito disto, as formulações de Kelly (2015, p. 87) a respeito de formas yanomami contra o Estado podem iluminar as reflexões aqui sobre quais controvérsias estão em jogo em *processos simultâneos, desdobrando-se um no outro, apesar do outro, e com objetivo ao contrário ao do outro*, em cenários em que há uma disputa do Estado em “fazer sociedade” entre os índios e, no que lhe concerne, o movimento dos índios é produzir diferenças anti consumptivas, situações que não excluem a proliferação de guerras ontológicas

A situação é paradoxal, pois, para sobreviver enquanto forma social distinta, o único meio disponível se encontra na forma dominante contra qual a própria organização indígena está defendendo seu povo [...] Saber quando uma transformação sociocultural pode ser considerada uma ruptura radical, uma mudança de uma forma social para outra, considerada oposta em termos analíticos, se torna uma questão urgente para esta discussão, pois, a proposição de formas antimestiças de hibridação pode facilmente ser lida como uma infinita capacidade indígena de incorporar ou, em todo caso, lidar com quaisquer mudanças que o Estado lance em sua direção. De um lado, isto parece corresponder a um tipo de “licença para

matar”, em termos quase etnocidas. (*idem*. p. 90–91).

Parece-me que entre os Kaiowa, o fim do mundo não se restringe a especulações ontológicas no âmbito das viagens e diplomacias xamânicas, ele está além e aquém disto no exercício diário das pessoas em terem que lidar com o aumento da sua dependência das ações do Estado, que potencializa a vulnerabilidade de seus corpos devido à impossibilidade de viverem nos locais habitação tradicional, em virtude da violência fundiária alimentada pela expansão de *commodities*, onde poderiam realizar com qualidade e, entre parentes, seus modos de ser e de conhecer para produzirem corpos saudáveis. Viver nas reservas é paradoxal em muitos aspectos, todavia, ao pesquisador não compete classificar e qualificar isto, mas *é preciso fazer render este paradoxo, ou seja, é preciso extrair do Estado e do Direito armas para a resistência dos índios* (SZTUTMAN, 2013, 13). Neste sentido é preciso investir na descrição dos modos de criatividade da ação política indígena para adensar etnograficamente a desestabilização dos conceitos da política e do poder estatal através dos mecanismos indígenas de produção de diferenças. No contexto das relações políticas Kaiowa na região do Rio Dourados, sugiro que investir em descrições dos modos de fazer e desfazer coletivos, assim como nas transformações e estilos de liderança dá vazão aos regimes ameríndios de criatividade que alimentam a maquinaanti consumptiva dos modos indígenas de (R)existência contra o imperativo da Um, tão esperado pelo Estado.

CONSIDERAÇÕES AO FIM DA TESE

Figura 24 – *Nhanderu* Getúlio Juca segurando o Prêmio em Direitos Humanos na edição de 2010 SEDH/PR/BRASIL, em um ato pelo cumprimento do CAC das Terras Kaiowa e Guarani em frente a CRD-FUNAI em 2011.



Fonte: Acervo CRD-FUNAI, 2011.

Figura 25 - Ato solene de entrega da chave da Vila Olímpica da RID, com o então governador do estado, André Puccineli (MDB), Dep. Fed. Geraldo Resende (PSDB) e lideranças indígenas da Aldeia Jaguapíru, de cocar: Renato Souza (Guarani) e de camisas listradas Fernando Souza e Leosmar (Terena).



Fonte: CRD-FUNAI, 2011.

Figura 26 - Reunião entre lideranças da *capitania* da Aldeia Jaguapíru, na sede da *capitania*, com policiais militares, civis e bombeiros.



Fonte: Acervo CDR-FUNAI, 2013.

Figura 27 - *Nhanderu, Nhandesy e lideranças kaiowa e guarani* fazendo *nhembo'ekuatia* (reza para os papeis) que iam ser levados para uma reunião em Brasília, foto feita em um *aty guasu* realizada na Aldeia Te'ýikuê, Caarapó, após o ataque de ruralista que culminou no assassinato de Clodiodi Rodrigues em junho de 2016.



Fonte: Foto do autor

Figura 28 - Registro publicado no grupo Whatsapp *Nhembo'e eleições ELENÃO*, feito na Aldeia Amambaí às vésperas da eleição de 2018.



Fonte: Tatiane Klein.

Ao longo de um processo secular da intensificação das relações dos Kaiowa com os brancos, estes se tornaram bastante presente na produção e transformação da socialidade em um mundo altamente impactado pelo *karairekokuera* (modo de ser dos brancos). Ao longo da tese, procurei demonstrar como mesmo diante de contextos e cenários tão adversos às prerrogativas e conceituações do *tekokatu* (modo pleno de viver), os Kaiowa se engajam em produzir novos modos de ser e de conhecer (*tekopyahu*), para assim poderem garantir sua existência através de modos de relação que buscam manter em equilíbrio a vida social.

Deste modo, a intenção em produzir uma etnografia interessada nas partes que compõem uma descrição das relações políticas entre os Kaiowa é motivada pela busca por dar relevo, ao que me parece, ao que caracteriza a vida social kaiowa: a instabilidade. Instabilidade aqui não deve ser lida numa chave depreciativa. Pensar na transformação constante de relações que envolvem concepções sobre a noção de pessoa, temporalidade e moralidade nos modos de fazer da ação política é voltar atenção aos mecanismos que contém a força daquilo que é mal e desagregador na teoria política ameríndia: o Um. A aposta aqui é

na multiplicidade dos modos de ser entre os Kaiowa (*teko laja kwera*) que, mesmo que aos olhos externos pareça fragilizado, sempre poderá diferenciar-se do *karai reko kwera* (modos de ser dos brancos).

Para isto, no primeiro capítulo, concentrei-me em trazer narrativas dos meus interlocutores e interlocutoras moradores na região localizada entre os rios Dourados e Brillhante, chamados por eles de *Ka'agwyrusu*. Apresento suas reflexões e concepções sobre as transformações a respeito da cosmogênese e cosmografia do mundo para adentrar em seus regimes de temporalidade e assim, esboçar um modo de registro kaiowa da história. Assim, procuro atentar aos modos como as pessoas elaboram suas reflexões sobre os eventos e acontecimentos que antecedem e sucedem a criação da terra (*yvy rupi*). Deste modo, penso que a ação política kaiowa associa relações que passam por conceber seu próprio ponto de vista da história para além e aquém da dimensão do contato com os brancos, pois, como já definiu Lévi-Strauss (1993), mais importante que definir quem é o sujeito que ocupa a posição de outro, o foco aqui é se atentar ao como o sistema social de desdobra e cria outras posições para se comunicar e transformar este outro. Para isto, atentar-se ao conjunto mítico possibilita rastreamos quais relações e variações o mito associa e, assim, transforma a passagem do tempo em uma linha que é possível avançar e recuar, sem se atentar à cronologia da temporalidade não indígena.

Levar a sério o pensamento indígena, como assinalou Viveiros de Castro (2001, 2002^a, 2004) implica em colocar o pensamento mítico à prova, pois os conceitos nativos são elaborações que demandam a colaboração de diferentes regimes de conhecimento para produzirem um idioma relacional capaz de comunicar diferentes pontos de vista por perspectivas que não necessariamente devam ser consensuais, mas devem emergir de mediações políticas. Assim, falar de gênero e geração entre os Kaiowa apontam qualidades diferenciantes importantes que as pessoas devem conter para que sejam capazes de mobilizar outras pessoas em seus agenciamentos na produção de coletivos. Penso que as relações que gravitam em torno das concepções sobre ser homem e ser mulher, ser jovem ou ser sênior entre os Kaiowa são constituintes das formas políticas que atribuem qualidades capazes de tornar uma pessoa comum uma *liderança* nos termos do grupo, porque não se trata de reificar domínios ou

substancialidades masculinas e femininas, mas trazer para frente o efeito de formas políticas que justapõem e alternam tais relações nos modos de ação política.

Ao trazer as narrativas sobre personagens demiúrgicos com o casal principal *Nhande Ramõí* (Nosso Avô) e *Nhande Jary* (Nossa Avó) e sobre seus filhos *Paí Kwára* (Sol) e *Jasy* (Lua) o intuito foi deslocar a perspectiva da questão da variação mítica (CALAVIA SAÉZ, 2002). Assim, ao investir na descrição de partes do conjunto mítico a respeito da criação do mundo, que envolve os efeitos decorrentes ao *ogwata* (caminhar), os *tape* (caminhos) e as relações elicitadas pela mobilidade horizontal e vertical consequentes a existência de agentes, como *Nhande Ramõíe Nhande Jary* e que, se seus feitos, emergem escalas que apontam como as camadas do cosmo, seus planos e patamares são composições que articula a cosmos, a cosmologia, a mitologia e sociologia kaiowa. As relações engajadas pelos caminhos e pelo caminhar do casal primordial, mais do que formas de oposição e afastamento notado em etnografias que reduzem esta questão a um problema da “religião guarani”, são modos de relações que nos auxilia a visualizar, por meio dos conceitos nativos, elementos de sua mito-lógica e da teoria sobre o social do grupo, que afasta a busca analítica de pesquisadores em produzir exegeses a partir de conceitos externos aos regimes de conhecimento kaiowa.

Assim, no segundo capítulo, investi em trazer uma narrativa produzida entre meus interlocutores da família Concianza de Panambizinho (Dourados-MS). Ao discorrer sobre os eventos e acontecimentos associados aos gêmeos míticos, procurei fazer ver os esforços de tradução — dos “nativos” para o antropólogo e vice-versa — sobre quais questões e reflexões estavam em debate a respeito do mito que contavam. Pois, como digo no capítulo, naquele contexto, nem o antropólogo e, nem a Antropologia era uma novidade para as pessoas que me recebiam para me contar as *histórias de verdade*, como preferiram chamar os mitos. Usei o termo “antropologia reversa” entre aspas, mais para apontar a inspiração wagneriana do que para ilustrar algo que tenha feito. Avalio que o que estava em andamento naquelas conversas fluiu de maneira mais evidente para uma perspectiva kaiowasobre os brancos como relações e diferenças, mais notadamente no terceiro capítulo da tese.

Mas, ainda sobre a potência da narrativa mítica, apresentei como contexto os momentos de extremo cuidado e delicadeza que

cercavam o *nhe'avangá* para Dona Arda, nos momentos finais de sua vida entre seus parentes. Mesmo diante de um momento difícil, meus amigos de Panambizinho me ofereciam uma generosa hospitalidade e disposição em falar sobre o *tempo dos antigos* e, assim, poder ver através deles como refinam uma sofisticada teoria sobre a humanidade kaiowa e as relações que os cercam. Falar sobre um mito é uma operação como criar um mito, ou melhor, relacionar entes, agentes, espaços e temporalidades, a princípio tão díspares em umnexo capaz de conectar materiais tão heteróclitos, qualidade impar do pensamento em estado selvagem como definiu magistralmente Lévi-Strauss (1976). Como me disse Dona Floriza, no mundo kaiowa as coisas não existem aleatoriamente, elas prescindem de um lugar para serem contadas. A sequência do mito narra eventos, impasses e soluções vivenciadas pelos personagens que envolvem uma intensa negociação, mediação e acordos entre seres tão poderosos que só poderiam existir nos termos da política, ou melhor, da política ameríndia.

A política ameríndia ou, como expressou Perrone-Moíses (2012), a “filosofia da chefia”, trata de experimentar pela via levistraussiana a reflexão ameríndia daquilo que convencionamos a chamar de política. Esta inspiração conduz a reflexão sobre teorias da humanidade e da moralidade kaiowa como expressões sobre um conjunto de normas regras, valores e etiqueta ameríndia em produzir aquilo que parece ser a síntese da boa política, ou da boa relação, expressa nas reflexões de Lévi-Strauss (2006^b) acerca das relações que aproximam e as que afastam. Neste sentido, discorro sobre a noção de pessoa kaiowa como um conjunto de relações que se expandem e transformam-se diante dos modos de produzir coletivos e de como as diferenças dos e entre os corpos para os Kaiowa, são elementos constitutivos da alteridade até o presente (como visto no 3º e 5º capítulo).

A partir dos intervalos que produzem diferenciações expressivas, como a ação transformadora dos corpos empreendida por *Paí Kwára* na criação dos seres humanos e não humanos, passando por variações mais minimalistas, para dar atenção ao que torna formas protohumanas em humanos de verdade (*avá*) devido à intervenção do demiúrgo kaiowa junto ao seu pai (*Nhande Ramõí*) para que ele enviasse seu ser de estima mais elevado, o *Gwyrá Nhe'ë* para conviver com os humanos, estabelecendo assim uma relação entre seres humanos e seres

celestes. Deste modo, avalio que pensar as relações engendradas a partir dos conceitos *nhe'e* e *teko* como formas para se pensar a moralidade ameríndia asseguraria compreender quais são as diferenciações imanentes aos modos como constituem suas ontologias em relação a outras e, deste modo, cotejar relações entendidas como políticas com os demais entes que povoam o mundo, pois, para os Kaiowa, todos tem *teko*.

No terceiro capítulo, continuo no tema da moralidade como relação política discutindo a questão através dos efeitos do contato com os *mbayri*. Neste aspecto, a formulação de Sahlins (2017) a respeito das origens políticas da sociedade, contribui para pensar o que Lévi-Strauss escreveu em História de Lince (1993), a respeito da suposta facilidade com que os brancos foram incorporados à mitologia ameríndia, nos termos das regras cósmicas ecosmopolíticas, na qual o “perigo” representado pelo contato com os brancos é posterior a experiências com seres mais poderosos. Inicialmente, os brancos surgem nas narrativas kaiowa como outro sobre quem pouco se sabia, um ente ambíguo, mas que compartilha a mesma protohumanidade em comum com os Kaiowa e demais indígenas. Porém, essa proximidade não se efetua, a diferença é perpetuada através de muitas transformações e, por moralidades singulares que os tornam cada vez mais diferentes. À medida que as relações de recusa ou afastamento dos brancos se tornam mais difíceis, eles vão tomando outras posições no campo relacional kaiowa e, assim, pode-se perceber que falar sobre os brancos implicam em criar modos de explicar a sua existência e as relações necessárias para conviver com um modo de vida humana (dos brancos) tão estranha aos Kaiowa.

O estranhamento inicial se modificou à medida que a presença dos brancos se impõe devido às frentes de colonização na região tradicionalmente ocupada pelos Kaiowa. Este novo contexto produziu efeitos adversos na socialidade visto que o contato com os brancos não foram produzido em termos simétricos, desde as epidemias até os conflitos fundiários, este encontro, pensando nos termos de Almeida (2013), pode ser formulado como um conflito ontológico, já que a disputa não se dá em termos culturais, como um inventário de práticas e sinais diacríticos, mas se pauta em torno de ontologias, pela disputa em continuar existindo e, mesmo investindo ao longo da história dessa relação com os brancos e seus saberes, poderes e tecnologias

(*karairekokuera*), muito daquilo que os Kaiowa puderam experimentar do *tekoporã* (modo feliz de viver), já não existe mais. Em suma, todo “acordo” de existência com os brancos, só existe como uma economia política centrada em encontros pragmáticos.

Neste aspecto, a produção de novos modos de existência nem sempre é referenciada de modo unidimensional, ao tempo que *tekopyahuindica* a possibilidade de elaboração de regimes e práticas de conhecimento em devir, a elaboração destas inovações, às vezes, tem um custo elevado, como na questão da produção da territorialidade em um contexto onde o efeito da presença dos brancos não é só ontológico, mas é também conflituoso, pois, como marca Almeida (2013), a tensão entre ontologias e ontologias sociais retém uma profunda implicação: a *perda de existência* (*idem*, p. 21). O impacto é reconhecido pelos Kaiowa, como expressou o *nhanderú* Atanásio Teixeira no vídeo-documentário Mbaraka: a palavra que age (CUNHA, PUZZO e PIMENTEL, 2011):

Esta mata grande sempre foi nossa, este lugar sempre foi nosso. Eles (os brancos) derrubaram todas as matas, só para depois chamar de MS. Eles esconderam tudo nós os nossos remédios, nossas carnes, nossa caça era o tatu, a cutia, a anta, o lagarto: esses animais eram todos nossos. Eles esparramaram todos de nós, os donos dos animais ergueram (para o céu) todos. Então os alimentos hoje são fabricados nas máquinas.

As transformações em torno do conceito de *tekohae* seus usos contemporâneos, na minha perspectiva, estão no campo das potencialidades política do pensamento kaiowa em potencializar seus modos de fazer relações com seus locais de origem, pois, como bem apontou Crespe (2015, p. 369) ao descrever o conceito kaiowa de *tekoharã*:

A palavra tekoharã é um indicativo de que no futuro o tekoha será novamente possível, mas para isso é preciso rezar. O sufixo rã indica para o futuro que deve acontecer. Tekoharã trata-se do futuro do tekoha que já existiu no passado e que existe no presente a partir da memória das pessoas mais velhas. Assim, falar de tekoharã é falar do tempo que vai ser

novamente, o tempo do tekoha que está renascendo. Como demonstrado acima, este futuro trata-se de um futuro inspirado no ideal deixado pelos seus ancestrais espirituais.

Sobre os modos de fazer relações com seus locais de habitação (*tekohagwy*) visto também como um modo de relação histórica, produzida através do parentesco pode ganhar uma amplitude se aliarmos ao que Lévi-Strauss (1895) chama atenção na noção de casa: a possibilidade de entender a circulação de prerrogativas, bens, valores para além da descendência, abrindo para novas formas de relação, não em um sentido positivista com sugerem alguns críticos do autor, mas para a capacidade de cotejar em sistemas de parentesco que ora se definem pela descendência consanguínea, ora na aliança, ou em ambos, a questão sobre o quê faz que um “*grupo*” dure. O uso de aspas em *grupo* é para indicar um modo de tradução kaiowa para o português do termo *te’yi* (família extensa, grupo de parentes), sob isto, procurei explorar o rendimento de *teko* como moralidade entre dos Kaiowa para descrever modos como se relacionam com seus locais de origem, onde emergem *lideranças tradicionais* e locais como as reservas indígenas da onde emergem outros modos de fazer coletivos e lideranças, com os *capitães* e as *lideranças constituídas*, que no capítulo me centrei nas narrativas sobre Ireno Isnarde e Ramão Machado na RID.

No quarto capítulo, descrevi uma possibilidade desta reflexão sobre uma economia política em termos pragmáticos a partir dos modos kaiowa de fazer e desfazer relações com Estado, tendo como imagem conceitual a categoria *sistema de aldeia* e seus personagens políticos, as *lideranças tradicionais* e as *lideranças constituídas*. Esta descrição tinha como finalidade demonstrar como as lideranças e coletivos agenciavam os poderes dos brancos e também eram agenciados por eles, tendo em consideração e como reformular a experiência secular de relações com as transformações dos saberes, poderes e tecnologia dos brancos. A intenção foi demonstrar que é mais importante compreender dinâmicas de proximidade e distanciamento entre estes modos de ação política em torno dos personagens da liderança, do que criar oposições cristalizadas pré-determinando origens e qualidades inerentes à imagem de tradicionalidade evocada por discursos de gêneses. Desta forma,

não se trata de distanciar por negação formas políticas entre os Kaiowa consequentes à intensificação das relações com o Estado, ou de compactar uma concepção kaiowa sobre os poderes, saberes e tecnologias dos brancos, excluindo os poderes do Estado deste campo relacional.

Ainda sobre o quarto capítulo, destaco a importância de conectar o contexto kaiowa com os de outros coletivos ameríndios para dar ênfase à experiência histórica na relação com os brancos e seus poderes, no âmbito dos regimes de criatividade que os coletivos produzem para garantir a produção de sua socialidade ajustada aos modos contemporâneos de viver. A inspiração das descrições melanesistas a respeito das figuras do fazer político auxiliam a compreender as dinâmicas entre partes e todos contidas na existência destes personagens. Desta maneira, penso ser um equívoco procurar *big mane greatmannas* terras baixas, mas compreender os contextos e relações que possibilitam compreender a emergência de outros modos e estilos de liderança ameríndia nos dias atuais. Os eventos decorrentes dos conflitos ontológicos e pragmáticos produziram efeitos danosos aos modos de vida kaiowa no *Ka'gwyrusu*, entretanto, vale nos atentarmos aos jogos de diferença em torno do que convencionalizamos compreender como poder, do qual participam muitos entes, produzindo efeitos cosmopolíticos entre si.

Ao final do quarto capítulo, mas já adentrando ao tema tratado no quinto, a questão da cultura e seus efeitos se colocam como um nexos comunicacional sobre outros modos de se compreender a política a partir do tema tratado no terceiro capítulo da tese, as *parcerias* com os *karai*. As relações e possibilidades de tradução colocadas através das redes cosmopolíticas engajadas nos modos como os Kaiowa formulam concepções sobre a cultura, amplifica a possibilidade de hibridações no fazer político, uma vez que a equação ameríndia na produção de híbridos, como aponta Kelly (2015), são potentes motores contra a consumpção das diferenças colocadas por teorias do tipo multiculturalistas. Pois, em concordância com os argumentos de Kelly (*idem*) a experiência política ameríndia é algo experimentado nos corpos. Ao longo da tese, procurei explicitar esse aspecto discutindo sobre pensar a existência dos conceitos de *nhe'ẽ* e *teko* como relações que trazem consigo um campo de valores, que nos termos da moralidade ameríndia é imanente à mitologia ameríndia. Desta maneira, voltamos ao comentário feito no início

destas considerações, a respeito de como nos sistemas de pensamento ameríndios, os brancos são mais um ente com quem se relacionam.

Na abertura das considerações finais da tese trouxe várias imagens de momentos simbólicos no fazer político kaiowa no contexto das relações indígenas na região de Dourados. Elas expressam diferentes momentos sobre os quais esta pesquisa (e o pesquisador) percorreram junto às redes e as relações kaiowa e seus modos de fazer política nos últimos nove anos, de uma jornada iniciada há quinze anos. Neste período, muitos foram os *parceiros* que passaram pelo cotidiano das aldeias, muitos episódios dramáticos marcam a trajetória de famílias, lideranças e coletivos devido aos impasses derivados dos conflitos fundiários e das condições adversas em viver nas reservas demarcadas no início do século XX, atualmente densamente povoadas.

O modo como as e os Kaiowa driblam estas questões poder ser percebidas em movimentos e modos contemporâneos do fazer político, mobilizando redes extensas via redes sociais, grupos de *WhatsApp* e toda possibilidade de amplificar a comunicação e as *parcerias* que as tecnologias não indígenas oferecem. As lideranças e coletivos kaiowaleem muito bem os modos de fazer política dos brancos e procurar agir por dentro dela, contra ela. Pois, longe do pessimismo que caracteriza um discurso sobre perdas, as lideranças e famílias kaiowa agem para seus modos de vida sejam capazes de enfrentar o desejo pelas coisas que caracterizam os brancos, como disse Atanásio:

Porque nós não temos dinheiro, nós apenas ficamos olhando à toa as coisas (mercadorias). Então, pra gente não passar necessidade, queremos a terra, para poder plantar, para não se preocupar com as coisas dos outros. Nós queremos o que é nosso, nós vamos nos juntar e produzir nossa comida, para nossa carne vamos criar bichos. Por isso é que nós lutamos pela para conseguir nossa terra. Então, haverá dança e caminhada até o lugar onde vai renascer a nossa terra, e ali que nós vamos.

Os caminhos e os modos de fazer política entre osKaiowa se multiplicaram no cosmo, na terra e nas redes virtuais A última foto foi registrada na véspera das eleições presidenciais de 2018

e ficou registrado, em um grupo de *WhatsApp* como *Nhembo'e eleições ELENÃO*. Um grupo criado pela RAJ — Reunião Aty Guasu Jovem, KunhângueAtyGuassu (*AtyGuassu da Mulheres*) e *AtyGuassu* e estavam neles muitos *parceiros*, antropólogos e antropológicas, indigenistas, pesquisador@s, missionári@s com o propósito de se mobilizar em um *jerosy* que foi realizado na AldeiaAmambai. Não pude estar presencialmente na ocasião, mas fui incluído no grupo virtual de comunicação onde circularam muitos vídeos e fotos, assim como áudios onde *lideranças tradicionais*, jovens, professores e *lideranças constituídas* manifestavam sua preocupação com a possibilidade de eleição do então deputado federal eleito pelo Rio de Janeiro, declaradamente contrário a pauta dos direitos indígenas, chegasse à presidência.

Alguns de imediato questionaram a efetividade da *reza* contra o cenário que se desenhava, porém, havia a certeza que a potência das rezas ia chegar ao seu destinatário e cumprir sua finalidade. A *reza* não impediu o resultado catastrófico que vivenciamos, mas ela ainda circula por aí produzindo efeitos em fazer e desfazer coletivos na política dos *karaiña* qual os Kaiowa também se engajam. Nós, os *karai*, acreditamos que a democracia no Brasil era um valor inquestionável, mas aqueles que sempre experimentaram a violência dos poderes que constituíram o Brasil, não hesitaram em entoar seus cantos-rezas para acelerar o fim do mundo. Como já sabemos, em matéria de fim do mundo, os Guarani são experientes.

Como em toda reunião política kaiowa (*atyguasu*) esta são movidas por momentos que alternam uma quase solenidade, com momentos de dispersão e diversão. Assim parece que a política kaiowa cumpre um código importante na política ameríndia: ela não é uma coisa só ao mesmo tempo, ela é múltipla, compartilha significados, alterna contextos, maximiza e minimiza relações, mas ela está o tempo todo presente, nas pessoas e suas relações, que só podem ser políticas.



REFERÊNCIAS

- AGAMBEM, Giorgio. **O amigo/O que é um dispositivo?** Chapecó: Argos-Editora Unochapecó, 2014, 71 p.
- ALBERT, Bruce. “Situação Etnográfica” e Movimentos Étnicos. Notas sobre o trabalho de campo pós-malinowskiano. **Campos — Revista de Antropologia**. 15 (1), p. 129-144, 2014.
- _____. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. In: RAMOS, Alcida R. e ALBERT, Bruce (org). **Pacificando o Branco**. Cosmologias do contato Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, p. 9-24, 2002^a.
- _____. O ouro canibal e queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: RAMOS, Alcida R. e ALBERT, Bruce (org). **Pacificando o Branco**. Cosmologias do contato Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, p. 239-276, 2002^b.
- ALMEIDA, Marco A. D. **A presença ausente do Estado Brasileiro na reserva indígena de Dourados, MS:** compreendendo a questão da violência e da segurança pública à luz do Direito e da Antropologia. 2014. 140 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, 2014.
- ALMEIDA, Mauro W. B. Caipora e outros conflitos ontológicos. **R@U — Revista de Antropologia da UFSCar**. V. 5, n. 1, p. 7 — 28, jan-jun, 2013.b
- _____. A fórmula canônica do mito. In: CAIXETA DE QUEIRÓZ, Ruben e NOBRE, Renarde F. (org). **Lévi-Strauss**. Leituras Brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 161 -200, 2008.
- AMOROSO, Marta. **Terra de Índio**. Imagens em Aldeamentos do Império. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2014, 246 p.
- _____. Conquista do Paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. **Anuário Antropológico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 35-72, 2003.

ANDRELLO, Geraldo. Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro. **R@U-Revista de Antropologia da UFSCar**. 6(1), p. 175-189, 2014.

ANZOATEGUI, Priscila de S. **“Somos todas Guarani-Kaiowá: entre narrativas (d)e retomadas agenciadas por mulheres Guarani e Kaiowá sul-matogrossenses**. 2017. 161 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, 2017.

ARANHA, Aline O. **Inspirações sobre o fazer(-se) polític@ entre os Guarani-Mbyá**. 2018. 348 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2018.

ARAÚJO, Irís M. **Oskirip: os “especiais” karitiana e a noção ameríndia de pessoa**. 2014. 176 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, 2018.

BARBOSA, Gustavo B. *A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres*. **Revista de Antropologia**. Vol. 47, nº 02, p. 529-576, 2004.

BARBOSA DA SILVA, Alexandra. **Mais além da “aldeia”:** territórios e redes sociais entre os Guarani de MS. 2007. 256 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

BARTOLOMÉ, Miguel A. **Parientes de la selva: los guarani mbya de la Argentina**. Asuncion: CEPAG, 2009, 463 p.

BATESON, Gregory. Uma teoria sobre a brincadeira e fantasia. In: RIBEIRO, Branca T. e GARCEZ, Pedro M.(org). **Sociolinguística Interacional**. São Paulo: Edições Loyola, p. 85-106, 2002.

BENITES, Tonico. **Rojerokihina ha hoikejvyteko hape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos AtyGuasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha**. 2014, 270 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2014.

_____. **A escola indígena na ótica dos Ava Kaiowa:** impactos e interpretações indígenas. 2009. 115 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

BENITES, Eliel. **OguataPyahu (Uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena da Reserva Indígena Te'yikue.** 2014. 165 f.. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Católica Dom Bosco, 2014^p.

BEVILAQUA, Ciméa B. A unidade do Estado como processo técnico. In: FONSECA, Claudia *et. al.* **Antropologia da Ciência:** desafios e dobras reflexivas. Porto Alegre: Editora Sulina, p. 149-178, 2016.

BLASER, Mario. **Un relato de laglobalización desde elChaco:** (entre otros lugares). Asunción: CEADUC, 2013, 398 p.

BONILLA, Oiara. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. **Mana: Estudos em Antropologia Social.** 11(1), p. 41-66, 2005.

BRAND, Antônio J. “Quando chegou esses que são nossos contrários” — a ocupação espacial e o processo de confinamento dos Kaiowa/Guarani no MS. **Multitemas.** Campo Grande: Editora UCDB, nº 12, p. 21-51, 1998.

_____. **O impacto da perda da terra sobre a tradição Kaiowa/guarani:** os difíceis caminhos da palavra. 1997, 574 f.. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1997.

_____. **O confinamento e seu impacto sobre os Paĩ-Kaiowa.** 1993. 378 f.. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993.

BRIGHTMAN, Marc, FAUSTO, Carlos and GROTTI, Vanessa (ed.). **Ownership and nurture:** studies in Native American Property Relations. New York/Oxford: Bergham Books, 2016, 223 p.

BOM MEHY, José C. S. **Canto de morte Kaiowa**: história oral de vida. São Paulo: Editora Loyola, 1991, 303 p.

CADOGAN, Léon. **Ayvu Rapyta**. Textos míticos de losMbyá-Guarani del Guará. São Paulo: USP/FFLCH, Boletim 227, Antropologia n. 5, 1959.

CALAVIA SAÉZ. Oscar. La jefatura indígena, hoy. **Indiana**. N. 27, p. 47-62, 2010.

_____. **O tempo e o nome dos Yaminawa**: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP/ISA/NuTI, 2006. 479 p.

_____. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 20, n. 57, p. 39-51, 2005.

_____. A variação mítica como reflexão. **Revista de Antropologia**. São Paulo, vol. 45, n. 01, p. 01-36, 2002.

CALAVIA SAÉZ. Oscar, NAVEIRA, Miguel C. e GIL, Laura P. O saber é estranho e amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa. **CAMPOS — Revista de Antropologia**. Vol. 4, p. 9 — 28, 2003.

CAPIBERIPE, Artionka e BONILLA, Oiara. A *ocupação* do Congresso: contra quem lutam os índios? **Estudos Avançados**. 29 (83), p. 293-313, 2015.

CARIAGA, Diógenes E. Em nossas próprias armadilhas: “artefatos” antropológicos em contexto. In: RIBEIRO, Magda dos S. e VIANA, Catarina M. (org). ST 10: “Entre a política e técnica”: práticas de conhecimento em comparação. **VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia**. São Paulo: USP, 17 f.; 2017 (*paper*)

_____. Considerações sobre a territorialidade e as transformações entre os Kaiowa e Guarani em Te'yikue, Caarapó-MS. In: SILVEIRA, Nadia H; CAVALHEIRO, Suzana e MELLO, Clarissa R. (org). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Florianópolis: Editora UFSC, p. 79-98, 2016.

_____. “E quando a cultura vira um problema?”: relações entre a educação das crianças Kaiowa e guarani e a rede de garantia

de direitos em Te'yikûê, Caarapó-MS. **Espaço Ameríndio**. Vol. 09, N. 03, p. 226 — 256, jul/dez, 2015.

_____. **Modos de ser, modos de conhecer**: produção de conhecimentos e sociabilidade entre os Kaiowa. 2013. 18 f.. Projeto (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2013.

_____. **As transformações no modo de ser criança entre os Kaiowa em Te'yikûê (1950 — 2010)**. 2012. 215 f.. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela e CESARINO, Pedro N. **Políticas Culturais e Povos Indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2015, 518 p.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac & Naify, 2009, 436 p.

CUNHA, Edgar T., PUZZO, Giovanni e PIMENTEL, Spensy. **Mbaraka— A palavra que age**. Anthares Multimeios/ETNODOC/IPHAN/PETROBRAS, 2011, 26 m.

CAVALCANTI, Thiago L. V. **Colonialismo, Território e Territorialidade**: a luta pela terra dos Guarani e Kaiowa em MS. 2013. 471 f.. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Ciências e Letras (Assis), Universidade do Estadual Paulista, 2013.

CARVALHO, Rodrigo A. **Rimas de si, batidas de outrem (e Vice-Versa)**: estratégias de visibilidade e regimes de alteridade dentre rappers Kaiowa (Reserva Indígena de Dourados/MS). 2018. 315 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2018.

CAVALHEIRO, Suzana. **Pessoas na medida**: processos de circulação de saberes sobre o *nhanderekoguarani* na região das Missões. 2015. 241 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Santa Catarina, 2015.

CHAMORRO, Graciela. **Panambizinho**: lugar de cantos, danças, rezas e rituais Kaiowa. São Leopoldo: Karywa, 2017, 284 p.

_____. **Terra Madura —YvyAraguyje**: Fundamento da palavra guarani. Dourados: Editora UFGD, 2008, 368 p.

_____. **KurusuÑengatu**: palavras que la historia no podria olvidar. Asunción/São Leopoldo: CEPAG/IEPG-COMIN, 1995, 250 p.

CLASTRES, Hélène. **Terra sem Mal**. Corumbiara: Editora Tapé, 2007, 159 p

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**— pesquisas em antropologia política. Cosac &Naify, 2004, 368 p.

_____. **A sociedade contra o Estado** - pesquisas em antropologia política. Cosac &Naify, 2003, 272 p.

_____. **A fala sagrada**. Mitos e cantos sagrados dos índios guarani. Campinas: Editora Papirus, 1990, 144 p.

CHAMORRO, Graciela, CONCIANZA, Misael e PEREIRA, Levi M. Kaiowa Mombe'upy Nhemohembypy Rehegwa— Relatos da cosmogonia Kaiowa: Implicações no campo linguístico e na produção vida social. **Espaço Ameríndio**. Vol. 10, n.1, p. 10-33, jan/jun, 2016.

COHN, Clarice. **Relações de Diferença no Brasil Central — Os Mebengokré e seus Outros**. 2005. 185 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2005.

CORSÍN JIMENEZ, Alberto and WILLERSLEV, Rane. 'A Anthropological concept of the concept': reversibility among Siberian Yukaghirs. **Journal of the Royal Anthropological Institute**. N. 13, p. 527-544, 2007.

CRESPE, Aline C. **Mobilidade e Temporalidade Kaiowa**: do *tekoha* à *reserva*, do *tekoharãao* *tekoha*. 2015. 428 f.. Tese (Doutorado em História), Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2015.

_____. **Acampamentos indígenas e ocupações**: novas modalidades de organização e territorialização entre os Guarani e os Kaiowa no município de Dourados-MS (1990 — 2009).

2009. 133 f.. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2009.

CICARONE, Celeste. Drama e Sensibilidade: migração, xamanismo e mulheres mbyá. **Revista de Índias**. Vol. LXIV, n. 230, p. 81 — 96, 2004.

COSTA, Luiz. Virando FUNAI: uma transformação kanamari. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. 22 (1), p. 101-132, 2016.

DANOWSKI, Debora e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. **Há mundo por vir?** Ensaios sobre medos e fins. São Paulo: ISA/Cultura e Barbárie Editora, 2014, 175 p.

DE LA CADENA, Marisol. Cosmopolíticas Indígenas nos Andes e na Amazônia: como políticas indígenas afetam a política? **Interethnic@ - Revista Estudos em Relações Interétnicas**. Vol. 18, N.1, 2014

_____. Indigenoscopolitics in the Andes: Conceptual reflections and beyond “Politics”. **Cultural Anthropology**. Vol. 24 (2), p. 334 — 370, 2010.

DELEUZE, Gilles. **Conversações (1972 — 1990)**. São Paulo: Editora 34, 1992.

DESCOLA, Philippe. **La selva culta**. Simbolismo y práxis en la ecología de los Achuar. Lima: IFEA/Editora Abya-Ayala, 1988, 468 p.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. 14(2), p. 329-366, 2008.

FERREIRA, Eva M. L. **A participação dos índios Kaiowa e Guarani como trabalhadores nos ervais da Cia Matte Laranjeira (1902-1952)**. 2007. 111 f.. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Ciências Humanas, Universidade Federal da Grande Dourados, 2007.

FERNANDES, Ricardo C. **Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica**. 2003. 303 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2003.

FIGUEIREDO, Marina V. **A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu.** 2010. 437 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010.

FONSECA, Claudia *et. al.* Tecnologias de governo: apreciação e releituras em Antropologia. **Horizontes Antropológicos.** Ano 22, n. 46, p 9-34, jul-dez, 2016.

FOUCAULT, Michel. **Em Defesa da Sociedade-Curso no Collège de France (1975-1976).** São Paulo: Editora Martins Fontes, 2005, 382 p.

GALLOIS, Dominique T.(org.). **Redes de relações nas Guianas.** São Paulo: Editora Humanitas, 2005, 328 p.

_____. Terras Ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany e MACEDO, Valéria (org). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação —o desafio da sobreposição.** São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 37-41, 2004.

_____. **O movimento na cosmologia waiãpi: criação, expansão e transformações do universo.** 1988. 586 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1988.

GARCIA, Uirá. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações Awá-Guajá. **Mana: Estudos em Antropologia Social.** 21(1), p. 91-122, 2015.

GELL, Alfred. **Arte y Agencia: una teoria antropológica.** Buenos Aires: Paradigma Indicial, 2016, 336 .

_____. A rede de Vogel: armadilhas como obra de arte e obras de arte como armadilhas. **Arte e Ensaio — Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da EBA/UFRJ.** Ano VIII, n. 08, p. 174 — 191, 2001.

GIBRAM, Paola A. **Pehnkár: Política, Parentesco e Outras Histórias Kaingang.** Curitiba: Editora Appris, 2016, 231p.

GODOY, Gustavo e CARID, Miguel. A diferença que faz a diferença: originais e cópias Guarani-Mbyá. **Journal de la société des américanistes.**102-1, p. 105-128, 2016.

GOW, Peter. **An Amazonian Myth and this History**. Oxford: Oxford University Press, 2001, 338 p.

_____. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. 3(2), p. 39-65, 1997.

_____. **Of mixed blood: Kinship and History in Peruvian Amazonian**. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1991, 331 p.

GUASCH, Antonio S. L. **Diccionariocastellano-guarani y guarani-castellano**. Sevilha/Asunción: Edición Loyola/Cristo Rei, 1988 (3ª ed.), 796 p.

GUEDES DA SILVA, Walter. A estratégia de integração do sul do estado de Mato Grosso ao território nacional durante o Governo Vargas: Uma análise a partir da criação da Colônia Agrícola Nacional de Dourados em 1943. **Revista do Departamento de Geografia da USP**. Vol. 31, p. 26-42, 2016.

HOOLBRAD, Martin, PEDERSEN, Axland VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "The politics of Ontology: An Anthropological Position". Theorizing the contemporary. **Cultural Anthropological**. 13, 2014.-

HOOLBRAD, Martin. Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. Vol. 9 (2), p. 39 — 77, 2003.

HUYER, Bruno. **O efeito dos Outros: crônicas sobre a mistura entre os Guarani-Mbyá**. 2017. 168 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, 2017.

INSTITUTO BRASILEIRO DE INOVAÇÕES PRÓ-SOCIEDADE SAUDÁVEL DO CENTRO-OESTE (IBISS-CO). **Projeto Tupã-Í: Crianças dos Povos Indígenas — Direitos a Revelar**. Campo Grande, 78 f. 2004. (*mimeo*).

JOÃO, Izaque. **Jakaira Reko Nheypyrũ Marangatu Mboharéi: origem e fundamentos do canto ritual *JerosyPuku* entre os Kaiowa de Panambi, Panambizinho e Sucuri'y**, MS. 2011. 119 f.. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 2011.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. **A esquiwa do xondaro: movimento e ação política entre os Guarani Mbya**. 2017, 310 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

KELLY LUCIANI, José A. **Sobre a antimestiçagem**. Curitiba/Florianópolis:SPECIES - Núcleo de Antropologia Especulativa/Florianópolis, 2015, 112 p.

_____. "O encontro dos saberes": equívocos entre índios e Estado em torno das políticas de saúde indígena na Venezuela. **Ilha:Revista de Antropologia**. Vol. 11, n. 1,2, p. 265-302, 2010.

_____. Notas para uma teoria do "virar branco". **Mana: Estudos em Antropologia Social**. 11(1), p. 201-234, 2005.

_____. Fractalidade e Troca de Perspectivas. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. 7 (2), p. 95-132, 2001.

KLEIN, Tatiane M. **Práticas midiáticas e redes de relações entre os Kaiowa e Guarani em MS**. 2013. 121 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2013.

KOPENAWA, Davi e ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Cia das Letras, 2015, 723 p.

LANNA, Marcos. Introdução à Temáticas. **Temáticas —Revista dos Pós-Graduandos em Ciências Sociais, IFCH/UNICAMP**. 21(42), vol. 01, p. 13-40, ago/dez, 2013.

LATOURE, Bruno. **Reagregando o social: uma introdução à Teoria Ator-Rede**. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC, 2014, 399 p.

_____. **Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru: EDUSC, 2004^a. 412 p.

_____. Por uma antropologia do centro (Entrevista). **Mana: Estudos em Antropologia Social**. 10 (2), p. 397-414, 2004b.

_____. **Jamais Fomos Modernos**. Ensaios em Antropologia Simétrica. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009 (3^a ed.), 152 p.

LESCANO, Claudemiro P. **TavyterãRekoRokyta: os pilares da educação Guarani Kaiowa nos processos de ensino e**

aprendizagem. 2016, 109 f.. Dissertação (Mestrado em Educação), Universidade Católica Dom Bosco, 2016.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural II**. São Paulo: Cosac &Naify, 2013, 448 p.

_____. **As estruturas elementares do parentesco**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2011^a, 544 p.

_____. **O homem nu (Mitológicas vol. 4)**. São Paulo: Cosac &Naify, 2006, 752 p.

_____. **Antropologia Estrutural**. São Paulo: Cosac &Naify, 2008, 448 p (edição *pocket*).

_____. **O cru e o cozido (Mitológicas vol. 1)**. São Paulo: Cosac &Naify, 2006^a, 435 p.

_____. **Origem dos modos à mesa (Mitológicas vol.3)**. São Paulo: Cosac &Naify, 2006^b, 528 p.

_____. **História de Lince**. São Paulo: Cia da Letras, 1993, 260 p.

_____. **A oleira ciumenta**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, 270 p.

_____. **Minhas Palavras**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986^b, 268 p.

_____. **La via de las máscaras**. Edición revisada, aumentada y prolongada por tres excursiones. España: Siglo XXI Editores, 1985, 221 p.

_____. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1976, 336p.

LÉVI-STRAUSS, Claude e ERIBON, Didier. **De perto e de longe**. São Paulo: Cosac &Naify, 2005, 272 p.

LIMA, Tânia S. **Um peixe olhou para mim: o povo yudjá e perspectiva**. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NuTI, 2005, 399 p.

_____. Para uma teoria etnográfica distinção da distinção natureza e cultura na cosmologia juruna. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 14, nº 40, junho, p.43-52, 1999.

_____. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. 2 (2), p. 21 — 47, 1996.

LOUREIRO DA SILVA, Lélío. **As representações dos Kaiowa-Ñandevá no Jornal O Progresso na década de 1980**. 2007. 136 f.. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, 2007.

LOURENÇO, Renata. **A política indigenista do Estado Republicano junto aos índios da Reserva de Dourados e Panambizinho na área de educação escolar (1929 a 1968)**. Dourados: Editora UEMS, 2008, 246 p.

MACEDO, Valéria M. **Nexos da diferença: cultura e afecção em uma aldeia guarani na Serra do Mar**. 2009. 331 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2009.

_____. Vetores porã e vai na cosmopolítica guarani. **Tellus**. Ano 11, n. 21, p. 22 — 52, 2011.

MACIEL, Nely Ap. **História da Comunidade Kaiowa de Panambizinho (1920-2005)**. Dourados: Editora UFGD, 2012, 210 p.

MACHADO, João e PEREIRA, Levi M. Nomes de parentela, rezas, artefatos de uso ritual e produção dos espaços dos *tekoha*: uma abordagem dos processos de reprodução social entre os Kaiowa atuais da memória de séries sociológicas e séries cosmológicas. In: PEREIRA, Levi, SILVESTRE, Célia F. e CARIAGA, Diógenes E. (org). **Saberes, sociabilidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowa e Guarani em MS**. Dourados: Editora UFGD, 2018, 159 p.

MACHADO, Almires M. **Do Direito Indigenista a Direitos Indígenas: Descobramento da Arte do Enfrentamento**. 2009. 146 f.. Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade Federal do Pará, 2009.

MAINARDI, Camila. **Desfazer e refazer coletivos — O movimento Tupi-Guarani**. 2015. 200 f. Tese (Doutorado em

Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

MELIÀ, Bartomeu L., GRUNBERG, G. & GRUNBERG, Paz (org). **Etnografia Guarani delParaguayContemporaneo: Los PaiPavyterã**. 2ª ed. Asunción: CEPAG, 2008, 361 p.

MELIÀ, Bartomeu. **El Paraguay Inventado**. Asunción: CEPAG, 2007, 134 p.

MELO, Clarissa R. **Da universidade à casa de rezas guarani e vice-versa**: reflexões sobre a presença indígena no ensino superior a partir da experiência dos Guarani na Licenciatura Intercultural Indígena Sul da Mata Atlântica/UFSC. 2014. 405 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

MELLO, Flávia C. **AetchaNhanderukueryKaraiRetarã**. Entre deuses e animais: Xamanismo, Parentesco e Transformações entre os Chiripá e Mbyá Guarani. 2006. 300 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Santa Catarina, 2006.

MEYER, Luiza G. O. **Rumo à colonização? O direito de consulta e o seus (ab)usos na Reserva Indígena de Dourados (RID)**. 2014. 277 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, 2014.

MONTARDO, Deise L. **Atráves do Mbaraká**: música, dança e xamanismo guarani. São Paulo: EDUSP, 2009, 304 p.

MONTEIRO, Maria E. B. **Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá**. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2003, p.178.

MORAIS, Bruno M. **Do Corpo ao Pó**: crônicas da territorialidade Kaiowa e Guarani nas adjacências da morte. 2016. 329 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2016.

MORAIS, Kênide S. **“O meu rap está apenas começando”**: Juventude e sustentabilidade cultural na Reserva Indígena de Dourados. 2013. 59 f.. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto aos Povos Indígenas), Programa de Pós-Graduação Sustentabilidade junto aos Povos Indígenas, 2013.

MORETTI, Leandro L. **Modos de beber em áreas indígenas no MS**: aproximações entre a psicologia social e perspectivas Kaiowa e guarani. 2017. 148 f.. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017.

MURA, Fábio. A trajetória dos chirú na construção da tradição do conhecimento Kaiowa. **Mana. Estudos em Antropologia Social**. 16 (1), p. 123-150, 2010.

_____. **À procura do “bom viver”**: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa. 2006 (Vol. I e II). 504 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

MOL, Annemarie. Política Ontológica. Algumas ideias e várias perguntas. In: NUNES, João R. e ROQUE, Ricardo (org.). **Objectosimpuros**. Experiências em estudos sociais da ciência. Porto: Edições Afrontamento, *no prelo*.

NASCIMENTO, Silvana J. **Crianças indígenas Kaiowa abrigadas e em situação de reinserção familiar**: uma análise em torno da rede de proteção à criança e ao adolescente. 2013. 198 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

NIMUENDAJU, Curt U. **As lendas de criação e destruição do mundo como fundamento da religião dos Apapokuva-Guarani**. São Paulo: Editora HUCITEC, 1987, 156 p.

NOVO, Marina P. **“Esse é meu patikula”**: uma etnografia do dinheiro e de outras coisas entre os Kalapalo de Aiha. 2018. 233 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos, 2018.

OLIVEIRA, Melissa S. **Sobre casas, pessoas e conhecimentos**: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e

Ñahuri Porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico. 2016. 463 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.

OLIVEIRA, Ramão V. **Conhecendo Caarapó: geo-história do município**. Campo Grande: FCMS/Prefeitura Municipal de Caarapó, 1988, 231 p.

PEREIRA, Levi M. Situação Territorial dos Kaiowa e Guarani Hoje. In: RICARDO, Betó e RICARDO, Fany (org.) **Povos indígenas no Brasil (2011/2016)**. São Paulo: ISA, p. 741-746, 2017.

_____. Levantadores de parentela Kaiowa e guarani em MS: agency e atualização de saberes na produção da socialidade. In: SILVEIRA, Nadia H; CAVALHEIRO, Suzana e MELLO, Clarissa R. (org). **Diálogos com os Guarani: articulando compreensões antropológicas e indígenas**. Florianópolis: Editora UFSC, p. 45 — 78, 2016.

_____. A Reserva Indígena de Dourados: a atuação do Estado Brasileiro e o surgimento de figurações indígenas multiétnicas. In: CHAMORRO, Graciela e COMBÊS, Isabelle (org.). **Povos indígenas em MS: história, cultura e transformações sociais**. Dourados: Editora: UFGD, p. 781-794, 2015.

_____. A socialidade da família Kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social. **Temáticas (UNICAMP)**. Campinas: Editora UNICAMP, Vol. 31p. 211-232, 2009.

_____. Mobilidade e Processos de Territorialização entre os Kaiowa Atuais. **Revista Eletrônica História em Reflexão (REHR/UFGD)**. Dourados, nº 01, vol. 01, p. 01 — 33, 2008.

_____. Modalidades de assentamento entre os Kaiowa Atuais: o caso dos índios de corredor. **Tellus**. Campo Grande, ano 06, nº 10, p. 68-81, 2006.

_____. **Imagens Kaiowa do seu sistema social e seu entorno**. 2004, 429 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2004.

_____. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowa. In: SILVA, Aracy L; NUNES, Ângela e MACEDO, Ana V. L. S. (org.). **Crianças indígenas: ensaios antropológicos**. São Paulo: Global, p. 168 — 187, 2002.

_____. **Parentesco e Organização Social Kaiowa**. 1999. 251 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 1999.

PEREIRA, Vicente C. Nosso Pai, Nosso Dono: relações de maestria entre os Mbyá-Guarani. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. 22 (3), p. 737-764, 2016.

PERRONE-MOÍSES, Beatriz. **Festa e Guerra**. 2015, 112 f.. Tese (Livre-Docência em Etnologia Indígena), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2015.

_____. Bons chefes, maus chefes e chefões: elementos de filosofia política ameríndia. **Revista de Antropologia**. Vol. 54, n. 2, 857 — 883, 2012.

_____. Lévi-Strauss: Aberturas. In: CAIXETA DE QUEIRÓZ, Ruben e NOBRE, Renarde F. (org). **Lévi-Strauss**. Leituras Brasileiras. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 17 — 42, 2008.

_____. Mitos ameríndios e o princípio da diferença. In: **Oito Visões da América Latina**. Disponível em <https://artepensamento.com.br/item/mitos-amerindios-e-o-principio-da-diferenca/>, acessado em 17/01/2019.

PIERRI, Daniel C. **O perecível e o imperecível: reflexões guaranimbyá sobre a existência**. São Paulo: Editora Elefante, 2018, 320 p.

PIMENTEL, Spensy K. **Elementos para uma teoria política Kaiowa e guarani**. 2012. 375 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2012.

_____. **Sansões e Guaxos**. Suicídios Guarani e Kaiowa— Uma proposta de síntese. 2006. 168 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2006.

- PISSOLATO, Elizabeth. **A duração da pessoa**: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani). São Paulo: Unesp Editora-PRONEX /NuTI/ISA, 2007, 446 p.
- RAMO Y AFFONSO, Ana A. **De pessoas e palavras entre os Guarani-Mbyá**. 2014. 380 f.. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal Fluminense, 2014.
- RAMOS, Alcida R. e ALBERT, Bruce (org). **Pacificando o Branco**. Cosmologias do contato Norte-Amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2000, 532 p.
- REBELO, Francine P. **KunhagueMba'ekua**. As trajetórias das mulheres cacicas guarani mbyá de Santa Catarina. 2015. 233 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.
- ROCHA, Cinthia C. **“Bora vê quem pode mais?”**: uma etnografia sobre o fazer política entre os Tupinambá de Olivença (Ilhéus, Bahia). 2014. 303 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.
- ROSSATO, Veronice L. **O resultado da escolarização entre os Kaiowa e Guarani em MS— “Será o *letraoum* dos nossos?”**. 2002, 196 f.. Dissertação (Mestrado em Educação), Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Católica Dom Bosco, 2002.
- SANGALI, Andreia *et. al.* **TekohaKa'aguy**—Diálogos entre saberes Guarani e Kaiowa e o ensino de Ciências da Natureza. Jundiaí: Paco Editorial, 2018, 319 p.
- SCHADEN, Egon. **A mitologia heróica de tribos indígenas no Brasil**. São Paulo: EDUSP, 1989, 176 p.
- _____. **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974 (3ª ed.), 190 p.
- _____. Desenhos de Índios Kayová-Guarani. **Revista de Antropologia**. Vol. 11, nº1-2, p. 79-82, 1963.
- SAHLINS, Marshall. The original political society. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**. 07 (2), p. 91-128, 2017.

_____. **What Kinship Is — And is not.** Chicago/London: The University Chicago Press. 2013, 122 p.

_____. **Cultura na Prática.** Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (Parte I). **Mana: Estudos em Antropologia Social.** 3(1), p. 41-73, 1997.

_____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (Parte II). **Mana: Estudos em Antropologia Social.** 3(2), p. 103-150, 1997.

_____. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1990, 261 p.

SERAGUZA, Lauriene. Do fluxo do sangue aos cortes da vida em reserva: sangue ritual e intervenção entre as mulheres Kaiowa e Guarani em MS. **Tellus.** Ano 17, N. 33, p. 139-162, mai/ago, 2017.

_____. **Cosmos, corpos e mulheres Kaiowa e Guarani: de Añaà Kuña.** 2013. 217 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, 2013.

SILVA, Rafael M. S. **Signos de pobreza: uma etnografia dos Hupd’äh e dos benefícios sociais no alto Rio Negro.** 2017. 254 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2017.

SILVEIRA, Nadia H. **Imagens de abundância e escassez: comida guarani e transformações na contemporaneidade.** 2011. 266 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2011.

STENGERS, Isabele. **Reativar o animismo.** Caderno de Leituras, nº 62. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017, 15 f. (PINHEIRO, Jamille. D [tradução]).

_____. La propuestacosmopolítica. **Revista Pléyade.** CAIP — On-line, n. 14, p. 17-41, jul-dec, 2014.

_____. **A invenção das ciências modernas.** São Paulo: Editora 34, 2002, 208 p.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios.** São Paulo: Cosac & Naify, 2014, p. 576.

_____. Sharing, Stealing and Borrowing Simultaneously. In: STRANG, Veronica and BUSSE, Mark (ed). **Ownership and Appropriation.** Oxford/New York: BERG, 2011, p. 23 — 43.

_____. **Gênero da dádiva** — Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade da Melanésia. Campinas: Editora Unicamp, 2006, 536 p.

_____. Same-sex and Cross-Sex Relations: Some Internal Comparison. In: GREGOR, Thomas A. and TUZIN, Donald (ed.) **Gender in Amazonia and Melanesia.** An exploration of the Comparative Method. Berkeley: University Of California Press, p. 221 — 244, 2001.

_____. *Foreword: Shifting contexts.* In: STRATHERN, Marilyn (ed). **Shifting Contexts.** Transformations in Anthropological Knowledge. London and New York: Routledge, p. 1-12, 1995.

STRATHERN, Marilyn and TOREN, Christina. The concept of society is theoretically obsolete. In: INGOLD, Tim (ed). **Key Debates in Anthropology.** London and New York, p. 45-80, 1996.

SZTUTMAN, Renato. “As metamorfoses do contra-Estado”: Pierre Clastres e as políticas ameríndias. **Ponto Urbe.** V. 13, p.54-78, 2013.

_____. **O profeta e o principal:** a Ação Política Ameríndia e seus Personagens. São Paulo: EDUSP, 2012^a, 934 p.

_____. “Pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do contra-Estado”. **Revista de Antropologia.** Vol. 54, p. 5-20, 2012^b.

_____. Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. **Horizontes Antropológicos.** Ano 15, n. 31, p. 293-319, jan/jun, 2009 .

_____. *Natureza e Cultura, versão americanista: um sobrevôo. Ponto Urbe* 4, 2009^b.

TASSINARI, Antonella M. I. *Concepções Indígenas de Infância no Brasil. Tellus*. Ano 7, n. 13, p. 11-25, 2007.

_____. **No bom da festa:** o processo de construção cultural das famílias kripuna no Amapá. São Paulo: EDUSP, 2002, 413 p.

TESTA, Adriana Q. **Caminhos de Saberes Guarani Mbya:** modos de criar, crescer e comunicar. 2014, f. 326. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014.

TEIXEIRA-PINTO, Márnio. Lévi-Strauss, as luzes e os instrumentos das trevas: sobre a moralidade selvagem. **Ilha-Revista de Antropologia**. Vol. 11, n. 2, p. 193–217, 2009.

_____. **Iaipari:** Sacrifício e Vida Social entre os Índios Arara (Caribe). São Paulo/Curitiba: Hucitec-ANPOCS/Editora UFPR, 1997, 413 p.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem F. **Do desenvolvimento comunitário à mobilização política:** o projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência. Rio de Janeiro: LACED/Contracapa, 2001, 226 p.

TURDERA, Graziela B. **No meio da saúde indígena havia o cuidado do Estado. Havia o cuidado do Estado no meio do caminho?** Reflexões genealógicas etnográficas sobre produções de saúde na cidade de Dourados, MS. 2016. 138 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Sociocultural), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Sociocultural, Universidade Federal da Grande Dourados, 2016.

VERA BRITOS, Anáí G. **Convivendo na terra de Ñane Ramõi Jusu Papa:** uma etnografia das relações entre os Paĩ Tavyterã e os animais. 2015. 197 f.. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2015.

VIEGAS, Susana M. **Terra Calada:** os Tupinambá na Mata Atlântica do Sul da Bahia. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2007, 339 p.

VIEIRA, José G. **Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria entre os Potiguara da Paraíba**. 2010. 366 f.. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.

VIETTA, Katya. **Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho (Dourados-MS) após 170 anos de exploração e povoamento não indígena na faixa entre Brasil e Paraguai**. 2007, f. 512. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2007.

VILAÇA, Aparecida. O que significa torna-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. Vol. 15, nº 44, p. 56-72, 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. O índio em devir (Prefácio). In: HERRERO, Marina e FERNANDES, Ulysses (org.). **Baré - Povo do Rio**. São Paulo: Edições SESC, p. 08-13, 2015.

_____. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos Estudos — CEBRAP**. N. 77, p. 91 — 126, 2007.

_____. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. **Tipiti— Journal of Society for the Anthropology of Lowland South America**. Vol. 2, Iss. 1, article 1, 2004.

_____. **A inconstância da alma selvagem** — e outros ensaios de antropologia. 2002^a, 552 p.

_____. O nativo relativo. **Mana: Estudos em Antropologia Social**. 8 (1), p. 113–148, 2002b.

_____. A propriedade do conceito. In: **ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena) — 25ª Encontro Anual da ANPOCS**. Caxambú: ANPOCS, 2001, 54 f.. (*mimeo*).

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1986, 744 p.

WAGNER, Roy. Figure-ground reversal among the Barok. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**. 2 (1), p. 535-542, 2012.

_____. A pessoa fractal. **Ponto Urbe [On-Line]**. N. 08, 2011.

_____. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010^a, 253 p.

_____. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? **Cadernos de Campo**. São Paulo. N. 19, p. 237 — 257, 2010^b.

_____. **Symbols that Stand for Themselves**. Chicago: University for Chicago Press, 1986, 157 p.

WATSON, Virginia. Notas sobre o sistema de parentesco dos índios Cayuá. **Sociologia**. Vol. VI, n. 04, 31-48, 1944.

WATSON, James B. Cayuá Cultural Change: A study in acculturation and methodology. **American Anthropological Association**. Vol. 54, N. 1 (2), 01 — 144, 1952.

ZEA, Evelyn M. S. Por caminhos laterais: modos de relação entre os WaiWai no Norte Amazônico. **Antropologia em Primeira Mão (119)**. Florianópolis, 2010, 21 p.

_____. O genitivo da tradução. **Bol. Mus. Pará Emilio Goeldi — Ciências Humanas**. Belém. V. 3, n.1 p. 65 -77, 2008.