

**DO DESENVOLVIMENTO COMUNITÁRIO
À MOBILIZAÇÃO POLÍTICA**

O Projeto Kaiowa-Ñandeva
como experiência antropológica

Rubem Ferreira Thomaz de Almeida

Distante dos relatos romanceados e das análises exotizantes, o presente livro traz muitas contribuições à análise antropológica. Redigido em linguagem simples e direta, oferece tanto uma instigante descrição do universo cultural e do cotidiano dos índios Guaraní do Mato Grosso do Sul quanto experiências e chaves interpretativas para a reflexão sobre os indígenas brasileiros na atualidade.

A narrativa construída por Rubem F. Thomaz de Almeida descreve as inter-relações que se estabelecem entre pesquisador e população estudada, ambos envolvidos com as ameaças, dilemas e estratégias que têm caracterizado a luta dos povos indígenas por sua integridade socio-cultural. Por isso, serve não só aos estudantes e professores de Antropologia, como também ao público em geral, uma vez que se fundamenta claramente em uma postura de compromisso político com os interesses dos indígenas.

Em outras palavras, seu projeto, à diferença de exercícios civilizadores levados a cabo por brancos que partem

doação
AC

Do desenvolvimento comunitário
à mobilização política

territórios sociais

Direção - Antônio Carlos de Souza Lima

1. indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo
João Pacheco de Oliveira (org.)
2. A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena
João Pacheco de Oliveira (org.)
3. ANTES TARDE DO QUE NUNCA: Gabriel Tarde e a emergência das ciências sociais
Eduardo Viana Vargas
4. Os índios do Descobrimento: tradição e turismo
Rodrigo de Azeredo Grünewald
5. Do desenvolvimento comunitário à mobilização política:
O Projeto Kaiowa-Nandeva como experiência antropológica
Rubem Ferreira Thomaz de Almeida

Favor não fazer anotações ou grifar
à tinta ou à lápis nesta publicação

Do desenvolvimento comunitário à mobilização política

o Projeto Kaiowa-Nandeva como
experiência antropológica

Rubem Ferreira Thomaz de Almeida

980-417
A247d
f



contra
CAPA



Copyright © 2001, Rubem Ferreira Thomaz de Almeida

Capa, projeto gráfico e preparação
Contra Capa

Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o
Projeto Kaiowa-Nandeva como experiência antropológica

Rubem Ferreira Thomaz de Almeida

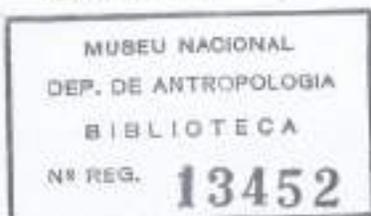
Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2001.
240 p.; 14 x 21 cm

ISBN: 85-86011-45-2



0720006140

inclui bibliografia



2001

Todos os direitos desta edição reservados à

Contra Capa Livraria

<ccapa@easynet.com.br>

Rua Barata Ribeiro, 370 - Loja 325

22040-000 - Rio de Janeiro - RJ

Tel/Fax (55 21) 2236-1999 / 2255-1157

**Pavor não fazer anotações ou grifar
à tinta ou à lápis nesta publicação**

À memória de Gastão, meu pai

À minha filha Helena.

Aos Nandeva e Kaiowa.

Sumário

Apresentação – *João Pacheco de Oliveira*, 9

Prefácio, 15

Os Guarani do Mato Grosso do Sul: tutela e missões, 17

Antecedentes da experiência
do Projeto Kaiowa-Nandeva, 43

Implantação da experiência, 51

Estruturação do Projeto Kaiowa-Nandeva, 67

Continuidade e ampliação, 85

Diversificação de atividades, 101

A organização espacial dos Guarani contemporâneos, 115

Aspectos políticos, 133

A *changa*, 159

A falha indicou o caminho apropriado, 183

Referências bibliográficas, 203

Posfácio, 211

Anexo, 223

Apresentação

Textos escritos dentro do contexto acadêmico e dirigidos para o atendimento de suas rotinas podem despertar cautela na maioria dos leitores. Será que se está diante de uma obra hermética, escrita em um linguajar técnico e obscuro e dedicada a temas e problemas que só inspiram deleite a um reduzido círculo de iniciados? Ou, alternativamente, serão encontrados tão-somente minuciosos relatos empíricos que, embora atestem a competência etnográfica do autor, são de pouca valia para quem não está de malas prontas para uma viagem à região focada?

Este livro (bem como a dissertação de mestrado que lhe deu origem, defendida em 1991 no PPGAS do Museu Nacional) segue exatamente na contracorrente de tais expectativas. Redigido em linguagem simples e direta, é acessível a leitores com formações bastante variadas, transmitindo-lhes de maneira sutil e sem apelo a categorias ou discursos extemporâneos dois valores centrais da pesquisa antropológica: o rigor e a acuidade no tratamento dos dados, expressos na fidelidade ao olhar etnográfico, e o respeito e a lealdade pelas pessoas e coletividades estudadas.

Do desenvolvimento comunitário à mobilização política oferece não só uma descrição densa e penetrante do universo cultural e da existência cotidiana dos índios Guarani do Mato Grosso do Sul, como também experiências e chaves interpretativas muito úteis para refletir sobre os indígenas brasileiros na atualidade. Distante dos relatos romanceados e das análises exotizantes, a todo instante o autor indica os dramas e paradoxos que atormentam os indígenas atuais, resgatando a sabedoria e a criatividade extraordinárias com que tentam superar as adversidades e explorar o potencial de sua situação histórica.

Em virtude dessas escolhas, a narrativa de Rubem F. Thomaz de Almeida envolve o leitor, descrevendo as inter-relações entre pesquisador e população estudada, ambos inseridos no conjunto de ameaças, dilemas e estratégias que caracterizaram, no fim do século XX, a luta dos povos indígenas por sua integridade sociocultural.

Se este livro pode ser de muita utilidade para o público em geral, possui grande interesse também para o público especializado, formado por profissionais e estudantes de Antropologia, o que justifica sua publicação e ampliada divulgação, mesmo transcorrida já quase uma década de

sua elaboração. Como exercício de antropologia, traz uma marca que constitui a base de sua originalidade: Rubem F. Thomaz de Almeida não foi apenas um observador distante e temporário da vida Guarani, mas sim o coordenador de um programa de apoio político e econômico que durou quase duas décadas, o Projeto Kaiowa-Nandeva (PKN). Assim, este texto se distancia da maioria das monografias antropológicas, uma vez que, aqui, o papel de etnógrafo não se separa do de agente de mudanças, parecendo tornar impossível a dissociação entre observação e ação.

No passado, para ajustar-se aos cânones então vigentes da investigação sociológica, os antropólogos com frequência minimizavam suas relações com as agências de contato, no intuito de evitar comprometer-se com ideologias "civilizadoras" ou interesses externos aos nativos. Em sua maioria, os relatos pouco falavam sobre as repercussões locais da presença de antropólogos em situações de campo, por períodos longos e muitas vezes decisivos na história das coletividades estudadas.

Graças a importantes estudos sobre a história da Antropologia (como os de George Stocking Jr. e Adam Kuper, entre outros), sabemos hoje que valiosos registros etnográficos e destacadas análises da disciplina foram realizados por investigadores que estiveram muito próximos de agências coloniais ou de líderes e intelectuais nativos. Explicitar esses vínculos políticos tornou-se indispensável para compreender o etnógrafo como autor, isto é, inserido em uma trajetória biográfica, mas certamente é também fundamental para explicar por que o trabalho de campo foi realizado de determinada forma, e não de outra, definindo os limites da escuta e o horizonte da visibilidade existente na situação etnográfica.

Estratégias narrativas e estilísticas, no entanto, permitiram silenciar sobre essa dimensão histórica, interativa e contemporânea do conhecimento etnológico, evitando contraposições às idealizações metodológicas que, refugiadas no realismo ingênuo e na proposta de conhecimento naturalizante dos fenômenos sociais – uma pretensa "ciência natural das sociedades" –, serviam aos objetivos de consolidação e reconhecimento de uma nova disciplina em um contexto universitário caracterizado pela hegemonia dos paradigmas constituintes das ciências naturais.

Optando por uma etnografia dos Guarani realizada a partir do prisma das mudanças sociais, tomando como objeto imediato de investigação o Programa Kaiowa-Nandeva e as ações indigenistas postas em prática, Rubem F. Thomaz de Almeida teve de romper com a estratégia heurística de ocultamento da etnografia como lugar de interação social. Em vez de praticar uma análise confortável e segura à sombra do relativismo cultural e da neutralidade axiológica (sempre requerida, mas

jamais consubstanciada) do pesquisador, pressuposições essenciais ao exercício da Antropologia no contexto universitário de sua consolidação, o autor, para assumir novos temas e objetos de investigação, aventurou-se em outras direções, adotando uma postura ética que se afastava radicalmente dos padrões convencionais.

Eis aí a primeira razão da originalidade deste trabalho, se comparado ao conjunto de monografias escritas no mesmo período sobre povos e culturas indígenas: o fato de estar fundamentado em uma clara postura de compromisso político com os interesses dos indígenas. A diferença de exercícios disciplinadores ou civilizadores conduzidos por brancos em contato com indígenas que partem de verdades e definições de realidade sabidas ou reveladas *a priori*, a intenção condutora da interação é justamente compreender quais são esses interesses, a fim de sintonizar com eles e apoiá-los. É a essa dialética de pergunta e identificação, dúvida e colaboração, observação e proposição que se devem a unidade e a dinâmica da atividade de pesquisa.

Nesse sentido, o autor pode ser associado a um amplo e importante movimento de crítica realizado por antropólogos e intelectuais latino-americanos às políticas desenvolvidas para os povos indígenas pelos Estados nacionais e pelas igrejas (Declaração de Barbados 1972). Embora essa perspectiva tenha tido pouca repercussão na Antropologia brasileira (relativamente ao seu impacto na América espanhola), Rubem F. Thomaz de Almeida familiarizou-se com ela ainda durante seu estágio com o Projeto PTT no Paraguai, onde trabalhou sob a direção de Georg Grunberg (coordenador, aliás, da reunião de Barbados realizada alguns anos antes).

A marca fundadora desse modo de fazer antropologia é estar alicerçada em uma aliança consciente e estratégica com os indígenas, e não com os não-indígenas, como fazem os Estados e as igrejas. Nessa perspectiva, certas modalidades de ação não são antagônicas ou excludentes ao exercício da compreensão antropológica. Participar de projetos que buscam melhorar a condição de vida dos indígenas significa, ao contrário, tecer no cotidiano uma relação de aliança política, bem como lançar as bases da empatia e da afinidade de perspectivas que possibilitarão uma compreensão mais satisfatória (porque partilhada) do comportamento e dos ideais da coletividade estudada.

A leitura deste livro pode ser bastante profícua para alimentar as discussões atuais sobre o estatuto da Antropologia, bem como suas relações com as ciências e demais saberes. Uma epistemologia naturalizante, moldada a partir de paradigmas da física e da biologia, instalou a neutralidade axiológica e a não-ingerência do pesquisador nos fenômenos observados como dogmas para o exercício da pesquisa

antropológica. Os novos contextos políticos e intelectuais, inclusive os debates que empolgam variadas correntes da Antropologia atual, mostraram que tais recomendações, ainda que mínimas e necessárias, não foram suficientes para extirpar as categorias coloniais do instrumental analítico empregado nos estudos sobre os povos não ocidentais, conforme demonstram Asad, Johannes Fabian, Amselle, George Stocking Jr., Nicholas Thomas, Alban Bensa e Adam Kuper, entre outros.

Pontua-se agora a necessidade de desenvolvimento de uma antropologia crítica que tome como objeto de reflexão a própria situação etnográfica e o fazer antropológico. Compreendida como atividade dialógica, localizada e contemporânea, a pesquisa antropológica busca desenvolver critérios mais finos e adequados para a avaliação dos limites e da eficácia dos conhecimentos produzidos. Para avançar nessa direção, podem ser bastante estimulantes o conhecimento e a discussão da rica experiência do PKN e, em termos mais gerais, de uma antropologia referida ao movimento de Barbados.

Uma segunda marca da dissertação de mestrado que originou este livro é a origem de parte significativa dos dados que utiliza – os diários e cadernos de campo elaborados por Rubem F. Thomaz de Almeida durante os muitos anos de convivência com os Guarani, bem como a copiosa documentação por ele compilada, que fornece descrições densas, vívidas e rigorosas de eventos ocorridos há já quase uma década. Foi a existência desse material que permitiu que este livro fosse escrito da forma como foi, fiel ao gênero etnográfico e apresentando relatos detalhados e contemporâneos das ações do PKN, de suas repercussões sobre os índios e das reações e percepções manifestadas por eles. Foi com base nesses dados que Rubem Almeida realizou uma lúcida e minuciosa etnografia do PKN, primeiro trabalho monográfico, no contexto da Antropologia brasileira, a ter como foco de descrição e análise sistemática projetos de assistência econômica desenvolvidos entre povos indígenas.

A produção persistente dessa massa documental só se tornou possível pelo fato de o coordenador do PKN sempre se apresentar com a identidade de "antropólogo". Em contextos locais e perante os indígenas, marcava com isso sua diferença em relação aos outros papéis e identidades sociais conhecidos e atuantes na região, como a dos "indigenistas", relacionados à FUNAI, e os "missionários", categoria fortemente diferenciada tanto no caso do CIMI quanto nos das missões evangélicas. Essa identidade era acionada também fora dos contextos locais, no relacionamento com os órgãos públicos (ao fazer um relatório ou assinar um contrato com a FUNAI) ou com os próprios antropólogos, nas universidades, em congressos ou na constante participação nas atividades da associação profissional (ABA).

O que singulariza um texto como antropológico e permite classificar seu autor como antropólogo não é a presença, maior ou menor, assimilada ou meramente emblemática, de conceitos e teorias exclusivas da disciplina, mas sim o tipo de olhar que projeta sobre um fenômeno social, os instrumentos que emprega para registrá-lo e descrevê-lo, uma modalidade própria de construir positividade para os eventos e pessoas de que fala.

O nome genérico que algumas vezes atribuímos a isso é "técnicas de trabalho de campo", termo que indica um conjunto muito amplo e heterogêneo de normas e orientações transmitidas em contextos distintos e com graus diversos de formalização e consciência. Uma parte resulta de processos dirigidos, como as técnicas de registro, as estratégias de observação, as rotinas diárias de trabalho e os rituais de interação, ensinados em cursos, manuais e treinamentos práticos. Outra, de procedimentos de abstração, simplificação, preferências e avaliações implícitas, inculcados de maneira difusa e aparentemente espontânea através da leitura de monografias de antropólogos precedentes e apropriados através de contextos múltiplos e esparsos de discussão, releitura e negociação de "verdades".

É da existência e da operação de um olhar etnográfico cultivado e diferenciado que procedem os conceitos e teorias, que em sua origem são hipóteses criadas para responder aos problemas apresentados nas etnografias. Em função de serem tomados como indicadores do progresso dos conhecimentos em uma disciplina e como demarcadores de suas fronteiras internas ou externas, muitas vezes monopolizam a atenção dos estudiosos, transformando-se em verdadeiras divindades governantes da etnografia, quando poderiam também serem tratados, dentro de uma postura mais pragmática e iconoclasta, como os antigos gabinetes de curiosidade dos soberanos – raras e preciosas coleções de troféus e atos falhos acumulados, acervo tanto mais relevante e significativo quanto mais relacionado à história de uma casa dinástica ou de uma nação.

O autor deste livro, mesmo tendo realizado a maior parte de sua vida profissional fora das instituições universitárias e dos museus, sempre se autodefiniu "antropólogo", ou seja, sempre que confrontado com situações de campo atualizou, de maneira voluntária e intencional, grande parte das recomendações que integram os chamados "trabalhos de campo". Dessa forma, pôde reunir um material não apenas extenso, mas também circunstanciado e rigoroso, produzido de acordo com as diretivas do olhar etnográfico.

É importante perceber que não estamos diante de algo único e excepcional. Existe um conjunto de antropólogos com formação

universitária, e algumas vezes titulação de pós-graduação, que realiza pesquisas de alta qualidade, escreve, publica e participa dos debates científicos sem, no entanto, tomar as universidades como *locus* preferencial de suas atividades. Esses profissionais – que podem estar nos organismos estatais ou transnacionais, nas instâncias fiscalizadoras e assessoras ou ainda atuando nas ONG's e em contextos locais – não se consideram “antropólogos aplicados”, mas sim “antropólogos”, procurando pautar-se pelos padrões de trabalho que aprenderam como próprios de sua especialidade.

O excepcional é que tais profissionais transformem as atividades de que participam em objetos de conhecimento, focalizados através de investigações de longo fôlego e investimento, e que instaurem práticas “de campo” para o registro e a análise das ações cotidianas. Esse é um indiscutível mérito de Rubem F. Thomaz de Almeida, que tomou como foco de um trabalho acadêmico (sua dissertação de mestrado) um processo usualmente considerado demasiado “prático” e avaliado, equivocada e preguiçosamente, como pouco rentável à análise antropológica. É de se esperar, portanto, que a divulgação deste livro contribua para modificar tal atitude, tornando menos raras escolhas como a que ele realizou e permitindo uma compreensão mais aprofundada dos múltiplos universos (distintos daqueles do narrador e de seu público) em que os homens se associam e organizam.

É urgente perceber o quão defasadas e preconceituosas são certas dicotomias que esquematicamente opõem uma antropologia prática (“aplicada”) ou mesmo valorativa (“militante”) às investigações acadêmicas (“científicas”). A importância deste livro, para além de sua contribuição etnográfica ao estudo dos Guarani e das análises que adianta para uma antropologia do desenvolvimento, é tornar a consideração sobre o *antropólogo como ator social* parte constitutiva do *fazer antropológico*. Em outras palavras, permitir instaurar um outro eixo de debate, que precisa estar alerta tanto para perceber a multiplicidade de repercussões da pesquisa antropológica, singular processo de conhecimento sobre as coletividades que estuda, quanto para compreender os reflexos da situação etnográfica sobre as interpretações produzidas. Executa, assim, um duplo movimento de contextualização do trabalho antropológico, não apenas necessário para estabelecer os parâmetros de uma ética profissional, mas também imprescindível para o exercício crítico da própria disciplina.

João Pacheco de Oliveira
Museu Nacional, novembro de 2001

Prefácio

Como realizar um “projeto de desenvolvimento comunitário”? Como será encarado pelos beneficiários da ação e o que eles entenderão por “desenvolvimento”? Essas foram questões que se apresentaram na implantação da experiência de antropologia aplicada realizada entre os Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul, e é delas que trata este livro, descrevendo situações, apresentando análises e avaliando resultados sobre os procedimentos de implantação e o desenvolvimento do projeto no período entre 1976 e 1981.

Apoiado na literatura etnográfica e no discurso de alguns especialistas contemporâneos, além de reproduzir noções do senso comum, eu compartilhava da noção segundo a qual a população Guarani do Mato Grosso do Sul viveria um cíclico processo de “aculturação” que acabaria por “integrá-la” à sociedade brasileira. Como pano de fundo, a crença de que a vida social e econômica nos *tekoha* [aldeias] estava desorganizada. Assim, na condição de promotor de um “projeto de desenvolvimento comunitário” – e portanto interventor na situação social local –, cabia-me organizar racionalmente os trabalhos e utilizar técnicas modernas de cultivo, a fim de obter o maior aproveitamento possível das reduzidas terras Kaiowa e Nandeva, resultando em produção agrícola crescente e retorno dos investimentos.

Para tanto, tornava-se imperioso conhecer o mais detalhadamente possível o funcionamento da realidade social trabalhada, com os objetivos de realizar uma atuação apropriada e comprovar ou não a veracidade das convicções idealizadas. Ao mesmo tempo, evitar a redundância dos projetos econômicos forjados fora das situações locais que, ao não reconhecerem as especificidades situacionais, engessam a criatividade e a flexibilidade da intervenção, conduzindo tais iniciativas ao fracasso. A experiência pretendia possibilitar que os envolvidos construíssem seu próprio “modelo” econômico, e o caminho escolhido foi criar condições para que as famílias participantes, nucleares ou extensas, definissem suas aspirações econômicas. Concentrando-se nos beneficiários, a metodologia de ação atribuiu a eles a prerrogativa de definir o formato e os rumos do trabalho, com o que explicitariam sua noção de “desenvolvimento”.

Fazia-se necessária, portanto, uma distribuição equitativa dos recursos, para que qualquer interessado tivesse acesso a eles, evitando-se que apenas as famílias “mais trabalhadoras” acessem ao apoio externo. Decidiu-se então, em conjunto com os envolvidos, que as atividades se

organizariam sobre bases coletivas, com a criação de grupos de trabalho para o cultivo de "roças comunitárias", que deveriam ser suficientemente grandes para produzir tanto para o consumo das famílias envolvidas quanto para gerar algum excedente. Na lógica da proposta, esses objetivos seriam alcançados caso os grupos "se organizassem" para o trabalho.

Apesar das declarações às vezes efusivas de aceitação da proposta, o modelo de trabalho sugerido fora aceito apenas formalmente, indicando que, mesmo ordenado, bem orientado e contínuo, o assessoramento ao beneficiário não modifica, por si só, a realidade. Em seu lugar, surgiu uma organização de trabalho que não havia sido considerada, planejada ou discutida: apesar de se concretizarem, as roças comunitárias cultivadas por grupos de homens da mesma família extensa não despertaram interesse nem apresentaram um crescimento nas mesmas proporções do alcançado pelas roças particulares, realizadas por famílias nucleares, que proliferaram e se diversificaram. Parte dos subsídios (ferramentas, sementes e alimentos básicos) oferecidos era utilizada pelos "inscritos" no programa, enquanto a outra era redistribuída a parentes "não inscritos", que indiretamente usufruíam da experiência e fortaleciam suas roças e a economia doméstica.

Esse "fracasso de planejamento" não foi encarado como tal, residindo nele, ao contrário, o "êxito" da experiência. Não na materialização da organização proposta para a realização da ação, mas na metodologia aplicada, que permitiu vislumbrar a especificidade da concepção de desenvolvimento da população trabalhada. O processo de trabalho revelou que os Guarani estavam mais interessados em viabilizar uma economia de subsistência – as roças das famílias nucleares – que em construir um modelo econômico rentável. Contrariando o paradigma idealizado, os Kaiowa e Nandeva revelaram, no decorrer da ação, quais eram suas efetivas aspirações em relação aos recursos oferecidos para a promoção de seu "desenvolvimento", e é esse processo que procuro desvelar neste livro.

Algumas pessoas foram fundamentais para sua publicação. O professor João Pacheco de Oliveira Filho, orientador metódico e paciente de meu trabalho, foi um incentivador permanente. O professor Antonio Carlos Souza Lima foi também incansável em alentar-me, passados dez anos, a trabalhar o texto original e a dedicar-me a sua publicação. Externo aqui meu reconhecimento e meu agradecimento a esses dois mestres.

Fábio Mura, além de pertinaz interlocutor sobre a vida e os assuntos Guarani, foi leitor atento e crítico veemente, tanto do texto aqui apresentado quanto das ações que descreve. Ao Fábio, minha gratidão e minha satisfação por tê-lo como interlocutor e como companheiro de trabalho.

À minha companheira e amiga Juliana, agradeço pelo permanente incentivo e pela paciência em alguns momentos do trabalho.

Os Guarani do Mato Grosso do Sul: tutela e missões

Os Guarani aqui focados

São três os subgrupos da etnia Guarani encontrados hoje no Brasil: os Guarani-Mbya, os Guarani-Nandeva e os Guarani-Kaiowa (Schaden 1974). Neste livro, serão tratados apenas os Guarani-Kaiowa e os Guarani-Nandeva do Mato Grosso do Sul. O subgrupo formado pelos Nandeva é também chamado de *Ava-Chiripa*, *Ava-Guarani* (Schaden 1974; Nimuendaju 1978) ou *Ava-katu-ete* (Bartolomé 1991). Eles podem ser encontrados nos estados de Santa Catarina, Paraná, São Paulo e Mato Grosso do Sul, concentrando-se nesse último, onde perfazem algo entre 2.500 e 3.500 indivíduos¹. Segundo Schaden, Nandeva é a autodenominação de todos os Guarani. Gostam de usar expressões como *ñandevakuruo* [nossa gente], *ñandeva ete* [é mesmo nossa gente], *Txe Nhandeva ete* [eu sou mesmo Guarani, um dos nossos] e outras semelhantes. Mas é a única autodenominação usada pelas comunidades que falam o dialeto registrado por Nimuendaju com o nome Apapokava e que parece ter sido falado também pelos Tañigua e algumas outras hordas mencionadas por aquele autor. Proponho, por isso, que se reserve o nome Nandeva para essa subdivisão (Schaden 1974: 2).

O maior dos subgrupos Guarani brasileiros é conhecido como Kaiowa. Ao falar dele, Koenigswald (1908) corroborou as informações de diversas fontes com respeito a sua atitude arredia, "escondendo-se" nas matas e em lugares de difícil acesso, distanciando-se e evitando contato com o branco. O depoimento de Koenigswald é interessante porque descreve a situação vivida pelos Kaiowa:

Cayua, de *Ca* = mata, e *aua* = homem. Encontramos na literatura em todas as grafias possíveis, como Cayua, Caygua, Caaygua,

¹ Cf. tabela n. 1, atualizada, na qual estão os dados populacionais, número de áreas e situação das terras dos Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul.

Cayagua, Cagoa, Cayoa, Caygoa, Cayowa, Caingua, Caa-owa, Cahahyba, Cahuahiva, Cabaiva e Ubayha. Poucos viajantes entraram em contato mais próximo com os ariscos Cayuas; o único que sobre eles escreveu mais intensamente é J. R. Rengger (Reise Nach Paraguai, 1818 bis, 1826, S 101 bis 134, Asrau 1835), que durante oito anos viveu no Paraguai como médico e naturalista e cuja descrição, como pude verificar na tribo desnordeada para o Paraná, ainda hoje é exata. Com o afastamento dos jesuítas [...] povos inteiros desapareceram, assim deles sabemos pouco mais que os nomes [...]. Somente nas regiões situadas muito no interior, de acesso difícil, encontramos tribos, que sempre se conservaram separadas dos brancos [...] obedecendo aos seus costumes antigos. [...] O modo hostil e a desconfiança dessas hordas contra tudo que é estranho dificultou muito um estudo profundo do seu modo de viver [...]. Isso se aplica mesmo a tribos importantes, conhecidas desde há séculos, vivendo à margem da civilização, como os Cayuas, os quais sempre habitaram o norte do Paraguai e o sul do Mato Grosso. Nessas regiões, tiveram esses selvagens ariscos um abrigo seguro das perseguições de seus inimigos, principalmente nas serras de Caa-Guasu, Mbarakaju e Amambay e nos rios Monday e Acaray [...]. Diversas vezes foram feitas tentativas de civilizar os Cayuas pelos jesuítas e, mais tarde, também pelo Paraguai e pelo Brasil, tendo porém pouco sucesso [...]. Os Cayuas amam demais a sua liberdade e sentem qualquer intromissão dos brancos como uma restrição de seus direitos. A religião, forçada sobre eles nos aldeamentos pelos missionários com suas muitas rezas, as regras de consórcio monogâmico e a vestimenta, o trabalho aumentado e a tutela restante é totalmente contra o caráter desses filhos da natureza, independentes e, portanto, não se deve admirar que o número dos aldeados se tornasse cada vez menor e muitos deles, mesmo os lá nascidos, tivessem voltado para as selvas (Koenigswald 1908: 1-3).

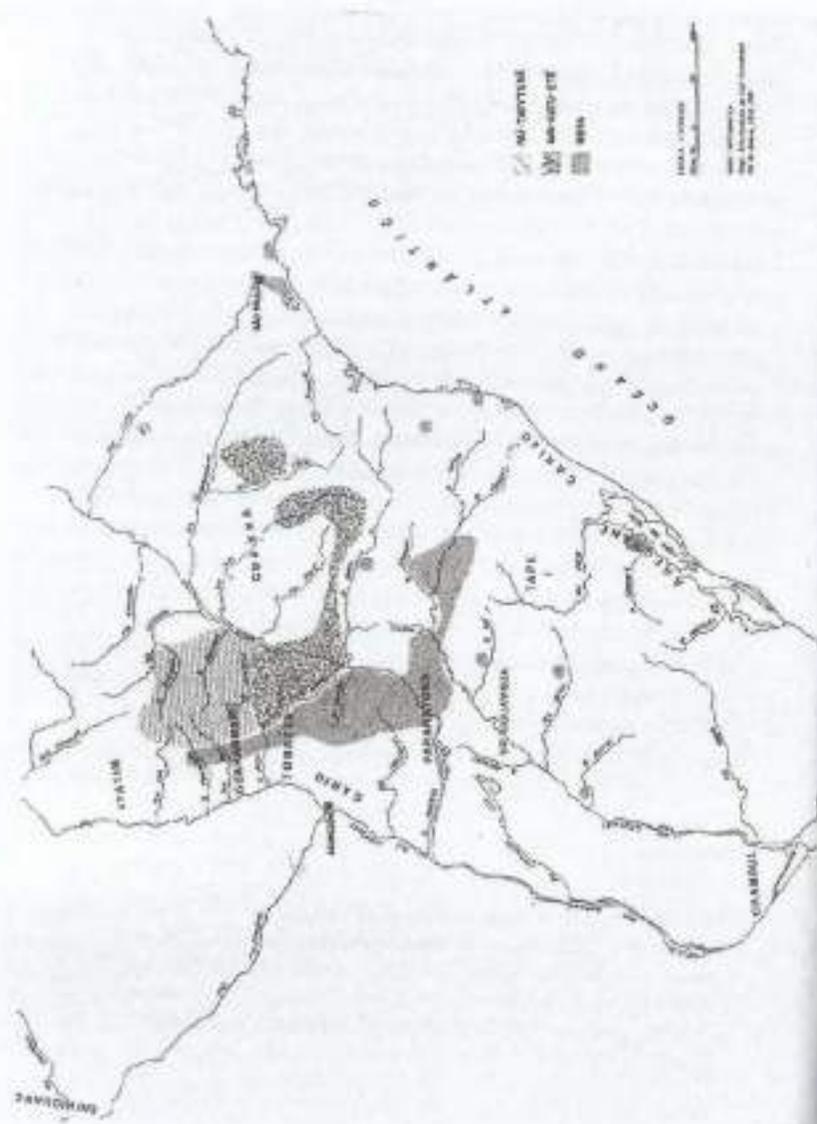
Depois de Koenigswald, dados sobre esses índios na primeira metade do século XX serão encontrados em relatórios de funcionários do governo e governadores de províncias (Monteiro 1981) – nos quais aparecem em breves referências – ou de funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Apesar de seu caráter genérico, formatado para atender aos requisitos institucionais e pouco precisando sobre a organização social dos Kaiowa, são informações importantes por

indicarem sua existência, sua localização aproximada e seu isolamento (Moutinho 1869; Caldas 1887; Jardim *apud* Monteiro 1981). No Brasil, os Kaiowa são encontrados exclusivamente no Mato Grosso do Sul, em um contingente estimado entre 13.000 e 15.000 pessoas, distribuídas em mais de duas dezenas de áreas conhecidas.

A cada subgrupo Guarani correspondem diferentes incorporações de elementos, coletados em um acervo mítico-religioso de origens comuns, constituindo ideologias e práticas político-religiosas distintas. Tais diferenças grupais se acentuam em função da variedade de situações regionais e locais, correspondendo a cada uma delas impulsos e motivações específicos e respostas compatíveis, evidenciando processos peculiares a cada subgrupo, a cada região e, no limite, a cada *tekooha*¹. Assim, apesar da constatação de padrões regionais de relacionamento interétnico e homogeneização aparente das especificidades grupais, cada *tekooha*, em função de suas peculiaridades, deve ser considerado individualmente, o que dificulta em boa medida a descrição e a análise dos Guarani como totalidade. Cada grupo familiar tem no "lugar", no *tekooha*, sua história e sua referência primeira no mundo, e através dele entenderá os outros "lugares" e sociedades, o que põe em relevo a situação local na constituição dos indivíduos e grupos familiares.

¹ A noção de *teko* é determinante para estender o que vem a ser o *tekooha*. Montoya (1639b: 362) traduz o termo como "ser, estado de vida, condição, estar, costume, lei, hábito". Assim, o *nãnde* [nosso] *teko* (*teko*) pode ser traduzido de forma livre como "modo de ser, modo de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, hábito, condição, costume". A partícula *ha*, que compõe o termo *tekooha*, é encontrada "em nomes e verbos; [c] significa instrumento com que se faz a coisa, modo, causa, intento, fim, tempo, lugar" (ibid.: 135). *Tekooha*, dessa forma, é o lugar físico, a terra, o mato, as águas, o campo e tudo que ali existe, onde se realiza o sistema, o modo de ser, a cultura, o estado de vida guarani. O termo engloba a noção de comunidade vivendo em um determinado espaço físico. O conceito de *tekooha* será discutido mais amplamente em outra parte do trabalho.

Mapa 1: os subgrupos Guarani e seus territórios



FONTE: Meliá, Saal & Mararo 1987

A formação das áreas no Mato Grosso do Sul: a criação dos Postos Indígenas

Com a ocupação, a partir do início do século XX, das terras da região do Mato Grosso do Sul por colonos brancos, a presença dos Kaiowa e dos Nandeva começou a ser notada, "dispersa", como queria imaginar o branco, por todo o extremo sul do estado, a partir do rio Apa, e indo além da margem direita do Rio Iguatemi, ao longo da linha divisória entre o Brasil e o Paraguai.

Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção ao Índio (SPI)¹. Entre suas primeiras iniciativas, figurou a implantação da 5ª Inspeção Regional, com sede em Campo Grande e jurisdição sobre São Paulo e Mato Grosso, e das unidades administrativas locais, denominadas Postos Indígenas (PIs). Sem realizar estudos e levantamentos acurados sobre a situação dos Guarani (suas informações, segundo os relatórios da época, provinham de regionais, principalmente indivíduos ligados à exploração do mate), a nova agência os classificava como "sem residência fixa", reforçando o mito do nomadismo Guarani (Magalhães 1913; Barbosa 1927), ainda presente nos dias de hoje e servindo, em muitos casos, como referência equivocada para pensá-los. Na política indigenista esboçada com a constituição do SPI, a criação dos PIs em áreas reservadas pretendia acomodar os índios encontrados na região, isto é, retirá-los de espaços tradicionalmente ocupados e assentá-los em áreas reservadas.

Com a imposição de uma nova "ordenação espacial" sobre as populações indígenas, ampliava-se o controle federal sobre a região e liberavam-se terras. Além disso, o Estado, "bem intencionado", com o intuito de interferir e anular o que considerava nefasto nas relações entre índios e regionais, pretendendo

liberá-los do domínio dos ervateiros paraguaios, fazendo cessar o regime de escravização em que vivem, por meio de uma fiscalização eficiente, instituindo núcleos em terras que o Estado lhes reserve, nos quais possam ser criadas escolas primárias para o crescente número de menores e distribuídas aos adultos as ferramentas indispensáveis aos trabalhos rudimentares da lavoura, como se faz nos Postos já organizados (Barbosa 1927: 129).

Entre 1915 e 1924, diferentes decretos criaram as reservas ou Postos Indígenas de Amambai, Dourados e Caarapo; depois, em 1928, foram criados mais quatro – dois Kaiowa, Takuapiry e Ramada, e dois Nandeva, Jakarcy e

¹ Aparelho de Estado criado para lidar com as populações indígenas do país. Instituído em 1910, esteve inicialmente vinculado ao Ministério da Agricultura.

Pirajuy. Inicialmente previstos com extensão de 3.600 hectares, apenas Dourados e Caarapo obteriam o título definitivo da terra com essa dimensão. Os demais sofreram cortes consideráveis em relação ao previsto.

Índios "aldeados" e "desaldeados": tipologia indigenista regional
Com a criação do SPI, retornam os tradicionais "aldeamentos" do século XVII⁴, como alternativa da política oficial do Estado brasileiro no tratamento das populações indígenas que, através de "brindes e outros meios", seriam "atraídas à vida civilizada" (Magalhães 1913).

Aglomerados em áreas reservadas e escolhidas por critérios não indígenas, os planejadores esperavam que os índios "evoluissem" até uma "assimilação à civilização" para o "progresso comum". Assim, para uma maior aproximação interétnica, os "aldeamentos" deveriam estar localizados de preferência nas proximidades de povoados, o que facilitaria a orientação dos índios no processo de integração entre as duas sociedades, com a decorrente assimilação dos costumes dos brancos (ibid.).

Dessa forma, a *aldeia* era concebida não como "um lugar ocupado por índios", seu *habitat* ou localidade de assentamento tradicional, mas sim uma área determinada, que podia ou não coincidir com uma ocupação indígena efetiva segundo seus próprios padrões tradicionais de ocupação territorial. O aspecto determinante da "aldeia", contudo, era sua condição de *unidade administrativa* sob controle de funcionários, cidadãos particulares ou clérigos missionários designados ou reconhecidos pelas autoridades de governo. Em 1846, um presidente de província explicava que os índios "habitam em tendas ou ranchos cobertos de palha, ordinariamente abertos, e aos lugares onde estão fixamente situadas as tendas de uma mesma tribo dá-se, ainda que impropriamente, o nome de aldeia, embora não estejam sujeitas à direção ou regime algum" (Jardim 1847: 549).

Os resultados dessa política, contudo, foram reconhecidamente ruins já nos primeiros momentos do século XX. Considerou-se que a prostituição, que se nota em tão alta escala nas aldeias fundadas por nós, é a consequência forçosa do aldeamento que, trazendo a vida sedentária a homens que não têm as artes necessárias para viver nela, os sujeita à cultura da terra para obter um alimento inferior para eles, o que, com menor trabalho, conseguiriam na caça e na pesca,

⁴ Aldeamentos, missões ou reduções jesuítas: "aldeias de índios, que vivendo a sua antiga usança, em montes, serras, vales e escondidos arroios, em três, quatro ou seis casas, separados uns dos outros, uma, duas, três e mais léguas, foram reunidos pela diligência dos padres, em povoações grandes e reduzidas à vida política e humana (Montoya 1639a: 493).

enquanto pudessem livremente entregar-se a elas na vida seminômade a que estão habituados (Magalhães 1913: 142).

Apesar dessa constatação, os "aldeamentos" continuaram a servir de referência à ação indigenista do SPI: com poucas variações, os Postos Indígenas seguiram os mesmos princípios, e foram as células básicas do indigenismo praticado na região, prosseguindo com a Fundação Nacional do Índio a partir de 1967. Com efeito, a fraseologia peculiar do indigenismo regional no período aqui tratado tipificava duplamente a situação fundiária Guarani do Mato Grosso do Sul. Índios "aldeados" eram aqueles que viviam nos Postos, nos quais deveriam receber assistência oficial em saúde e educação e apoio em programas econômicos. Nessa área, teriam a "proteção" do Estado e a garantia de usufruto das terras demarcadas, "trabalhando, plantando e criando seus filhos", como argumentavam os administradores do SPI. Perdura, hoje, a idéia de que a "aldeia" não é o lugar tradicionalmente ocupado pelos índios, mas aquele escolhido pela administração federal e sob seu controle. Os "desaldeados", por sua vez, vivem fora das unidades administrativas, não recebem assistência do governo e os funcionários da FUNAI não se sentem responsáveis por eles. Durante os anos 1970 e 1980, esses indígenas foram permanentemente objeto de discursos de convencimento promovidos por funcionários e missionários para que se dirigissem às "aldeias" ou PIs. Tratava-se, na realidade, de famílias ou grupos de famílias que ocupavam terras convertidas em fazendas e insistiam em lá permanecer, por considerarem-nas seu "lugar". Muitas famílias ainda vivem e trabalham nessas fazendas, ou porque foram contratadas, ou porque o fazendeiro permite que permaneçam e eventualmente plantem e trabalhem para ele. Verifica-se, na maioria dos casos em que isso ocorre, uma coincidência entre a condescendência do proprietário da terra e a identificação dos índios com o "lugar", critério que os leva a permanecer em determinadas fazendas e não em qualquer uma, geralmente em reduzido número de pessoas. Essas famílias, contudo, não se desvinculam de seus parentes⁵ de outros lugares, o que contribui para seu constante vaivém pela região. Há casos, porém, em que a permanência nas fazendas não é opcional, mas sim resultado da insistência de alguns grupos familiares em se manterem naquilo que consideram seu *tekoha* tornado fazenda, preservando-se nela enquanto podem.

⁵ Na maioria dos casos vivendo nos PIs, onde foram compulsoriamente assentadas após serem expulsas de suas terras por fazendeiros.

Esses locais foram sendo "descobertos" nos últimos quinze anos, e em muitos casos se tornaram áreas de conflito. A permanência no "lugar" se dá pela anuência do fazendeiro, que permite a presença dos índios até o momento em que deixam de ser úteis ou quando passa a considerar essa presença uma ameaça a sua "propriedade". Esse discurso se repete no depoimento daqueles que ocuparam terras Guarani: não reconhecem como indígenas as terras que ocuparam; "sempre" ofereceram trabalho para os índios que "estavam por ali"; e só depois de muito tempo – segundo eles, no decorrer das últimas décadas – deram-se conta, ao derrubarem as matas, que havia índios "escondidos" nelas. A maioria das fazendas da região, contudo, foi formada com força de trabalho Guarani, que desbravou seu próprio território para os brancos.

Terra Guarani, problema oficialmente desconhecido

Em 1976, o problema fundiário Guarani era ou oficialmente "desconhecido", ou considerado "solucionado" pela criação das oito áreas reservadas. Cabe realçar que a característica comportamental Guarani de se manterem afastados e arredios, dissimulando sua presença, determina um modo nada agressivo de reivindicar seus direitos, e esse fator pode ter contribuído para essa conclusão.

No fim da década de 1970, contudo, em função da posse da terra, começaram a ser detectados sensíveis e significativos conflitos entre indígenas e fazendeiros, originados nos "despejos" de índios nos PIs, realizados por fazendeiros com anuência da FUNAI. Em todos os casos de expulsão observados a partir de 1978, a orientação oficial, invariavelmente, como um reflexo condicionado, foi a de aceitar como naturais esses traslados, compulsórios e não raro violentos, de "índios de fazenda" ou "desaldeados" para os Postos Indígenas. O procedimento dos funcionários dessas unidades administrativas esteve reduzido a veicular burocraticamente a informação à hierarquia do órgão, sem nenhuma ou quase nenhuma atenção à argumentação dos índios. As noções de "aldeado/desaldeado" justificavam e legitimavam tal orientação. Autoridades (federais, estaduais e municipais), juristas, agentes e fazendeiros, calcados nessas premissas – convenientes à forma colonialista pela qual os índios são concebidos – estiveram convencidos, até há bem pouco tempo, de que não há legitimidade legal para a posse indígena de terras, com o que corroboram idéias, também tradicionais, corriqueiras e supersticiosas, de que eles são "vagabundos", "bêbados" e "improdutivos".

No início dos anos 1980, houve na região uma onda de boatos. Dizia-se que todas as terras nas quais houvesse índios seriam demarcadas

pela FUNAI. A reação dos fazendeiros não se fez esperar, provocando uma franca e visível ampliação do fluxo de grupos familiares expulsos e um conseqüente "inchaço" populacional nos PIs (cf. Tabela 2 e gráfico), redobrando os problemas com a sobreposição de grupos familiares de diferentes origens, obrigando-os a estabelecer relações interfamiliares que não se dariam em situações de disponibilidade de terras, nas quais se acomodariam segundo critérios próprios, conforme se verá. Com a proximidade física que os grupos familiares se viram compungidos a manter, surgiram problemas que se voltaram, no fim, contra o próprio organismo indigenista, mentor dos ajuntamentos. Novamente, é possível acompanhar o surgimento de idéias criadas pelo convencionalismo dos brancos, que lançam sobre a "incapacidade dos índios" a responsabilidade de suas próprias dificuldades em "organizá-los" nos PIs.

Correspondendo a esse espocar de desapropriações de terras Guarani por toda a região, observaram-se investidas reivindicatórias mais incisivas dos índios, o que até então não acontecia, uma vez que aparentemente aceitavam com alguma resignação a condição de expulsos e não tinham com quem discutir seus direitos. Essa nova atitude, contudo, não significou resistência à força utilizada nos despejos, mesmo porque a superioridade dos brancos (em armas, jagunços e força policial) era sempre maior. Os Guarani, contudo, passaram a estabelecer novas estratégias para reivindicar a permanência em terras que consideravam suas: lentamente, em ritmo próprio, obtiveram reduzidos mas significativos avanços, tais como providências da FUNAI no sentido de averiguar a situação e os direitos de seus tutelados, reconhecendo parcialmente a existência do problema e mesmo obtendo soluções efetivas.

Em alguns casos, ganharam o direito à terra; em outros, foram obrigados a se transferir para os PIs e "aguardar providências"; outras vezes foram expulsos, mas retornaram à área pleiteada; alguns *tekoha* foram oficialmente considerados "casos definidos", com perda da terra pelos índios; e há casos nos quais, embora a área ainda esteja em litígio, os índios permanecem na terra. Muitos grupos familiares formadores de *tekoha* são conhecidos mas, mesmo "aldeados", não perdem o desejo e o *slan* de voltar ao lugar que consideram seu, e estão permanentemente reiterando o desejo de retornar às suas terras. Em alguns casos, como Vila Juti e Campestre,

* A aldeia campestre foi identificada e "rebatizada" como Nande Ru Mzangatu pelos Kaiowa em 1999, e, em setembro de 2000, foi encerrado o laudo de identificação, que definiu uma área de 9.300 ha. Foram detectados nesse *tekoha* ao menos cinco *te'yi* e um número de famílias nucleares superior a cem.

preferem conviver na periferia dos povoados a se "aldear" nos PIs. Assim, há entre os Nandeva e Kaiowa do Mato Grosso do Sul um mosaico de situações relativas à terra, e não há indícios de que eles deixarão de reivindicar seus direitos. Em seus procedimentos nesses últimos anos, o Estado (governo e justiça) não tem demonstrado real interesse em dar solução aos problemas fundiários dessa população, ignorando a necessidade de demarcação de terras de direito Guarani e os problemas ocasionados pela sobreposição de grupos familiares. Os índios, ao contrário das expectativas que norteiam esse proceder, não dão nenhuma indicação de que pretendem se deixar assimilar ou homogeneizar, além de proliferarem como população.

Tentativa de classificação

Atualmente, podem ser consideradas conhecidas vinte e quatro áreas Guarani no Mato Grosso do Sul⁷, através dos critérios criados pelo PKN para indicar as regiões sobre as quais há dados que autorizam afirmar a existência de um *tekoha*, apesar da aparente homogeneidade no aglomerado de grupos familiares que constituem boa parte dos PIs atuais: o "lugar" tradicional [*yndaguare*] é conhecido fisicamente; os marcos naturais que o delimitam são reconhecidos por todos os que pretendem a área; as famílias extensas [*te'yi*] pertencentes ao lugar conformam e determinam a comunidade e seus membros são conhecidos e identificáveis por laços de parentesco; conhece-se o número aproximado de famílias nucleares [*ñemona*] pertencentes ao antigo *tekoha*; os lugares onde estão assentadas são conhecidos, sendo possível o levantamento de todos. Assim, incluem-se nesses critérios a totalidade dos *tekoha* ou áreas identificadas.

Em uma tentativa de classificação, para efeitos de demonstração, e considerando as situações locais específicas e a realidade jurídica e fundiária da região, os critérios produziram quatro categorias de *tekoha* Guarani conhecidos no Mato Grosso do Sul: "área de Posto Indígena", "área demarcada", "área em litígio" e "*tekoha* conhecido".

Área de Posto Indígena: terras demarcadas como uma unidade administrativa da FUNAI, que contavam, até o início dos anos 1980, com instalações, infra-estrutura e funcionários. Nos limites físicos de todos os PI há também representação missionária, com agentes e infra-

⁷ Em reunião realizada em agosto de 2001, antropólogos, missionários e indígenas com experiência de trabalho com essas populações contabilizaram uma lista com mais de quarenta áreas conhecidas e que exigem providências fundiárias.

estrutura. Os PIs Guarani no Mato Grosso do Sul são, do norte para o sul: Dourados, Caarapo, Amambai, Takuapiry, Ramada, Jakarey e Pirajuy. A rigor, por ser uma unidade administrativa, Panambi poderia estar aqui incluída. Suas terras, contudo, não estão demarcadas, o que justifica sua inclusão na categoria de "área em litígio".

Área demarcada: são áreas oficialmente demarcadas, e portanto reconhecidas pelo organismo indigenista, sem estrutura de Posto e jurisdicionadas à unidade mais próxima, através da qual devem receber assistência e atendimento. A presença missionária não é permanente como na área de Posto Indígena. A organização desses *tekoha* desmitificou a ideia do indigenismo oficial, que defendia a presença de chefes de Posto para dar "ordem" e estrutura às áreas, tornando-as verdadeiras "aldeias". A organização interna de localidades como Rancho Jakare, Guaimbe, Guasuti, Jaguapite, entre outros, revelam elevado grau de independência das agências indigenistas. As famílias que permaneceram nessas localidades foram pertinazes, rejeitando insistentemente as propostas e contornando as pressões para que se transferissem para as áreas de PI. Estão nessa categoria os *tekoha* de Cerro Marangatu, antiga aldeia Campestre, já mencionada, Guaimbe, Limão Verde, Rancho Jakare e outros.

Área em litígio: *tekoha* que estão sob processo judicial em relação às terras. Na maioria dos casos, houve litígio, com expulsões ou ameaças de expulsão e violência por parte dos fazendeiros, freqüentemente apoiados por contingentes locais das polícias militar ou federal. Estão incluídos nessa condição os *tekoha* de Cerrito, Jaguapire, Jarara, Panambi, Panambizinho, Pirakua e Yvykuarusu/Takuaraty. À exceção de Panambi e Panambizinho, para os quais ainda não há providências para a demarcação de terras, os outros vêm gestando juridicamente sua respectiva posse.

Tekoha conhecido: mais que áreas específicas, são regiões de ocupação tradicional de Nandeva e Kaiowa. No decorrer do século XX, seus ocupantes foram sendo desalojados pela constituição de fazendas e compulsoriamente assentados nos PIs, nas áreas de Caarapo, Dourados, Pirajuy, Ramada e Takuapiry. Não são reconhecidas pela FUNAI: Santa Galo, Cumpay (Santa Luzia), Jaguary, Laguna Verá, Lima Campo⁸, Puelito Kue, Takuara e, segundo estimativas, dezenas de áreas Nandeva e Kaiowa que se tornaram fazendas, mas são alvo de reivindicação dos grupos macrofamiliares que vivem ou viveram nesses locais.

⁸ Lima Campo é uma região com ao menos quatro *tekoha* conhecidos. Em 1999, foi feita a identificação de um deles, denominado Jatayary.



Mapa 2: áreas de Postos Indígenas dos Guarani no Mato Grosso do Sul em 1976

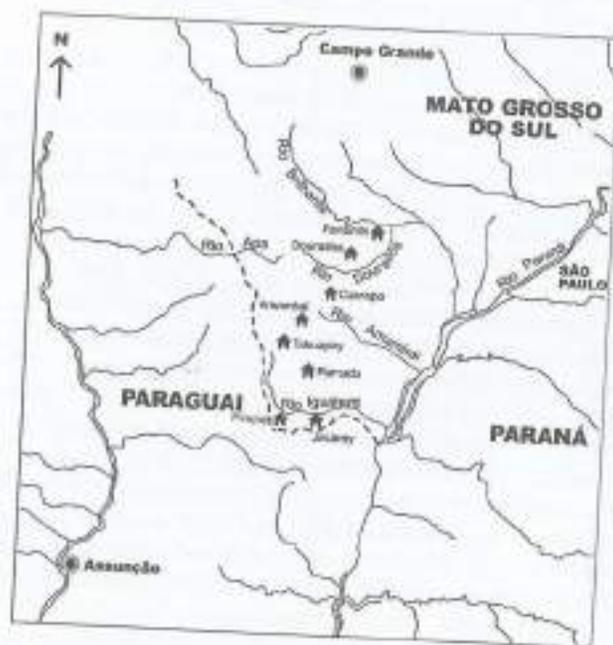
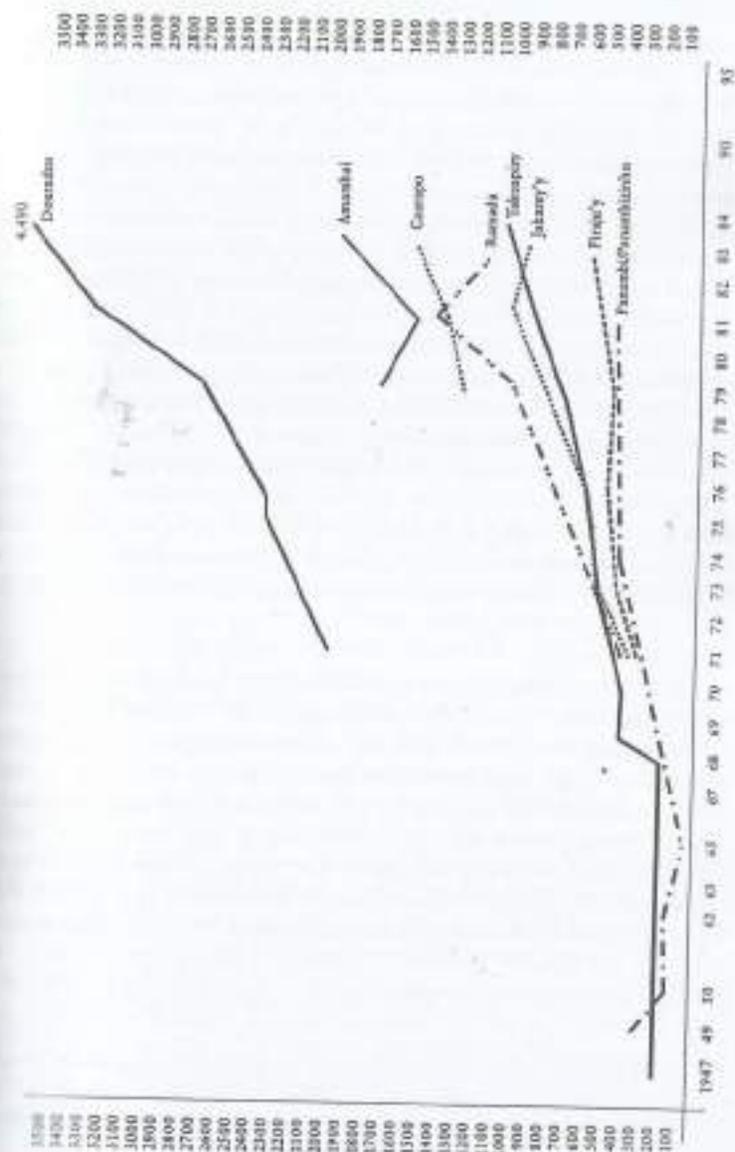


Gráfico 1: população Kaiowa-Ñandeva do Mato Grosso do Sul 1947-1995



Universo Guarani no Mato Grosso do Sul: os agentes

Esse mapeamento sucinto sobre a realidade de cada *tekoha* se destinava a verificar em que dimensão as relações entre índios e não-índios eram afetadas em cada grupo local (Gluckman 1968). Pretendia-se não uma profunda análise insitucional, mas uma visualização do pano de fundo sobre o qual se processa o dia-a-dia dos Kaiowa e Nandeva.

O cotidiano de um *tekoha* Guarani no Mato Grosso do Sul é composto de relações estabelecidas entre índios e um certo número de brancos. Há duas formas distintas de relações, uma entre os índios e os agentes, missionários ou do governo, outra entre os índios e os regionais, incluindo-se nessa categoria o "bolicheiro", o sitiante ou fazendeiro vizinho, o patrão na *changa*⁹, os comerciantes e a população das cidades e povoados de modo geral.

Contemporaneamente, os agentes oficiais e os missionários se mantêm irredutíveis em seus métodos e práticas indigenistas, lentos em acompanhar o movimento e as transformações dos *tekoha* com os quais trabalham. Tomados individualmente, revelam diferenças de atuação correspondentes às definições políticas das instituições às quais pertencem, que condicionam a concepção de seu objeto de trabalho. Assim, à medida que os agentes se relacionam com as forças políticas locais, como grupos familiares, líderes e pessoas de prestígio, estabelecem-se variadas composições políticas, próprias a cada localidade.

A FUNAI

A FUNAI é representada nos Postos Indígenas por agentes que ocupam diferentes funções, atribuições e cargos, sendo o principal deles o de técnico indigenista (chefe de Posto), responsável pela administração da unidade. A ele se subordinam outros funcionários locais, como professores (não raro a própria mulher do chefe de Posto), enfermeiros, atendentes de enfermagem, servidores braçais, técnicos agrícolas, merendeiras e auxiliares administrativos. O número de funcionários e a infra-estrutura existente dependem das dimensões do PI, cabendo a Dourados os maiores investimentos em recursos tanto humanos quanto

⁹ "Bolicho" é o nome dado no Mato Grosso do Sul ao bar, boteco ou "pequeno armazém". O termo se origina do espanhol falado no Paraguai. A "changa", da qual falaremos em detalhes, designa o trabalho dos índios para os regionais, fora das aldeias, na maioria dos casos em fazendas da região.

materiais. A infra-estrutura é similar em todos os Postos, atendendo a um padrão predeterminado: o PI é composto basicamente de casas para os funcionários, enfermarias, escolas ou salas de aula, equipamento para escritório, rádio de comunicação, máquinas agrícolas e gado.

Pode-se dizer que, ao iniciarem seu trabalho, os agentes da FUNAI se esforçam para transformar aquilo que entendem como "a sofrida realidade dos índios". Pouco a pouco, no entanto, são desestimulados pela dimensão e volume dos problemas e pelo reduzido apoio recebido da instituição, e a complexa situação em que se vêem envolvidos lhes causa perplexidade. Alguns (poucos) persistem em tentar realizar um bom trabalho; outros abandonam a FUNAI e a tarefa a que se propuseram. Alguns procuram uma acomodação funcional na sinecura que esse organismo do Estado pode oferecer, retraindo-se e desempenhando as atividades mínimas que lhes permitam manter-se no cargo, criando seus filhos nos Postos, estabelecendo uma coexistência com a comunidade e o contexto político que ela representa, administrando as relações e o trabalho apenas para permanecer no cargo até a aposentadoria. Alguns, finalmente, investem na região e ali se estabelecem, mantendo-se ou não na FUNAI.

Verificou-se, em um período de dez anos (1976-86), uma grande ampliação nas "necessidades" criadas para a administração dos PIs, o que implicou maiores investimentos de infra-estrutura, principalmente em construções – casas de funcionários, escolas, enfermarias, galpões, quadras de futebol de salão e centros comunitários –, quando a alvenaria substituiu a madeira. Em alguns PIs, como os de Dourados e Jakarey, por exemplo, formaram-se verdadeiras vilas em torno das casas originais dos chefes de Posto, muitas vezes motivo de orgulho para o ocupante. Alguns desses funcionários defenderam não só a ampliação da infra-estrutura, mas sua exposição aos regionais, para que se pudesse constatar que a FUNAI desempenhava bem suas funções e os índios estavam "progredindo". As enfermarias e farmácias, contudo, sofrem de falta crônica de medicamentos, os professores raramente cumprem seus cronogramas e na maioria dos casos são despreparados e indiferentes aos resultados de seu trabalho. Em relação ao atendimento direto dos índios, raramente há atenção e dedicação para os aspectos realmente necessários¹⁰.

¹⁰ Atualmente, a FUNAI não é mais responsável por programas de saúde e educação, os primeiros a cargo da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) e os segundos sob a responsabilidade do MEC e das prefeituras municipais.

O número de funcionários aumentou no mesmo ritmo, como se pode verificar em toda a estrutura do órgão tutor no período. Ao mesmo tempo, houve alta rotatividade de funcionários, que, de um modo geral, estiveram permanentemente em busca de "melhores posições" no quadro funcional. O atendimento no período depauperou-se paulatinamente, tanto no campo da saúde quanto no da educação. O apoio em verbas para programas econômicos, educacionais e de saúde pode ser considerado irrisório, o que impossibilitou qualquer planejamento ou trabalho contínuo, devendo também ser levada em conta a má distribuição de recursos, como na prioridade às construções e contratação de pessoal desnecessário, ignorando as reais demandas e reivindicações dos índios. A solução dos problemas foi cômoda e sistematicamente reduzida à esfera orçamentária.

Os agentes indigenistas não acreditam nos índios. Não lhes dão atenção nem "perdem tempo" em interpretá-los; quando o fazem, voltam-se para a idéia de que estão progressivamente "se aculturando", e consideram inexorável o "processo civilizatório", o que é visível na noção já comentada de "índios aldeados" e "desaldeados". Via de regra, têm dificuldades de se despojar de preconceitos e estigmas; em alguns casos, o racismo é flagrante. Essas dificuldades não são superadas com o breve curso de preparação que tais agentes recebem - curso que, aliás, já não existe. Muitos funcionários que se tornaram chefes de Posto, no entanto, sequer fizeram o curso preparatório: antes de assumirem o cargo, eram motoristas, enfermeiros ou técnicos agrícolas.

Por fim, o trabalho do indigenista tomou rumos diferentes dos originais, tornando-o antes de tudo um "funcionário administrativo" que, em muitos casos, absorto pela burocracia do Posto, tem pouco contato com os índios. O indigenista tornou-se, assim, um cuidador do patrimônio do aparelho estatal.

As missões religiosas

As missões religiosas que prestam assistência aos Guarani pertencem à Igreja Católica e igrejas protestantes; a primeira presente através do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) da regional Mato Grosso do Sul; as segundas representadas por três grandes denominações evangélicas: a Missão Evangélica Caiuá (MEC) da Igreja Presbiteriana, na região desde 1928; a Deutch Indianer Pioneer Mission (DIPM), formada pelos fundamentalistas conhecidos como Missão Alemã, na região desde 1964; e o Projeto Tape Porá, da Igreja Metodista, presente desde 1971. A região também conta com inúmeras seitas fundamentalistas

protestantes, mas elas não realizam mais que proselitismo religioso e não são consideradas missões tradicionais, constituindo um fenômeno à parte da situação social vivida pelos Guarani do Mato Grosso do Sul.¹¹

O Conselho Indigenista Missionário (CIMI), que iniciou seus trabalhos na área em 1978, congrega o que talvez se possa chamar de correntes não conservadoras da Igreja Católica. Seus missionários não pretendem reproduzir a clássica atuação institucional levada aos povos indígenas pelo cristianismo católico. Diferentemente dos evangélicos, a conversão dos índios é concebida como renovação da forma de vida indígena, buscando em sua cultura uma base ética identificável com o cristianismo, sobre a qual assentam sua linha de trabalho (Bremen 1987). As estratégias missionárias tradicionais foram abandonadas, mas o modelo cristão, não. Mas a cultura, os valores, as expressões e as representações indígenas devem ser reconhecidas, estudadas, refletidas e valorizadas pelo agente em campo. Nesse sentido, uma vez que reconhecem diferenciações históricas entre ambas as culturas, os missionários do CIMI pretendem estabelecer um "processo de diálogo", de sorte a ampliar o conhecimento mútuo e, dessa forma, operacionalizar o trabalho. No aspecto teológico, esses missionários entendem que devem encontrar nos índios "a face de Cristo", o que faz renascer neles a responsabilidade de salvação e libertação de povos culturalmente diferentes, mas humanamente irmãos e filhos de um mesmo ente sagrado.

Formalmente, sua prática consiste em dividir o tempo disponível - e o tempo missionário é infindo - entre o contato com os índios e a reflexão sobre o trabalho. Nessas reflexões, a orientação institucional é a de que os agentes, talvez até mesmo exacerbando suas funções, procurem ampliar o conhecimento sobre a sociedade trabalhada. Assim, eles elaboram programações, promovem discussões e normalmente solicitam assessoria especializada, perscrutando os "problemas e necessidades" dos índios. São treinados em noções de antropologia e informados sobre a realidade na qual irão trabalhar, sendo, ao menos em tese, institucionalmente mais bem preparados que os outros agentes, sejam missionários ou da FUNAI, e passam por um permanente processo de reciclagem nas reuniões, encontros e cursos promovidos pela

¹¹ Nos últimos anos, houve uma significativa ampliação no número das Igrejas Pentecostais, que têm se disseminado e estabelecido representações em todas as áreas Kaicwa e Nandeva do Mato Grosso do Sul.

entidade. Em termos de perspectiva programática, o missionário do CIMI-MS deve atuar conjuntamente aos índios, conhecer-lhes a forma de ser, procurar atender suas demandas e eliminar seus problemas. Suas atividades no Mato Grosso do Sul se dirigem para a problemática fundiária, para a área de educação e para programas de agricultura. A equipe do CIMI-MS que atuou com os Guarani entre 1978 e 1985 possui uma sede em Dourados – prelazia à qual estão ligados – da qual saem, com veículo próprio, para atendimento e contato com os índios.

Talvez por fazerem parte de uma instituição de dimensão e alcance ampliados, os agentes católicos podem relegar a especificidade da sociedade indígena trabalhada a um plano de importância relativa. O raciocínio parece estar estruturado em termos da imbricação, dentro da "comunidade cristã", entre "pobres e oprimidos", categorias às quais os índios são equiparados. Incluídos na "luta de classes", há uma preocupação institucional em torná-los "conscientes de seus problemas", o que se manifesta nos intentos para que participem de movimentos políticos ampliados – sem-terra, operários, camponeses – ou de cursos que objetivam a "conscientização" dos índios. Seu objetivo, em síntese, é "revelar aos índios" os problemas que vivem, atitude que define uma metodologia na qual a temporalidade, a capacidade de reflexão e reação e as aspirações da sociedade indígena recebem peso relativo, pressionadas por valores e concepções cristãs, "modernas" ou ocidentais.

Verifica-se também o risco de homogeneizar soluções e seguir as linhas mestras de um modelo ampliado de sociedade que tem por fulcro um "cristianismo democrático", reconhecendo formas religiosas de outros povos. Isso se revela, por exemplo, nos planos econômicos de trabalho, nos quais a organização dos Guarani deve ser orientada para o coletivismo – não raro concebido como "condição inata dos povos primitivos" –, e a produção visa acompanhar as necessidades de autogestão, o que implica sacrifícios dos quais os índios devem estar conscientes e dispostos a enfrentar. A exemplo de outros agentes, religiosos ou oficiais, os missionários do CIMI estão sujeitos às regras e normas definidas por sua instituição. Isso condiciona suas ações e, em última análise, define as linhas políticas nelas adotadas. Nesse sentido, foi notável a variação observada nos programas e no desempenho dos agentes católicos a partir do início dos anos 1980, com o acentuado arrefecimento das atividades de campo, diferentemente dos quatro primeiros anos de sua atuação no Mato Grosso do Sul.

Os agentes missionários protestantes, que comungam uma proposta de ação menos tradicional, na qual se inclui, de alguma forma,

a Missão Metodista, enfrentam problemas mais aguçados que os das missões clássicas. Estas exigem de seus agentes um posicionamento rígido e emparelhado com as orientações da Igreja, dirigida pelos ditames "do Evangelho", o que dificulta as mudanças e reforça o procedimento de "colonialismo moderno", impingindo à população Guarani rumos diversos dos tradicionalmente praticados por essa etnia. Assim, os agentes mais progressistas enfrentam dentro de suas instituições o bloqueio de parte da hierarquia e daqueles doadores que não compartilham integralmente das "inovações" missionárias.

Tanto a Missão Evangélica Caiua quanto a Missão Alemã, diferentemente da missão Metodista, representam uma estratégia fundamentalista tradicional e uma forma clássica de relacionar-se com os indígenas, calcando sua ação junto aos índios no proselitismo e na fé cristã, eminentemente assistencialista. A postura colonialista, integracionista e de dominação é envolta em discursos e atitudes que não reconhecem a realidade indígena, sobre a qual deve incidir a ação do missionário, de sorte a mudá-la. Os aspectos constituintes da sociedade Guarani contemporânea são desconsiderados, descartados e rechaçados como forma de paganismo. Em contrapartida, apresentam o mundo cristão protestante como uma sociedade a ser construída pelos índios.

De modo geral, os agentes missionários são de nível médio de escolaridade – protéticos, pequenos agricultores, sacerdotes em pequenas igrejas – e recebem treinamento durante um curto período, seja para se informarem incipientemente sobre os índios, seja para padronizar a doutrina e a forma de trabalho. Os critérios determinantes para a aceitação do missionário fundamentalista, contudo, são a "entrega a Cristo e ao Evangelho" e a Fé, que deve ser "inabalável". Esses elementos nutrem e norteiam o trabalho.

É na esfera do sagrado que os protestantes enquadram, classificam e compreendem os Guarani. Nada os demove dessas diretrizes. As críticas ao seu trabalho e aos seus métodos não são levadas em conta, mas interpretadas, em última análise, como prova da "tentação do demônio", funcionando como encorajamento às suas ações. Estão ali para converter os índios: "seu interesse religioso não está no homem, mas somente em Deus" (Weber 1904: 71). Em última instância – e de modo mais claro que para os missionários menos convencionais –, para eles os índios desempenham o papel de depositários de suas "boas ações", com o que esperam herdar e cumprir, na vida terrena, os desígnios de seu Deus, objetivados pela interpretação do Livro Sagrado. O diálogo é condicionado a aspectos puramente religiosos e qualquer

discussão sobre trabalho redonda em questões de fé, dificultando a avaliação e o questionamento profissional isento. A tarefa de "pregar o Evangelho a toda criatura" em situações adversas, como são consideradas por muitos as situações com os índios, ocorre no âmbito de uma "vocação" para viver de forma aceitável diante de Deus através do cumprimento de tarefas, enfocando a posição do indivíduo no mundo, tendo na "ordem divina" seu referencial primordial (ibid.). Não há como deixar de considerar os aspectos morais e de consciência dos missionários e doadores de recursos para o trabalho da missão que, nesse processo, alcançam "paz interior", cõscios de estarem cumprindo os mandados celestes.

Seguindo essa linha de pensamento, em Ramada (Missão Caiua) e Pirajuy (Missão Alemã) os missionários instaram os índios "crentes" – como são denominados aqueles que freqüentam a missão local, ou "convertidos", como preferem chamá-los os missionários – a trasladarem suas moradias para as proximidades da missão, sob o argumento de que isso os ajudaria nos trabalhos de escola para as crianças e no atendimento a doentes.¹² Com o traslado, os "convertidos" ampliam suas chances de receber benesses como facilidade na aquisição de cavalos, galinhas, porcos, vacas e outros animais de criação, transporte de mercadorias para as cidades, aragem da terra, leite do gado, roupas e utensílios. Pode-se supor que essa mesma experiência tenha sido adotada em outras localidades, como Amambai, por exemplo, onde há alguns índios da existência de uma "comunidade crente". Contudo o pequeno conjunto de casas de Ramada foi construído e desfeito em menos de três décadas, e os problemas decorrentes foram reconhecidos pela própria missão, que abandonou a iniciativa e admitiu que a aglomeração das famílias em vilas próximas à missão era prejudicial.

¹² A missão Alemã teve marcante participação no processo de "convencimento" das famílias Nandeva de Potrero Guasu, para que se mudassem, em 1960, para o Posto Indígena Pirajuy, distante 18 km de Potrero Guasu. A partir de 1990, os grupos macrofamiliares que se mudaram começaram a reverter essa situação e, em 1998, voltaram a ocupar parte do *tekooha* de Potrero Guasu, já oficialmente reconhecido como terra indígena. Hoje, aguardam a regularização da totalidade das terras (4.000 ha). Chama atenção o fato de que os jovens se posicionam de modo bastante crítico em relação ao procedimento de seus pais e avós que, no passado, teriam se deixado levar pelo discurso da referida missão e abandonaram suas terras.

Vale notar que a classificação dos índios em "crentes" (cristãos) e "não-crentes" (pagãos) é feita pelo missionário ou por agentes e regionais (Gluckman 1987: 253-4). Para os índios, tais categorias são consideradas apenas superficialmente. A distinção entre elas é visível, mas funciona conforme a circunstância. De um momento para o outro, atendendo a situações específicas, o "índio crente" deixa de sê-lo, respondendo a situações que muitas vezes desnorream os cálculos dos missionários. Assim, pode-se falar na existência de "índios crentes", mas o tempo produz variações em relação aos personagens, de sorte que se observa permanente reciclagem em grande parte dos "convertidos". Esse fato põe em questão o idealizado "cristianismo verdadeiro" dos Guarani.

Como denotam seus discursos, os missionários almejam a criação de uma "comunidade de crentes" alheia às "impurezas do mundo profano". Em Ramada, o missionário procurava incluir nessa comunidade os regionais crentes, criando uma integração cristã de convertidos, independentemente de etnias ou diferenças sociais. Mais fechada em si mesma e em uma acentuada atitude fundamentalista, a Missão Alemã¹³, por sua vez, não estendia sua pregação aos regionais, atuando exclusivamente sobre a comunidade Nandeva de Pirajuy. No primeiro caso, as relações entre brancos e índios era facilitada pela missão, até mesmo em relação ao trabalho indígena em fazendas. Voltaremos a isso.

As formas de vida tradicional e as representações religiosas Guarani – cerimônias, rituais, cantos e símbolos religiosos, como o *mbaraka*, o *apyha* e a *mba'e marangatu* –, são combatidas e condenadas, com maior ou menor intensidade, ou mesmo violência, dependendo do agente religioso e de seus ímpetos de fé. Nesse sentido, é sintomática e representativa a atitude do missionário de Ramada que, em 1978, de forma agressiva e impositiva, retirou das mãos de um *pa'i* [sacerdote] Kaiowa o *mbaraka*, de imenso valor simbólico, e o lançou ao fogo. O episódio causou comoção nos índios mais próximos ao "rezador", que, em função do ocorrido, mudou-se para outra aldeia.

Como já foi dito, as relações e alianças estabelecidas entre as famílias Guarani e as missões, bem como aquelas estabelecidas com outros agentes, devem ser compreendidas sob uma ótica de circunstâncias, pois variam consideravelmente no tempo. Apesar da diligente

¹³ Em 1976, essa missão mantinha em seus quadros cidadãos alemães que, fora sua própria língua, só falavam guarani e não se comunicavam com a população não indígena regional.

perseverança missionária, não é possível afirmar um sucesso significativo quanto a prosélitos convictos.

A maioria dos indivíduos Guarani do Mato Grosso do Sul manteve algum tipo de relação com os missionários: participaram dos cultos, recorreram à assistência de saúde ou freqüentaram as escolas, o que se manifesta em seu conhecimento dos cânticos, hinos e músicas da igreja, ou mesmo de passagens bíblicas, não raro faladas ou cantadas em guarani. Algumas famílias permanecem "crentes" por toda a vida, tornando-se "pregadoras do Evangelho" para outros índios, com o que garantem sua sobrevivência. Em cada situação local, há inevitavelmente famílias indígenas que trabalham permanentemente para a missão. Enquanto permanecem "crentes", os Nandeva e os Kaiowa andam habitualmente bem vestidos e assepticamente limpos, não fumam, carregam sempre sua Bíblia e participam dos cultos, o que não parece ser um sacrifício, principalmente diante das vantagens que podem auferir em alguns casos para a manutenção de seu cotidiano e de sua família.

Contudo não são poucos os casos de reversão. Muitos dos que, no processo de convivência religiosa e política com os missionários, mostraram-se "crentes" durante anos seguidos abandonam a igreja, as atividades, os cultos, a escola e o atendimento de saúde e "retornam à barbárie" e ao paganismo, para reproduzir uma menção a esse fenômeno feita por Saint-Hilaire, viajante que por aqui passou no século XVIII, isto é, "voltam a seus hábitos e costumes".

Os missionários fundamentalistas respeitam, permitem, valorizam e reconhecem os aspectos da cultura Guarani que consideram positivos, como a solidariedade entre os parentes e a manifesta "passividade" ou "bondade" dos índios, que é como interpretam o "modo de ser" Guarani. Aceitam a coexistência desses traços culturais com normas cristãs de ser, combatendo entretanto outras manifestações da cultura indígena, principalmente as de âmbito religioso, sobre as quais as investidas proselitistas são intensificadas. A prática de cura dos *Nanderu* ou *Pa'i* [sacerdotes Nandeva e Kaiowa], o batismo Kaiowa do milho [*avati kyry*], o batismo das crianças [*mitã mongarai*], qualquer festa profana [*guaxivê*] e os cantos cerimoniais [*mborabei*, *ñembo'e*] são combatidos por serem "manifestações das trevas", como se pode detectar em conversas com os missionários.

Nutrem profundo desprezo pelos sacerdotes indígenas e exercem contra eles permanentes campanhas difamatórias, situação já indicada pela literatura etnográfica do tempo dos jesuítas. Suas iniciativas, que surgem da fórmula de conversão à fé cristã, incidem sobre as especifi-

idades e caracteres definidores da identidade Guarani, substituídos por normas, regras e símbolos ocidentais. Os índios são persistentemente doutrinados para que não pratiquem hábitos como fumar, participar de festas e rituais, tomar *chicha* ou aguardente. Além disso, são orientados para as noções ocidentais de higiene, vestimenta, construção de casas, abstinência sexual pré-nupcial, moral e pecado. Argumentam, no entanto, que o abandono das "práticas profanas" Guarani se dá "em nome do Evangelho", ou seja, entendem ser a fé em Cristo o que leva os índios a abandonar "hábitos antigos" e desconhecem a permanente ruptura dessas regras, quando os "índios crentes", distantes do religioso, praticam, com poucas exceções, os "hábitos antigos", como fumar, beber, dançar e manter relações sexuais pré-nupciais.

Como pano de fundo, há a perspectiva de mudança social integracionista, que desconsidera a experiência histórica do contato vivenciada pelos Guarani e busca incorporá-los à forma ocidental e cristã de entender a realidade. A "sabedoria" [*mba'e kua'a*] Guarani, em suas formas próprias de representação, são valorizadas apenas como coisas "do passado". Elegem-se, contudo, aquelas representações que podem ser utilizadas na pregação cotidiana como exemplos de "pureza" cultural, desprovida de maldade, ou mesmo ingênuas. Em tom de lamento, no entanto, consideram-nas representações e simbologia "perdidas", em um discurso saudosista, o que contribui para justificar as ações integracionistas. Na pedagogia das escolas, na assistência à saúde e nos costumes cotidianos, a participação missionária renova esforços para adaptar as comunidades indígenas Guarani do Mato Grosso do Sul às pautas da sociedade dominante.

Corroboram a noção tradicional do indigenismo de Estado sobre "integração harmoniosa" dos índios à sociedade nacional, mas anseiam que isso se dê através de sua conversão a cristãos protestantes. Além disso, demonstram elevado grau de abstenção em relação aos aspectos políticos da realidade dos índios, como as questões fundiárias, quando atuam, não raro, sobre pautas coincidentes com as dos interessados na terra dos índios. A obediência às "autoridades constituídas", termo que utilizam para designar as instituições de governo, são incontestáveis, não se registrando, entre 1976 e 1990, nenhum posicionamento contrário às orientações do órgão tutor por parte dos missionários protestantes.

Quadro político

A presença das inúmeras agências (missões e governo) junto aos Guarani do Mato Grosso do Sul conforma um cotidiano complexo e imbricado,

uma rede de relações em permanente movimento, o que determina situações políticas específicas para cada localidade (Gluckman 1987). Estabelecem-se correlações de força capazes de definir situações conjunturais que, por sua vez, configuram os diversos núcleos Guarani. Essas mútuas relações condicionam, amarram e circunscrevem estados de ações possíveis de serem levados a cabo por uma antropologia aplicada em ações planejadas de mudança (Bastide 1972), como pretendia o PKN, como será tratado adiante.

Por sua natureza, agências de mudança precisam oferecer serviço, assistência, apoio ou outro benefício para justificar sua condição. Sem tal oferta, sua presença é dispensável e incompreensível para os índios. Seus agentes podem eventualmente ser "amigos dos índios", mas com poucas chances de influir nas decisões políticas e administrativas locais.

As demandas dos índios são constantes e variadas. Invariavelmente, haverá em torno do agente de qualquer instituição um grupo permanente de famílias indígenas, à disposição para trabalhos e conseqüente remuneração. Os Guarani não rejeitam os préstimos das agências: estão incluídas nos cálculos das famílias indígenas e fazem parte de sua estrutura econômica, e os recursos de que dispõem constituem aporte importante nas aldeias. Na situação contemporânea dos *tekoha* Guarani no Mato Grosso do Sul, uma só agência não atende integralmente à comunidade em suas reivindicações e demandas, mas apenas a um número limitado de famílias, dependendo da capacidade de atendimento da agência. Conseqüentemente, seu poder de influência política também é relativo, contrastando com situações do passado, nas quais o poder de interferência no quadro político local era maior, em função do isolamento das missões ou agentes de governo.

Apesar da convivência ou coexistência, os Kaiowa e Nandeva mantêm uma vida à parte dos agentes, resguardando graus de privacidade e "sigilo cultural". As diferenças étnicas e culturais são cotidiana e corriqueiramente demarcadas, podendo ou não diluir-se em uma relação mais profunda. Nessa situação, os agentes freqüentemente são envolvidos por manobras e arranjos dos índios, sendo em muitas ocasiões vítimas da astúcia Nandeva e Kaiowa, que objetiva auferir alguma forma de ganho, escapar de reprimendas ou "fazer a política". Reproduzem, permanentemente, uma espécie de "jogo do *ñembotavy*" - fazer-se de desentendido, fazer-se de bobo (Montoya 1639b). Praticam essa tática com extraordinária habilidade, e ela é preciosa nas relações com o *karai* [branco] como forma de defesa, o que lhes possibilita contornar os atos de dominação e controle pretendidos pelo branco.

Uma manifestação disso é o baixíssimo grau de correspondência dos índios. A reação dos Guarani pode tornar exasperante a vida profissional de um agente, pois suas negativas não são explícitas. Ao contrário, as propostas de ação são invariavelmente aceitas, sem contudo se materializarem ou concretizarem, não superando o aspecto puramente formal da aceitação da proposta, em formas quase "teatrais" de comportamento que têm por virtude anular ou minimizar as ações dos *karai*. Negaceiam ante as pressões dos agentes, que deles exigem que não fumem, não se relacionem comercial e isoladamente com regionais, não bebam, freqüentem o culto da igreja, andem mais bem vestidos, não deixem as crianças apanharem sereno nas cerimônias noturnas, trabalhem nas roças e para o bem próprio etc. Respondem sempre com discurso e expressão de anuência: aparentemente, aceitam por completo as sugestões e indicam que vão acatá-las, o que não ocorre. Raramente dizem "não" diretamente ao interlocutor.

Trata-se, de qualquer forma, de uma manifestação de reação à agressividade que, no entender dos índios, é permanentemente carregada pelo branco como algo inato a ele, ao menos até que o contrário possa ser provado. Não raro, no processo de trabalho que se descreverá, as combinações e acordos sobre qualquer atividade programada não se cumpriram, apesar da veemente concordância com o agente. Freqüentemente obtêm-se respostas evasivas, inventadas ou mesmo "mentirosas" - para usar um termo do código não indígena - ao se inquirir incisivamente um Kaiowa ou um Nandeva sobre temas como casamento, parentesco, mitos, aspectos religiosos etc. A variação das atitudes e reações do Guarani dependerá do grau de relacionamento entre ele e o agente, mas é preciso considerar certas formas cerimoniais de agir dos indígenas. Em uma análise superficial, esse comportamento é marcado por estigmas, preconceitos e etnocentrismo. Talvez seja em função disso que os malogros nos planos e iniciativas dos agentes são atribuídos aos índios, incapazes de entender a proposta por serem "atrapalados".

Em 1976, era marcante a presença das missões tradicionais na região. Os agentes da FUNAI chegaram aos Postos de modo sistemático e permanente apenas na década de 1970; até então sua presença era intermitente. Assim, as áreas de Jakarey, Ramada, Takuaripy e Pirajuy foram atendidas por missionários durante décadas, sendo a única aliança possível entre instituições permanentes e índios, o que possibilitou que se cristalizassem algumas relações hegemônicas entre os missionários e as lideranças, impostas nesses casos não pela FUNAI ou pelo SPI, como

se verifica tradicionalmente em muitas áreas, mas pelos missionários protestantes. Essas relações, verificadas em locais como Amambai, Pirajuy e Ramada, foram sendo postas em xeque à medida que chegavam outras agências, como o PKN e o CIMI, e aumentava a população das comunidades, diminuindo a *changa* local e diluindo os agentes.

Na década de 1980-90, observou-se a perda dos espaços políticos conquistados pelos religiosos, e ampliou-se a presença e a atuação da agência estatal nos campos da saúde e educação e nos programas econômicos. Estabeleceu-se dessa forma uma concorrência em relação a ofertas e alternativas possíveis, acrescida das possibilidades representadas pelo Projeto Kaiowa-Nandeva e pelas missões de cunho mais progressista, como a Metodista e o CIMI.

Cabe destacar, contudo, que os *tekoha* Guarani não funcionam como desejam as agências e seus planejadores (Bremen 1987: 66). Os índios não compreendem, avaliam ou analisam seus problemas da mesma forma que os agentes, e isso pode levar um agente a trabalhar durante longo tempo sem ver "resultados", seja ele agente religioso, preocupado com a catequese, do governo, preocupado em "desenvolver" os índios, ou um antropólogo na aplicação de seu conhecimento para a mudança.

As lideranças políticas – que nem sempre correspondem à figura do "capitão" – desempenham papel importante no contexto dos *tekoha*. Os "capitães", ou seu poder, na maioria dos casos são realçados e correspondem ao modelo de organização política centralizada do agente. Querem dar-lhe poder e prestígio incompatíveis com a organização política Guarani, e não são poucos os problemas daí decorrentes, pois os agentes são intervencionistas por definição e têm interesses diferentes das expectativas dos índios, agindo de acordo com as organizações a que estão ligados. Trata-se de uma sociedade cuja organização política não conta com um poder centralizado, mas diluído entre os grupos macrofamiliares, o que confunde os agentes não indígenas, que têm dificuldade de compreender esse modelo. Dessa dificuldade decorrem as incompatibilidades que veremos adiante.

Antecedentes da experiência do Projeto Kaiowa-Nandeva

A Declaração de Barbados

Ao pensar as origens do Projeto Kaiowa-Nandeva (PKN), é inevitável considerar o Proyecto Pa'i-Tavyterã (PPT), que atuou nas décadas de 1970 e 1980 com os Pa'i-Tavyterã Guarani localizados na região oriental do Paraguai. Essa experiência, da qual se falará adiante, funcionou como referência e abertura de caminhos para a realização dos trabalhos aqui descritos. Em última instância, no entanto, os dois projetos têm como pano de fundo as propostas do "Simpósio sobre Fricción Interétnica en América del Sur". Nesse encontro, antropólogos sul-americanos discutiram e analisaram as relações entre as sociedades indígenas e as sociedades ou Estados nacionais latino-americanos, firmando, ao fim do encontro, a "Declaração de Barbados", documento em que se realça a condição de entidades políticas das populações indígenas do Continente.

Apoiado em relatos apresentados pelos participantes, o documento aborda aspectos da realidade indígena americana, acentuando o caráter de "dominação colonial" dedicado a esses povos, manifesto no desrespeito às suas terras e nas reiteradas agressões a sua organização sociocultural. Concomitantemente, faz profundas críticas aos Estados nacionais e às missões religiosas, tradicionais instituições civilizadoras alvo de objeções contundentes entre os cientistas sociais, principalmente antropólogos, em razão de sua atitude conservadora e considerada, pelo documento, a serviço do colonialismo. Critica o caráter omisso dos governos sul-americanos, renitentemente desinteressados de proporcionar garantias aos povos indígenas, e a atuação do Estado,

¹ Realizado entre 25 e 29 de janeiro de 1971, no Center of Multi-Racial Studies da University of West Indies, em Bridgetown, Barbados, e organizado pelo Seminar For Ethnology da Universidade de Berna, Suíça, sob os auspícios do Programa de Combate ao Racismo do Conselho Mundial de Igrejas (Genebra).

que não faz valer as leis que poderiam ordenar as frentes ocidentais de expansão, ou que leva a cabo políticas indigenistas com feições classistas. Em uma avaliação mais ampliada, o documento considera a estrutura interna dos países da América Latina como dependente dos governos do Primeiro Mundo, atribuindo às sociedades nacionais a dupla qualidade de exploradas e exploradoras. Além disso, atribui às missões religiosas a imposição de padrões e critérios alheios às populações indígenas e às suas culturas, tornando-se assim instituições que encobrem, com a religião, a exploração e a destruição dos índios. O documento chega a propor o fim da atividade missionária tradicional.

A antropologia, por seu lado, é declarada um "instrumento e racionalizado e tradicional de dominação colonial", por haver "aportado conhecimentos e justificado em termos acadêmicos, aberta e subrepticamente, a situação de domínio de uns povos sobre outros, e ter aportado conhecimentos e técnicas de ação que servem para manter, reforçar ou disfarçar a relação colonial" (Declaração de Barbados 1971). O documento se refere a uma espécie de "cientificismo neutro", que elimina as responsabilidades políticas do conhecimento produzido pelo cientista social. Os antropólogos de Barbados também utilizam a noção de "hipocrisia" ao se referirem ao protesto científico apenas teórico e formal diante da situação vivida pelas sociedades objeto de seu estudo, evitando qualquer compromisso com situações concretas. A Declaração enfoca criticamente a atitude que, reconhecida a penosa situação dos índios, nega a possibilidade de transformá-la, sugerindo que a antropologia realizada com os povos indígenas na atualidade não deve ser aquela que considera essas populações como

meros objetos de estudo, mas aquela que as vê como povos colonizados e se compromete em sua luta por libertação [...]. Os antropólogos têm a obrigação de aproveitar as conjunturas que se apresentam dentro do atual sistema para atuar em favor das comunidades indígenas. Cabe ao antropólogo denunciar por todos os meios possíveis os casos de genocídio e as práticas que levam ao etnocídio, assim como envolver-se com a realidade local para teorizar a partir dela, a fim de superar a condição subalterna de simples exemplificadores de teorias alheias. [...] Diante dessa situação, os Estados, as missões religiosas e os cientistas sociais, principalmente os antropólogos, devem assumir a responsabilidade ineludível de ação imediata para pôr fim a essa agressão, contribuindo dessa maneira para propiciar a libertação do indígena (ibid.).

Assim, o Proyecto Paĩ-Tavyterã, coordenado por signatários da Declaração de Barbados, constituiu-se com o objetivo de realizar, na prática, as formulações do encontro, sem perder de vista a realidade política paraguaia.

O Proyecto Paĩ-Tavyterã - PPT²

Atuando diretamente em campo, o PPT, uma organização não governamental, dedicou suas ações e seus recursos humanos e financeiros exclusivamente para o subgrupo Guarani Paĩ-Tavyterã e satisfizou a urgência de assegurar terras indígenas, para que nelas as comunidades pudessem se desenvolver com maior independência. Paralelamente, associou-se a entidades sediadas no capital do país, a fim de obter apoio logístico ao trabalho. A partir dos vínculos criados com o trabalho de campo em 1972 e sob orientação antropológica do PPT, a Asociación Indigenista del Paraguay (AIP), fundada em 1942, e a Misión de Amistad, ambas com sede em Assunção, passaram a participar mais diretamente do trabalho de assegurar terras aos Paĩ-Tavyterã, definindo sua atuação nas diretrizes e orientações decorrentes das discussões com o PPT e as comunidades indígenas. Sua função principal como entidades urbanas foi, através de um corpo jurídico, examinar as questões de legalização de terras, detectadas em campo pelo PPT. A associação entre o PPT e a AIP para a legalização e a garantia das terras Paĩ-Tavyterã marca um desempenho significativo do indigenismo paraguaio, ao criar paradigmas de ação fundados na sintonia entre os gestores dos aspectos burocráticos e políticos do problema e a equipe de campo, apoiados e orientados, por sua vez, nas decisões dos indígenas.

Dada a situação política do Paraguai entre 1971 e 1981, é inegável a importância da AIP e da Misión de Amistad, não só para a criação do PPT, como também na composição do indigenismo praticado no país. Fornecendo apoio logístico aos trabalhos de campo e atuando junto aos organismos governamentais, essas entidades abriram espaços de reflexão e articulação do projeto fora do âmbito imediato das comunidades indígenas.

² Paĩ-Tavyterã é a autodenominação dos Kaiowa e é como esse subgrupo guarani é conhecido no Paraguai.

Os objetivos do PPT

Os objetivos formais do PPT eram promover a participação ou "integração" das comunidades Paĩ-Tavyterã no "processo de desenvolvimento nacional", procurando apoiar a emancipação social, econômica e cultural dessas comunidades a partir de sua própria visão histórica, condicionando, portanto, a "integração dos índios às suas próprias formas tradicionais de atuar e pensar" (Banco Paraguayo de Datos 1980: 22). Algumas análises podem encontrar uma contradição nessas formulações, pela incompatibilidade entre a idéia de "integração", de um lado, e a manutenção de tradições, do outro. O conceito de "integração" sugere o de "assimilação", isto é, a absorção e homogeneização das sociedades autóctones à "vida civilizada nacional, mediante a nucleação dos índios em 'colônias' organizadas". (ibid: 10).

Esse pensamento, que pode ser considerado um axioma ocidental em relação aos povos indígenas, no início dos anos 1970 representava a orientação da sociedade paraguáia em relação aos índios do país. Naquele momento – sem com isso sugerir que tenham havido mudanças substanciais de lá para cá nem atribuir a esse país a exclusividade nessas concepções –, "desenvolvimento", "comercialização de terras devolutas", "exploração de madeira", "implantação de empresas agropecuárias", "capitalização crescente" e "venda de terras a estrangeiros" (principalmente brasileiros) eram palavras de ordem, e visavam a concretização do progresso e da modernização do país.

Em diferentes frentes – administrativa, governamental, jurídica e política –, desenrolava-se um intenso movimento relacionado aos impetus "desenvolvimentistas" que assolavam o Paraguai e os países vizinhos. Na questão fundiária Paĩ-Tavyterã, não faltaram circunstâncias de violência ou resistência armada de pretensos proprietários de terra, o suborno e a corrupção eram às vezes determinantes para definir as causas pendentes e as comunicações com o exterior eram dificultadas. A ação do Proyecto se orientava nessa realidade, procurando interceder, extra-oficialmente mas por meios legais, nas decisões relativas aos problemas fundiários desses Guarani. Os atendimentos de saúde e educação eram formalmente considerados ações promocionais e/ou assistenciais, o que possibilitava um relacionamento fluido com as instâncias de governo e configurava uma prática "não tanto como política para indígenas, mas como promoção de funções políticas de indígenas, com referência ao ordenamento legal" (Grünberg 1975: 7). Desse modo, a formulação dos objetivos era pautada nas peculiaridades da burocracia vigente no país.

As iniciativas da equipe do PPT procuravam apoiar as soluções propostas pelos *tekoha*, atendendo-os individualmente segundo suas características, contextos locais e situações sociais. Isso exigia conhecimento da situação e da organização interna de cada grupo, bem como um permanente acompanhamento dos processos legais. O modelo de trabalho previa uma estratégia de maior envergadura e continuidade, além de perspectivas de uma abrangência mais ampla dentro do "indigenismo paraguáio". Não se pretendia a condução e a orientação de mudanças dirigidas e geradas *a priori*, mas a coordenação das ações para atender os anseios das comunidades na resolução dos problemas por elas apontados. Tratava-se de acompanhar as mudanças, envolver-se com elas e respeitar as decisões geradas nos núcleos indígenas. Assim, o desenvolvimento atrelado às aspirações, à organização econômica e à tecnologia das comunidades seria realizado conforme fosse compreendido por elas, o mesmo se podendo dizer em relação à organização social e política e à sociedade como um todo. Nesse enfoque, os valores, as aspirações, os anseios, as expectativas, a religiosidade, os mitos, os ritos e as reivindicações Guarani teriam espaço para realização.

Assim, tanto a idéia de *integración* quanto a de *desarrollo*, como expectativa de destino das populações indígenas, tinham significados condicionados à formulação dos objetivos das entidades indigenistas. Proposições formais no contexto em que se expressavam, tornavam-se conceitos nulos à medida que eram condicionados à formulação seguinte. Qualquer sugestão ou proposta de ação teria lugar, desde que fosse pautada a partir da visão histórica do grupo. Sua implantação e seu eventual êxito estavam condicionados aos índios, considerados protagonistas da ação.

O trabalho do PPT

O Proyecto Paĩ-Tavyterã iniciou suas atividades em 1972, após fazer um reconhecimento prévio da região, com a intenção declarada de implantar um organismo que promovesse, assistisse e atendesse as demandas das comunidades Paĩ-Tavyterã do Paraguai oriental (Grünberg 1975: 7). Em relação ao tipo de trabalho que se queria implantar, a região era praticamente intocada, não havendo "modelos indigenistas" que pudessem condicionar ou orientar os trabalhos.

No desenvolvimento dos programas, foram detectados os problemas que deveriam ser atendidos prioritariamente, com a perspectiva de uma atuação globalizante em todos os aspectos

relacionados às comunidades, evitando contudo o assistencialismo e o paternalismo. O PPT norteava sua ação por critérios fundados na premissa de que cabia aos próprios índios a realização de sua "libertação" ou "autodeterminação". Assim, procurava ser atuante na assistência médico-sanitária, em programas de educação e alfabetização, na legalização de terras e assentamentos, no fortalecimento das estruturas sociais e econômicas, nos conflitos de parentescos e lideranças, no auxílio à reinterpretação Paĩ da nova situação vivida, no levantamento e no planejamento econômico, a fim de que obtivessem maior rendimento, diversificação dos alimentos e produção de excedentes.

Para a realização de seus objetivos, o PPT instalou sua infraestrutura na cidade de Pedro Juan Caballero, fronteira com Ponta Porã e capital do Departamento de Amambai. Tanto a infra-estrutura quanto a equipe foram constituídas em função das demandas indígenas. Por volta de 1977, o PPT contava com uma equipe interdisciplinar formada por treze profissionais, entre médicos, enfermeiros, educadores, agrônomos, técnicos agrícolas, topógrafos, antropólogos e linguistas, fora a assessoria jurídica e administrativa prestada pela Asociación Indigenista del Paraguay e pela Misión de Amistad de Assunção. Contava com uma casa-sede, onde instalou seu escritório; um depósito para ferramentas, sementes e outros produtos; alguns veículos apropriados para o trabalho no campo; um dispensário em Tajy (um dos *tekooha* próximos à sede); e uma "casa Paĩ" destinada à hospedagem dos Paĩ-Tavyterá em viagem a Pedro Juan Caballero.

A partir de Pedro Juan, onde vivia a maior parte dos componentes da equipe, eram realizadas as visitas às comunidades. Sua frequência e o tempo de permanência, dependiam das necessidades ou demandas locais. As solicitações das comunidades eram feitas através de enviados, que tinham sua viagem paga, bem como hospedagem e alimentação na "casa Paĩ". Na maioria das vezes, ao menos durante o início dos trabalhos, tais solicitações incidiam fundamentalmente sobre questões ligadas a conflitos de terra ou se destinavam a convidar representantes do PPT a participar de reuniões importantes para o grupo em questão. Nesse processo, havia a possibilidade de ampliar o conhecimento dos problemas vivenciados pelos Paĩ, buscando analisá-los sem soluções *a priori*. Os encaminhamentos e decisões procuravam estar em permanente consonância com os rumos ditados pelas comunidades, e as relações com os Paĩ, aprofundadas sempre que possível, abriam espaço para deflagrar, acompanhar e impulsionar processos voltados para a resolução dos problemas.

Terra

As prioridades de trabalho do PPT se voltaram para a terra, sem a qual não caberia pensar em outras atividades, pois todo e qualquer aspecto da vida indígena recaía, em última análise, na necessidade de terra: a melhoria das condições sanitárias estava diretamente ligada à produção de alimentos; esta, à necessidade de realização da economia agrícola Paĩ que, por sua vez, estabilizava as relações sociais e impulsionava as atividades religiosas, auxiliando as composições políticas.

Não eram poucas nem de baixa intensidade as mudanças na estrutura fundiária verificadas na região oriental paraguaia no início dos anos 1970. Contudo as condições para os Paĩ não se apresentavam tão desesperadoras quanto a de outros grupos Guarani do país, pois uma grande porcentagem das áreas que ocupavam eram consideradas *terras fiscales* [devolutas] pertencentes ao Estado. Essa situação possibilitou avanços significativos. Iniciado em momento oportuno, o Proyecto possibilitou "aos Paĩ assegurar terras para 80% de sua população, apesar de que pressões de fora para aproveitar os recursos naturais dessas terras (principalmente madeira) continuem ameaçando sua estabilidade socioeconômica" (Banco Paraguayo de Datos 1980: 1). No fim de 1979, contudo, "[...] a privatização da terra na Região Oriental alcançou tais proporções que já não restam terras fiscais com as quais se possa contar para estabelecer assentamentos indígenas. Qualquer dotação de terras suporá, portanto, a expropriação de terras privadas" (ibid.: 6).

Na realidade, não há garantias absolutas de que as terras habilitadas e constituídas em Colonias Nacionales Indigenas estejam asseguradas em definitivo. Ao Proyecto Paĩ-Tavyterá e à Asociación Indigenista del Paraguay (AIP) coube a tarefa de – depois de delimitada a terra e feita a solicitação na instância governamental competente, o Instituto de Bienestar Rural – dar entrada nos papéis que reconheceriam a Colônia Indígena e a correspondente habilitação da terra. Legalmente, as comunidades tinham direito à ocupação da área, mas seu título ficava sob o nome da AIP.

Esse mesmo processo era realizado nos casos de comunidades assadas em "terras particulares", situações que na maioria das vezes não chegavam a bom termo, já que obrigavam o reassentamento da comunidade em outro local e provocavam sérios conflitos. A sistemática de desapropriação de terras indígenas é conhecida: atendendo à valorização decorrente da intensa especulação de terras na região, os latifundiários passam a lotear e vender suas propriedades, e os índios,

até então utilizados como mão-de-obra barata, perdem utilidade. Em função disso, ocorreram despejos e litígios. O PPT procurou evitar os reassentamentos e manter os grupos macrofamiliares na área ocupada, invariavelmente um *tekoha* Paĩ-Tavyterã tradicional. Eles ocorreram somente nas situações em que o pretenso proprietário era econômica e politicamente poderoso a ponto de representar um obstáculo intransponível à permanência dos índios no local. Vale notar que não foram poucos os proprietários brasileiros com os quais os Paĩ tiveram problemas.

Implantação da experiência

Estágio no Paraguai

A experiência no Paraguai e o convívio, entre 1973 e 1976, com a equipe do Proyecto Paĩ-Tavyterã representaram um aprendizado determinante para a realização do Projeto Kaiowa-Nandeva, pois me permitiram visualizar diferentes formas e modelos de trabalho e conhecer e conviver com a cultura Guarani. Até então, eu concebia o antropólogo como um "observador neutro", zeloso em não se imiscuir na realidade de seu objeto de estudo. O PPT, ao contrário, propunha um acercamento da realidade social para deliberadamente participar de sua dinâmica, promovendo ações condutoras de uma política racional e cientificamente definida de intervenção (Holmberg 1965), representando, na prática, a combinação entre pesquisa ou conhecimento científico e ação (Tax 1958).

O processo de trabalho era enriquecedor. Diante da realidade concreta, o instrumental analítico sofria "testes de viabilidade e aplicabilidade" e "provas de adequação" constantes, questionando as formas socioantropológicas de pensar e condicionando e relativizando a validade, a utilidade e o sentido da teoria. O instrumental teórico, por sua vez, possibilitava o reconhecimento, a distinção e a compreensão de símbolos, signos, significados e significantes (Geertz 1978) da cultura Guarani. Nesse sentido, o aparato de análise disponível na sociologia e na antropologia demonstrou ser valioso, por ilustrar e revelar a realidade, possibilitando a produção e a ampliação do conhecimento sobre ela (Almeida 1987; Durham 1982), o que reafirma sua importância e legitimidade na ação de mudança programada (Bastide 1978).

Foi sob essa ótica que, em 1976, teve início o PKÑ, concebido como pesquisa de um objeto determinado – embora talvez não uma "pesquisa clássica", com momentos de atividade concatenados até o objetivo final como seu resultado e produto. Como prática de conhecimento, criteriosamente obtido através da reflexão sobre os dados (também bibliográficos), o Projeto não tinha como meta a construção imediata de artigo, dissertação, ensaio ou tese, nem tampouco buscava uma verdade científica desinteressada ou a compreensão teórica da realidade, mas sim a produção de um conhecimento que pudesse estabelecer ordenações, linhas e encaminhamentos de ação, dando-lhe

um caráter "utilitário" (Rojas 1971). Esse caráter prático, contudo, não é menos científico. Talvez, por objetivar uma ação que precisa ser "certada", seja ainda mais cientificamente rigoroso, uma vez que seus programas se circunscrevem a uma realidade social ou incidem sobre ela, e são capazes de provocar movimentos prejudiciais ao objeto de trabalho. Nesses trabalhos, mais que nas "pesquisas clássicas", o cientista social se vê permanentemente confrontado com a necessidade de "tomar uma posição" e assumi-la publicamente. Com muita frequência, é levado a refletir quase instintivamente sobre a possibilidade concreta de uma "neutralidade da ciência" ou de produzir um conhecimento que não seja contaminado por simpatias pessoais e políticas (Holmberg 1965: 13; Becker 1977: 122). Ao mesmo tempo, verifica-se que o contato e o diálogo constante com o objeto investigado constituem um processo de conhecimento que não só põe à prova as generalizações fáceis como indica as debilidades e imperfeições das formulações teóricas precedentes. O planejamento, a execução e a observação contínua dessas experiências podem permitir a obtenção de dados e reflexões que de outra maneira não seriam possíveis, carregando assim um grande potencial de aprimoramento das ciências do comportamento humano (Holmberg 1965; Rojas 1971).

O Projeto Kaiowa-Nandeva pretendia ser um trabalho de "ciência aplicada à realidade", materializada em situações sociais de contatos interétnicos de dois mundos culturais diferentes (Malinowski 1965; Oliveira Filho 1986). Referir-se a essa experiência como de "antropologia aplicada" (Tax 1958; Bastide 1972; Foster 1964; Holmberg 1965; Rojas 1971; Briones 1973), isto é, "ramo da antropologia geral com objetivo de intervir nos problemas humanos, com vistas a contribuir de modo inteligente ou planejado em sua solução" (Rojas 1971: 22), talvez não seja de todo apropriado. "Antropologia aplicada" sugere, por um lado, uma redundância, pois as ciências sociais não seriam dignas de preocupação se não resultassem úteis (Durkheim *apud* Bastide 1972: 10; Durham 1982); e, por outro, uma identidade quase imediata com as conceituações culturalistas (Rojas 1971) e suas inúmeras formas de adjectivar o que entendem como "processos de aculturação" – sejam eles induzidos, forçados, destrutivos, planejados, controlados ou outros (Bastide 1972; Portilla 1966).

O Projeto jamais pretendeu "aculturar" os índios ou necessariamente promover mudanças sociais. Sua preocupação precípua foi buscar saber por que e como os Guarani mudaram e por que historicamente não ajudam nas ações propostas pelo planejador, o que difere dos projetos

paradigmáticos (como Fox e Vicos) da tradição americana de antropologia aplicada (Tax 1958; Foster 1964; Holmberg 1965). Se, por um lado, o PKÑ jamais pretendeu criar uma "engenharia social", promovendo mudanças por promovê-las ou, menos ainda, com intenções integracionistas, por outro, também não considera válida a hipótese da imutabilidade das sociedades (Rojas 1971).

O Projeto sempre teve a expectativa de ampliar o acervo conceitual da antropologia teórica em relação à conduta Guarani nas condições contemporâneas dadas, tendo como marco referencial a especificidade do cotidiano e do universo simbólico e cultural desse povo, considerando o permanente movimento das situações sociais renovadas, caracterizadoras dos processos de mudança. Por sua própria natureza, esse gênero de trabalho exige uma permanente contextualização do campo de ação, o que delimita, em função das comunidades, a rede local de instituições – oficiais ou religiosas, nacionais ou estrangeiras – envolvidas de um modo ou de outro no processo. Nesses casos, a construção do objeto de investigação não pode ser feita isoladamente: ele deve ser encarado como um universo indivisível, composto de situações sociais locais (Oliveira Filho 1986; Gluckman 1987) que exigem o constante exercício de estabelecer conexões, relacionar e comparar fatos sociais, reconhecer especificidades culturais e refletir sobre elas. Os Guarani, assim, não são considerados iguais a todos da "sociedade global", mas únicos, "primitivos" e peculiares, valorizando-se intrinsecamente sua configuração social e cultural (Briones 1973).

Trabalho junto aos Guarani sul-matogrossenses

A experiência vivida no Paraguai revelou a possibilidade – até então desconhecida – de financiamento oferecido por agências do exterior para atividades de "apoio ao desenvolvimento". Salvo engano, não havia no Brasil, até aquele momento, trabalhos de intervenção sistemática junto a populações indígenas que não fossem do Estado ou da Igreja. Para esses organismos de cooperação financeira, o trabalho apoiado deveria ter um caráter "promocional", de modo que os recursos se destinassem a implementar mudanças para uma "melhoria de vida" da população atendida. Nessa exigência não havia condicionantes capazes de obstruir uma metodologia que "valorizasse intrinsecamente" o grupo social trabalhado, o que dava total autonomia à ação local (Briones 1973).

A proposta apresentada a uma dessas organizações de cooperação, a Bros Für Die Welt, de Stuttgart, Alemanha, objetivava conhecer as condições socioeconômicas e culturais dos grupos Guarani do sul do

Mato Grosso e, a partir do conhecimento da realidade desses grupos, criar condições para a elaboração de eventual projeto de desenvolvimento comunitário visando sua autogestão. Assim, propunha realizar o mapeamento da situação dos Guarani do Mato Grosso do Sul, identificando seus problemas e condições gerais de vida, sua situação ecológica, a infra-estrutura e os programas educacionais e de saúde existentes, seu conhecimento tecnológico de agricultura, as condições e a organização da produção econômica nas comunidades, a participação no mercado regional e, como pano de fundo, o "grau de contato interétnico". Para um segundo momento, previa a realização de programas para alterar os "aspectos negativos" encontrados e "promover" o "desenvolvimento comunitário" entre os indígenas. Para tanto, considerava o deslocamento e a manutenção de um pesquisador qualificado por um período de seis meses – tempo considerado suficiente para demarcar o perfil situacional dos *tekoha* então conhecidos no Mato Grosso do Sul.

As comunidades locais, isto é, os índios, eram o marco de referência desse plano e, por extensão, o contexto em que estavam inseridas: um campo de relações interdependentes entre regionais, agentes do governo ou religiosos, fazendeiros e cidadãos dos centros urbanos. Interessava saber, como questão teórica de fundo, que mudanças esse contato teria produzido entre os Guarani brasileiros, focando a atenção nas relações entre índios e brancos e traçando os planos do trabalho de intervenção a partir desse conhecimento. Nesses termos, o problema girava em torno de dois eixos. A experiência no Paraguai indicava que, por razões que serão analisadas no decorrer deste trabalho, os *Paí-Tavyterã* no Paraguai suscitavam análises e avaliações de colegas antropólogos que com eles trabalharam afirmando que teriam mantido, mais fortemente arraigadas, formas culturais tradicionais, se comparados com os *Kaiowa* e com os *Nandeva* do Mato Grosso do Sul. Em razão dessas formulações, insistentemente consideradas e faladas entre os antropólogos do PPT, meus interesses se voltaram para a averiguação do grau efetivo de transformação sofrido por essas populações no Brasil, "remanescentes da antiga nação Guarani" e que viviam em "grande penúria cultural decorrente dos contatos culturais" que se haviam firmado como "problema na consciência coletiva" dos índios, como sugeria Schaden (1974: 161) – com quem os antropólogos do PPT concordavam – nos primeiros anos da década de 1950. Constituíam-se os Guarani, na visão desse autor, "um dos exemplos mais instrutivos para o estudo das conseqüências de situações de contato entre populações aborígenes americanas e culturas de tipo ocidental. Nenhuma tribo ameríndia

parece ter sido submetida, nesses quatro séculos, às influências de tão variadas situações interculturais" (Schaden 1974: 11).

A literatura etnográfica e a historiografia de um modo geral (Koenigswald 1908; Saint-Hilaire 1974; Schaden 1974), apresentam os Guarani como em franco processo de destruição cultural em diferentes momentos dos últimos dois séculos. A presença maciça de "promotores da aculturação" (Portilla 1966; Schaden 1974), como missões religiosas e agências estatais, e a proximidade com os regionais teriam tornado os Guarani do Mato Grosso do Sul "menos índios" (Briones 1973) que os do Paraguai. O resultado do levantamento proposto deveria indicar respostas para essas questões e caminhos de intervenção apropriados a ela.

As expectativas de que um trabalho similar ao do Paraguai pudesse ser realizado no Brasil, no entanto, não eram animadoras. Esperavam-se obstáculos impostos pelas agências tradicionalmente presentes nas áreas, como de fato ocorreu, com a implantação, na região, da concorrência de uma "agência indigenista isolada ou alternativa" que não pertencia nem à Igreja, nem ao Estado.

Ação da FUNAI no Mato Grosso do Sul

A partir de 1974, contudo, processaram-se no Brasil mudanças políticas significativas no âmbito da problemática indígena. O general Ismarth Araújo de Oliveira, que assumiu naquele ano a presidência do organismo tutelar, tinha por incumbência melhorar a desgastada imagem da Fundação Nacional do Índio. Entidades nacionais e internacionais de defesa dos direitos humanos denunciavam sistematicamente um genocídio consentido pela política indigenista oficial.

O novo presidente da FUNAI e sua equipe mais próxima envidaram esforços para inverter esse quadro. Sem perder a perspectiva da "integração do índio" – que passou a ser qualificada não mais de "acelerada", como em momentos anteriores, mas de "harmoniosa" (Lei 6.001 de 1973) –, a Fundação passou a incentivar programas de ação com o propósito de implementar a produção das comunidades indígenas e, conseqüentemente, criar condições para uma "melhor qualidade de vida". Com um discurso marcadamente diferenciado dos antecedentes, no bojo das intenções governamentais de "distensão" política nacional e pressionado internacionalmente, revelava-se formalmente o interesse do governo em estabelecer novos modelos de relacionamento com os índios, convergindo "no sentido de propiciar uma mudança nos padrões de atuação da FUNAI" (Oliveira Filho 1979: 13).

A FUNAI iniciou então uma política de aproximação – que se revelaria efêmera – com as instituições científicas nacionais, no intuito de contratar profissionais com formação técnica e de reconhecida perícia para contribuir com o “indigenismo renovador” que o aparelho estatal pretendia implantar. Esses laços dariam o caráter de acuidade e legitimidade necessários aos empreendimentos do governo. A eficácia, a competência e a produtividade acarretariam reputação e prestígio ao órgão tutor e, conseqüentemente, melhoria da imagem e novos recursos. Assim, diversos convênios foram assinados, entre 1974 e 1976, com a Universidade de São Paulo e as Universidades Federais da Bahia, Brasília, Goiás, Minas Gerais, Pernambuco e Santa Catarina, com o objetivo de “estabelecer um conjunto de ações”, que deveriam “ser desenvolvidas junto à população indígena [...], com a finalidade de reorientar aspectos do *ethos* sociocultural e econômico dessa minoria, visando garantir melhores condições de vida e de trabalho aos seus integrantes”, conforme declarou o professor Dr. Silvio Coelho dos Santos, da Universidade Federal de Santa Catarina, responsável pelo trabalho junto aos Xokleng de Santa Catarina em 1975.

Com essas diligências, a FUNAI sugeria reconhecer a carência, em seus quadros profissionais, de antropólogos e lingüistas, capazes de formular propostas e políticas condizentes com as recentes orientações. A nova postura oficial implicava também a colaboração com as missões e outras esferas dos governos federal, estadual e municipal.

Os projetos oficiais de desenvolvimento comunitário: a participação dos antropólogos

A partir de 1975, a FUNAI iniciou os “projetos de desenvolvimento comunitário (PDC), elaborados e dirigidos por um estudioso das populações indígenas afetadas” (Oliveira Filho 1979: 13) em diferentes áreas do País, como as ocupadas pelos índios Gavião-Suruf, Guarani-Kaiowa, Guarani-Nandeva, Ianomami, Nambikuara, Pataxó, Tikuna, Tucano, Xokleng e outros. Em função dessa iniciativa, os cientistas sociais se viram diante da possibilidade de participar tanto das decisões e realizações relacionadas às populações indígenas quanto da reordenação de seu órgão tutelar. Como cientistas, poderiam aplicar seus conhecimentos na orientação das ações do governo, intervindo diretamente nos grupos sociais objeto de sua investigação, que assim se transformariam também em objeto de sua prática.

Pautados, contudo, por uma orientação “desenvolvimentista” (Stavenhagen 1985), os técnicos do governo envolvidos nos programas

destacavam a “produtividade” como um dos resultados esperados das comunidades beneficiadas, em função principalmente da noção de que os índios deveriam representar um ônus menor para o Estado. Com isso, surgiu dentro do organismo indigenista uma “ideologia do desenvolvimento do índio”, simbolicamente representada, como veremos, pelo trator e pelo caminhão, que tentou difundir a idéia de que as populações indígenas estavam “desejosas” de acesso à tecnologia moderna. Desconsiderando as inúmeras formas pelas quais a organização sociocultural das populações indígenas do País poderia interpretar e incorporar essa tecnologia, o órgão-tutor motivava indiscriminadamente um “modelo de desenvolvimento indígena”. Amparado na premissa “desenvolver para integrar”, o presidente da FUNAI informou, em 1975, ser comum “os líderes indígenas [nos] procurarem para pedir tratores e caminhões, sentindo que a agricultura na base da enxada não lhes propiciará o desenvolvimento desejado” (Oliveira 1979: 13-4).

Alguns dos projetos coordenados por antropólogos se concretizaram, ainda que por pouco tempo. Sua continuidade, contudo, exigia autonomia de decisão, que permitiria encaminhamentos condizentes com o planejado, e a pouca autonomia concedida veio a constituir um dos pontos de estrangulamento dos trabalhos. Com efeito, nenhum dos planos projetados e implementados pela FUNAI teve vida longa. Os cientistas sociais pretendiam orientar suas ações priorizando as especificidades étnicas e locais, a cultura, a história e a organização política e socioeconômica das populações trabalhadas (Ferraz 1984; Oliveira Filho 1986); uma perspectiva claramente oposta às fórmulas criadas pelo governo. Em função disso, não foi possível superar os obstáculos impostos pela estrutura, pela burocracia e pelas normas do organismo governamental.

O controle administrativo e político exercido nas localidades pelos funcionários do órgão tutor, presente também nas delegacias regionais e na sede em Brasília, representou na maioria dos casos a criação de barreiras que mostravam a incompatibilidade metodológica de um trabalho coordenado, impossibilitando sua continuidade. O planejamento era inviabilizado de dois modos: explicitamente, através do uso de normas administrativas e burocráticas convenientemente seguidas à risca; e implicitamente, através de uma política de boicote mais ou menos incisiva, que criava nas áreas um ambiente policial e repressivo. O clima de intriga e bisbilhotice surgido em diversos PIs revelava a resistência dos padrões tradicionais de atuação indigenista,

arraigados em estruturas locais cristalizadas (com conexões regionais e em Brasília) e alto grau de rechaço às mudanças. Assim, de modo inverso ao esperado, os Projetos de Desenvolvimento Comunitário (PDC) da FUNAI, coordenados por antropólogos, passaram a significar obstáculos à realização das aspirações do "novo" indigenismo.

Em meados de 1976, quando se iniciaram os trabalhos com os Guarani do Mato Grosso do Sul, o quadro de relações entre o Estado, os antropólogos e as populações indígenas configurava-se pouco promissor. Alguns projetos sequer chegaram a sair do papel, outros foram pouco a pouco interrompidos e desfeitos os compromissos contratuais com os cientistas sociais. Apesar dos esforços muitas vezes demonstrados pela cúpula da agência indigenista no sentido de apoiar esses programas, as políticas locais e regionais e seus aliados em cargos administrativo-burocráticos tanto em Brasília e nas Delegacias Regionais quanto nos Postos Indígenas impediram seu prosseguimento.¹ No fim de 1976, haviam sido rompidas todas as relações de trabalho com os antropólogos, valorizando-se a "eficiência tecnocrática" em outras áreas e, a partir daí, depositando nessa linha de ação as expectativas do trabalho indigenista. As relações do Estado com as populações indígenas brasileiras passaram, desde então, a ter esse modelo como base.

O Projeto de Desenvolvimento Comunitário junto aos Guarani do Mato Grosso do Sul

A região sul do estado, onde está localizado o território dos Kaiowa e dos Nandeva no lado brasileiro, sentiu profundamente os efeitos do "desenvolvimento econômico", vivido pelo país durante os anos 1970, e da "nova" política que a FUNAI pretendia implantar.

Em 1976, a FUNAI convencionou-se à Superintendência de Desenvolvimento do Centro Oeste (SUDECO)² para fomentar programas de "desenvolvimento" para a população indígena da região da "Grande Dourados", que contempla parte do território Kaiowa. Foi formado o Grupo de Trabalho (GT) FUNAI-SUDECO, interdisciplinar e interinstitucional, constituído por antropólogos, agrônomos, economistas, educadores, enfermeiras, sociólogos e veterinários, com o objetivo de elaborar um pretensioso "Plano Diretor" que abrangeria as oito reservas

¹ Em níveis regionais, isso pode ser considerado verdadeiro até 1999.

² Esse órgão desapareceria alguns anos depois.

Guarani então existentes naquele Estado. Saltam à vista as muitas incongruências em que incorreram "alguns desenvolvimentistas", ao propor melhorias que ficavam "acima das possibilidades [...] das comunidades trabalhadas" (Foster 1964: 20).

Paralelamente, através de um convênio estabelecido com a F.F.L.C.H. da Universidade de São Paulo (1974) e por indicação das professoras Dra. Lux Vidal e Dra. Araci L. da Silva, a FUNAI contratou para dar consultoria de campo ao GT. O contrato (de julho a dezembro de 1976) previa a realização de um levantamento da situação socioeconômica das áreas Guarani do Mato Grosso do Sul, com vistas à implantação de programas de assistência à saúde e educação e projetos econômicos a serem financiados pela SUDECO. Cabe ressaltar que, do ponto de vista da apresentação formal, a pretensão da FUNAI coincidia intrinsecamente com a proposta que eu havia apresentado, meses antes, à agência de financiamento alemã.

Pouco familiarizados com a realidade indígena e ainda menos com a situação local, os profissionais do grupo de trabalho FUNAI-SUDECO se revelaram profundamente atrelados às suas instituições, seguindo orientações generalizantes ao pensar as noções de "desenvolvimento" e "progresso" (Stavenhagen 1985). Constatou-se de imediato, nos representantes das instituições oficiais envolvidas, o descompasso e a contradição entre o desconhecimento das situações sociais locais e a "urgência" em planejar e executar ações latentes de "desenvolvimento". Formalmente, e como consultor de campo desse grupo de trabalho, eu tentava, mesmo sem conhecer a realidade no Mato Grosso do Sul, o potencial de dificuldades implícito na oposição entre a cadência, o ritmo e a noção de temporalidade dos Guarani e o atropelo pretendido pelos técnicos desenvolvimentistas do GT. Uma avaliação inicial acurada, a sondagem de terreno ou a discussão com os interessados, atitudes que poderiam respaldar maiores chances de aceitação e êxito dos investimentos, não foram aventadas, nem tampouco consideradas as suas ponderações. Já em sua fase inicial, tornou-se flagrante que o programa não seria uma resposta às aspirações dos índios.

Como eixo central da intervenção, os técnicos do GT pretendiam qualificar a mão-de-obra indígena com a instituição de "cursos volantes" para a formação de manicures, marceneiros, motoristas, pintores de parede e tratoristas, mantendo a força de trabalho à disposição do mercado regional. Para a agricultura, estavam "naturalmente" (Bastide 1972) implícitos a mecanização e o implemento da produção de hortifrutigranjeiros. O raciocínio era "lógico", e o sucesso relativo das ações,

conhecido em experiências realizadas em outros países (Rojas 1971): com terras produtivas, mas densamente ocupadas, a produção de hortaliças e a mecanização seriam o modo mais conveniente de tornar as áreas Guarani economicamente viáveis, uma vez que poderiam abastecer os centros urbanos da região. Em áreas de campo natural, como Ramada e Pirajuy, por exemplo, propunha-se a formação de rebanho bovino. Fábricas de vassoura ou farinha, olarias e serrarias também faziam parte das alternativas consideradas. Em outras áreas, propunha-se a mecanização para a monocultura de soja. Caminhões, corretivos, fertilizantes, implementos agrícolas, sementes selecionadas, tratores e outros produtos de moderno trato da terra eram valorizados como alternativas "naturais" que levariam os Guarani a produzir e a se "desenvolver".

As discussões do grupo interinstitucional levavam a falta de terra em conta apenas como um problema de superpopulação que impossibilitaria a realização das atividades planejadas em Brasília. A pouca disponibilidade de terras dos índios fora assimilada como um dado "natural" da realidade; as especificidades culturais e de organização das comunidades eram desconsideradas. Argumentos que indicavam outras alternativas, oriundos das próprias comunidades, eram encarados com perplexidade, sendo surpreendente o determinismo do método praticado. Classificados aprioristicamente como "índios em avançado grau de aculturação" ou em "vias de integração" (Ribeiro 1970), esse fato constituía um argumento que legitimava o planejamento elaborado em Brasília. A sociedade Guarani era pensada como uma "ex-sociedade", "desamparada" pelo órgão-tutor e que devia ser respaldada por incentivos que promovessem, por si só, o "desenvolvimento"; os planejadores entendiam que os Guarani "estavam aptos" à compreensão da lógica ocidental. O grupo de técnicos demonstrava, assim, uma concepção da prática indigenista que entendia os índios como obstáculo ao "desenvolvimento" do país.

Eu, por minha vez, refletia sobre a "fragilidade cultural" dos Guarani, e encarava as iniciativas oficiais como "ameaças à organização" dos índios. Temia que a injeção de recursos precipitasse práticas com resultados imprevisíveis para as comunidades indígenas e insistia na necessidade de definir critérios que diminuíssem esse impacto. Havia o receio de que as benesses tivessem um caráter passageiro e circunstancial, criando necessidades sem continuidade, apesar da pouca credibilidade no volumoso e pretensioso Plano Diretor para as comunidades Guarani da "Grande Dourados". A iniciativa pretendia abarcar todos os aspectos

das comunidades e seria realizado ou aplicado em dois anos, período em que um montante considerável de recursos financeiros deveria ser empregado para atender a tão altas pretensões.

Como antropólogo-consultor e com base na experiência do Paraguaí, eu propunha um investimento prévio no reconhecimento das situações locais, e defendia que os planos fossem elaborados junto com os índios, respeitando seus ritmos e seus padrões étnicos. O que eu pretendia era a realização de um planejamento que atendesse a situações localizadas e específicas, com a realização de experiências reduzidas e limitadas, para verificar as condições, exigências e aspirações dos envolvidos. Essa proposta tinha por objetivo o aprofundamento sistemático das relações com os índios, de modo a conhecer seu cotidiano e sua organização, a partir dos quais as ações poderiam ser implantadas.

As estruturas organizativas dos Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul eram desconhecidas. A literatura etnográfica sobre eles datava de décadas anteriores, e os relatórios existentes na FUNAI eram limitados e inconsistentes. Não havia informações sobre as quais se pudesse realizar qualquer planejamento que não fosse apriorístico e determinista (Bastide 1972) e não tivesse em vista a dependência de decisões por parte dos índios (Bremen 1987: 53). Realizar qualquer planejamento dessa forma demonstrava que não havia um real interesse por parte do Estado em criar condições de bem-estar para a população em questão conforme suas próprias concepções, na qual a instituição indigenista oficial participasse como mentora e em âmbitos restritos, dando respaldo para que tais condições fossem atingidas pelas próprias comunidades. Por parte dos índios, não se percebia qualquer aspiração no mesmo sentido do proposto pelo grupo de trabalho.

Em 1977, as relações entre a FUNAI e a SUDECO foram interrompidas e o GT dissolvido, ficando definitivamente afastada a "ameaça" do Plano Diretor para os Guarani da Grande Dourados, o que para mim foi um alívio. Esse arrefecimento das iniciativas estatais ampliava a possibilidade de implantação do outro programa de trabalho, com financiamento externo, que eu considerava mais "adequado" aos Kaiowa e Nandeva. O credenciamento (por seis meses) da FUNAI para a permanência em área indígena, no entanto, foi de suma importância para a implantação do PKN. Meus laços haviam sido estabelecidos diretamente com o poder central da instituição, o que facilitava minha inserção em níveis locais e regionais, mas mesmo assim, não faltaram situações difíceis na relação com funcionários. Eu queria realizar um trabalho que suplantasse o âmbito formal de "consultor de campo" de

técnicos em Brasília e pensava criar, nos seis meses de contrato, condições que permitissem a continuidade dos trabalhos. O lugar escolhido foi Takuapiry, *tekoha* localizado próximo à fronteira com o Paraguai. Eu suponha que ali haveria quem conhecesse o *Proyecto Pai-Tavyterá*, o que facilitaria minha inserção.

Início dos trabalhos: primeiros contatos

Os primeiros dias em campo exigiram um mapeamento da situação local e, compulsoriamente, o estabelecimento de relações com os funcionários da FUNAI e os missionários. Minha intenção era evitar a criação de faccionalismos e remover quaisquer possíveis entraves no relacionamento com os índios, o que implicava manter boas relações com os agentes locais, evitando experiências similares às de alguns colegas antropólogos, que travaram verdadeiros embates com chefes de Posto, delegados ou missionários. A condição de "autoridade" assumida pelo funcionário da FUNAI dentro da área indígena era reconhecida pelos Guarani e dava a ele significativa influência na situação local. A hipótese de um confronto, portanto, diminuía consideravelmente as chances de uma ação com sentido e resultados, o que me motivou a optar pelo não-enfrentamento.

As conversas, explicações e discussões com os agentes oficiais sobre aquilo que eu pretendia fazer eram condição necessária a sua realização. O fato de ser antropólogo, supostamente conhecedor das sociedades indígenas, e a credencial fornecida pela presidência do órgão tutelar de certa maneira facilitavam meu trabalho. Embora alguns agentes apresentassem uma quase intransponível aversão a profissionais de antropologia – "teóricos" aptos apenas ao "trabalho de gabinete", desautorizados portanto a opinar sobre o trabalho prático e o cotidiano de uma área indígena –, minha disposição de permanecer em campo, vivendo com os índios, e não no Posto, contribuiu, já desde os primeiros momentos, para evitar esse estigma.

De modo geral, a opinião dos agentes oficiais era de que os Guarani não "progrediam" em razão do baixo investimento da FUNAI, que os tornara "índios carentes" e "necessitados de ajuda". Coubera aos Terena e aos Kadiweu, mais hábeis nas pressões sobre a FUNAI, a maior parte dos recursos da 9ª Delegacia Regional de Campo Grande. Para esses agentes, os Guarani também poderiam produzir, desde que recebessem recursos suficientes e orientação adequada. Assim, os chefes de Posto demonstraram formalmente sua disposição em apoiar o trabalho proposto, embora fossem unânimes no ceticismo quanto a sua realização,

dadas as dimensões pretendidas e a tradição da FUNAI em prometer e não cumprir – no que, como se verá, tinham razão.

Alguns dos agentes, entretanto, me viam como uma espécie de fiscal de suas ações, o que acabou por condicionar as relações de trabalho. Eles revelavam grandes dificuldades em entender a possibilidade de um trabalho fora dos esquemas tradicionais, pautado por ações conjuntas e norteado por discussões e reflexões; um trabalho, portanto, em que atuássemos, missionário, chefe de Posto e antropólogo, como equipe, tendo como fulcro a constituição de uma situação que favorecesse o esperado "desenvolvimento" dos índios. Assim, via de regra foi impossível chegar a um consenso sobre as atividades concretas e, como agentes, levar uma só palavra aos índios. O sucesso obtido em alguns poucos casos, contudo, me fez crer que havia chances de melhores resultados.

Primeiros contatos com os índios

Como já se disse, a primeira área visitada foi o *tekoha* de Takuapiry, que naquele momento vivia circunstancialmente uma "situação de equilíbrio" (Glukman 1987), com lideranças agindo coordenadamente, uma chefia de Posto favorecedora da organização política e econômica do *tekoha* e uma missão sem pretensões de influenciar esse ordenamento. A escolha foi acertada, mas não em função de cálculos preliminares, e sim por absoluta casualidade.

Praticamente não havia homens na área quando cheguei. A maioria, incluindo os dois líderes do *tekoha*, fora à *changa* nas fazendas vizinhas. Tudo sugeria monotonia, mas isso se transformaria significativamente no sábado, com o regresso dos homens. A ausência dos líderes políticos impossibilitou o início do trabalho, uma vez que, a fim de evitar qualquer possível associação com a entidade, eu não queria ser incorporado através do funcionário da FUNAI. Ao chegar a qualquer área, a primeira pergunta dos índios era se o chefe de Posto seria substituído pelo antropólogo. Com a resposta e segundo a facção ou tendência representada pelo interlocutor, observavam-se discretas manifestações de satisfação ou não. Em função disso, decidi que habitaria a casa dos índios (em geral, a casa do "capitão"), o que contribuiria para descaracterizar qualquer identidade imediata com a FUNAI.

O "capitão" de Takuapiry em cuja casa me instalei se dizia "crente". Sua esposa, a exemplo dos evangélicos urbanos, ofereceu-me de imediato um desses folhetos distribuídos pelos prosélitos protestantes. Não ficou claro se ela pretendia me catequizar ou estabelecer alguma forma de

identidade, imaginando que eu compartilhava a mesma fé. Ela afirmou que sabia cantar "música de crente", mas não o *mbarabei* [canto sagrado Guarani], e deixou claro que os índios deviam ir à igreja do missionário. Na manhã do dia seguinte, causou-me certo abatimento o fato de o "capitão", depois de tomar o mate, fazer uma oração como as dos protestantes. A prece se referia ao trabalho do visitante e "pedia" por ele. Oraram em português durante aproximadamente uma hora, e em voz suficientemente alta para que, mesmo a dez ou doze metros de distância, eu a ouvisse.

Esse fato se contrapunha ao ocorrido na noite anterior, quando se podia escutar a quilômetros do lugar o som da *takuapu*, dos *mbaraka* [instrumentos sagrados feitos respectivamente de *takuara* e cabaça] e do *mbarabei*. Assim, minhas primeiras impressões foram contraditórias, com a presença de duas representações aparentemente antagônicas de compreensão de mundo.

Trabalho, tradição, modernidade

Em função do projeto que pretendia implantar, essa contradição precisava ser minimamente esclarecida, uma vez que captar a situação do *tekoha* permitiria definir melhor o encaminhamento do trabalho. O objetivo era procurar entender as transformações provocadas pelo contato e, no meu caso, evitar a tendência natural de estabelecer comparações simplistas e imediatas com os Guarani do Paraguai, catalogando-os em "tradicionais" e "não tradicionais". Como já foi visto, todos os que se referiam aos Guarani do Mato Grosso do Sul – antropólogos, burocratas, fazendeiros, indigenistas, missionários, regionais e representantes dos governos municipais e estadual – tinham como consenso seu "alto grau de aculturação" (Schaden 1974). Era necessário, portanto, entender as relações de contato e as mudanças provocadas por ele, averiguando categorias como "grau de aculturação" e "etapas de integração" (Ribeiro 1970), tão incorporadas no discurso das agências próximas aos Kaiowa e Nandeva.

Ao observador incauto, a primeira impressão de um *tekoha* é de aleatoriedade e desorganização, com falta de estruturas políticas definidas, ausência de religiosidade própria e processo de perda até mesmo na língua, como se não existissem ali os liames de uma estrutura social. Cabia a mim confirmar ou não essas impressões. Inicialmente, a *changá*, os "índios crentes", a disposição das casas, a presença do agente oficial e do missionário, a proximidade com os centros urbanos e o próprio discurso preambular dos índios corroboravam as idéias de

"integração" e "aculturação". Era de se supor que, passados quase trinta anos dos últimos trabalhos realizados pela antropologia junto a eles (Watson 1952; Schaden 1974), suas estruturas sociais e formas culturais tivessem "destruídas". Tudo isso, contudo, poderia ser fruto da minha imaginação, condicionada por idéias preconcebidas.

Os primeiros dias foram dedicados a sistemáticas visitas às famílias e a um reconhecimento da área. Eu procurava conhecê-los e tornar conhecidas as minhas pretensões, difíceis de explicar por serem poucos meus conhecimentos da língua e dos referenciais simbólicos orientadores da comunicação naquele ambiente social. Achei que os índios falavam português e que eu não teria problemas de diálogo. Foi um engano, e a incapacidade de comunicação ficou clara já nos primeiros momentos, o que me levou a redobrar os esforços em aprimorar o guarani. Dada a demanda dos índios, fez-se necessário explicar alguns condicionantes do trabalho para, na medida do possível, situá-los e discutir as responsabilidades do agente detentor do poder de intermediar recursos, o que o tornava um potencial promotor de mudanças. Esse agente era o "Antropólogo", categoria que não tinha qualquer significado para os índios: não sabiam quem ele era, de onde vinha ou o que queria. Era uma incógnita. Nesse momento (julho/agosto de 1976), as possibilidades de realização de qualquer trabalho eram duas: a aprovação e o financiamento do plano diretor pela SUDECO ou, com o fracasso dessa iniciativa, a perspectiva de conseguir recursos externos, o que não era difícil. Eu apostava na segunda alternativa. Não podia me comprometer com os índios em relação a qualquer realização que dependesse dos recursos da FUNAI, limitando com isso as expectativas criadas em torno dos aspectos do meu discurso que eram por eles entendidos. A única promessa com a qual havia compromisso era minha disposição de permanecer ali durante o tempo que fosse possível, e tentar implantar um programa de trabalho.

À medida que discutia com os índios e "tomava pé" da realidade, minhas idéias iniciais de "como organizar aquela sociedade" sofriam profundas mudanças. No campo da educação, revelei a eles em uma dessas conversas, era possível formar monitores indígenas para ensinar crianças e adultos do *tekoha* a ler e a escrever. Outros monitores poderiam ser formados para auxiliar os doentes, e escolas, enfermarias e outras construções poderiam ser feitas pelos próprios índios, usando matéria-prima e mão-de-obra local. O gado já existente seria utilizado e cuidado pelo *tekoha* com seus próprios meios. As mulheres poderiam se organizar em uma cooperativa de produção e comércio de artesanato,

e o sistema cooperativista poderia ser implantado para organizar outras atividades, como o trabalho agrícola, a cria de animais, a produção de redes, a montagem de uma fábrica de vassouras ou um moinho para farinha. No meu entender, todas as atividades deveriam ter um caráter "coletivo", e o produto dos trabalhos deveria pertencer àqueles que tivessem participado dele. Ao governo e às missões cabia dar condições para que os próprios Kaiowa e Nandeva realizassem suas aspirações e demandas. Preponderava a idéia de que os Guarani estavam avançados na "perda" de muito de sua cultura, e eu acreditava que a orientação técnica, o apoio financeiro e a continuidade eram indispensáveis para que eles viessem a produzir nos moldes pensados.

Embora estivessem sempre dispostos a discutir o assunto *kokue* [roça]³, os índios revelavam flagrante desinteresse pelas outras sugestões: todas as suas preocupações estavam ligadas às atividades agrícolas. Com isso, as idéias de como realizar o trabalho iam pouco a pouco formando um quadro de ações futuras ligadas à agricultura. O pensamento corrente era tornar a terra Guarani "produtiva", tentando evitar a constante ameaça de ocupação e usurpação representada pelos fazendeiros. Esse era o argumento principal para solicitar a intervenção do governo, objetivando tirar os Guarani do estado de "carência", "abandono" e "estagnação econômica" em que supostamente se encontravam.

³ No caso específico de Takuapiry, não havia problemas de terra. A aldeia vivia um momento de equilíbrio e os grupos macrofamiliares do lugar voltavam suas atenções para as atividades agrícolas. Takuapiry, além disso, é um *tekoha* tradicionalmente assentado, de modo que as famílias "pertencem" àquelas terras – diferentemente de outros Pis, como Amambai, Caarapo e Ramada. A reivindicação fundiária ou territorial que apresentavam – e apresentam até hoje – era sobre a redefinição da área, que havia sido diminuída quando demarcada.

Estruturação do Projeto Kaiowa-Nandeva

Modelo de trabalho

Como foi dito, contrastando com a aparente apatia da comunidade de Takuapiry durante a semana, no sábado o movimento mudou significativamente com a volta dos homens à aldeia. O agente da FUNAI (chefe de Posto) e os líderes ("capitães") indígenas foram receptivos, e eu me instalei em um abrigo improvisado nas proximidades da moradia do capitão de Takuapiry. Nos primeiros dias, as linhas iniciais de trabalho foram discutidas com os dois "capitães" e os outros líderes do *tekoha*, com ampla participação do funcionário do Posto. Também percorri uma parte da aldeia, visitando as famílias em seus próprios lugares, o que permitiu delinear alguns pontos básicos. Como se viu, ficou imediatamente patente, por exemplo, que as expectativas dos índios incidiam sobre as atividades agrícolas. Educação e saúde, atendimentos dados pela missão e pela FUNAI, eram valorizados, mas a prioridade era a agricultura.

Como as atividades nas fazendas [*changa*] impediam a plena realização das roças, uma vez que coincidiam em ambas os períodos de preparação e colheita, a *changa* foi encarada, nessa "visão impressionista" de primeiro momento, como o principal problema a ser enfrentado por um PDC. Nesses termos, todos os esforços de qualquer "projeto de desenvolvimento" deveriam, como eu acreditava, estar voltados para eliminá-la e operar de modo a que a força de trabalho dos índios fosse utilizada dentro de sua própria terra. A idéia era constituir um grupo para o cultivo de uma roça que pertenceria aos chefes de família (nuclear), que nela se envolveriam para dividir tarefas e resultados. A pequena associação seria subsidiada com sementes, ferramentas e outras necessidades básicas. A idéia original previa um grupo de poucos participantes, que teria o objetivo de averiguar sua viabilidade, ampliando-se posteriormente, se fosse o caso, com a incorporação daqueles que desejassem fazer parte do Projeto. Nesse modelo idealizado, caberia ao capitão a direção do grupo.

Analisando *a posteriori*, creio que eu pretendia reunir (talvez em uma lógica cooperativista) as forças economicamente ativas, as forças

de trabalho do *tekoha*, e discutir com elas as propostas de organização econômica, a fim de estabelecer aquelas que poderiam propiciar a resolução dos problemas da comunidade. Organizados, os índios poderiam diversificar a produção, aproveitar melhor as terras disponíveis, estabelecer a plena utilização da mão-de-obra etc. Pensava também que as dificuldades em relação à disponibilidade de terras seriam superadas pela apropriação de tecnologia adequada. Esse arquétipo, apesar de purista e de pretender aglutinar grupos familiares que não se aglutinam, serviu como o "horizonte utópico" que delimitou os rumos de outro protótipo, este sim construído no desenrolar da experiência, como tentarei demonstrar.

Enfim, a proposta inicial objetivava tão-somente formalizar diretrizes e critérios para o trabalho, apresentar possibilidades de auto-sustentação da aldeia e até mesmo uma hipotética independência de recursos externos. Seus rumos, contudo, dependeriam apenas das motivações dos índios. Não era um plano de trabalho fechado e terminado *a priori*, mas dependente da "cooperação e participação de todos" para a construção de uma realidade social e econômica definida por cada *tekoha*. Teoricamente, eu considerava efetiva a possibilidade de tornar o "modelo econômico Guarani" adequado às demandas indígenas, sem que para isso fosse preciso variar o sistema. Para tanto, era determinante que os índios indicassem como esse modelo deveria ser e, obviamente, participassem de sua construção. Eles deveriam ser produtivos a seu próprio modo, em uma experiência contrária às práticas nas quais os agentes se arvoram a "ensinar" como devem se organizar.

Idealmente, o número de participantes no trabalho, seu desempenho e a qualidade de sua organização redundariam em fatos e argumentos sólidos para gerar sua própria continuidade. Seus resultados, negativos ou positivos, demonstrariam a curto prazo a importância de planejar com maior acuidade, dando aos índios as condições de realizar suas próprias experiências.¹ Da perspectiva metodológica que se construiu a partir desse primeiro passo, no qual as atividades estavam centralizadas na agricultura, os demais problemas

¹ Havia de minha parte uma grande preocupação em abrir espaços para que os índios pudessem realizar experiências próprias, desviando-se dos modelos de desenvolvimento formulados por técnicos do governo. Essa preocupação perpassou as atividades do PKN durante todo o período da experiência.

ou demandas – educação, saúde, redefinição do perímetro da área, questões com a *changa* etc. – poderiam ser pensados através do modelo suscitado pela organização das atividades econômicas da roça. Em outras palavras, as roças deveriam significar um fortalecimento da coesão e da integração interna do *tekoha*, que, a partir daí, estaria apto a lidar com qualquer outro problema.

Diante do receio de criar expectativas que não pudessem ser realizadas, os agentes envolvidos com o trabalho nesse primeiro momento (Luis Rogério Pereira, chefe do Posto de Takuapiry, e eu) procuraram definir, com o máximo de transparência, seu compromisso, sua participação e seus limites de poder para a concretização do planejado, razão pela qual todas as atividades ficaram condicionadas ao levantamento de recursos e à capacidade dos envolvidos. Reiteradamente, repetíamos que a construção e o sucesso do trabalho dependiam, antes de tudo, da participação de todos os índios.

Como a maioria dos índios entendia muito mal o português, sua compreensão das idéias discutidas era muito reduzida, e ao menos durante algum tempo meu conhecimento de guarani foi insuficiente para manter um discurso inteligível. A solução encontrada foi a "ação dialética", demonstrativa, realizada pelos índios que possuíam um entendimento mais claro da situação. Pretendíamos pôr em prática, ainda em 1976, uma "experiência piloto", cujos resultados pudessem revelar as expectativas, as pretensões e o envolvimento com o trabalho dos índios de Takuapiry, o que serviria de parâmetro para os planejadores do GT-FUNAI-SUDECO em Brasília, ou mesmo para o financiamento das agências de cooperação. A preocupação estratégica era criar condições para que os índios se organizassem em um modo próprio de produção, sem o qual o "atropelo" de milhões em dinheiro resultaria nulo.² Nessa perspectiva, cabia às comunidades indígenas participarem do processo produtivo e do mercado regional, resguardando contudo o preceito de crescimento coletivo da comunidade, e não o dos indivíduos ou famílias.

² Vale dizer que, caso não houvesse a ameaça das iniciativas da FUNAI-SUDECO, o trabalho teria tido outro rumo. Seria, como pretendido na proposta de trabalho apresentado aos alemães, conduzido na dimensão e na temporalidade Nandeva e Kaiowa, e eventualmente ampliado de acordo com seus próprios resultados e sua aceitação pelos protagonistas da ação.

De qualquer modo, era uma proposta integracionista. Eu imaginava que, no "estágio de aculturação" em que se encontravam³, o terreno estava fértil para um "projeto de desenvolvimento", bastando incentivos em recursos, orientação e continuidade no trabalho. Por esse raciocínio, ao superarem o patamar básico de produtividade econômica, estariam criadas as condições para enfrentar os demais problemas e satisfazer as demandas existentes. Para isso, os índios deveriam se adequar aos esquemas econômicos regionais em suas próprias terras, como produtores, e não como mão-de-obra nas fazendas.

Como não poderia deixar de ser, a FUNAI era o referencial político das atividades. Seu discurso oficial falava em "eficiência" e resultados, abrindo canais de discussão sobre a prática e a intervenção indigenistas. Ao menos no discurso formal, as iniciativas que fossem "contra" os índios podiam ser contestadas e, no sentido inverso, aquelas cujos resultados fossem comprovadamente positivos deveriam ser implementadas. Isso era compreendido como uma "abertura" do pensamento indigenista oficial, que permitia tentar transformar, na prática, o binômio "integração e desenvolvimento" em "cultura e desenvolvimento". Parecia lógico concluir que as formas de ação não aceitas pelos *tekooha* e que não apresentassem bons resultados, não havendo, conseqüentemente, participação dos índios nem benefício para eles, não deveriam ser fomentadas. Dentro do clima de distensão que assolava o governo e em função de seu caráter pessoal, o então presidente da FUNAI estabelecia relações de proximidade que permitiam a argumentação, aprovando invariavelmente os projetos e iniciativas apresentados. Isso facilitou a implantação das experiências, apesar dos inúmeros fatores em contrário. Assim, em 24 de julho de 1976, promovemos, na casa de um dos "capitães" de Takuapiry, uma "assembléia geral" [*aty guasu*] com o intuito de apresentar o programa pretendido pela FUNAI-SUDECO.

O *aty guasu* é uma instituição Guarani que constitui a instância decisória final dos *tekooha*. Ela é realizada quando temas, questões ou assuntos são capazes de afetar e mobilizar a totalidade das famílias. O alto índice de comparecimento (2/3 da população, composta de

³ Esse raciocínio se devia mais à literatura etnográfica sobre esses índios e às impressões fornecidas pelos antropólogos do PPT que a uma constatação propriamente empírica. Como se verá, a prática revelou o equívoco dessa maneira de pensar.

aproximadamente 120 famílias nucleares) foi um bom indicador da incipiente aceitação da presença e da proposta do novo agente, e revelou também o importante envolvimento dos líderes do *tekooha* no trabalho que se iniciava.

Definição de critérios

Uma questão importante, surgida logo nos primeiros momentos do trabalho, era a distribuição de recursos, que no meu ponto de vista não deveriam ser distribuídos entre as comunidades sem uma rigorosa definição de critérios e parâmetros, tendo em vista os objetivos pretendidos pela experiência e considerando-se que, a rigor, as demandas dos índios são inesgotáveis. Eu partia ainda do pressuposto de que toda a população deveria ser alvo dos benefícios disponíveis.⁴ Meu receio era fortalecer a criação de hierarquias economicamente determinadas, o que pesou na definição de critérios coletivos de distribuição de recursos para a realização do trabalho. Esse procedimento era diretamente oposto ao das agências tradicionalmente presentes entre os Guarani e significativamente diferente do ponto de vista metodológico. Apesar das décadas de persistência dessas agências, a temida hierarquização, no entanto, não ocorreu nem ocorreria nas três décadas seguintes.

As agências indigenistas locais (FUNAI e missões) tradicionalmente direcionaram seus recursos para o crescimento individual das famílias Guarani, através dos "elementos-padrão de desenvolvimento" (Foster 1964; Schaden 1974), ou seja, indivíduos considerados mais aptos à absorção dos valores ocidentais, que poderiam "ensinar" aos demais como proceder. Foi o que ocorreu com os índios Terena, em Dourados: o apoio de uma agência religiosa recaiu especialmente sobre alguns líderes da etnia, que apresentaram destacados avanços econômicos, criando situações socialmente estratificadas e politicamente hierarquizadas.

Apesar de compartilhar, ao menos inicialmente, a opinião do senso comum e dos antropólogos culturalistas sobre a "integração inapelável" e inexorável dos Guarani, não queria me tornar um elemento propulsor desse modelo de organização. Assim, os critérios que escolhi visavam

⁴ Em muitas experiências similares, a prática tem revelado que na distribuição ou uso dos recursos disponíveis são realizados "negócios", e não "estabelecidos critérios".

justamente minimizar minha participação e minha responsabilidade nessa difusa concepção de "individualização da economia Guarani". O caráter coletivista de algumas atividades tradicionais Guarani foi levado em conta na formulação da proposta, procurando resguardar os elementos de coerência "ainda" existentes no grupo, que poderiam servir para orientar os processos de mudança (Fortes 1964; Bastide 1972). Tendo em vista que a prioridade de atuação pretendida pelos índios recaía sobre a agricultura, cabia averiguar quais os "elementos tradicionais" que "ainda" atuavam em sua economia.

Na literatura sobre esses povos, há referências às *koy gusu* ou "roças grandes", cultivadas por grupos macrofamiliares (Schaden 1974; Grünberg 1975) ou parentelas, organizados sob o comando de um *tamoi* ["avô", chefe de família extensa] para realização de trabalhos específicos, como limpeza de caminhos, consertos ou construção das casas, apoio às colheitas e organização de cerimônias, sem falar na tradição do *pixirô*, ou mutirão (Nimuendaju 1954; Montoya 1639a). Verificara-se no Paraguai a existência de variadas formas de trabalho conjunto que poderiam ser realizadas também no Mato Grosso do Sul. Eu não pretendia hipostasiar um hipotético caráter coletivo³, inerente ou "intrínseco ao índio", mas cristalizar critérios conscientemente definidos para obter controle sobre o experimento, buscando orientação nas formas de ser tradicionais dos Kaiowa e Nandeva. Assim, ficou decidido que o trabalho seria fundado em atividades agrícolas (roça), com a constituição de grupos de trabalho que cultivariam em conjunto uma só área.

Definidos os critérios, que serão comentados adiante, as decisões sobre os rumos do trabalho cabiam aos grupos: número de participantes, escolha do lugar e dimensionamento da roça, tempo diário de trabalho, o que seria plantado, em que momento começar, enfim, todos os aspectos técnicos e organizacionais seriam determinados em discussões sistemáticas entre os membros do grupo. A partir daí, e de acordo com as aspirações das comunidades locais, o próprio processo poderia ordenar e construir o modelo de trabalho. Embora acompanhasse de perto o desenvolvimento dos grupos de roça, eu não me envolvia nas

³ Corroborando esse caráter coletivizante do trabalho, apesar de não exercerem pressão sobre a condução do trabalho, as agências financiadoras baseavam seus critérios de cooperação em parâmetros promocionais, e não assistenciais, salvo em casos considerados de emergência.

decisões para as quais não era solicitado: minha interferência cessava com a entrega dos subsídios ao líder do grupo. Com isso, eu pretendia evidenciar que não era "fiscal" nem "patrão", categorias nas quais os índios me incluíram, ao menos até que se ampliou seu grau de confiança em mim.⁴ Assim, eu estimulava a participação de toda a comunidade, procurando interceder o mínimo possível, em uma tentativa de demonstrar aos índios que o trabalho deveria ser protagonizado efetivamente por eles – atitude que contrastava com o discurso e o procedimento de outros agentes. Nesse sentido, os critérios necessitavam ser ao mesmo tempo rígidos e suficientemente flexíveis para evitar constrangimentos, pois eles eram, em última instância, os marcos definidores do próprio modelo de trabalho: deviam se adequar às mudanças decorrentes do movimento que desencadeavam e atender não só às especificidades de cada situação local, como também às particularidades dos Kaiowa e Nandeva. Essa proposta metodológica evitou que o Projeto levasse a cabo diversas ações, teóricas e modelarmente construídas, mas inapropriadas à lógica e à forma de ser dos índios.

A medida que, com a maior disponibilidade de recursos e as garantias efetivas de continuidade do trabalho, ampliava-se o número de grupos e participantes, tornou-se necessário adequar os critérios a essas novas situações. Eu pretendia estruturar o trabalho não apenas sob o aspecto econômico, mas considerando toda a constituição e os valores daquela sociedade, reforçar as estruturas de organização vividas ou criadas pelos índios. Em nenhum momento houve pretensão de "levar os Guarani ao capitalismo", "empurrá-los de volta na história, fazendo-os retroceder" ou "guardá-los em uma redoma", como afirmaram alguns críticos do trabalho. O PKN pretendia tão-somente oferecer recursos materiais, políticos e se possível simbólicos, que permitissem aos próprios indígenas, segundo sua compreensão da realidade apresentada, decidir o caminho a ser tomado. Em

⁴ Verificou-se uma noção Guarani de propriedade: era importante para os índios saber a quem pertenciam os recursos que os apoiavam, e o agente era considerado o "proprietário" ou, ao menos, aquele que detinha o poder de decidir sobre o destino do dinheiro. Era necessário que se identificasse o *pirapire jara* [dono do dinheiro], e eu não podia me furtar a essa questão, apesar de insistir em minha condição de intermediário. Eu procurava evitar por todos os meios ser identificado como o "patrão" ou "fiscal" do trabalho, o que só foi possível com o tempo.

contrapartida, caso eu tivesse deixado a condução do trabalho sob a responsabilidade exclusiva dos índios, como pretendia inicialmente, é provável que os recursos tivessem sido consumidos rapidamente. Assim, os critérios tinham por objetivo a definição de parâmetros a partir dos quais os índios pudessem perceber os limites e as potencialidades do Projeto. Nesse intuito, durante sua implantação estipulou-se que a distribuição dos recursos seria feita apenas a grupos de famílias, e não a indivíduos. Além disso, determinou-se um número definido de "provistas", com entrega programada, o que implicava controle dos gastos até a entrega seguinte e programação para o período do ano sem fornecimento, concorrendo para que se pensasse em uma produção que pudesse suprir essa ausência.

As roças de subsistência como critério

Se, de um lado, convencionou-se que os recursos seriam distribuídos coletivamente, do outro, insistia-se em que não fossem abandonadas as *kokue* ou "roças particulares" de subsistência da família nuclear, tradicionalmente responsáveis pela alimentação do dia-a-dia. As dimensões dessas roças são relativamente reduzidas, entre 1,5 e 6 hectares por unidade familiar, e todos os familiares participam de sua manutenção, segundo uma divisão sexual do trabalho. Nela, plantam abóbora [*andai*], amendoim [*mandiavi*], arroz, banana [*takova*], batata doce [*jetu*], cana-de-açúcar [*takuare'e*], vários tipos de feijão de árvore [*kumanda*], laranja, mamão, mandioca [*mandi'o*], milho [*avati moroti* e *avati tupi*], urucu [*yriku*] e outros produtos destinados à alimentação da família. Mesmo com as possibilidades de mudança abertas pelo contato com a *changa* e com a tecnologia moderna, a sobrevivência Guarani tem sido garantida por esses roçados (Grünberg 1975), base da economia dos *tekoha*.

Ao estipular a roça das famílias nucleares como critério para a inclusão dos chefes de família no trabalho, o que se pretendia era não desarranjar o sistema de organização econômica praticado pelas comunidades envolvidas. Produtora da subsistência familiar, essa atividade não deveria diminuir em nome das de caráter coletivo, cujas garantias de apoio e continuidade fugiam ao controle de todos, pois poderia haver um grave desarranjo econômico se essas roças fossem abandonadas e o trabalho coletivo não tivesse continuidade. Nesse sentido, durante todo o tempo da experiência o PKN insistiu no trabalho das roças "particulares", pretendendo criar uma economia organizada em duas frentes: as roças grandes, produzidas pelas famílias extensas, organizadas em grupos e subsidiadas pelo Projeto; e as roças particulares,

pertencentes à família nuclear, sem qualquer subsídio e de responsabilidade individual. A primeira, formalmente instituída, teria inscrições de candidatos, critérios de participação e distribuição de subsídios; a segunda, "informal", estaria sujeita aos critérios forjados nos códigos Nandeava e Kaiowa. Como veremos, foi justamente esse aspecto do trabalho que teve melhor aceitação e apresentou maior produtividade.

Recursos financeiros: rubrica fundamental

As idéias sobre o "projeto de desenvolvimento" que se deveria levar a cabo entre os Guarani do Mato Grosso do Sul foram forjadas nas primeiras semanas de contato com os índios.⁷ Como consultor de campo do GT FUNAI-SUDECO, parecia-me necessário conhecer as comunidades que provavelmente seriam trabalhadas. Assim, entre julho e dezembro de 1976, visitei os oito Postos Indígenas então existentes, passando ao menos duas semanas em cada um, apresentando o trabalho aos chefes de Posto e aos índios. Só quatro, contudo, iniciaram os trabalhos no mesmo semestre: Amambai, Jakarey, Ramada e Takuapiry. Adotei o mesmo procedimento em todas elas. Buscando não ferir as regras locais, ao chegar procurava de imediato o chefe do Posto e o "capitão", aos quais apresentava minhas credenciais, e discutia a proposta de trabalho com essas "autoridades locais" e com os outros homens da comunidade. Apesar de sempre ressaltar a possibilidade de uma organização local da economia, independente dos recursos e de apoio do branco – a exemplo das comunidades Guarani do Paraguai, onde as roças de subsistência são abundantes e independem de "apoio externo" –, era unânime entre os líderes a necessidade de recursos financeiros.

Ciente das dificuldades dos governos brasileiros em cumprir compromissos, insisti para que os índios não depositassem muitas expectativas nos planos e recursos oficiais. A idéia de recorrer a agências de cooperação internacional a fim de viabilizar uma experiência independente das propostas do GT FUNAI-SUDECO foi inicialmente discutida em Takuapiry, em razão das solicitações de "ajuda" que me foram feitas já nos primeiros contatos. Em Amambai, contudo, o líder do grupo – talvez me tomando por um missionário – foi explícito em solicitar que eu procurasse recursos para manter os grupos na roça.

⁷ Além dos índios, eu mantinha diálogo com Luiz Rogério Pereira, Chefe de Posto do Takuapiry.

Esses recursos deveriam contribuir para desobrigar os participantes dos grupos de roça de irem à *changa* e lá permanecerem para trabalhar. O dinheiro (US\$ 7.000,00) veio de uma agência de cooperação holandesa (a Algemeen Diakonaal Bureau), que financiou, durante seis meses, o trabalho de quatro grupos. O dinheiro foi dividido em quatro partes iguais, uma para cada área envolvida, e cada uma das partes, por sua vez, foi dividida em quatro parcelas, a serem gastas no plantio, entre julho e agosto, e na colheita, entre dezembro e janeiro. Os recursos ficaram disponíveis nos primeiros dias de outubro de 1976. Uma vez que a verba independia de igrejas ou do Estado, configurava-se, pela primeira vez, uma possibilidade de ação que proporcionaria aos Guarani serem mentores do seu próprio trabalho.

À exceção de Takuapiry, cujo chefe de Posto possuía um acurado "sentimento indigenista" e atuava em consonância comigo e com os índios, minhas constantes viagens pelo território Nandeva e Kaiowa impediram que as atividades das roças fossem acompanhadas no cotidiano, dando à experiência um caráter aleatório. Esse distanciamento, contudo, ampliava a responsabilidade dos índios na administração dos recursos, revelando suas formas de entender e realizar o trabalho. Assim, nos outros PIs, não sendo possível contar com a colaboração dos indigenistas da FUNAI, aos quais caberia a responsabilidade de acompanhar a experiência (um deles não quis se comprometer, um segundo não era regular no Posto, e o terceiro não era confiável), decidi repassar a parcela disponível do dinheiro diretamente aos líderes de grupo de roça: eu visitaria cada área quatro vezes, quando os líderes então receberiam o dinheiro que correspondia ao seu grupo.

Desse modo, esses primeiros recursos foram considerados "fundo perdido", destinados apenas a aferir como os índios os administrariam. Minimizando a necessidade de permanecer na *changa*, o experimento indicaria os resultados dessa ruptura no cotidiano Guarani, ou seja, permitiria avaliar se a permanência em sua própria terra corresponderia efetivamente a uma maior produção. Aparentemente aleatório, esse primeiro momento indicaria as inclinações dos *tekoba* em relação ao trabalho. Além disso, a expectativa era demonstrar confiança na capacidade dos índios de executarem transações bancárias e comerciais. Para reforçar essa credibilidade e torná-la mais didática (tanto para os índios quanto para mim), os grupos ficariam livres para gerenciar os recursos e deveriam resolver, em discussões internas, as dificuldades e os problemas que porventura surgissem. O grupo, portanto, era responsável pela condução do trabalho, e sua direção estava nas mãos de um

"cabecante"⁸, definido pelo próprio grupo, que deveria cumprir a tarefa, básica e amplamente discutida, de apresentar comprovantes dos gastos efetuados – conforme expliquei a eles, uma das exigências das agências financiadoras. Além de dar ao trabalho uma ordenação administrativa formal, o procedimento tinha por objetivo auxiliar minha inserção, indicando aos índios a existência de uma terceira e importante variável: os "donos do dinheiro" [*pirapire jara*]. Isso definia para eles minha condição de intermediário e não de "dono" dos recursos.

Alguns missionários e chefes de Posto consideraram "paternalista" a iniciativa de "dar dinheiro" aos índios de forma aparentemente aleatória. Alguns sugeriram que eu estava "comprando os índios". Prevaleceu, contudo, a necessidade de atingir o fim do experimento, e as críticas foram contornadas. Privilegiou-se o endosso e o desempenho dos índios, com os quais eram discutidos cada passo e procedimento, em detrimento das inevitáveis "políticas e fofocas" originadas pela presença de um novo agente na comunidade.

Utilização dos recursos

Nas discussões com os grupos, ficou combinado que o dinheiro deveria ser aplicado na compra de sementes, ferramentas e "provisas" (alimentos), itens presentes durante toda a experiência por representarem elementos constitutivos e determinantes da atividade agrícola. Deliberadamente, não defini previamente quais seriam exatamente os produtos que comporiam a "provisas": isso ficaria a critério dos índios e seria avaliado no momento da colheita. Sugeri, contudo, que, além das ferramentas e sementes necessárias, fossem considerados para compô-la alguns alimentos básicos, como arroz, farinha, feijão, óleo e sal. Cabia aos índios administrar o dinheiro, comprar os produtos e coordenar o tempo entre o andamento das roças, os recursos disponíveis e a colheita. Limitado e dividido, o dinheiro não permitia a compra de produtos que ultrapassassem exageradamente o combinado.

Os resultados da prestação de contas não foram surpreendentes. Em Takuapiry, o "cabecante" não apresentou nenhum comprovante. Alegou que havia guardado em uma pasta todas as provas de compra de ferramentas, "provisas" e sementes para a roça, mas que uma de

⁸ Termo usado pelos índios.

suas crianças "tinha dado sumiço na papelada" [okãni xehégui kuatã]. Em Ramada, o "capitão" apresentou recibos de parte do que recebera, aí incluída a nota de compra de um "Conga" (sapato de borracha barato) para seu neto, o que foi confirmado pelos comentários, alguns indignados, de seus companheiros de grupo. Em Amambai, depois de entregue o último cheque, em fins de 1976, não foi mais possível encontrar o líder do grupo. Alguns de seus companheiros, contudo, indicaram que o dinheiro havia sido gasto nos produtos estipulados nas reuniões e de modo proporcional entre todos, mas que rapidamente se esgotara. Nesse último caso, o "cabeçante" administrou bem o dinheiro, mas não realizou o trabalho como nos casos anteriores: gastou parte do dinheiro com seus companheiros nos produtos determinados e se apossou do restante, talvez mais do que lhe correspondia, abandonando o trabalho em seguida. Em Jakarey, apesar das notas e recibos não corresponderem ao total do dinheiro recebido, o controle exercido pelo chefe do Posto por solicitação do "cabeçante" auxiliou na prestação de contas que este ofereceu.

Muitos dos participantes reclamaram de uma "malversação de fundos" por parte dos responsáveis pelo grupo e se sentiram prejudicados: o dinheiro teria sido usado para beneficiar a família do "cabeçante". Apesar das reclamações e contratempos, os resultados superaram as expectativas. A experiência serviu para revelar importantes indícios da organização das comunidades, como por exemplo o fato de que seria extremamente difícil levar a cabo qualquer atividade que envolvesse a administração de recursos pelos índios. Nas situações locais, havia componentes e variáveis que, fugindo ao controle de qualquer planejador, impediam a administração do dinheiro fora de esquemas ou sistemas preexistentes.

As primeiras *kokue guasu* ou "roças grandes"

Em Takuapiry havia dois "capitães", o que poderia sugerir a existência de facções, e por extensão de problemas políticos, que, contudo, não ocorriam. O relacionamento entre os líderes e a chefia do Posto naquele momento era harmonioso⁹, o que criava no local uma "situação equilibrada" (Gluckman 1987), proporcionando condições que não só facilitaram sobremaneira a implantação do trabalho como também impulsiona-

⁹ Cabe destacar aqui o profissionalismo e a seriedade do Sr. Luis Rogério Pereira, chefe de Posto do Takuapiry (1974-80), um dos pilares tanto da implantação quanto da continuidade do PKN.

ram sua continuidade, fazendo de Takuapiry uma referência para as outras localidades, nas quais havia problemas causados pelos desentendimentos com o funcionário da FUNAI, pela presença dos missionários ou existência de faccionalismos internos e disputas pela liderança política.

A exemplo das três outras comunidades, o primeiro grupo de roça coletiva em Takuapiry foi formado por representantes de diferentes famílias extensas que se associaram no trabalho. Essa formação, contudo, não foi aleatória, mas sim resultante da articulação dos "capitães", que visitaram diferentes "cantões"¹⁰ e conversaram com os líderes das famílias para obter sua aprovação. Os participantes eram escolhidos por critérios favoráveis à *kokue guasu*: vindos de Cerro, Manga'i, Takuara e Takuapiry (cf. Croqui 1), os escolhidos e seus indicados tinham influência e poder de decisão, como respeitados chefes de famílias.¹¹ Pode-se dizer que os Kaiowa e Nandeva também realizaram comigo uma "experiência controlada". Assim, formou-se um grupo de onze chefes de famílias nucleares que, antes mesmo das garantias de que haveria dinheiro para subsidiar a roça, já havia derrubado perto de oito hectares de *kokue* [apoeira alta e de terras descansadas]. Além da boa qualidade da terra, a derrubada começou em uma época apropriada (agosto), o que favoreceu a coincidência entre o plantio e os necessários momentos de chuva.

Ficara definido nas conversas preliminares que, apesar das discussões sobre o plantio de muitos produtos (amendoim, arroz, feijão, milho, rama, soja e outros), no primeiro ano só seriam plantados arroz e milho. O planejado era produzir arroz para o consumo das famílias daqueles que trabalhavam na roça e guardar sementes para o ano seguinte. Se houvesse uma "grande produção" – o que não ocorreu –,

¹⁰ Em Guaraní, o termo utilizado cotidianamente é *tendape* [lugar], precedido do nome do chefe do principal *te'yi* [família extensa] do lugar, como por exemplo *Fernandorendape* [lugar do Fernando], para indicar a região do Takuara (cf. Croqui 1) pertencente a seu *te'yi*. O termo "cantão" pretende indicar uma unidade regional que identifica e qualifica prioritariamente o indivíduo (o cidadão suíço na acepção do termo) quanto à sua origem, cultura, língua e dialeto locais. O conceito dá ao indivíduo (cidadão suíço) e ao seu grupo uma referência que relativiza a noção de "pertencer a uma nação" (Confederação Helvética). Assim, o sentimento de pertencimento a um determinado *te'yi* [família extensa] ou *tekooha* [espaço físico específico] não o torna menos Guaraní, mas define com maior nitidez sua identidade.

¹¹ Como veremos, a partir do segundo ano, a formação dos grupos seguiria outra orientação, centrada no parentesco.

ela seria comercializada. Apenas uma variedade de milho, o *avati tupi* [milho amarelo], foi plantado para comercialização. É importante ressaltar que essa variedade se diferencia do *avati moroti* (milho branco), sagrada e não comercializável.

Em março de 1977, o grupo colheu trezentas sacas de milho, das quais a maior parte foi vendida, sendo o restante consumido ou armazenado para a alimentação dos animais. A venda rendeu Cr\$ 4.125,00, cabendo Cr\$ 375,00 a cada participante (o equivalente a duas ou três temporadas na *changa*). Essa quantia permitiu que cada membro do grupo adquirisse um par de sapatos, roupas e tecidos para as mulheres e as crianças, cintos, faca, linha, panelas, biscoitos, carne e pão, os mesmos produtos que costumavam comprar com o pagamento da *changa*. O dinheiro foi rapidamente consumido e não foi aventada a possibilidade de usá-lo para produzir capital, reinvestindo uma parte na produção agrícola. O arroz, entre setenta e cem sacas, foi utilizado integralmente na alimentação, sendo reservada apenas uma pequena parcela em sementes para a roça seguinte – um indício positivo, já que no próximo ano não seria necessário fornecê-las.

Os resultados nas outras três áreas foram bem diferentes, apesar dos procedimentos idênticos. O grupo de Amambai, com 13 participantes, foi o de menor rendimento. Encontrei-me com eles apenas uma vez, pois o "cabecante" invariavelmente argumentava que "naquele momento" não era possível fazer uma reunião, e nem mesmo a roça pôde ser vista, se é que chegou a existir. A experiência foi um fracasso sob todos os aspectos, muito em razão da forma como me introduzi no *tekoha* e as conseqüências daí decorrentes.¹²

Em Ramada e Jakarey a produção também não foi animadora, porque o cultivo se fez em momento impróprio. Apesar disso, os índios decidiram "tentar" o plantio, provavelmente visando a obter os recursos. Em Ramada, os nove participantes chegaram a preparar e plantar uma

¹² Ao chegar a Amambai, em agosto de 1976, não encontrei o "capitão", que estava viajando e só retornaria semanas depois. Assim, meu contato foi com seu substituto, com reduzidos poderes de decisão. Apesar de advertido, deixei-me levar por opositores do líder legítimo e acreditei nos boatos de que sua viagem havia sido compulsória e que ele dificilmente voltaria. Os trabalhos nas roças foram iniciados sem a sua presença, o que posteriormente acarretou diversos problemas e a impossibilidade de prosseguimento do trabalho nos anos seguintes.

área de três ou quatro hectares, colhendo alguns poucos sacos de milho e nenhum arroz, pois as águas não foram suficientes e a terra não era de boa qualidade. Apesar da falta de produção, os participantes demonstraram interesse em continuar a experiência no ano seguinte. Essa disposição pôde ser percebida nas muitas reuniões realizadas, apesar da dispersão de 1/3 do grupo. Mais que nos outros, os resultados nesse *tekoha* foram avaliados em termos da organização e da predisposição do grupo.

De modo similar a Amambai, em Jakarey o que se observou foi o pouco interesse dos índios pelo trabalho. Com o plantio tardio e a baixa qualidade da terra, a produção não foi boa. No fim de novembro, parte do grupo havia se dispersado e o pouco milho plantado foi vendido pelos que permaneceram, não representando uma quantia significativa. Em Amambai e Jakarey não se deu a constituição de um grupo de fato, como se pôde ver em Takuapiry ou mesmo em Ramada. Os "cabecantes" escolheram alguns homens para constar da minha lista, distribuindo uma parte dos subsídios recebidos e ficando com o restante. Eu me dava conta desse comportamento, mas a experiência objetivava justamente saber como os índios reagiriam à administração dos subsídios.

Avaliação dos primeiros resultados

A produção alcançada pelos grupos participantes não foi o critério de avaliação dos resultados da experiência. Estes foram dimensionados não só em função da aceitação da proposta e da maneira de trabalhar, mas também pela disponibilidade e pelo interesse em sua continuidade. Dessa forma, as contingências e circunstâncias de cada área determinaram um resultado global que, em última análise, foi considerado satisfatório, apesar da baixa produção.

Em minha interpretação, o fator de maior importância para o "sucesso" da roça era a dedicação dos envolvidos. Foi o caso de Takuapiry, que se tornaria a "base de operação" dos trabalhos até 1981. Indiscutivelmente, a excepcional boa vontade e o senso profissional do agente da FUNAI, aliadas à "estrutura equilibrada" de Takuapiry e à minha presença constante foram determinantes para o bom andamento dos trabalhos. Acrescente-se ainda que a participação missionária, embora não incentivasse as roças, também não constituiu um obstáculo a elas. Assim, naquele momento, Takuapiry era a localidade que, sob todos os aspectos, favorecia a implantação da ação planejada. O fracasso em Amambai e Jakarey foi atribuído à pouca participação dos agentes. Não podendo contar com o apoio do missionário ou do agente oficial e não tendo condições de estar constantemente presente, lancei mão de velhas interpretações para justificar a falta de êxito do trabalho.

Essa configuração, contudo, era motivo de preocupação mesmo em Takuapiry. A presença de agentes "externos" poderia comprometer a independência e a autonomia de decisão e realização dos índios, uma vez que ela representava estímulos e motivações artificiais para a realização dos trabalhos: sua ausência, ou mesmo sua presença voltada para outra linha de ação, poderia trazer incentivos no sentido contrário. Nas demais áreas, não houve nenhum tipo de cooperação por parte dos outros agentes, já que sua expectativa era a de que o trabalho não durasse. Eles se puseram na cômoda situação de "ver o que vai acontecer", alguns ansiando pelo fracasso, outros indiferentes. Se, por um lado, essas atitudes dificultavam o Projeto, por outro, qualquer resultado, reduzido que fosse, revelaria uma real predisposição dos Guarani. Aparentemente, qualquer iniciativa teria sucesso, desde que contasse com um agente permanentemente em campo para impulsionar, motivar ou mesmo realizar o trabalho. Nas áreas em que não havia colaboração do chefe de Posto, observava-se uma indiferença generalizada. Em Amambai, as atividades corriam paralelas a muitas outras e dentro de uma efervescente conjuntura política interna; em Jakarey verificava-se o mesmo, apesar de uma ordem política então bem estruturada; em Ramada, as roças assumiram peso importante na economia e na política pelos recursos que significaram em uma área até então desprovida de auxílio ou apoio sistemático, melhorando, assim, a qualidade de vida das famílias diretamente envolvidas com o trabalho. Em nenhum dos casos, contudo, chegou-se a constituir um grupo efetivo, tal qual eu os havia idealizado inicialmente.

Outro fator importante era o "cabeçante" das roças, em grande parte responsável pela atuação do grupo. O perfil desse líder de roça foi sendo delineado no decorrer do processo: grosso modo, deveria mostrar aos liderados como era o trabalho; aconselhá-los a participar cotidianamente das tarefas da roça; distribuir equitativamente as "provisas", as sementes e as ferramentas; ser trabalhador e estar presente nas atividades; orientar tecnicamente os trabalhos, saber escolher o lugar e os momentos certos para o plantio e a colheita; e, por fim, conversar muito com o grupo, exercendo sua liderança.

Das reuniões realizadas com os índios resultavam acordos bem definidos e compromissos de ambas as partes: todos estavam sempre de acordo com as questões e as propostas discutidas. Em minha ausência, contudo, recorriam aos outros agentes (missionários ou funcionários da FUNAI), solicitando pareceres sobre o que se pretendia encaminhar, ouvindo-lhes a opinião, as sugestões e outras idéias a respeito tanto do

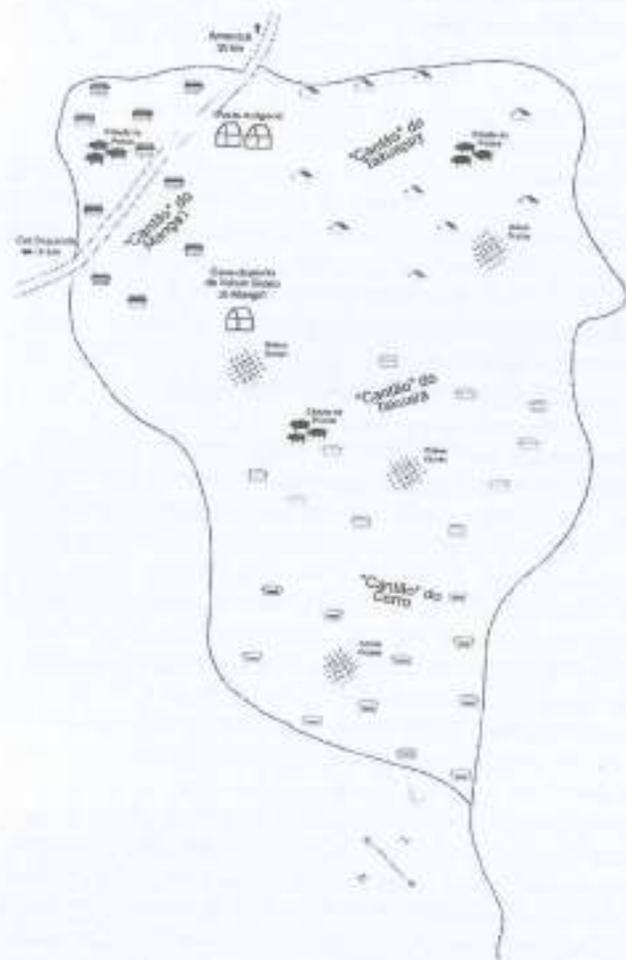
trabalho quanto do antropólogo. Isso afetou em parte o desenvolvimento das atividades iniciais, uma vez que nem sempre essas opiniões eram favoráveis às *kokue guasu*. Esse fato pôde ser verificado com maior clareza em Jakarey, onde foi preciso muito tempo de ação concreta para demonstrar as reais pretensões e intenções do Projeto. O que estava em jogo era sua aceitação pelos índios, que poderia ser aferida à medida que demonstrassem desejo de formar novos grupos, prosseguissem com os esquemas propostos e não indicassem interesse apenas pelos recursos.

A avaliação dessa primeira etapa da experiência foi favorável, e serviu para corrigir alguns encaminhamentos inapropriados. Os índios envolvidos parecem ter feito a mesma avaliação, uma vez que tanto em Takuapiry quanto em Ramada revelaram desejo de continuidade. Entendiam o trabalho a seu modo, e portanto era necessário manter e ampliar os espaços para que as intenções do Projeto ficassem mais claras. Depois de consolidada sua aceitação, fizeram alguns comentários sobre suas impressões:

Primeiro eu pensava, que vamos fazer? Vou apresentar ao "capitão" e ao chefe de Posto [o desejo de trabalhar, de fazer roça]. Estamos pensando em trabalho [no Projeto de roças grandes]. Até agora não entrou ajuda. Depois falei com [chefe do Posto]. [...] comecei a trabalhar. Não tinha sal, sahão, arroz [...]. Primeiro tinha dez companheiros. Saiu um. Ficou nove. Trabalhamos bem. Toda manhã trabalhamos. [Projeto] vieram e conversamos. Recebemos "provisas". *Ka'a* [erva-mate] tínhamos. Combinamos com o capitão também. Combinamos bem. Cada dia trabalhamos e 220 quilos plantamos [de feijão]. Vamos dividir com os companheiros. Acho bom esse movimento [o programa de roças]. Tem uns que não acreditam.

Primeiro veio [Projeto] para ajudar, mas companheiros não quiseram. [Projeto] foi embora de novo. Chegou [Projeto] para trabalhar [...]. Não entendíamos a coisa. O interesse na comida fez entender. Quatorze quiseram trabalhar. Quando começou, só sete ficaram. Depois entrou dois meninos. Fomos para Takuapiry ver a roça. Tem roça os paisanos de lá. Roça pequena não dá para família grande. É bom esse trabalho. Dá esperança para levantar [o *tekuha*]. Mais ou menos oito já tem nossa roça. Paisanos não querem acreditar. Tranquilo estamos trabalhando (Thomaz de Almeida, caderno de campo, janeiro de 1979).

Croqui 1: os grupos de roça em Takuapyry



Continuidade e ampliação

Continuidade e ampliação dos grupos de *kokue guasu*

Deitado o GT FUNAI-SUDECO, em maio de 1977 eu dispunha de tempo integral para realizar o programa de roças iniciado no semestre anterior. O financiamento estava confirmado junto às agências de cooperação da Alemanha e da Holanda, e não havia mais a ameaça do pretensioso Plano Diretor da FUNAI-SUDECO. O fato de o trabalho não trazer nenhum ônus ao erário facilitou a necessária autorização da FUNAI para sua continuidade.

A experiência de deixar a cargo dos índios a administração direta do dinheiro se revelara insatisfatória. No segundo ano de trabalho (1977-78), portanto, decidiu-se que os subsídios seriam fornecidos em espécie. Apesar de, na minha opinião, a administração do dinheiro ser um "aprendizado" pelo qual os índios deveriam passar, as condições efetivas do lugar dificultavam essa pretensão didática. Prosseguir nesse intento exigiria grande esforço e minimizaria as chances de continuidade da experiência, o que era considerado prioritário.

Diante dos resultados do ano agrícola de 1976 (que se encerrara em março de 1977), decidimos pela continuidade e pela ampliação das roças comunitárias, que passaram a ser denominadas *kokue guasu*. O trabalho continuaria em Takuapyry e em Ramada, que haviam demonstrado maior disponibilidade de levar adiante as atividades apoiadas por aquele que passou a ser denominado "Projeto", deixando claras as aspirações de continuidade por parte dos índios.¹ Em Amambai, dado o difícil relacionamento com a liderança local, não havia possibilidade de prosseguimento. Em Jakarey, certamente influenciados pelos temores

¹ A expectativa era de que o crescimento do número de grupos de roça e a divulgação de resultados positivos pudessem atingir, com o tempo, todas as comunidades da região. Isso exigiria mais recursos e uma equipe capacitada, o que poderia ocorrer, se fosse o caso, nas temporadas agrícolas seguintes. Tratava-se, a rigor, de um "projeto *mir'*", ou seja, uma iniciativa inicialmente em moldes e níveis reduzidos, mas com potencial de crescimento, condicionado às aspirações de seus participantes.

do chefe do Posto², que mantinha boas relações com os líderes do *tekoha*, os índios declararam que não pretendiam reiniciar os trabalhos, preferindo esperar pelos resultados das outras áreas antes de aderir ao Projeto.

Takuapiry e Ramada: segunda experiência

Formaram-se então três grupos de roça em cada uma das duas aldeias. Com os resultados obtidos no ano anterior, muitos chefes de família (nuclear) procuraram o Projeto para se integrar ao programa. Organizamos uma sistemática de discussão para a formação de novos grupos ou mesmo para a inclusão de um novo membro aos grupos já formados. Entre fevereiro e junho de 1977 (quando teve início a dinâmica que operaria nos anos seguintes), mantive conversas com os índios que solicitavam inclusão nas roças. Para tanto, marcava com os interessados um encontro que podia durar o dia todo. Eram discutidos os critérios, os procedimentos, as expectativas, a dinâmica do trabalho e as pretensões dos índios, definindo-se os pontos sobre os quais se estruturariam as atividades, após o que eram feitas a "inscrição" dos participantes e a identificação do grupo. Essa formalidade tinha por objetivo dar um caráter institucionalizado ao trabalho, controlando a experiência e seus gastos. Com o desenvolvimento do Projeto, criaram-se fichas³ de acompanhamento, contendo os dados básicos: o nome do "cabecante" e dos participantes, os subsídios fornecidos, as solicitações, problemas e discussões, a área e os produtos plantados etc.

Como será visto, essas formalidades eram totalmente desconsideradas pelos índios. De qualquer forma, as "inscrições" se encerravam em junho de cada ano, uma vez que a partir daí iniciava-se o ano agrícola e era tempo de preparar a terra para o plantio. Nesse momento, já se sabia o número de famílias e grupos para o ano seguinte. Apesar de abandonada a idéia de *um só grande grupo por tekoha*, como pretendia o modelo original de trabalho, persistiu durante os primeiros anos essa

² Vale considerar que o trabalho era incipiente e desconhecido e o país vivia tensos momentos políticos. Assim, as atividades do PKN representavam uma iniciativa ou ousada, para alguns, ou politicamente inusitada e, por via das dúvidas, perigosa, para outros, mais amedrontados.

³ Em 1979, foi rochado um dos veículos do Projeto, no qual estavam as fichas dos anos anteriores. Os dados sobre esse período são do meu caderno de campo, e não são sistematizados como nas fichas.

exigência de que os grupos não tivessem menos de dez participantes, critério que pouco a pouco também foi abolido, como se verá adiante. Nesse momento, contudo, por "imposição" minha, os grupos não deveriam ter menos de dez nem mais de quinze participantes.

Eu era freqüentemente procurado por representantes de grupos que tentavam ingressar nas roças grandes. Muitos apenas especulavam, às vezes por não terem outro assunto, às vezes com real interesse. O trabalho era permanentemente discutido e, dependendo da época do ano e do interessado, marcava-se uma conversa futura, que se concretizaria ou não, dependendo do interessado. A partir do segundo ano, as *kokué guasu* de Takuapiry e Ramada se tornaram conhecidas de todos e passaram a constituir tema de discussão na região, identificando dessa forma o "Antropólogo".

Formado o grupo e em tempo apropriado, o líder decidia com os companheiros o dia para iniciar os trabalhos e o lugar que seria preparada para a roça. O procedimento era sempre o mesmo: os componentes do grupo se reuniam na casa do líder e daí partiam para a roça, localizada ora nas proximidades, ora a quilômetros de suas casas. Em alguns casos, levavam *matsula* [farnel] constituída de arroz, feijão e batata-doce ou mandioca, raramente carne. Guardavam a comida em um só caldeirão e a esquentavam e comiam por volta do meio-dia. Os que tinham roça próxima à casa voltavam para as refeições. Em nenhum caso, porém, faltavam os avios do *terere*⁴, tomado pela manhã (entre o jejum e o almoço) e à tarde (entre o almoço e o jantar). Escolhido o lugar, iniciava-se o preparo para o cultivo. Esmeril, foice, lima, machado e machete eram as ferramentas utilizadas. Para o plantio, utilizavam a "matraca", uma plantadeira manual que facilita o cultivo e que, de um só golpe, introduz no solo punhados reguláveis de sementes.

Racionalidade ocidental versus racionalidade Guaraní

O Projeto tinha por objetivo a utopia da "independência econômica" das comunidades Guaraní do Mato Grosso do Sul e a produção

⁴ Os avios do *terere* consistem em um recipiente para depositar a erva-mate, uma bombilha de sucção e água. Trata-se, na verdade, de erva-mate [su'a] tomada com água fria, diferentemente do chimarrão. O *terere* é o elemento sem o qual parecem não caminhar, trabalhar ou mesmo existir os índios Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul.

suficiente dentro de suas terras, para que se livrassem da *changa* e pudessem participar do mercado regional como produtores. O raciocínio era óbvio e racionalmente coerente¹: se cada produtor Nandeva ou Kaiowa dedicasse seis ou sete horas diárias de trabalho intenso nas roças, se empenhasse em dominar a tecnologia "apropriada" e implementasse a criação de animais, ou seja, adotasse uma racionalidade econômica voltada para a produção de um excedente capaz de satisfazer suas necessidades, ele poderia se tornar auto-suficiente. Assim, meu discurso incentivava o trabalho constante e disciplinado, a ampliação das áreas plantadas, a diversificação de cultivo e a estocagem da produção, tendo sempre por pano de fundo a organização do trabalho coletivo.² Apesar de as decisões sobre os rumos do trabalho estarem nas mãos dos grupos de roça, eu não deixava de explicitar "meu pensamento" [*xe arandu haixa*], esclarecendo o que fosse necessário.

Essa forma de pensar era respaldada pela expectativa de que, dadas as relações de contato interétnico, a organização social e econômica desses indígenas estaria completamente transformada e não lhes restaria alternativa a não ser o ingresso no mundo capitalista – conhecer suas técnicas, "progredir" e "desenvolver-se". Em meu raciocínio, para tanto bastava que houvesse, como já mencionado, apoio financeiro, trabalho continuado e orientação técnica, condições que seriam criadas pelo Projeto. Minha avaliação partia do pressuposto de que o contato havia decomposto o "modo de produção familiar" (Sahlins 1970) Guarani. O equívoco dessa avaliação seria descoberto aos poucos.

Nas condições dadas, porém, era necessário confirmar as primeiras impressões, cotejar as avaliações da literatura e realizar a ação pretendida. Em outras palavras, confirmar ou não o modelo social pensado com base nos dados e referências da literatura. E isso só poderia ser verificado no processo de trabalho, na reação e aceitação das

¹ Não só porque essa é a forma racional e científica de produzir desenvolvimento nas sociedades modernas, como também porque, conforme mencionado, eu estava convicto de que esses indígenas estavam prestes a se incorporar à sociedade nacional.

² Apesar de pequenas, se comparadas às dos agricultores regionais, as roças dos Kaiowa de Takuapiry foram significativas. Após alguns anos de trabalho, agentes e regionais faziam comentários sobre a boa colheita e a comercialização do milho, produzido em grande quantidade.

comunidades ao "modelo de organização econômica" que o recém-criado Projeto Kaiowa Nandeva (PKN) apresentava, idealizando um tipo de "construção" que os protagonistas do trabalho deveriam realizar. Isso só se confirmaria com a materialização da organização pensada, e não apenas com a fala de aceitação dos grupos de trabalho ou da própria comunidade. Seus discursos invariavelmente estavam (ou estão) de acordo com as propostas dos agentes, mas não significavam necessariamente conformidade na ação.

Pouco a pouco, a experiência se configurava com maior clareza. Não somente com relação à produção de roças ou com o tempo dedicado a elas, mas também com relação à *changa* – exemplo específico da interferência exercida. A experiência apontava os elementos constitutivos do pensamento Guarani Kaiowa e Guarani Nandeva contemporâneos como definidores de padrões de comportamento, lógica e racionalidade, demonstrando a impropriedade das ações não compatíveis com seu modo de ver o mundo. Assim, é possível considerar que o *kaaruwai* [período do ano agrícola em que há pouca comida], a venda da força de trabalho na *changa* e outros aspectos da vida Guarani são "problemas" para as agências e para os agentes indigenistas, mas não para os índios, ao menos não nos mesmos termos.

O Projeto superou as frustrações decorrentes de suas expectativas, uma vez que procurou reputar aos próprios índios a responsabilidade, o sucesso e a continuidade das iniciativas que idealizou e implementou. As que tiveram seqüência ou "vingaram" o fizeram porque os índios assim o quiseram. Os seis grupos formados em Ramada e Takuapiry se fixaram no cultivo de amendoim, arroz, feijão e principalmente milho. O amendoim era plantado em pequena quantidade, destinado ao consumo interno e à criação de sementes, e o arroz e o feijão ocupavam boa parte da roça e destinavam-se à alimentação. O milho [*avati tupi*] era predominante em todas as roças, e jamais foi preciso fornecer sementes. Pelas quantidades produzidas e pelo apreço de sua qualidade em toda a região, era o produto mais comercializado. Com relação à soja, o plantio era exclusivamente para render dinheiro, já que, para os Guarani, ela não serve para comer. Para que de fato se torne rentável, no entanto, a soja exige grandes extensões de terra. Até o segundo ano, alguns grupos tentaram plantá-la, mas logo deixou de haver demanda pelas sementes e seu cultivo foi abandonado.

Em Takuapiry foram colhidas, no segundo ano, vinte sacas de arroz, 62 de feijão, 12 de soja e quinhentas de milho. Esperava-se uma colheita maior, mas a falta de chuva prejudicou o resultado. Em Ramada,

a seca, aliada à baixa qualidade da terra, provocou o fracasso quase total das roças, o que comprometeu o planejamento, já que a expectativa era de que a produção gerada progressivamente tornasse possível a independência dos grupos quanto ao fornecimento de sementes e alimentação. No mesmo sentido, esperava-se que os índios pudessem dispensar a "fazenda", isto é, a *changa*.

O saldo positivo desse ano foram os aproximadamente sete hectares de *avati moroti* [milho branco] plantados em Takuapiry, o que significava "fatura" e possibilitou a realização de uma grande festa e do imponente cerimonial do *avati kyry* [batismo do milho] no início de 1978. Mais que uma "boa produção", isso significava a reprodução da sociedade Guarani. A produção material acompanhava a produção ideológica e cultural de organizar-se para a estruturação de uma ordem social e econômica condizentes com a lógica daquela sociedade. Trabalhando em suas terras, sem vender a força de trabalho para as fazendas vizinhas, os Kaiowa participavam da economia regional comercializando a produção, conforme o balanço de dois anos de atividade do Projeto apresentado à FUNAI (agosto de 1978). Os resultados do trabalho se manifestavam também nas adesões previstas para o ano agrícola seguinte (1978-79). No fim de 1977, a expectativa era totalizar sessenta chefes de famílias, em Takuapiry e Ramada, subdivididas em diversos grupos (cf. Tabela 3), bem como a inclusão de outras áreas atendidas pelo PKN. Tais adesões eram consideradas indicadoras de que a experiência progredira e de que as diminutas roças de Ramada e Takuapiry estavam crescendo. O pequeno projeto experimental havia tomado forma e se constituído em uma atividade econômica com potencial para tomar toda a região. O número de participantes se ampliava e o desafio estava em atingir, de forma permanente, a totalidade das famílias de Ramada e Takuapiry e dos *tekoha* da região - o que não viria a ser alcançado.

As roças de subsistência e as *kokue guasu*: relações de parentesco
Os primeiros grupos de roça não foram formados segundo critérios rígidos. Arregimentados e coordenados pelos "capitães" (à exceção de Amambai), ao que parece os índios estavam mais interessados em realizar uma sondagem para perceber melhor o que eu pretendia que propriamente entendendo meu discurso e minhas pretensões. Isso ficou claro em Takuapiry. O primeiro grupo era formado por representantes de grupos macrofamiliares, oriundos dos diferentes "cantões" do *tekoha* (cf. Croqui 1), no qual detinham algum poder de influência e eram

líderes de famílias extensas, chefes de famílias, "ex-capitães", enfim, homens maduros. Não foram constrangidos ao trabalho, mas talvez não o realizassem sem o empenho dos líderes da localidade, reconhecidos e respeitados por todos. Nas outras três áreas, o trabalho foi encarado mais como uma empreitada, com o "capitão" ou seu substituto "ordenando", "fiscalizando" e "pagando" seus companheiros em nome de um "patrão", idéia contra a qual se empenhava o Projeto, como referido.

Nos anos seguintes, contudo, a composição dos grupos mudou substancialmente, passando a ser constituída com base nas relações de parentesco que, durante os dois primeiros anos, eu havia notado de forma difusa, às voltas que estava com a idéia de que os Guarani estavam "socialmente desestruturados", os *tekoha* aleatoriamente constituídos e a instituição do *te'yi* [família extensa] diluída, sendo o "individualismo" da família nuclear o viés determinante nas decisões dos índios.

Ficou constatado no desenrolar dos trabalhos, contudo, que as relações dentro da família ampliada mantêm forte coesão, determinadas por regras de relacionamento marcadas por solidariedade, reciprocidade, troca de bens e favores, vinculações religiosas, míticas e xamânicas, apadrinhamentos e casamentos, definidas por um pensamento voltado para as tradições. Assim, a formação dos grupos de roça podia variar, mas tinha na família extensa o parâmetro de sua composição. Mesmo nos casos em que o grupo de *kokue guasu* não era encabeçado pelo *tamói* [líder] da família, era ele quem designava qual de seus parentes seria o "cabecante", termo usado pelos índios para designar o líder do grupo de roça. A este era delegado o poder de conduzir formalmente o grupo e se responsabilizar por uma série de tarefas pertinentes ao trabalho. Isso não significa que se tratava de um mero seguidor de ordens, mas sim que caberia a ele conduzir as atividades do cotidiano da roça, realizando permanentes consultas ao chefe da família a que pertencia.

Em Ramada, por exemplo, no grupo formado no *Tajy* (um "cantão" daquele *tekoha*) o "cabecante" era o próprio chefe de família, que contava entre seus liderados com dois filhos [xe ra'y], o esposo de sua filha [xe pen] e dois outros companheiros, irmãos [xe ryzy, xe ryke'i] entre si, que não tinham (até onde se pode saber) nenhuma relação de parentesco com o "cabecante". No Takuara (Takuapiry), o grupo era comandado pelo marido da filha do chefe familiar [xe ratyu] e era formado por este, por dois filhos [xe rovaia], pelo irmão do *tamói* [xe ratyu] e por dois maridos de suas filhas (aos quais o "cabecante" chamava de xe rovaia). De modo geral, as variações de parentesco se davam em torno do chefe da família e de seus parentes mais próximos,

isto é, o irmão maior [xe ryke'y], o menor [xe ryvy], os filhos [xe ra'y], os filhos de seus irmãos, [xe ra'y], os esposos de suas irmãs [xe rouaja] e os maridos de suas filhas [xe rajyma]. Viviam normalmente nas proximidades da casa do líder e, como foi verificado com o passar do tempo, a maioria dos grupos duradouros era formado por homens aparentados, pertencentes ao mesmo *te'yi*.⁷

Esse modo de organização revela coesão social, e fenômenos similares podem ser observados em relação à estrutura espacial, política ou quaisquer outros aspectos do universo Guarani, invariavelmente obscuros ao observador menos atento. Isso exige esforços no sentido de desvendar e interpretar os símbolos e significantes, de modo a compreender o funcionamento dessa sociedade, descobrindo-lhe significados e nuances não percebidos no primeiro olhar. Até então, as relações de parentesco e muitas outras facetas dos Guarani estavam difusas para mim. Ficava combinado, por exemplo, que somente as pessoas inscritas no trabalho poderiam usufruir dos subsídios oferecidos pelo Projeto. Isso, contudo, vinha sendo escamoteado. Ao circular pelas áreas, era possível observar que determinados produtos ou suas embalagens, possíveis de serem adquiridos somente através do Projeto, encontravam-se com pessoas que não faziam parte dele, sugerindo apropriação não controlada. "Combinado", "inscrito" e "escamoteado" eram representações da proposta de organização que refletiam critérios definidos por mim, e eu constatava que as regras e critérios não eram interiorizados nos mesmos termos pelos índios. Eles revelavam uma compreensão própria da utilização dos recursos. Até o segundo ano de trabalho, a partir do qual deixei de dar importância ao fato de "estar sendo enganado" para melhor entender o procedimento Guarani, isso foi motivo de muita preocupação.

Dessa forma, ao chegar aos grupos de roça os recursos oferecidos pelo Projeto adquiriam uma dinâmica própria, diferente da planejada: eram distribuídos dentro da parentela dos componentes dos grupos, mesmo entre os "não inscritos". Na ação, e não no discurso, os Kaiowa e Nandeva revelavam o que de fato pretendiam realizar e como compreendiam o Projeto, suas idéias e seus recursos. Ora, essa era justa-

⁷ Em Pirajá, o "capitão" juntou em seu grupo vários homens não ligados a ele por laços de parentesco, sem que isso tenha resultado em um menor desempenho do grupo. Ao que parece, entretanto, essa iniciativa tinha objetivos políticos.

mente a proposta metodológica do PKN. Apesar de minhas apreensões, decorrentes de idealizações que se revelaram incompatíveis com a realidade, o desenvolvimento do trabalho demonstrava quais as reais aspirações dos Guarani. Era exatamente o que me interessava, e não havia motivo para interferir, bloquear ou questionar a redistribuição e a nova dinâmica de funcionamento. Cabia, isso sim, buscar formas de adequar aos índios os critérios e propostas organizacionais do Projeto, e não o contrário.

Além disso, havia em campo uma variável surpreendente: era flagrante e significativo o desenvolvimento das roças de subsistência, que cresciam e diversificavam cultivos. Após dois anos de trabalho, esse crescimento foi considerado um importante indicador dos resultados do empreendimento, ainda que o esquema planejado não estivesse sendo cumprido. Novamente, o que importava não era a implantação de uma idéia, mas a instituição de um programa de trabalho efetivamente proveitoso para a população, que deveria definir – como fez – a utilidade dos recursos proporcionados pelo Projeto. Essas revelações mostraram o equívoco de tentar estabelecer regras ou modelos de organização através de outra lógica que não a dos índios.

Os subsídios oferecidos

O fornecimento de subsídios tinha um tempo determinado: junho a fevereiro de cada ano, período correspondente aos preparativos da terra, plantio, limpeza e colheita (conforme o ciclo anual). A partir daí, a produção deveria suprir as "provistas" e produzir sementes, principalmente de arroz e feijão. Alguns grupos, contudo, jamais chegariam a isso. Com o tempo, a organização do trabalho foi aprimorada e instituiu-se uma sistemática de distribuição dos subsídios⁸, adequando sua quantidade ao número de participantes de cada grupo. O PKN oferecia às *kokue guasu*, como referido, três tipos de produto: ferramentas, sementes e "provistas". As ferramentas eram esmeril, enxada, foice, machado e

⁸ O Projeto era contra a aquisição de ferramentas mais sofisticadas por entender que seriam muito reduzidas suas possibilidades de se tornarem efetivamente produtivas para todas as famílias do *tekoá*. O que se observava nas comunidades onde havia um trator, por exemplo, era que ele assumia um caráter simbólico e pouco funcional. Nos últimos anos da década de 1970, houve uma "síndrome do trator": os agentes indigenistas locais (missionários e funcionários de governo) viam nele a solução para os problemas indígenas.

machete, uma unidade para cada participante; escavadeira, esmeril, lima, pá e plantadeira, algumas unidades por grupo, além de formicida, lona plástica e outros.

Ficara acertado que as ferramentas pessoais seriam devolvidas pelos participantes que abandonassem o trabalho, e que o projeto as reporia na medida do desgaste. Essa atitude foi tomada porque eu temia que alguém se incluisse nos trabalhos apenas para adquirir ferramentas. Os casos em que isso se verificou, no entanto, foram insignificantes: os índios solicitavam ferramentas apenas quando as suas estavam gastas ou quebradas. Muitos me surpreenderam ao declinar de seu fornecimento, alegando que já as possuíam; outros, ao desistirem do trabalho por qualquer motivo, as devolveram. Com poucas exceções, não foi observado um padrão utilitarista no relacionamento entre os Kaiowa e Nandeva e o Projeto.

Não havia qualquer tipo de controle sobre as sementes, já que sua solicitação significava plantio e produção, e em nenhum momento se verificou qualquer forma de desperdício. Eram fornecidas sementes principalmente de arroz, feijão e amendoim, com prioridade para as duas primeiras. O milho, largamente produzido, declinava de qualquer tipo de fornecimento. Sementes de hortifrutigranjeiros como alho, cebola, cenoura e rabanete eram eventualmente solicitados. Não houve, contudo, uma dedicação às hortas que pudesse representar mudança nos hábitos alimentares dos Kaiowa e Nandeva.

As "provistas"

O termo "provista" era utilizado pelos índios para designar um conjunto de produtos de consumo diário, principalmente alimentos.⁹ Foi uma reivindicação surgida logo nas primeiras discussões de trabalho e principal fator da "ajuda" solicitada ao Projeto. Destinava-se ao sustento dos participantes das roças e de suas famílias, suprindo as necessidades atendidas pelo trabalho na *changa* e permitindo que os homens produzissem sem precisar sair da aldeia.

O Projeto procurou ser bastante criterioso na aquisição das "provistas" e, como pretendia a total participação dos índios na execução da experiência, as compras eram feitas com o acompanhamento de

⁹ Generalizou-se atualmente a utilização do termo "cesta básica" para designar a "provista" dos anos 1970-80.

representantes dos grupos de roça. Se, por um lado, isso permitia que eles observassem todo o procedimento de aquisição e distribuição dos produtos, controlando a utilização do dinheiro disponível, por outro, dificultava a escolha dos itens. Na hora das compras, produtos como açúcar, carne, carne seca, farinha de trigo, fósforos, leite em pó, lingüiça, linha para costura, macarrão, querosene para lamparina, "quitute de boi" (carne enlatada) e sardinha [*pira'i*] eram permanentemente solicitados. Na negativa de um, optavam imediatamente por um substituto, em geral mais barato: da carne para a lingüiça, desta para a sardinha e daí para o "quitute", exercendo uma pressão sutil e de difícil rechaço. Alegavam, por exemplo, que a mulher tivera "família" (filho) mas não tinha leite para amamentar, e portanto queriam leite em pó e açúcar, o que às vezes era verdade e podia levar o homem à *changa* para comprá-los. Carne (de vaca) era o produto mais apreciado e insistentemente reivindicado. Seu preço, contudo, era proibitivo, impossibilitando seu abastecimento, o que era compreendido pelos índios. O fornecimento desses produtos a todos os participantes encareceria enormemente o Projeto, e as solicitações, infinitas, necessitavam de limites, esclarecendo aos índios as possibilidades com as quais realmente poderiam contar.

Entre 1976 e 1978, a lista de produtos chegou a 33 itens, adquiridos de acordo com o momento e as pressões dos índios: açúcar, arroz, banha, carne seca, encerado, enxada, esmeril, feijão, foíce, fósforos, fumo, gasolina, lampião, latas (para banha), leite em pó, linha, macarrão, machado, machete, plantadeira, porcos, querosene, remédio (para porcos), sabão, sal, sardinha, semente de arroz, semente de feijão, soja, trigo e veneno.

Até 1978 não havia sido feita uma relação rigorosa dos produtos a serem oferecidos, uma vez que outros aspectos do trabalho concentravam a atenção de todos. Com a ampliação dos grupos e do número de comunidades vinculadas ao trabalho, no entanto, tornava-se imperativo restringir os itens e adequá-los aos recursos disponíveis. Dada sua importância, era um assunto delicado, a ser tratado com parcimônia. O Projeto receava que, com a redução das "provistas", os índios abandonassem o trabalho, mas era necessário correr o risco. O objetivo era satisfazer uma demanda básica sem ser perdulário ou paternalista e, ao mesmo tempo, atender as famílias envolvidas com as roças grandes e desobrigá-las da *changa*. Em outras palavras, tratava-se de um equilíbrio entre as "necessidades" e as "possibilidades concretas" dos recursos disponíveis. Era determinante que, no diálogo permanente com os índios, fossem superadas as barreiras lingüísticas, ideológicas e culturais, de

modo a entender, da melhor maneira possível, as aspirações dos grupos em relação aos passos subseqüentes.

Nessa época, o trabalho (à exceção da administração dos recursos, das gestões em Brasília para manter a autorização da FUNAI e do diálogo com os agentes locais, atividades que não chegavam a consumir 10% do tempo disponível) consistia em realizar visitas e reuniões e comparecer a festas [guaxire], cantos [mborabeí] e cerimônias [mitã mougaraí e avati kyry]. Esse cotidiano possibilitou um crescente entrosamento e o aumento do grau de confiança dos índios, facilitando a comunicação (com o aprendizado do guarani) e, por extensão, os entendimentos mútuos em relação ao trabalho. A questão das "provistas" passou a ser motivo de permanente discussão, e aos poucos tornou-se clara para os índios a necessidade de um maior controle sobre os gastos com mantimentos. Em um processo que durou todo o ano de 1978, chegou-se a um consenso em relação à eliminação dos itens de menor importância, a fim de montar uma "provista" básica.

Definiu-se dessa forma um "contrato" informal e implícito na relação *tekoha*-Projeto, apoiado nas decisões que ambas as partes procuravam cumprir, o que possibilitou o encaminhamento e a solução de inúmeros problemas. A permanente conversa com os índios e o esforço para "escutá-los" ampliaram o domínio sobre sua realidade social, e esse processo tanto revelou esferas e âmbitos que eu até então desconhecia quanto permitiu que o Projeto, suas capacidades e seus limites fossem equacionados pelos índios. A rigor, nisso se constituiu o próprio trabalho. Vale ressaltar que esse procedimento era constante em todas as variações e modificações que pudessem ser introduzidas. Durante semanas, ou mesmo meses, as conversas giravam em torno desses temas, até que fosse possível atingir um consenso.

A reação dos Nandeva e Kaiowa à redução dos itens da "provista" foi uma surpresa. Sua reação desfavorável ao corte dos produtos oferecidos, afetando com isso a consolidação do trabalho, mostrou-se um temor infundado. Os Guarani participaram ativamente do processo de definição das "provistas" e compreenderam a necessidade de regular seu fornecimento, o que permitiria a formação de novos grupos em outros lugares. Assim, para o ano agrícola de 1979, o Projeto conseguiu formular uma "provista" básica, equilibrada e, principalmente, aceita por todos: arroz, banha, feijão, sabão e sal (fora o *peti hũ* [fumo preto], muito apreciado pelos Guarani para fazer cigarros ou mascar, que o Projeto sempre forneceu como "oferta"). O sal era apresentado em todas as conversas como item indispensável, o mesmo ocorrendo com

o sabão, o que me causou surpresa. Esse último se revelou um produto valorizado, aparecendo como unanimidade em todas as áreas, grupos e conversas sobre o assunto "provista". O arroz e o feijão também foram considerados essenciais. A adoção do feijão foi uma decisão tomada pelo Projeto independentemente dos índios, pelo fato de ser um alimento nutritivo, recomendado pelos profissionais de saúde nas consultas que fiz em relação à dieta a ser subsidiada. Por fim, havia o óleo, substituído pela banha de gado por ser mais barata e mais saudável que a de porco.

Como em todas as decisões importantes, essa comportou um longo processo de discussão, avaliações e ponderações, em uma cadência própria que, apesar de sugerir ao olhar frenético do ocidental uma profunda lentidão de procedimentos e a sensação de que nada ocorre, constitui um processo ininterrupto e permanente. Para quem acompanha de perto, as mudanças são visíveis e palpáveis. Ajustar-se a essa temporalidade tão específica é a *conditio sine qua non* para o bom desempenho de qualquer intervenção na sociedade Guarani.

Distribuição e cálculo quantitativo das "provistas"

Em 1979, depois de estipulados os produtos, realizou-se uma ampla investigação nos *tekoha* (Ramada, Pirajuy e Takuapiry) envolvidos com o trabalho das roças para definir a quantidade a ser distribuída. Durante semanas, foram realizadas entrevistas com mulheres (mesmo não indígenas) e homens do local, para detectar a quantidade necessária ao cotidiano de uma família média de cinco pessoas: homem, mulher e três dependentes. O levantamento revelou uma média que foi corroborada na prática, uma vez que a quantidade definida não suscitou reclamações. Assim, descobriu-se que, para o período de junho de 1979, o consumo individual por semana era de cinco quilos e meio de arroz, quatro quilos de feijão, dois pedaços de sabão e meio quilo de sal (média ponderada, amostra superior a cinquenta indivíduos).

Em Pirajuy, exemplo escolhido ao acaso, havia cinco grupos trabalhando, em um total de 43 participantes e 215 pessoas indiretamente envolvidas. A tabela n. 4, no Anexo, mostra o fornecimento das "provistas".

Os cálculos consideravam que, na maioria das vezes, cada componente do grupo correspondia a uma família nuclear – exceção feita aos grupos em que jovens solteiros trabalhavam com parentes mais velhos como o pai ou o tio. As consultas procuravam detectar o consumo médio semanal por família, que seria projetado para o mês e para todo o ano e incluído no orçamento do Projeto.

O fornecimento se revelou satisfatório, uma vez que, como foi dito, até mesmo as famílias não "inscritas" no trabalho usufruíam dos subsídios oferecidos. As reclamações dos índios foram reduzidas, o que indicava tanto o acerto dos cálculos das "provisitas" quanto a capacidade de adaptação às condições definidas pelo PKN. Observou-se uma aguçada racionalidade Guaraní: sua visão de "ajuda", estabelecida pelas relações com as agências presentes em seu cotidiano, era de que deveriam receber o máximo possível. Em função disso, em um primeiro momento houve pressões e exigências por "coisas" que, discutidas em relação às suas necessidades, permitiram definir conjuntamente os itens, produtos e quantidades fornecidos, facilitando as relações entre o Projeto e os grupos de trabalho.

Inicialmente, a distribuição das "provisitas" apresentou dificuldades. O Projeto se responsabilizava por mensalmente comprar e distribuir os produtos entre os "cabecantes", que por sua vez os repassariam aos companheiros de trabalho. O obstáculo consistia na necessidade de convencer os participantes de que o Projeto de fato entregaria os produtos na data combinada, uma vez que os Kaiowa e Nandeva tinham longa experiência negativa em relação às promessas dos brancos. Apesar de uma certa relação de confiabilidade estabelecida com o Projeto, não foram poucas as demonstrações de que eles desejavam "ver para crer". Isso era verdadeiro principalmente nos novos grupos, mesmo que o assunto já tivesse sido discutido naquela localidade. Assim, dada a heterogeneidade de comportamento, noções e concepções, era necessário estabelecer relações específicas com cada grupo de trabalho.

A partir de 1979, portanto, o trabalho do Projeto consistia em administrar as relações com os grupos de roça e fazer a entrega – mensal e durante a maior parte do ano – de "provisitas". Sua entrega era motivo de contato com os grupos de trabalho, e jamais era feita sem tomar *terere* e manter longas conversas com o "cabecante" e/ou com os participantes, ocasião em que eram discutidas as dificuldades e o andamento dos trabalhos, bem como os planos para sua continuidade. Fazia-se invariavelmente uma visita à roça, momento que permitia medir a satisfação e os problemas enfrentados pelo grupo. Era também a oportunidade de apresentar as pretensões do Projeto, os planos e mudanças e informar sobre outras áreas. Apesar de exaustiva, a "entrega de provistas" era um "termômetro" para auferir o andamento dos trabalhos. Justamente por isso, e por ser um excelente canal de relacionamento com os Kaiowa e os Nandeva, foi a atividade mais importante durante os primeiros cinco ou seis anos. A distribuição implicava o

aprofundamento do contato e das relações com os índios, o que exigia necessariamente a permanência do agente na área e, em decorrência, as conversas constantes com os índios. Chegar à área, combinar detalhes, ir à cidade, fazer compras e distribuí-las não levava menos que dois dias, o que só se modificou a partir de 1980, quando começou-se a estocar os produtos para as roças. Mas nessa época as relações estabelecidas com os índios já permitiam esse distanciamento.

Cabia ao Projeto a discussão permanente com os grupos, para eventual orientação ou atendimento de solicitações, a fim de definir a continuidade do trabalho em todos os seus aspectos. Aos grupos caberia utilizar, por decisão tomada nas reuniões e de modo eqüitativo, os subsídios fornecidos. Esperava-se que os grupos explicitassem seus planos, para que se pudesse atender suas necessidades em tempo hábil e sem atropelos. Esses planos se reduziam à variedade e à dimensão da roça, bem como à solicitação de outros produtos relativos ao trabalho. Cabia-lhes definir como fazer as roças, evitar abandonar os companheiros para ir à *changa* – já que se supunha que os subsídios seriam suficientes para evitar a saída da área –, fazer a roça e, nessa medida, definir o trabalho.

Nesse processo, deu-se a ampliação da produção de Takuapiry, Jakarey, Pirajuy e, em menor escala, Ramada, fato que gerou comentários entre os regionais, missionários, agentes da FUNAI e os próprios índios. Dizia-se que os Kaiowa e os Nandeva agora tinham roça, que as criações haviam aumentado e que "todos estavam gordos":

O Adelino estava comentando que ano passado e no anterior, ninguém tinha nada por aqui, nem roça, nem mandioca [...] e que do ano passado para cá [os Kaiowa] têm trabalhado e já têm, grande parte deles, roças ou mandioca. [Com] esse tipo de colocação [...] sempre penso que estão dizendo por estarem na minha presença e que, na realidade, [...] dizem para cumprir obrigação (Thomaz de Almeida, caderno de campo, 20 de agosto de 1977).

A partir de 1979, o Projeto passou a comprar a produção de milho na roça, pagando o preço mínimo de mercado. Com isso, pretendia que os índios armazenassem o produto para esperar a alta dos preços. Com a venda posterior, o dinheiro era devolvido ao Projeto, mas sem a diferença, às vezes significativa, de preços entre um e outro momento de mercado, que era incorporada à rubrica "subsídios do Projeto". A pretensão didática era mostrar formas de "fazer dinheiro". Discutira-se com os grupos que o mesmo procedimento deveria ser adotado para o arroz

e o feijão, mas isso era mais difícil de ser realizado. Em primeiro lugar, ambos deveria servir de alimento dos participantes dos grupos e de suas famílias; em segundo, como semente, e somente então o excedente deveria ser comercializado. Os resultados das *kokue guasu* jamais foram suficientes para isso. Alguns grupos produziram arroz e feijão para seu consumo, mas apenas durante alguns meses do ano, e jamais houve "excedente" para comercializar ou para enfrentar as carências do período do *kuarivai*. O fato de o Projeto "comprar" a produção na roça não foi suficiente para evitar os negócios tradicionalmente realizados pelos índios. Regionais, missionários e funcionários da FUNAI continuaram parceiros, cabendo especial destaque ao "bolicheiro", que em nenhuma localidade deixou de se aproveitar do expediente de rebaixar o preço dos produtos comprados dos índios. Em boa parte dos casos, o negócio com alguns poucos sacos de arroz, milho e feijão era fechado antes mesmo da colheita e por um preço inferior ao mínimo pago no mercado, pelo fato de o comprador pegar o produto na roça. Esse tipo de transação atendia às necessidades dos índios em momentos de necessidade, quando buscavam produtos para a alimentação e recorriam ao expediente do empréstimo ou do fiado, comprometendo-se a pagar com a produção de sua roça. Muitos, porém, procuravam o Projeto para negociar. Em outras situações, negociavam a bom preço com regionais honestos.

Diversificação de atividades

Criação de porcos

A permanência no *tekoha* permitiu a convivência com o cotidiano local e o acompanhamento das nuances situacionais que permanentemente intercalavam crises e momentos de harmonia e equilíbrio. A "luta pela vida", na acepção mais plena do termo, surgiu nesse cotidiano através da busca constante por alimento. As visitas às casas, as reuniões, os encontros fortuitos pelos *tape po'i* [trilheiros, caminhos que ligam casas e regiões por toda a aldeia] e a participação em festas e cerimônias me fizeram estar em constante contato com as notícias, demandas e reivindicações Guarani.

No rol dos assuntos diários, destacava-se o "*bicho ro'o*" [carne de caça]. As dificuldades de acesso a esse apreciado bem são atribuídas ao branco que, ao destruir as matas [*ho'upa ore ka'aguy karai*], acabou também com os animais. De modo geral, para comer carne os Guarani recorrem ao trabalho na *changa*, e utilizam a remuneração para fazer compras nos açougues da cidade ou com algum "bolicheiro" ou regional, que eventualmente "carneiam" uma vaca ou um porco. A carne [*so'o*] e a banha [*ñandy*] são considerados alimentos relevantes pelos Kaiowa e Nandeva, indispensáveis no cardápio diário e principalmente em comemorações. Quando disponível, a carne é compartilhada com os parentes mais próximos, ampliando-se a rede de distribuição segundo a quantidade. A reclamação sobre a ausência de caça, os esforços em conseguir algum bicho quando saem para "*marises*" [caçar] e a insistência com que montam seus *monde* [armadilhas] revelam a importância desse alimento para o próprio modo de ser desses grupos humanos (Schaden 1974). A banha, por sua vez, foi um dos itens apontados como indispensáveis já nos primeiros momentos do trabalho, e apareceu como reivindicação constante nas discussões para a configuração da "provista".

Eu pressupunha a existência de um potencial produtivo Guarani, isto é, considerava que uma ordenação de esforços poderia criar condições para a solução de seus problemas e a satisfação de suas demandas, e pretendia fomentar e apoiar as iniciativas dessa ordem. Em função das questões e dificuldades apresentadas pelos índios, o Projeto dimensionava sua própria capacidade e seus limites, oferecendo apoio à solução, mas impondo, como *critério*, que a iniciativa viesse

dos índios e atendesse ao conjunto das famílias. Tendo em vista a impossibilidade imediata de ampliação das terras Guarani e recuperação das matas, "nada mais lógico" que produzir carne e banha como substitutos da caça. Diante da reiterada reivindicação por esses alimentos, foi levantada a possibilidade de implantar, com base na organização dos grupos de *kokué guasu* já existentes, a formação de chiqueiros para a criação de porcos. Em meados de 1978, a idéia passou a ser discutida em Takuapiry e Pirajuy.

Nessas conversas, estabelecemos que o número de porcos seria compatível com o número de participantes do grupo, cabendo a cada membro uma fêmea e a cada grupo um reprodutor, com a expectativa de que esse plantel se multiplicasse, permitindo a produção permanente de carne e banha. Os cálculos e projeções preliminares permitiam acreditar que isso era possível, desde que se observassem algumas condições. A exemplo das roças, a criação pertenceria aos grupos, e sua ampliação, continuidade, utilização e mesmo encerramento estariam sob responsabilidade exclusiva dos índios. O Projeto procurava apenas garantir as condições básicas para o bom andamento da experiência, fornecendo recursos e eventualmente contratando veterinários ou agrônomos.

A experiência teve início com a aquisição de um porco em Takuara (Takuapiry) (cf. Croqui 1). Essa iniciativa-piloto pretendia saber até que ponto os Nandeva e Kaiowa dominavam as técnicas de castrar, engordar, carrear, separar a carne da banha e dividir o animal, e revelou que possuíam grande habilidade. Após meses de discussão, ficou decidido que a aquisição dos animais se daria à medida que os grupos construíssem chiqueiros para abrigá-los, o que serviria para indicar sua predisposição em efetivar a criação. Os três chiqueiros construídos em Takuapiry e os dois de Pirajuy, localidades nas quais se realizou a experiência, eram grandes (500 a 900 m²), cercados por *takuara* (bambu), *pindó* (pindoba) ou galhos de árvores, com lugares protegidos do sol (as árvores necessárias eram mantidas) e uma cobertura de sapé para abrigar os animais da chuva. Foram construídos nas proximidades de riachos ou fontes (*yvu*), a fim de que se tivesse acesso à água, e possuíam um local de isolamento para a engorda dos capados.

Os responsáveis pelo cuidado do chiqueiro, escolhidos a critério de cada grupo de trabalho, deveriam receber a mesma forma de pagamento que os companheiros da roça coletiva, isto é, "provista" durante o mesmo período e direito à divisão da produção. Não era necessário que o responsável pelos porcos trabalhasse também na *kokué guasu*, mas ele não deveria abandonar sua "roça particular". Cotidiana-

mente, era necessário levar-lhe alimentos e observar se tudo corria bem, procurando formas de solucionar os problemas, como buscar recursos em caso de doença, encontrar um animal fugido etc. O grupo se responsabilizaria pela produção de alimentos para os porcos, o que exigia roças de milho e mandioca suficientemente grandes. No Manga'i e no Cerro (cf. Croqui 1), ambos no Takuapiry, os grupos dedicaram parte da roça ao plantio de produtos exclusivamente dedicados à criação de porcos, o que demonstrava seu interesse pela iniciativa.

Como discutido previamente, cada grupo manteria um capado permanentemente em engorda, enquanto consumia a banha do que fora abatido anteriormente. Os índios demonstraram saber como criar os porcos. Não houve doenças ou mortes de animais, o plantel proliferou e as engordas foram satisfatórias: os porcos eram saudáveis e procriavam em profusão. Em meados de 1979, o chiqueiro do Cerro (Takuapiry) possuía um plantel de 32 cabeças, das 11 originais; o mesmo acontecendo no Manga'i, que teve 69 cabeças geradas de 13 leitões. A experiência evidenciou a possibilidade de implementar uma organização econômica capaz de atender a demanda de carne e banha e eventualmente gerar algum dinheiro com a comercialização de excedentes. As reivindicações insistentes por carne e banha poderiam ser contempladas com um empreendimento local e reduziriam a necessidade de ir à *changa*. Os problemas, contudo, surgiram à medida que o plantel crescia.

Esses problemas não foram técnicos, mas de organização. Além da maneira peculiar de os índios conceberem sua "economia interna", havia pouca disponibilidade de terras para o cultivo de roças que pudessem alimentar os animais. Além disso, houve dificuldades em relação ao trabalho e ao tempo de dedicação exigidos pela criação, verificando-se o que já ficara patente nas roças coletivas, ou seja, uma noção específica de propriedade - ninguém considerava a criação de porcos como sua. Embora recebessem "provistas" e tivessem o direito de dividir o produto da roça coletiva, os responsáveis pelos animais argumentavam que "estavam trabalhando para os outros" e que também necessitavam ter uma roça. Por mais que eu explicasse que o responsável pelos porcos era co-proprietário do todo produzido, incluindo-se aí os cultivos, não havia entre os Guarani a compreensão da divisão/especialização do trabalho que tornaria essa explicação "lógica e racional". Não houve essa associação que, transferida para a totalidade das atividades econômicas, poderia suscitar o "desenvolvimento" das comunidades Guarani conforme concebido pela organização econômica da sociedade moderna.

Os problemas surgiram à medida que se ampliou o número de animais, o que exigia maiores quantidades de empenho, organização e tempo não só no cuidado da criação, mas também na produção de alimento – milho e mandioca. Não houve nenhum indício de que os índios estivessem dispostos a investir mais tempo e maior dedicação para atender o crescente volume de trabalho, e não pareciam interessados nem mesmo em reordenar as formas de organização para produzir excedentes. Assim, apesar dos resultados favoráveis e de seu caráter didático, a criação de porcos foi interrompida em 1980. Os animais foram divididos entre os membros dos grupos e muitos continuaram a criação individualmente, reproduzindo o mesmo fenômeno verificado nas roças coletivas e de subsistência, com desempenho superior das últimas – isso, no entanto, não impediu que continuassem as reivindicações por carne e banha.

Essa atitude, associada ao fato de que eles jamais deixaram de sair para caçar e montar armadilhas [*monde*] para tatus e outros bichos pequenos, faz supor que a caça representa uma aspiração simbólica de grande relevância. O importante parece ser não “comer proteína” – apesar de sua importância no hábito alimentar indígena – ou possuir carne e banha acumuladas, mas olhar a armadilha [*oho ohexa monde*] e caçar o animal, o que é motivo de celebração e convivência com os parentes. Nesse contexto, a produção econômica não adquire qualquer relevância.

Problemas de organização

Não foram poucos os problemas de funcionamento enfrentados pelos grupos de roça, principalmente na relação entre líder e liderados. Por incorrerem em âmbitos delicados das relações políticas de cada grupo, as dificuldades eram apresentadas na maioria das vezes em conversas pessoais, discretas e veladas, o que indicava tanto a insatisfação com o trabalho quanto o receio de criar uma “política” contra o líder, geralmente um parente do queixoso. As conversas apontavam o desejo de abandonar a tarefa, apresentando razões como a má distribuição das “provistas”, a quantidade recebida pelos companheiros que “não trabalhavam” e a necessidade de dinheiro, que o trabalho não fornecia.

A distribuição das “provistas” foi o ponto crucial de desentendimento entre os grupos, seja por constituir um problema real, seja por se projetarem nela as tensões preexistentes entre os participantes. O principal argumento era que a distribuição não atendia a todos igualmente, o que provocava queixas, feitas diretamente a

mim ou a terceiros. Principalmente durante o início dos trabalhos, o Projeto promovia encontros e reuniões para discutir os problemas e mostrar “seu pensamento”, no intuito de perceber a tempo as dificuldades e mudar os critérios e a orientação, anulando, antes que surgissem, os entraves que poderiam provocar a dispersão dos participantes. Essa atuação pretendia ampliar a confiança, o crédito, a amizade e a intimidade, a fim de que as questões fossem exteriorizadas pelos índios e uma eventual solução fosse encontrada. Em muitos casos, havia apenas mal-entendidos, mais fáceis de contornar. A tônica para lidar com os problemas nas atividades aprovadas pelo PKN, no entanto, recaía invariavelmente na idéia de que todas as dificuldades do grupo deveriam ser amplamente discutidas, e os encaminhamentos, apoiados em avaliações, reflexões e tomadas comuns de decisão. Mesmo assim, a perspectiva de desmobilização dos grupos estava sempre presente, tornando-os entidades extremamente “frágeis”.

Ao Projeto cabia encaminhar as questões à luz dos critérios anteriormente definidos, que deveriam fornecer os parâmetros para a solução dos problemas. A cada entrega de “provistas”, com intervalos que variavam de três a cinco semanas, eram realizadas reuniões com os grupos para discutir o andamento do trabalho. Definidos os critérios, era necessário segui-los à risca e, mesmo com seu potencial de flexibilidade, continuaram existindo descontentamentos e abandono do trabalho. Muitos índios se engajaram no Projeto apenas para averiguar com mais detalhes no que de fato consistia e quais as benesses que poderia proporcionar. Conhecida a novidade, prosseguiram ou não. Apesar da reduzida incidência, foram detectados grupos fictícios, cujos líderes contratavam terceiros para ajudar, temporariamente ou por empreitada, em sua roça particular, pagando-os com os produtos fornecidos pelo Projeto (“provistas”, sementes ou ferramentas). Isso ocorreu principalmente em Ramada e no já citado caso de Amambai. Esses grupos tinham vida curta foram notados apenas nos três primeiros anos de atividade. Depois de “institucionalizadas” as roças, tais problemas desapareceram, de um lado, porque os índios passaram a conhecer e dominar a “novidade” e, do outro, porque a equipe do Projeto passou a ter maior clareza em relação às formas de encaminhar, orientar e atuar nesse processo. O desaparecimento dos problemas significava que o trabalho adquirira vida própria e fora incorporado pelas comunidades. Muitos puderam ser contornados; outros, que se revelaram estruturais, foram abarcados com a modificação dos critérios na orientação, com a anuência de todos os envolvidos.

O "cabeçante" alegava que os companheiros não compareciam, chegavam atrasados ou iam para a *changa* sem avisar, o que suscitava reclamações dos mais assíduos. Ele, por sua vez, era foco permanente de críticas. Com poucas variações, os índios faziam um discurso a respeito dos esforços que faziam sem que houvesse correspondência por parte de seus companheiros e, em alguns casos, o "cabeçante" era chamado de "gato" (intermediário entre o contratante e os contratados, remunerado sem trabalhar efetivamente) ou "patrão", acusado de não trabalhar, distribuir mal as "provistas", guardar para si o produto da roça ou não dividir corretamente a produção, o que nem sempre era verdade. Nesses casos, o comentário evidenciava as nuances da política de relações entre os envolvidos e tinha por objetivo depreciar o acusado.

A má distribuição das "provistas" por parte do "cabeçante" era o motivo mais apresentado pelos que abandonavam o grupo, ou mesmo quando o grupo se dissolvia. Essa dissolução, contudo, não significava a interrupção do trabalho. Na maioria das vezes os homens se acoplavam a grupos já formados ou criavam novos, em um processo no qual ficavam destacadas as relações de parentesco. Em Takuapiry, observou-se que aqueles que não eram da família do "cabeçante" passaram a liderar um novo grupo, juntando-se a seus parentes. Em Ramada, o "cabeçante" esperou que a "provista" chegasse, apropriou-se de boa parte dela, fez uma boa "matula" e fugiu com outra mulher, abandonando a família e o grupo que, constituído por seus parentes, continuou o trabalho, encabeçado agora pelo marido de sua filha. A fuga gerou comentários bem-humorados sobre a separação de casais, com a agravante de que o fugitivo, homem maduro e com muitos descendentes, tinha "dado um golpe" certo e inesperado tanto no Projeto quanto em sua família, surpreendendo a todos. De modo geral, essas separações de casais eram subsidiadas pela *changa*, substituída nesse caso pelo Projeto. A entrega mensal das "provistas", bem como a variedade e a quantidade dos produtos, minimizou o problema, mas não o eliminou por completo.

Iniciativas fracassadas

Passados os primeiros anos de trabalho, a expectativa do PKÑ era de que as dificuldades relativas à pouca quantidade de terra e ao número de famílias existentes nos *tekoha* fossem superadas com a incorporação e a utilização racional de "técnicas modernas", que pudessem valorizar a produtividade das terras disponíveis – como se os indígenas passassem a se "conscientizar" do reduzido espaço disponível e incorporassem tecnologias do branco para enfrentar o problema. Grande engano.

Esperava-se que, em 1979, os grupos mais antigos, principalmente os de Takuapiry, estivessem produzindo uma quantidade suficiente de sementes de arroz e feijão, liberando o PKÑ de fornecê-las. Nesse sentido, o Projeto afinava e reiterava as exigências, indicando aos grupos sua disposição de fazer valer o critério, amplamente discutido, de que deveriam produzir para se tornarem independentes dos subsídios oferecidos. Apesar de não atingirem a imaginada "independência econômica", havia alguns resultados satisfatórios, que levaram o PKÑ a considerar a possibilidade de investir na diversificação das atividades e na melhoria tecnológica. Eu achava que essa iniciativa teria aceitação por parte dos índios e que, de modo similar à idéia da criação de porcos, as comunidades poderiam suprir necessidades, utilizando melhor os conhecimentos adquiridos e produzindo mais nas terras disponíveis, alcançando alguma independência nas relações com o universo econômico regional.

Nesse momento, o PKÑ iniciou sondagens para a implantação de programas de educação e saúde, contratando um médico para estudar a situação das áreas trabalhadas e iniciando um programa de alfabetização, ambos em Takuapiry. Acreditava-se que a organização econômica para o trabalho das roças respaldaria a busca de soluções para os problemas de saúde e de educação. Essas experiências, no entanto, não tiveram continuidade. Além da concorrência com a FUNAI e as missões, o que exigia considerável empenho para a implantação de bons programas nessas áreas, havia muita dificuldade de encontrar profissionais que encarassem a experiência com a seriedade exigida, se adaptassem às condições de trabalho e se dedicassem a criar programas adaptados ao contexto. Apesar de seus esforços, o Projeto não conseguiu superar esses obstáculos, principalmente em relação aos profissionais de saúde, o que levou o PKÑ a desistir de efetivar os programas.

Ainda preocupados com a produção de alimentos, o PKÑ, a FUNAI e os índios construíram em Takuapiry um açude para a criação de peixes. Essa nova experiência confirmou que os Kaiowa do lugar não se mostravam propensos a levar adiante as iniciativas de produzir uma fonte "artificial" de alimento, e demonstrou, uma vez mais, que a reação dos índios aos incentivos dos agentes poderia gerar profunda frustração e sensação de fracasso. Qualquer agente entende que seu trabalho deve ser "produtivo", o que é medido por valores e lógicas que não se aproximam da compreensão do "objeto de trabalho". Não raro, suas iniciativas surtem resultados contrários ao esperado, reforçando o estigma que transforma os Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul em "vagabundos".

Entre 1976 e 1980, entretanto, o trabalho apresentava resultados satisfatórios, com o aumento da produção e a organização do trabalho nos grupos de *kokue guasu*. Eram as roças particulares, no entanto, que apresentavam o maior crescimento, o que levou o Projeto a considerar que estava sendo "enganado", pois surgia um indicador indiscutível de que o investimento dos participantes não estava sendo na *kokue guasu*, mas primordialmente nas roças particulares. Aumentava o número de grupos envolvidos no trabalho, os porcos procriavam, galinhas e patos se multiplicavam, havia muito *guaxire* [festas Kaiowa profanas], a *changá* fora reduzida ou, ao menos, era praticada pelos participantes das *kokue guasu* de forma ordenada.

As agências financiadoras, no entanto, entendiam que o trabalho deveria ter um fim, o que também havia sido instituído como "meta" do Projeto. A "dependência" dos recursos devia ser substituída por responsabilidades que cabiam ao governo brasileiro, através de sua agência indigenista. Embora isso não fosse explícito, as agências locais (FUNAI, missões) e regionais esperavam que o trabalho apresentasse resultados palpáveis, o que significava *ampliar a produção*. Como a ampliação de terras estava descartada como alternativa imediata, a única forma de enfrentar o reduzido espaço para plantio era a implantação de tecnologia apropriada a essas condições, ou soluções alternativas que, no entender do PKN, deveriam ser necessariamente incorporadas pelos índios. Apesar de conhecer os problemas com a terra, o Projeto não estava ali para lidar com assuntos fundiários – tais assuntos passaram a representar demandas somente a partir de 1979-80. A FUNAI e as missões acreditavam que *não havia problemas de terra* entre os Guarani do Mato Grosso do Sul, e não cabia ao Projeto tomar iniciativas que não visassem a atender diretamente as demandas e reivindicações dos índios. Na verdade, não queria *inventar* problemas, investindo em ideologias ou politizando precipitadamente o próprio trabalho.

As propostas de intervenção apresentadas pela FUNAI se reduziam aos moldes ocidentais modernos: ocupar totalmente o solo e extrair o máximo de produtos, através do uso de adubação artificial, defensivos agrícolas, sementes selecionadas e tratores – coisa incompreensível para os Nandeva e Kaiowa naquele momento. A expectativa que as agências locais depositam na "sofisticação tecnológica" como único caminho para *ampliar* a produção dos Guarani e dessa forma "solucionar" seus problemas é diretamente proporcional a sua descrença na capacidade dessa sociedade de realizar e reproduzir sua própria continuidade como Grupo humano, com cultura e organização social específicas.

Investe-se em soluções tecnológicas. Mas a tecnologia exige hábito, prática e, principalmente, sua apropriação por parte dos beneficiários. Nisso reside o principal obstáculo para que iniciativas dessa ordem tenham sucesso entre os Guarani, e um bom exemplo dessa dificuldade é o trator. Para os técnicos indigenistas e tecnocratas da FUNAI, ele surgiu como solução para os problemas dos Kaiowa e Nandeva, apesar de serem desconhecidas as questões dos índios quanto ao seu uso. Os exemplos do PI Caarapo, que em 1976 adquirira um trator, ou Dourados, onde eles apareceram no início da década de 1970, indicavam as dificuldades de torná-los ferramentas realmente úteis nas aldeias Guarani. O Projeto temia que algumas poucas famílias, talvez ligadas aos chefes do Posto ou aos "capitães", utilizassem os tratores e, com esse "salto tecnológico", provocassem hierarquias desestabilizadoras como as verificadas entre os Nandeva, Kaiowa e Terena de Dourados.

Dessa forma, o PKN procurou um agrônomo para orientar as decisões sobre os rumos futuros do trabalho, o que teoricamente capacitaria os índios ao uso de tecnologias modernas. A rigor, não havia muito o que ensinar a um povo milenarmente agricultor: eles conheciam as técnicas, o solo, as plantas, o clima e o modo de conduzir as tarefas agrícolas, todos contemplados em seu universo mitológico e cosmológico. Contudo havia necessidade de maior produção, e a contratação desse profissional pretendia resolver o problema da baixa qualidade de terra em Ramada e Pirajuy, onde era grande a área não agricultável. O agrônomo foi incorporado com as mesmas atribuições dos demais membros do Projeto e, nesses termos, passou um período *conhecendo* os índios e se adequando à situação e ao contexto do trabalho. O PKN esperava desenvolver uma discussão sobre as tecnologias disponíveis e encontrar uma alternativa adequada, *independentemente de essa alternativa ser uma tecnologia "moderna" ou "tradicional"*. Ela devia ser útil, adequada, acessível, passível de controle pelos indígenas e aceita por eles.

A presença de um profissional qualificado era uma tentativa de promover "adequações tecnológicas", o que implicava transformações nas práticas "tradicionais" dos Nandeva e Kaiowa. Apesar de estar apresentando novas técnicas de sistema agrícola, o PKN, no entanto, deixava espaço para a rejeição das sugestões apresentadas. Nesse momento, pensava-se na realização de uma "agricultura ecológica" que, ao menos teoricamente, se adequaria melhor tanto à tecnologia existente quanto à aceitação dos Guarani. Assim, pretendeu-se fomentar o uso do arado de tração animal, a "curva de nível", a adubação natural da

terra e a diversificação orientada de cultivos não tradicionais. Um ponto intensamente discutido com os índios (sem muito êxito) foi o sistema coivara de preparação da terra para o plantio, processo que, embora não adequado às condições do *tekoha*, é uma prática secular Guarani. Para substituir a coivara, foram apresentadas outras técnicas, como o plantio em contorno, a curva de nível e os cordões de contenção, evitando processos de erosão. Cogitava-se ainda a reciclagem da matéria orgânica e o uso de técnicas de compostagem utilizando esterco de animais. Para repor nutrientes e corrigir o pH do solo, considerou-se, entre outras alternativas, o uso de cinzas de serragem. A relevância de apresentar todas essas medidas e possibilidades está no fato de que, com elas, o PKÑ deliberadamente se opunha à crença corrente na região de que o "desenvolvimento das comunidades" só se daria à custa de investimentos em técnicas modernas de trato com a terra.

A preocupação do Projeto com os aspectos ecológicos e a compreensão Guarani da terra não permitiam mudanças bruscas como incorporar o trator, baluarte do "progresso" e do desenvolvimento. O "salto tecnológico" sugerido pelo Projeto aos Kaiowa e Nandeva se reduzia a introduzir o arado de tração animal e orientar sua utilização nas áreas trabalhadas, dando prioridade a Ramada, em função das precárias condições do solo. Esse pensamento ecológico, todavia, revelou-se "mais realista que o rei". Muitas vezes, os índios eram idealizados em suas relações com a natureza: pensávamos que, por estarem mais próximos dela, certamente não imporiam obstáculos às propostas de um trabalho preocupado com o sistema ecológico. Não se pode dizer que tenha havido reações desfavoráveis às sugestões apresentadas. Na verdade, não houve críticas ou elogios, eles simplesmente não realizaram nenhuma das iniciativas pensadas. Algumas experiências realizadas com arados, adubação natural e curvas de nível não tiveram a receptividade esperada, e revelaram o profundo desinteresse dos Guarani pela "melhora da qualidade de vida" através da incorporação de técnicas "ecologicamente apropriadas".

Boa parte dos índios endossava francamente os projetos do governo, que tinham por norma a inclusão, sem qualquer discussão, de tratores nas áreas. Essa ferramenta, porém, surgia como uma coisa abstrata: desejava-se o trator sem saber com clareza por quê, e a resposta mais comum era: "A fazenda tem". Questões cruciais como a manutenção da máquina e sua utilização por todos não faziam parte de suas preocupações: os índios desejavam o trator e o resto era filigrana desprezível.

Os defensores do uso do trator – agentes oficiais e religiosos, visitantes, regionais e fazendeiros – se aproveitavam desse descjo. No fim dos anos 1970, estava em voga a máxima do indigenismo oficial: "A comunidade quer". Para saber se queriam ou não, as "comunidades" eram "consultadas" através de entrevistas com respostas do tipo sim ou não, conduzidas por um favoritismo flagrante e criticadas por qualquer manual de técnicas de pesquisa em sociologia ou antropologia. O resultado não podia ser outro: "a comunidade ansiava por um trator", o que era suficiente para o agente oficial, na maioria das vezes o verdadeiro interessado no trator.

O caso de Caarapo é paradigmático para entender essa dinâmica imposta pela FUNAI, pois ali o uso do trator era entendido sob uma ótica invertida: primeiro, ele deveria ser utilizado em uma grande roça, capaz de fornecer recursos para sua manutenção no ano seguinte. Depois, poderia ser utilizado pelos índios, que também deveriam produzir o suficiente para pagar a manutenção e o combustível. Dessa forma, seria obtido um retorno proporcional ao custo de aquisição. Nas décadas de 1970 e 1980, essa era uma atitude comum entre os indigenistas da FUNAI, os quais, agindo como uma espécie de administrador empenhado em produzir e gerenciar o trabalho dos "peões" índios, tratavam a área indígena como uma propriedade particular que, a exemplo das fazendas regionais, deveria ser tão produtiva quanto possível, desobrigando o Estado da aplicação de recursos.

O *avati kyry* como produto econômico

O PKÑ não impunha nenhuma forma de retribuição dos recursos investidos nem deixava implícita a necessidade de uma produção compatível. O programa não esperava lucros nem excedentes, tônica dos Projetos de Desenvolvimento Comunitário propostos pela FUNAI, que se esforçava por eliminar o ônus da República com os índios. A idéia que insistentemente se procurava repassar a índios e não-índios era que o retorno do investimento resultaria na diminuição do montante subsidiado. Com a produção das roças grandes, não seria necessário prosseguir com o fornecimento de sementes de arroz e feijão, e a venda do milho deveria render o suficiente para a compra de ferramentas e outras necessidades. Os recursos liberados seriam alocados em um novo grupo, o que, ao menos teoricamente, era bem aceito pelos índios, revelando sua solidariedade para com as outras famílias do *tekoha* e mesmo com outros *tekoha*. Essa política gerou resultados, principalmente em relação às sementes, mas a idealizada comercialização não

foi suficiente para atender as demandas por produtos do mercado regional. Embora o Projeto pretendesse uma produção de fato, e mesmo um excedente, não investia nisso por compreender que cabia aos *tekoha* definir a medida da produção de acordo com suas necessidades e aspirações.

Os resultados não se fizeram esperar. Vieram, no entanto, em um formato diferente do esperado, nas cerimônias do *avati kyry* [batismo do milho e das plantas novas]. Em 1978, as cerimônias do *avati kyryi* em Takuapiry tiveram a participação de uma porcentagem representativa de famílias de todo o *tekoha*: todos os *te'yi* [famílias extensas] se fizeram representar, e houve mesmo a participação de *te'yi* de outros *tekoha*. Dias antes do início da cerimônia (11 de março de 1978), um grande número de famílias se reuniu em torno dos fogos para organizar as tarefas de preparação do local escolhido para a cerimônia: a casa-depósito da *kokue guasu* do Manga'i (cf. Croqui 1). A preparação era assessorada – a rigor, conduzida – por um casal e seu filho, que orientavam a arrumação do espaço sagrado de preparação do pátio [*oka*], da casa [*koty*], do cocho para *chicha* e dos altares [*mba'e marangatu*]. A casa-depósito da roça foi ampliada, e no espaço interno foram instalados um enorme cocho de *chicha* [*kāw*] e o altar interno [*mba'e marangatu kotypegua*]. Prepararam ainda um grande pátio, para a instalação do altar externo [*mba'e marangatu okapegua*], ambos primordiais para a cerimônia de batismo do milho.

Nos dias que antecederam a cerimônia propriamente dita, havia 25 homens para os *ñembo'e* [rezas, orações] de preparação, muito diferente do *avati kyry* de 1976, quando no Takuara não havia mais que dois ou três homens e suas mulheres nas orações preparatórias.

Todos os homens estavam paramentados com seus *jeguaka*, *jasaba*, *ponchito*, [e traziam] seus *mbaraka*; meninos de onze ou treze anos também com seus *mbaraka* [contribuíam para os cantos]. As mulheres todas com seus *takuarusu*. Bem animado estava ontem o *jeroby*. Se continuar nesse ritmo, na sexta-feira o pátio não será suficiente para todas as pessoas que se espera [...]. Passam a noite toda cantando. Cabe aos homens a preparação do lugar cerimonial, carpir o pátio, construir ramadas para descanso, pegando lenha. Atrás da casa do cocho, prepararam uma grande valeta no chão para assar uma vaca, que iriam carrear no sábado. As mulheres estiveram envolvidas com tarefas como pilar o milho para a *chicha*, fazer a *chicha* e a *chipa* [preparam alimentos, vão à roça para trazê-los], fazer fogo. [...] Ontem pela manhã foram buscar *avati motori* [milho branco] [...]" (Thomaz de Almeida, caderno de campo).

Chamavam minha atenção a variedade de tipos e formas de preparação do milho, que até então eu conhecia apenas através da literatura. Produziam *avatiku'i* [farinha de milho], *hu'ikyra* [farinha de milho com *ñandy* = banha], *hu'i rosaja* [farinha de milho com mandioca, cozida na panela sem folha de plantas], *chipa mbixi* [feita no fogo, embrulhada em folha de plantas, em geral bananeira], *mbeju* [farinha de milho amassada na panela], *avati mbixi* [milho verde assado], *chipa kuksi* [do milho branco, *chipa guasu*], *chipa perō* [milho assado feito bolo com a mão, que depois vai para a água quente], *chipa jetyiru* [milho misturado com batata doce, como *chipa perō*], *mbaipy* [mingau de milho], *kanguyry miri* [milho ralado e levado ao fogo com água] e *avati pororo* [pipoca]. Havia também muita fartura de mandioca, preparada como *pirekai* [mandioca assada], *pireti* [mandioca assada sem casca], *mandi'o mimoi* [mandioca cozida] ou *karaku* [*chicha* de mandioca]. Lá estavam *jety* [batata-doce] e *takuare'e* [cana-de-açúcar], preparadas de várias maneiras. Muita *chicha*. A cerimônia e a festa que se seguiram [o *guaxire*] vinham sendo preparadas e comentadas há meses, e havia grande expectativa pelo acontecimento. Com efeito, houve muito investimento dos índios no plantio do *avati moroti* [milho branco] e outros produtos, produzindo uma quantidade de alimentos fartamente consumidos nas duas semanas de preparo e realização do *avati kyry*. Na avaliação do Projeto, era esse o indício mais palpável da "produção" resultante dos trabalhos de roça.

A organização espacial dos Guarani contemporâneos

Ocupação do espaço e etnicidade

A organização espacial de uma sociedade reflete as normas do sistema social estruturado por ela e, por isso mesmo, objetiva suas transformações. Pertencente ao universo normativo Guarani, a organização espacial não é apenas o elemento definidor do "estilo de vida aprovado" (Geertz 1978: 146) pela tradição dessa sociedade. As condições atuais do contato impedem uma apropriação ideal do espaço, mas não anulam um esboço desse ideal, já que as transformações ocorridas não corresponderam a um "necessário" comprometimento das formas de organização da sociedade, o que poderia "desequilibrar" a estrutura definitiva de seus sistemas internos. Nesses termos, os grupos representantes da sociedade Guarani no Mato Grosso do Sul se reconhecem como uma unidade étnica, apesar dos aparentemente tênues laços que os entrelaçam no cotidiano. Uma análise da história das diferentes situações de contato vividas por esse povo revelaria uma uniformidade, representada nos diversos subgrupos Guarani espalhados pelo cone sul da América, que funciona como uma espécie de fio condutor do comportamento social e das articulações das estruturas desse sistema diante das possibilidades de mudança decorrentes da proximidade com a "civilização". Esse condutor da organização do sistema social Guarani no tempo será chamado aqui de "visão de mundo", "maneira de ser" ou *teko*.

Pode-se falar, no entanto, em variadas formas de ser Guarani, ou então em muitas culturas Guarani, como indica com propriedade Egon Schaden, para quem "estudar a cultura Guarani como unidade talvez pareça ousado; com igual direito poder-se-ia falar em três, quatro ou mais culturas Guarani" (Schaden 1974: 13). Com efeito, isso se manifesta não só na existência de diferenças entre os subgrupos, mas também nas especificidades internas de cada subgrupo, o que complexifica a descrição etnográfica de qualquer aspecto dessa sociedade, conforme observado tanto por Schaden quanto por outros autores. Apesar de calcada em fundamentos comuns que permitem a identificação de uma especificidade étnica dentro da sociedade Guarani, há uma

extraordinária variabilidade observada de aldeia em aldeia, de um sacerdote a outro, ou ainda entre os representantes de um mesmo grupo. A sistematização dos elementos daria por si só margem para uma extensa monografia. As divergências e contradições, mesmo no interior deste ou daquele subgrupo, desta ou daquela aldeia, são tão numerosas e de tal modo acentuadas que se torna praticamente impossível apresentar a religião tribal em formulações "dogmáticas" ou peremptórias (ibid.: 106).

Segundo Susnik (1979-80), no entanto, há três aspectos da cultura Guarani que expressam a identidade presente em qualquer comunidade dessa etnia. Conhecidos, fornecem-lhe especificidade e ajudam a compreensão de suas concepções sobre a realidade. São eles o *ava ne'e*, identidade de comunicação verbal, do falar, da língua, da palavra; o *ava reko*, maneira de entender o mundo, comportamento, ideologia; e o *iamõi*, os ancestrais míticos comuns (ibid.: 12). Esse triplo feixe de identidade Guarani é observável nas várias comunidades Kaiowa, Mbya e Nandeva. Em todas as situações locais, porém, verifica-se uma "forma Guarani" de entender e agir em relação às diversas circunstâncias ocorridas em suas vidas. Diante dos fenômenos, ações e mudanças, os distintos subgrupos Guarani apresentam particularidades de conceber, interpretar e agir (Susnik 1989-80; Melià 1986). O conceito de *ethos* conforme definido por Geertz exprime o que se afirma aqui, quando sugere que na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os valorativos, foram resumidos sob o termo *ethos*, enquanto os aspectos cognitivos existenciais foram designados pelo termo "visão de mundo". O *ethos* de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas idéias mais abrangentes sobre a ordem, a crença religiosa e o ritual, e confrontam-se e confirmam-se mutuamente; o *ethos* torna-se intelectualmente razoável porque é levado a representar um tipo de vida implícito no estado de coisas real que a visão de mundo descreve, e a visão de mundo torna-se emocionalmente aceitável por se apresentar como imagem de um verdadeiro estado de coisas do qual esse tipo de vida é expressão autêntica (Geertz 1978: 143-4).

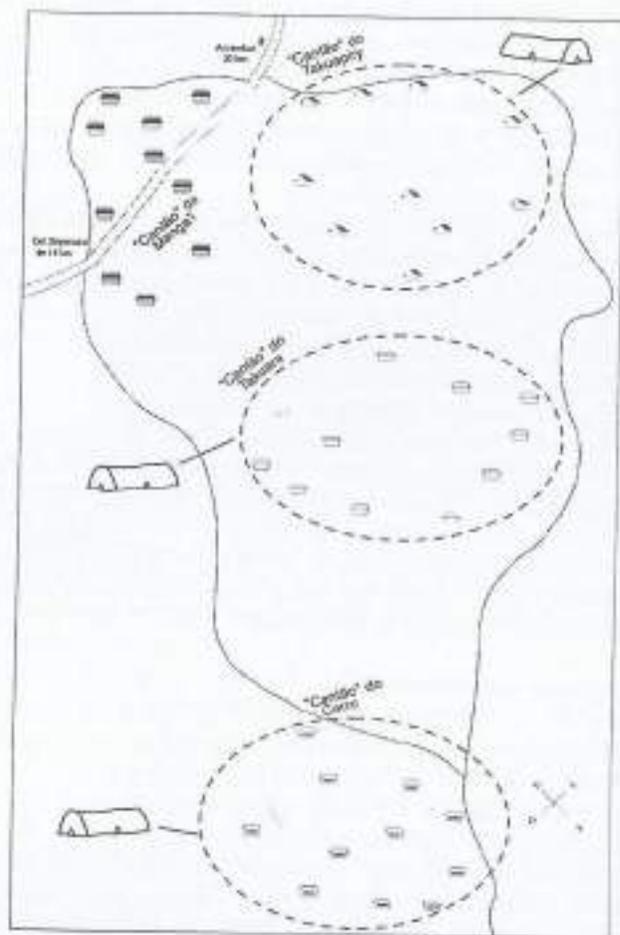
A sociedade executa movimentos com o intuito de "encaixar" elementos alheios a sua cultura, o que lhe permite entender-se no mundo mesmo dentro de contextos alheios a sua tradição. É a tradição, por sua vez, que fornece os marcos referenciais a esses movimentos, e as transformações decorrentes adquirem sentidos próprios em função do contexto mais amplo em que se inserem. Esse "espaço de manobras" do corpo social só pode ser gerado, obviamente, ao longo de uma série de experiências históricas, interferindo nas facetas tanto existencial quanto normativa da sociedade.

O espaço ocupado pelos Guarani tece na realidade física, geográfica e empírica um todo ordenado e observável, o *tekooha*. Assim, a forma de ocupação do espaço reflete a existência de um sistema social integrado pelos subsistemas econômicos, políticos e religiosos e pelas relações de parentesco. A ordenação espacial "significa" essa visão de mundo, representando formas específicas de lidar com a realidade, cujas variáveis regulam o permanente movimento de reestruturação e ordenamento social. Entender esse aspecto da sociedade Guarani contemporânea é a forma de distinguir a "imagem de um verdadeiro estado de coisas da qual [esse aspecto] é expressão autêntica" (Geertz 1978: 143). A ordenação espacial conforma uma simbologia com significado que define uma relação significativa entre o corpo social e as condições físicas reais. Assim, pode-se afirmar que o espaço é conceituado como significado e, portanto, como coisa viva (ibid.: 152).

Os Guarani pré-colombianos

Os Guarani conseguiram o que inúmeros grupos tribais em território brasileiro, dizimados por conquistadores e colonizadores e pelas doenças e epidemias trazidas por eles, não lograram: suplantaram a sensível diminuição populacional verificada nos primórdios da colônia, chegando mesmo a ampliar seu contingente nos últimos cinquenta anos. Fisicamente vivos, os Guarani contudo enfrentaram obstáculos de outra natureza, capazes de interferir em sua sobrevivência como corpo e sistema social. Superadas as balas e as enfermidades, estabeleceram-se entre a sociedade ocidental e a indígena formas de relacionamento em que a primeira, agressiva em seu intento de manter os índios sob seu domínio e tecnicamente mais bem armada, deixava à segunda poucas possibilidades de continuar existindo. A sociedade Guarani, no entanto, percebera que uma guerra sistemática de forças seria infrutífera, e criou outras estratégias, revelando as formas guaraníticas de manter sua existência como sociedade.

Croqui 2: o desdobramento das *ogajekutu* e a ocupação espacial atual



Os Guarani habitavam extensos territórios. Cronistas e historiadores oferecem descrições que ilustram, ao menos parcialmente, como se organizavam espacialmente os índios não submetidos à Companhia de Jesus, que dela se desgarraram e não foram "preados" por bandeirantes ou escravizados por *encomenderos*. Segundo os historiadores, os Guarani constituíam uma "nação em estado de liberdade" (Azara 1969), correspondente à organização espacial anterior à chegada do europeu. Se essas declarações forem tomadas como verdadeiras, é possível uma análise comparativa entre essa época e a situação vivida hoje pela mesma sociedade.

Depreende-se das descrições (Azara 1969; Cabeza de Vaca 1971; Guzmán 1980; Montoya 1639a; Saint-Hilaire 1974 e outros) que a "Nação Guarani" – como a ela se refere Cabeza de Vaca – ocupava nos primeiros anos de 1500 uma grande extensão de terras, sem contudo formar um corpo político único e centralizado. Ao contrário, os Guarani se encontravam por todos os lados, "agrupados em divisões e hordas muito pequenas" (Azara 1969: 203) autônomas. Gadelha oferece elementos esclarecedores sobre as habitações, o número de ocupantes, a organização do sistema político e das relações de parentesco entre esses índios ao falar sobre as aldeias nos Itatins, ascendentes dos Kaiowa do Paraguai e do Mato Grosso do Sul:

[...] existia, por vezes, mais de uma "casa-grande", capaz de abrigar uma grande família composta de famílias menores e que obedeciam a uma mesma chefia. Também ocorria que um filho superava o pai, tornando-se "principal" de todos, como no caso de Himimpebaia, cacique "principal" dos Yapimboae, dono de uma "casa grande" ao lado de seu pai, possuindo grande número de "vassalos" ou parentes, como se depreende da leitura da *Lista de Encomiendas* (1958), do governo de Ramirez Velasco. Assim, cada um desses "chefes" era dono de uma "casa" de aldeia, com mulheres e filhos que, por sua vez, ao se casarem e constituírem família, aumentavam o prestígio do "chefe principal" devido à ampliação do ramo inicial da família. A aldeia podia aumentar, diminuir ou se extinguir. Famílias da mesma parcialidade poderiam fundar, também, novas aldeias que, por sua vez, se transformariam em tribos. Mas é sempre de relevante importância pertencer a um mesmo grupo, com o qual se mantém estreitos vínculos de parentesco e solidariedade. Quanto ao número de famílias que habitaria em cada "casa", esclarece a Carta Anual do padre Nicolás Mastroillo Durán, escrita em 1628: "cada una [casa] es una gran

pieza donde vive el cacique con toda su parcialidad, o vasallos que suelen ser veinte, treinta, cuarenta, y a veces más de cien familias; según la calidad del cacique". Esse documento esclarece que a parcialidade vem a ser o cacique principal e sua linhagem [...]. A parcialidade Guarani englobava famílias ligadas entre si por estreitos vínculos de parentesco, possuindo os mesmos costumes e falando o mesmo dialeto lingüístico. Assim, os Itatim, os Tape, os Paraná eram parcialidades Guarani, cada qual podendo mesmo manter rivalidades entre si. Cada parcialidade poderia englobar várias "famílias grandes", com seus chefes cujas casas e aldeias nem sempre achavam-se agrupadas em um mesmo local. Estavam, entretanto, ligadas entre si pelos mesmos vínculos de sangue e solidariedade [...]. As terras eram comunitárias, isto é, pertenciam a toda a aldeia. Apesar disso cada família (homem, mulher, filhos), possuía seu próprio lote de mandioca, cultivado para seu sustento [...]. [A aldeia era instalada] comumente perto de um riacho ou de alguma nascente de água. Em geral respeitavam os limites do território da aldeia vizinha, de forma a poderem sobreviver dentro de um equilíbrio razoavelmente estável, no qual cada aldeia funcionava como um grupo ofensivo-defensivo [...]. Frequentemente a solidariedade grupal compelia vários caciques "pais de linhagens" a se reunirem para formar uma aldeia. Cada aldeia possuía seu chefe ou cacique principal, mas seu poder era limitado. Embora os cronistas, bem como os espanhóis da época da conquista, tivessem interpretado o cargo do cacique como hereditário, a existência de igualdade dentro da sociedade Guarani é fator sempre ressaltado por eles (Gadelha 1980: 258-9, 288).

Mesmo considerando a necessidade de uma pesquisa mais acurada para conhecer com maior precisão a construção das estruturas organizacionais dos Guarani em situações pré-contato, as descrições existentes permitem uma aproximação que serve ao propósito deste trabalho. É possível afirmar que os Guarani habitavam casas-grandes, as *ogajektutu* (Schaden 1974), localizadas preferencialmente à margem de florestas [*ka'agvy*] ou em suas clareiras. As "aldeias" eram formadas por uma ou várias casas-grandes, o que permite supor ser este, em termos atuais, o *tekoha* ou *taba*. Essas unidades, específicas em si mesmas, semi-autônomas, receberam dos europeus denominações segundo seus líderes ou o lugar que ocupavam. Cada casa-grande era ocupada por uma família extensa, composta de várias famílias nucleares, e desenvolvia,

tanto coletiva quanto individualmente, atividades econômicas de agricultura que as fixavam no lugar. Por vezes ocorria um desmembramento, quando os parentes passavam a formar famílias extensas em outras casas-grandes, ampliando o *tekoha*. Essa "nação numerosa", até o século XVII, espalhava-se por todo o território que se estendia, ao norte, até o rio Mbotetey, hoje Miranda, e ao sul até o rio Apa, embora Susnik (1979-80) indique a existência de migrações ainda mais ao sul do Apa, rumo aos rios Amambai e Iguatemi³. Não havia entre os Guarani um corpo político que concedesse autoridade a um único líder, nem poder hierarquizado ou hereditário, mas uma "igualdade" entre o líder e seus parentes, e pode-se depreender que possuíam formas de controle e troca do líder quando este não atendia às pretensões políticas do corpo social que liderava. É possível perceber a existência de um distanciamento entre as habitações dentro das divisões ou hordas, isto é, dentro do *tekoha*. Com a chegada do europeu, essas habitações sofreriam um processo de aproximação.

Completando o quadro que aqui interessa, as descrições sugerem a existência de diferentes sistemas nos diversos *tekoha*. Embora a terra fosse tida como bem comum, pertencente a toda a "aldeia", pode-se intuir que cada família nuclear tinha um lote próprio, destinado ao cultivo de seu sustento. Os limites dos *tekoha* vizinhos eram preservados, o que indica uma organização que gerava equilíbrio e estabilidade no ecossistema em que estavam instalados (Gadelha 1980).

O território Kaiowa atual

Os dados aqui trabalhados se referem aos Kaiowa e levam a reflexões sobre temas como cultura, ideologia, comunidade e território ou, em termos Guarani, *teko katu*, *ñande reko*, *ñande rekoha* e *ñane retã*, respectivamente. A idéia é verificar as transformações ocorridas na ocupação espacial Guarani em função do contato, tratando primeiramente de sua idéia de território. Meliã descreve o território Paĩ/Kaiowa indicando que

³ A partir do século XVII – e em razão do assédio dos bandeirantes paulistas e de escaramuças com os Mbaya-Guaikuru, atuais Kadiveu –, os índios da província do Itaim, ascendentes dos atuais Kaiowa / Paĩ-Tavyterã, migraram em direção ao sul, ultrapassando o rio Apa, hoje limite norte do território Kaiowa no Brasil.

os Paí mantêm até hoje como único² grupo Guarani a noção de seu próprio território, que se estende ao norte até os rios Apa e Dourados e, ao sul, até a serra de Mbarakaju e os afluentes do rio Jejuí. Sua extensão leste-oeste vai uns 100 km de ambos os lados da cordilheira do Amambai (que compõe a linha fronteira Paraguai-Brasil), inclusive todos os afluentes dos rios Apa, Aquidabán (Mberyvo), Ypane, Arroyo, Guasu, Aguaray e Itanarã do lado Paraguai e os rios Dourados, Amambai e Iguatemi do lado brasileiro. Esse território de uns 40.000 km² é atualmente habitado por uns 14.000 indígenas [...]. O território Paí ao norte faz fronteira com os indígenas Terena, ao leste e sul com os Guarani Mbya e com os Guarani Nandeva, e ambos os denominam Paí (Meliá 1986: 218).

Os Kaiowa – que se autodenominam Paí-Tavyterã – consideram seu território invadido e ocupado pelos brancos, mas não buscam a “devolução” ou “desocupação” de todas essas terras. Reivindicam o *tekoha* [“aldeia”, “comunidade”] e não o *tetã* [território contínuo]. Entre os índios de Takuapiry, Cerro, Takuara e Manga’i – áreas que puderam ser comprovadas – a noção de território é consciente. Seu sistema religioso elabora essa dimensão espacial e indica uma noção de território na qual se insere sua “gente”, agrupada nos *tekoha* que, regionalmente, estabelecem relações políticas e de solidariedade com outros *tekoha*. Nesse nível territorial não se verifica a mesma coesão dos *tekoha* e, menos ainda, dentro do *te’yi* (família extensa) e pode-se considerar fenômeno raro qualquer manifestação de unidade em relação ao sistema social. Não é no território que se radica a referência primeira para o Kaiowa – e o mesmo se pode dizer do Nandeva. Entre eles o *tekoha* é a referência primeira do indivíduo, superada apenas pela área do *te’yi*, isto é, a região dentro do *tekoha* na qual a família extensa se define espacialmente. A *ogajekutu* deixou de existir como habitação e lugar de convivência de toda ordem para os grupos macrofamiliares ou *te’yi*, mas estes persistem e constituem unidade, seja para a organização

² Penso que o mesmo pode ser dito em relação aos Nandeva, como o comprovam as experiências realizadas no Paraná, que pretendo apresentar em um trabalho futuro. Mas os Mbya parecem ter uma concepção territorial bastante diferenciada.

da economia, da política, da religião e do parentesco, seja no relacionamento com unidades idênticas dentro de áreas determinadas, definindo assim sua ocupação do espaço.

Ao desaparecer, as *ogajekutu* promoveram uma fragmentação física da família extensa, que vivia “debaixo de um mesmo teto”, sugerindo a existência de um processo de “descaracterização da organização” familiar Guarani, o que, talvez se possa afirmar, teria ocorrido com a arquitetura (estética), a matéria-prima, a disposição física das famílias e a própria concepção de habitar. Podem ser detectadas, não obstante, regras claras regulando as relações de parentesco; relações que, por sua vez, definirão a ocupação do espaço, provocando arranjos até então desconhecidos. No decorrer da história recente dessas populações indígenas, as *ogajekutu* se decompueram em diversas habitações apropriadas ao cotidiano das famílias nucleares, uma “nova” forma de apropriação do espaço que sugere ao observador incauto a descaracterização das formas tradicionais de relacionamento entre os grupos familiares.

A fragmentação da *ogajekutu*, contudo, não dividiu o *te’yi* (família extensa) nem comprometeu as estruturas do sistema social Guarani. As relações de parentesco estipulam e ordenam a apropriação do espaço e suas transformações normativas não chegam a violentar o sistema social. O poder de decisão sobre o *tekoha* não está nas mãos do líder político e muito menos nas de qualquer agente externo, mas pertence ao âmbito do sistema econômico e político interno, regulado pelas relações de parentesco e pelo *te’yi* na área que lhe pertence. É dentro dessa estrutura de parentesco que as possibilidades de mudança proporcionadas pelo contato são trabalhadas, elaboradas e transformadas de acordo com os valores, leis e regras do sistema Guarani e, nessa medida, incorporadas ou rechaçadas. Ao serem incorporados, os elementos da sociedade ocidental se revestem de uma valorização peculiar e se tornam compreensíveis ao Guarani, passando a compor sua visão de mundo, atuando histórica e dialeticamente com o *ethos* dessa sociedade, definindo, assim, um modo de ser singular.

As estruturas dos sistemas sociais não seriam infinitamente elásticas e variáveis. É provável, contudo, que uma análise diacrônica, mais elaborada que o esboço que tentei traçar, possibilite vislumbrar que as diversas modalidades de contato dos Guarani com a sociedade ocidental não foram suficientes para descaracterizá-los. Isso nos leva a projetar, não como especulação, mas como tendência histórica, intervenções indigenistas diferentes das que vêm sendo praticadas até agora.

Uma definição de *tekoha*

O *tekoha* é o "lugar onde vivemos segundo nossos costumes", é a comunidade semi-autônoma dos Paí.¹ Seu tamanho pode variar em superfície (p. ex., um só lugar, cinco lugares) e na quantidade de famílias (de 8 a 120 nos casos extremos), mas estrutura e função se mantêm iguais: têm liderança religiosa própria (tekoaruvixa) e política (mboruvixa, yvyraija) e forte coesão social. Ao *tekoha* correspondem as grandes festas religiosas (avati kyry e mitã pepy) e as decisões a nível político e formal nas reuniões gerais (aty guasu). O *tekoha* tem uma área bem definida, delimitada geralmente por colinas, riachos ou rios e é propriedade comunal e exclusiva (*tekoakuaaha*): quer dizer que não se permite a incorporação ou presença de estranhos. O *tekoha* é uma instituição divina (*tekoha ñe'e pyru jeguanjypy*), criada por Ñande Ru. O tekoaruvixa é autoridade religiosa, sempre homem e geralmente de idade e é o vigário e lugar-tenente de Deus-Criador, Ñane Ramõi Jusu Papa, que é o tekoaruvixa pavé (Melià et al. 1976: 218).

Entendido como propriedade coletiva, pertence a todos que o habitam. A cada família extensa ou *te'yi* corresponderá, dentro do *tekoha*, um espaço que, como já mencionado, denominei "cantão". À família nuclear corresponde um espaço de terra de usufruto perpétuo, destinado à roça e à construção da casa. A regra, observada em todos os subgrupos, "é que as plantações pertencem a quem as tenha feito e que a terra cultivada por um indivíduo continua lhe pertencendo indefinidamente" (Schaden 1974: 49).

Organização espacial de um *tekoha*

A primeira impressão causada por um *tekoha* é de desorganização na ocupação do espaço disponível, como se as famílias tivessem se instalado aleatoriamente, sugerindo aglomerados de casas esparsas e dispostas a esmo. Tal sentimento se desfaz ao ser constatada a existência de relações familiares constituintes dos critérios de ocupação do espaço: cada família, nuclear ou extensa, tem a posse da terra para a reprodução de seu sistema econômico. Assim, não há um "centro" geográfico ou físico, mas sim um "centro político", que poderá variar de local de acordo com o líder.

¹ Essa definição, guardadas algumas variações, é válida também para os demais subgrupos Guaraní.

O *tekoha* não possui unidade, a não ser em relação a determinados fenômenos ou eventos capazes de aglutinar ou mobilizar os índios de uma situação local, como a cerimônia do *avati kyry* ou ameaça de perda da terra.

O *tekoha* de Takuapiry, que será tomado como referência, está dividido em quatro áreas ou "cantões": Takuapiry, Takuara, Cerro e Mangai. A origem dessa configuração é historicamente explicada pelo "desmembramento arquitetônico" de três *ogajekutu* [casas grandes] que existiam nos anos 1920-1930 e pelo traslado compulsório de famílias vindas de Guasuti. Uma delas se localizava no Cerro Peró (que hoje está fora dos 1.886 hectares de Takuapiry), uma no Takuara e a outra no Takuapiry (cf. Croqui 2). Conforme a descrição de moradores originários de Takuapiry (Fernando e Gervásio Martins), o dono da casa-grande organizava sua gente para a construção e, à medida que seus filhos e filhas se casavam, a casa era aumentada, trabalho para o qual todos concorriam sob o comando do *tamõi*, líder do grupo macrofamiliar. Todos moravam dentro dela, cada um com sua rede de dormir estendida em um lugar específico e pertencente à sua família biológica [*ñemona*]. Comiam juntos e ficavam próximos aos fogos, um em cada entrada lateral da casa. Cabia ao *tamõi* organizar os trabalhos da roça de subsistência da família nuclear. Quando não era necessário ir até lá, alguns pescavam, outros pegavam tatus ou caçavam veados; quando voltavam, entregavam tudo ao chefe da casa e todos comiam do que fora conseguido.

Com efeito, como se depreende da literatura, os Kaiowa tradicionalmente habitavam casas-grandes chamadas *ogajekutu* [casa fincada no chão] de um só bloco, sem qualquer divisão interna e paredes que se confundiam com o teto. Eram ocupadas por diversas famílias nucleares, que formavam uma família extensa, centralizada na pessoa de um chefe religioso, o qual dividia a organização política, social, econômica e religiosa do grupo com um líder político a ele subordinado. A ampliação das famílias nucleares correspondia a ampliação da *ogajekutu*, de maneira que todas as famílias permaneciam dentro dela. A economia estava organizada de maneira a permitir o trabalho comunitário na *koygusu* [roça grande], cabendo paralelamente a cada família nuclear uma roça pequena de subsistência, independente da roça grande da família extensa. O princípio econômico da reciprocidade, distribuição e redistribuição dos bens produzidos era uma prática comum.

Essa descrição foi feita por Fernando, já falecido, *tamõi* do Takuara (vide Croqui 2). A casa dele era ponto de encontro de parentes ou passantes e recebia muitas visitas de outros *tekoha* ou de outras áreas de Takuapiry. Fernando não era o responsável direto pelo trabalho na *roça*

guasú: ela lhe pertencia, mas era coordenada ou "encabeçada" pelo marido de sua filha mais velha. Era Fernando, não obstante, quem tomava as decisões, não só sobre a *kokue guasu*, mas também em relação a trabalhos de limpeza da área de terra que correspondia a sua família, de uma das fontes de água, do riacho onde se tomava banho e se lavavam roupas. Também tomava todas as iniciativas em relação à organização de cerimônias religiosas, e promoveu diversos *avati kyry* no Takuara. Era religioso, apesar de não ser *pa'í* (o líder religioso do *te'yi* era Gervásio, seu irmão mais novo). Era Fernando quem organizava "sua gente", no sentido de suprir dificuldades econômicas ou resolver problemas de relacionamento. Cabia a ele a definição sobre a política que seu grupo estabelecia com pessoas de fora, principalmente com os agentes da FUNAI, da missão ou do Projeto. Por não falar português e não ter grande interesse em fazê-lo, relacionava-se com os brancos através do marido de sua filha, a quem cabiam formalmente as funções políticas e a quem Fernando dava autorização para tanto. Seu poder ou sua influência eram francamente reconhecidos pelos "capitães" de Takuapiry e as relações dele e de seu grupo com o "poder central" eram bastante boas.

Os *te'yi*

O termo *te'yr'* é usado pelos Kaiowa para se referir à parentela que compõe o grupo familiar extenso do indivíduo. Grosso modo, um *te'yi* constitui ou se confunde com "família extensa" ou "família grande", incluindo-se o casal, os filhos solteiros, os filhos casados e seus cônjuges, os filhos destes e seus descendentes solteiros, os cônjuges dos que se casaram, bem como a geração seguinte e anterior. Incluem-se também no *te'yi* os parentes mais distantes da família nuclear, como tios, sobrinhos e o agregado [*guaxo*], que quase toda família nuclear possui.

Tanto no nível do *te'yi* [conjunto de famílias nucleares que formam uma família extensa] quanto no nível do *tekoba* [conjunto de *te'yi*], as estruturas do sistema político são estipuladas com base no consenso entre os indivíduos. As decisões dos líderes estão condicionadas à consulta que devem fazer à população, seja de modo formal, nas reuniões ou assembléias gerais dos *aty guasu*, seja informalmente, nas conversas cotidianas com os *tamói* dos diferentes *te'yi* que compõem determinado *tekoba*, o que é mais freqüente. Dependendo da gravidade do assunto e

* Os Nandeva utilizam o termo *ñemoñare* para definir o grupo macrofamiliar. Aqui se usará o termo utilizado pelos Kaiowa.

caso ele afete todo o *tekoba*, será convocado um *aty guasu*. Na maioria dos casos, contudo, as decisões se formam no âmbito da política do dia-a-dia, cabendo à "reunião grande" o *referendum* formal.

A cada *te'yi* corresponde um *tamói* [avô], de quem emana a orientação e os rumos a serem seguidos pelo grupo de parentes. É o *tamói* que coordena as ações políticas, econômicas, religiosas e as relações dentro da própria família. Os *te'yi* podem ser unidos através de casamentos entre seus membros. Dependendo do grau de poder econômico e político e do prestígio do *tamói* de um determinado *te'yi*, seus descendentes, homem ou mulher, absorverão o cônjuge ao casar. Isso torna o critério de matrilocidade relativo, afeto a questões pouco rígidas e determinadas por condicionantes flexíveis, ligadas ao prestígio de uma ou outra família. O casamento dos filhos de Fernando, por exemplo, acarretou a vinda de maridos e esposas de seus filhos e filhas. Os *te'yi*, assim, "são unidades sociais [que] constituem parentelas sob a direção de um chefe de família grande" (Schaden 1974: 25).

A cada *te'yi* corresponde também um espaço próprio, uma "região" dentro da terra disponível do *tekoba*, nas quais as diferentes famílias nucleares constroem suas casas, plantam sua roça e armam suas armadilhas [monde]. É como se fosse sua posse e todos os que pertencem àquela família grande podem usufruir desse espaço. Procuram construir as casas em clareiras ou bordas das matas e próximas da água, ideal de habitação prejudicado sobremaneira pelos desmatamentos.

Os *te'yi* são unidades de produção, consumo e vida religiosa relativamente independentes uns dos outros (Schaden 1974: 73). A casa do *tamói*, como visto no caso de Fernando Martins, é ponto de encontro cotidiano das pessoas do grupo familiar e local onde os trabalhos são organizados, as decisões são tomadas e realizadas as cerimônias e rituais. As formas atuais de o *te'yi* se apropriar do espaço do *tekoba* parecem satisfazer requisitos de organização social: observa-se uma nítida confluência das famílias elementares rumo à realização de uma política, economia e religiosidade compartilhada por todos e liderada por um único *tamói* que, na maioria dos casos, será um religioso, podendo ou não ser um *pa'í* [sacerdote]. Dessa forma, a tradicional divisão de famílias elementares ocorre não apenas dentro do espaço único, relativamente reduzido e fechado das *ogajekutu* mas, agora também nos espaços ampliados, com cada família nuclear tendo sua casa, seu pátio e seu fogo (cf. croqui 2).

Essa separação ou definição do espaço das famílias nucleares parece ser verificável mesmo dentro das *ogajekutu*. A "individualidade" das famílias nucleares se manifesta também nos momentos de reunião de

todos os *te'yi* do *tekoha*, como por exemplo uma cerimônia religiosa, uma "farra" [guaxire] ou as assembléias [aty guaxu]. Nessas ocasiões, observa-se que cada grupo familiar define seu lugar nas imediações do pátio da cerimônia, onde fazem seu próprio fogo, que servirá de referencial e ao redor do qual se reúnem e passam a noite (ou noites) de cerimônias ou festas profanas. Nesse âmbito reduzido revela-se portanto a mesma estrutura encontrada na análise da ocupação espacial em níveis territoriais, em que os *tekoha* também se mantêm isolados, estabelecendo-se em unidades independentes ou autônomas.

A ocupação de um *tekoha* por novas famílias de moradores sofre um rígido controle por parte da comunidade, e nem o "capitão" nem os agentes externos (missionários, chefes de Posto) têm poder de decidir sobre a ocupação da terra.³ Certa ocasião, um casal composto de um homem Terena e uma mulher Nandeva quiseram se radicar no Takuapiry, um *tekoha* plenamente Kaiowa. Gestões do agente da FUNAI fizeram com que o "capitão" permitisse a construção de uma casa no lugar por ele determinado. Os índios do lugar não apresentaram nenhuma animosidade ou forma de agressão aos novos moradores, mas sua situação em Takuapiry se tornou inviável, dado o total e absoluto isolamento a que foram submetidos, acrescido de intrigas e comentários sobre sua vida pregressa. Em um outro exemplo, uma família Kaiowa (um casal e cinco filhos, a mais velha casada e mãe de uma criança recém-nascida) veio de Caarapo para Takuapiry, sendo o tio da mulher um importante líder religioso de um dos *te'yi* do "cantão" de Takuapiry. Essa relação de parentesco permitiu o assentamento da família no Takuapiry sem qualquer problema.

Assim, a fixação de um novo morador no *tekoha* está regulada pelo parentesco. Ter parentes ou estabelecer essa relação através do casamento é a condição para que o indivíduo e sua família possam construir sua casa e fazer sua roça em determinado *tekoha*. Algumas normas são observáveis: o pretendente a morador deve se dirigir a seu parente, que o acompanha à presença do "capitão", o qual autorizará seu ingresso. A aprovação dessa "autoridade" tem alto grau de formalidade e está condicionada a uma aceitação prévia da liderança familiar da área que o

³ Nas disputas fundiárias, os fazendeiros têm dificuldades de entender o sentimento de pertencimento a uma determinada terra e as rígidas regras para a ocupação das famílias nos *tekoha*. Em um raciocínio lógico, iludem-se ao querer comparar o movimento dos Nandeva e Kaiowa do Mato Grosso do Sul com o Movimento dos sem-terra, tentando homogeneizar fenômenos sociais incompatíveis.

novo morador pretende ocupar, liderança essa que se incumbe de indicar o lugar para a construção da casa e da roça. Assim, a ocupação da terra é responsabilidade do grupo do "cantão", através de mecanismos que passam necessariamente relações familiares.

Toda a organização social dos Guarani tem como base a família extensa [*te'yi*]. Há uma aparente aleatoriedade nas relações de parentesco dentro de um *tekoha*, e foi nela que Schaden se baseou para fundamentar suas inferências relativas a um processo de desorganização social. Paradoxalmente, o mesmo Schaden formulou a observação de que "onde quer que haja Guarani, ouve-se falar em parentelas que se opõem a parentelas [...]. Os liames sociais que vinculam os habitantes de um grupo local são, por outro lado, de consistência tão fraca e tão pouco permanente que a composição da comunidade da aldeia está sujeita a perenes modificações" (Schaden 1974: 72).

Essa é uma interpretação funcionalista que divide o todo e não pode entendê-lo como tal. As parentelas não são fracas, a não ser em suas formas objetivadas, aparentes, e vêm sustentando a sociedade Guarani há séculos. É ainda Schaden quem afirma que, de alguma forma, "as malhas da rede de relações econômicas ligam entre si todos os indivíduos de determinada aldeia ou grupo local. Em outros termos: o grupo local constitui comunidade econômica em que, de maneira mais ou menos frouxa, estão vinculadas, pela comunhão de interesses, as diferentes unidades de produção e consumo, que tendem a ser, hoje em dia, as famílias elementares" (ibid.).

É o que se torna claro para o agente e para o pesquisador. A convivência e o trabalho com os grupos locais revelam relações não tão tênues quanto aparentam ser. Cada dia mais, o observador atento nota que tudo leva a considerar como desprovida de sentido uma avaliação em que essas relações se revelam frágeis. No momento em que há comprometimento do equilíbrio do *tekoha* capaz de eliminá-lo ou pô-lo em risco, o que se observa é uma vigorosa coesão do mesmo *te'yi* que, momentos antes, aparentava frouxidão na coesão interna. Nos casos de defesa do *tekoha*, formam-se limites ao contato. Nos problemas que possam comprometer a sobrevivência do grupo, como as questões de terra, observa-se sempre organização e coesão suficientes para a defesa.

Para Schaden, as famílias grandes são idealizadas nos moldes de uma situação pré-colombiana, "pré-aculturativa", e, nesses termos, as condições atuais efetivamente podem ser consideradas tão tradicionais quanto foram no século XV, embora enfrentem novas condições e circunstâncias definidas pela situação histórica contemporânea e procurem se adequar a elas.

Em vista do material utilizado, de vida relativamente curta, e do desgaste provocado pelas criações (porcos, galinhas, patos, macacos, papagaios, cavalos, cachorros e gatos, entre outros), as casas necessitam de reparos constantes. As paredes são de troncos de *pindó* (uma espécie de palmeira), cortados longitudinalmente e fincados no chão. Também utilizam como parede, quando há, a *takuara* batida, que forma placas amarradas à estrutura da casa. O telhado é preferencialmente de sapé, mas as ramas de pindó também podem ser utilizadas, apesar de serem menos apreciadas, por durarem menos.⁷

⁷ Os objetos das casas são redes (grandes ou pequenas, compradas no mercado ou feitas de *kataguata*, panos ou sacos), selas, paus, fios ou cordas para pendurar roupa, malas, caixas para guardar roupas e objetos pessoais, escopetas, sacos de estopa, camas de *takuara* batida e cates, às vezes feitos por eles próprios com uma armação de madeira e uma base de tiras de couro. Ocasionalmente, há mesas, mais para guardar coisas que para propriamente comer, o que é feito com o prato na mão. Todas as casas têm bancos (*apyka*), lugar para água, cocho e cabaças. O fogo está invariavelmente presente, seja para fazer comida, para o que pode ser utilizado um fogão prosaico de barro, seja para aquecer-se, quando então é feito no chão.

Aspectos políticos

A *kokue guasu* como impulsionadora de políticas

A partir do terceiro ano de trabalho (1979), o PKÑ tinha recursos e inserção suficientes para se equiparar e concorrer com as agências estatal e religiosas atuantes na região. Seu poder de influência em níveis locais (aldeias) estava fundado tanto nos recursos de que dispunha quanto na relação que estabelecera com os índios. Assim, fazia parte do rol das agências que compunham a realidade do campo indigenista Guarani do Mato Grosso do Sul, um contexto restrito a variáveis específicas.

Nessas comunidades, existe um quadro de relações sociais e políticas claramente delimitado, com papéis e espaços definidos, apesar de não terminados. A situação política nas comunidades Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul pode variar de acordo com a presença de agentes permanentes, que define duas categorias de *tekoha*: os *Postos Indígenas*, unidades administrativas da FUNAI que implicam a presença de um chefe do Posto e de outros funcionários e, na maioria dos casos, de missionários, e os *tekoha não regularizados*, nos quais não há agências permanentes.

O Projeto Kaiowa Nandeva passou a representar uma instituição a mais a oferecer serviços. Indefinido nos primeiros momentos, imprimia pouco a pouco suas características perante os índios e as outras agências, nesse campo de relações em que todos procuram ampliar seu poder de interferência na organização dos *tekoha*. Ao se encontrarem nas arenas das comunidades indígenas, os variados interesses dessas agências definem campos de interação com maior ou menor potencial de atrito. Alianças e oposições brotam naturalmente das necessárias relações entre os agentes ou as agências, que constituem uma força política com poder de interferir e mudar a realidade local. Como condição inerente à própria natureza de seu trabalho e independentemente de seu posicionamento o agente aglutina ou rechaça facções. Nos contextos locais, uma posição de neutralidade é irrealizável como ação indigenista. Assim, interesses e instituições com características e compreensões próprias avaliam e analisam o funcionamento do *tekoha* com o objetivo de apresentar propostas de trabalho, e suas ações e discursos explicitam suas ideologias e objetivam suas representações.

Como não poderia deixar de ser, a participação do Projeto nesse campo político estava atrelada às suas aspirações com relação ao

trabalho. Para tanto, realizava os movimentos necessários para acioná-las, provocando reações por parte das agências locais. Para a FUNAI e para as missões, o PKN figurava como um "concorrente" na disputa de espaços. Por si só, sua presença afetaria as "estruturas de conjunturas" (Sahlins 1988) existentes e funcionaria como uma variável de transformação, afetando situações cristalizadas, dando-se o mesmo com qualquer nova variável, como ocorreu por exemplo com a chegada da equipe do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 1978.

Política

Fofocas, mexericos, fofação e comentários constituem um aspecto relevante no cotidiano das aldeias Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul, o que certamente não é uma prerrogativa desses povos. Trata-se, a rigor, da *política local*, que os Guarani de alguns lugares chamam de *kyse yvyra* [faca de madeira], termo que se funde no significado de política e, por isso, está permanentemente promovendo mudanças, dinamizando a vida da comunidade. Todo e qualquer agente (chefe de Posto, missionário, funcionários de ONGs) torna-se inevitavelmente alvo dos mexericos ou da "política" [*kyse yvyra*]. Em alguns casos, esses comentários servem para firmar a posição individual ou dos grupos perante outros indivíduos ou instituições, com o que passam a constituir informações para efeito de manejo das situações sociais. Podem também ser uma informação manipulada para atingir opositores, marcando ao mesmo tempo a posição do discursante. Dessa forma, o mexerico é um gênero de comunicação informal e um mecanismo para priorizar e proteger os interesses individuais ou dos grupos que partilham a informação. Nesse sentido, vale lembrar que os povos Guarani praticam intensamente a "política" e têm grande habilidade em administrar informações. Seu discurso é símbolo e representação dessa prática, e vem invariavelmente carregado de significado, reafirmando as intenções do indígena e – na interlocução com o não-indígena – os valores de sua sociedade, o que nem sempre é percebido por quem o escuta.

A fofoca [*kyse yvyra*] ou "política" exerce não raro o papel de equilibrador das distorções sociais. Como pressão, intensifica o *teko porã* [comportamento socialmente aprovado], trazendo equilíbrio ao grupo. Pode se tornar uma sanção indireta e informal sobre pessoas ou entidades em situações nas quais não se pretende arriscar um embate frontal e aberto, naquelas em que tal expediente não é aceitável ou mesmo quando não há outra forma de sanção. Nesse sentido, perde a conotação de informação e, pressupondo-se que seja conhecida de todos,

transforma-se em julgamento de comportamentos sociais, como beber cachaça ou ir à *changa* em demasia. A fofoca, diferente do *marandu* [notícia, aviso, mensagem], informa, mas é uma informação conotada, com objetivo político. Assim, os valores do grupo são asseverados no mexerico e no escândalo.

Mas o mexerico pode provocar rupturas e acentuar diferenças grupais, comprometendo a unidade dos grupos familiares. Um incidente aparentemente inexplicável pode ser interpretado como obra de "feitiço", não havendo possibilidade de provas contra essa interpretação. O fenômeno se concretiza através da "política", converte-se em "coisa real" e cria uma "verdade" que pode provocar até mesmo a mudança das famílias atingidas. Os mais variados assuntos e situações são motivos de mexerico. Criados muitas vezes a partir de um fato ou da qualificação de determinada pessoa ou agência, não raro sem importância aparente – como o atraso na chegada do agente, a utilização de um veículo destinado aos índios, uma simples oposição entre agentes, um fato ocorrido no passado ou outros pequenos incidentes –, podem se transformar em episódios de grande repercussão e provocar sérias conseqüências. Trata-se de um gênero de comunicação informal que constitui mecanismos para dar prioridade a orientações ou proteger interesses de pessoas ou grupos, objetivando aspectos comportamentais e normas que peculiarizam os *tekooha* Guarani, sempre confirmando os valores do grupo (Paine 1978).

Na maioria dos casos, é difícil saber a origem dos comentários e, mais que isso, o que efetivamente encobrem, qual seu significado real. Sempre aparecem sobre a forma de *abendu* [escutei] ou *he'i* [ele disse], sem que se possa identificar de quem "escutei" ou quem "disse". É difícil manter segredo de qualquer episódio ou tema mais abrangente, menos pessoal. O discurso político é velado, metafórico ou insinuante, e nele são utilizadas expressões próprias e terminologia sofisticada (sem falar o português), uma vez que se quer dizer coisas sem efetivamente dizê-las.

O PKN não escapou de ser alvo de "fofocas", ao contrário. O "capitão" de Ramada costumava dizer que havia "entrado a política depois do Projeto" [*oike política Projektorire*], utilizando explicitamente o termo "política" para indicar que o PKN estava sendo objeto de comentários e que sua presença havia despertado interesse. A curiosidade inicial foi sendo substituída por posicionamentos que em muitos casos se contrapunham aos de outras agências, já que o Projeto representava uma linha de interpretação diferente a respeito do "modo de ser" dos Kaiowa e Nandeva. Mexericos exigem atenção permanente. Logo nas

primeiras semanas de trabalho (segunda quinzena de julho de 1976), fui alvo de dois comentários pesados. O primeiro dizia que eu poderia ser "traficante de tóxico" e foi feito, talvez inadvertidamente, como uma especulação aleatória, pelo missionário de Takuapiry; no segundo, fui acusado de "discípulo do comunismo", o que naquela época podia trazer graves conseqüências ao trabalho, comentário também originado na missão evangélica (dessa vez em Ramada) por um freqüentador branco. Insuperável e inevitável, a "política" só pode ser minimizada ou anulada com a manutenção de uma proximidade com os *tekoha*. Dessa forma, sabe-se ao menos de que se está falando.

A "política" nos Postos Indígenas Kaiowa e Nandeva se movimenta basicamente em torno de três eixos: o chefe do Posto, o missionário e o "capitão". São as "autoridades" formais, pivôs das situações locais. Todas as ações que afetam o *tekoha*, como programas de desenvolvimento, questões com os limites da área, desentendimento entre facções, funcionamento cotidiano, giram em torno desses três componentes, situação incorporada integralmente pelos agentes presentes na área, que a interpretam como uma espécie de "governo civil local" (Schaden 1974).

Há situações de equilíbrio, sempre temporárias. "Relações interdependentes entre partes diferentes da estrutura social de uma comunidade em um período particular" (Gluckman 1987: 260), podem definir momentos de estabilidade relativa, como foi o caso de Takuapiry entre 1976 e 1980. Não significa que nessa localidade não tenha havido problemas, mas não se constituíram conflitos sérios como em Ramada, por exemplo, no qual duas facções definiam um quadro político sistematicamente em convulsão. Vale salientar que, ao falar em equilíbrio, não se pretende insinuar que haja uma meta a alcançar, um objetivo ideal, em que a sociedade venha a "viver em harmonia permanente". A situação de contato interétnico é inerente à condição de sistema social em transformação, e cria uma situação de equilíbrio quebrada por conflitos que, por sua vez, levam à mudança e ao equilíbrio, deste ao conflito e assim sucessivamente. Apesar de esse equilíbrio se refletir como desejo

¹ A partir dos anos 1980, houve profundas variações nas estruturas dos Pis. O aumento da população e os processos políticos locais configuraram situações nas quais tanto o missionário quanto os chefes de Posto perderam seu poder de influência, cabendo às lideranças indígenas o maior peso nas políticas dos *tekoha*.

e aspiração no discurso normativo, o que de fato existe é um "equilíbrio da estrutura" (Gluckman 1987: 278).

As oposições ao Projeto se construíram à medida que ele foi implantado e tomaram formas locais.² Missionários e chefes de Posto questionavam as "novidades" apresentadas pelo Projeto na condução das ações e nas relações com os Nandeva e Kaiowa. Os grupos de roça constituíram fortes unidades políticas locais, independentemente de uma atuação determinada nas questões políticas do *tekoha*. Focos de discussão sobre o cotidiano reforçaram a participação do Projeto, que apoiou, com recursos e a influência de seus agentes, a organização dos grupos familiares nele envolvidos.

No Pirajuy e no Jakarey, a participação do Projeto era mais acentuada, visível e exigida pelos Nandeva, o que se configurava a meus olhos como uma concepção diferenciada da "unidade" do *tekoha* (mais acentuada no período entre 1976 e 1981), características que contrastavam com o procedimento dos Kaiowa do Takuapiry e de Ramada, nos quais os grupos macrofamiliares [*te'yi*] pareciam manter autonomia e independência das "autoridades" locais, como o "capitão", o agente da FUNAI e, eventualmente, o missionário. Nesses casos, a "influência externa", a atenção, a importância e o peso dados aos agentes *aparentavam* ser maiores entre os Nandeva, o que na realidade constituía a realização de políticas diferenciadas em relação aos mesmos agentes, sem que isso representasse dependência. Os agentes, reconhecidos como "autoridades" pelos índios, têm supostamente maior *poder* de estabelecer e definir parâmetros, limites e orientação da política local. Mas trata-se de um *poder* relativo e não representa qualquer possibilidade de controle total das situações; ele é eventual e se dá em circunstâncias específicas e temporárias.

O mesmo se pode dizer em relação ao "capitão". De modo geral, porém, sua figura é central no movimento político local, uma vez que é considerado, pelos agentes "tradicionais" (missionários e indigenistas federais), foco de um *poder* concebido como *centralizado*, podendo,

² Isso não significa que eventualmente não houvesse interesses convergentes por parte dos agentes presentes em uma determinada situação, como por exemplo o caso de Takuapiry, onde o PKN foi aceito, ou no de Jakarey, onde, em 1977, houve unanimidade em não querer o trabalho, posição compartilhada pelo chefe do Posto, o missionário e o "capitão".

assim, ser depositário da força política representada por esses agentes. Como poder reconhecido e legítimo, a política local gira em torno dessa liderança, seja compartilhando a mesma linha de ação, seja para tentar destituí-lo do cargo. Essa "centralização do poder" nas mãos do "capitão", como pretendido pelo branco, tem respostas mais consistentes entre os Nandeva. Isso, no entanto, não significa descaracterização das famílias extensas como unidades políticas, o que relativiza essa "centralização". Na verdade, esse fato mostra a existência de nuances nas formas de organização política Nandeva e Kaiowa.

Dessa forma, a dinâmica da política dos *tekoha* Nandeva e Kaiowa sugere, mais que um poder centralizado, uma forma de organização, na qual as variáveis que compõem determinada situação têm pesos diferenciados. As incompatibilidades entre os grupos definem situações conflituosas, caracterizadas pela falta de consenso mínimo; nas situações em que os interesses convergem, configura-se uma situação de harmonia em que há concordância de todos. Variáveis como a venda da madeira, a definição dos limites de um *tekoha* e a atuação de um agente podem provocar uma ou outra situação. Assim, cabe salientar a impossibilidade de interpretação das "políticas locais" como detentoras de um "poder centralizado". Formalmente, o poder político se concentra no "capitão", ao qual se pretende atribuir destaque como *poder central*. Esse papel, estipulado pelo contato, vem sendo instituído nas diferentes e compulsórias situações interétnicas vividas pelos Guarani. À primeira vista, o destaque da participação dos "capitães" na política local sugere "perdas" de atribuições políticas dos líderes religiosos, pois "outros os Guarani não conheciam chefe que não fosse o seu médico-mago" (Nimuendajú *apud* Schaden 1974: 96).

As questões cruciais, contudo, aquelas sobre as quais os índios têm efetivo interesse e que, portanto, têm a propriedade de definir os rumos a serem seguidos pelo *tekoha* ou pelos *te'yi* de um *tekoha*, são tratadas dentro de políticas específicas e verdadeiramente capazes de promover mudanças, no sentido esperado pelos Nandeva e Kaiowa. Nesses casos (como a recuperação de terras que envolvem todos os grupos macrofamiliares de um lugar), há uma proximidade entre as lideranças políticas e religiosas e, sob forte influência dessas últimas, é definido o procedimento do grupo. Essas manifestações, no entanto, são estritamente locais, e não extrapolam os limites do *tekoha*.

A instituição do "capitão" está incorporada ao *teko*, ou "modo de ser", das populações Guarani, sendo hoje primordial em suas formas de organização política. Adquire contorno próprio, entretanto, mediante

o condicionamento das gestões políticas decorrentes das relações entre os grupos macrofamiliares do *tekoha* que lidera, não sendo a mera reprodução de um "poder centralizado", como imaginado pelo branco, o que permite considerar a sociedade Guarani como politicamente acéfala, ou detentora de um sistema político anárquico. A intervenção de qualquer natureza não deve jamais, portanto, desconsiderar a importância do "capitão". Em seu trabalho, o PKN não pretendeu enfraquecer os "capitães", mas percebeu que determinadas decisões estavam distantes desse líder, por tratar-se do âmbito dos *te'yi*, que são, no limite, a instância que definirá os rumos do *tekoha* como totalidade.

A função do "capitão" consiste primordialmente em estabelecer relações com agentes indigenistas e regionais, catalisando os interesses do grupo nos seus aspectos extradomésticos. Internamente, é o dinamizador das ações e gestões políticas, mas com limites definidos. Depositário e receptor da demanda do "mundo civilizado", é "naturalizado" pelo branco como a representação máxima de um "poder centralizado", compatível com os sistemas políticos ocidentais. Para os índios, porém, é apenas um "porta-voz", ou mesmo um líder com reconhecimento, e portanto portador de poder legítimo, mas que deve conduzir a política satisfazendo as expectativas e demandas do grupo que lidera, sob pena de deixar a liderança. Para ser prestigiado, "deve o capitão ser enérgico, ter poder de persuasão sobre os companheiros, não ser dado à embriaguez, falar o idioma nacional e ser hábil e astuto no trato com as autoridades brasileiras" (Schaden 1974: 97). Além disso, sua capacidade de administrar o poder e se fazer respeitar dependerá em grande medida da sua capacidade de *falar bem* [*ñe'e porã*], ter boas idéias, inteligência, sagacidade e articulação no discurso, o que é muito valorizado e de fundamental importância para a aceitação de qualquer líder. Outro predicado necessário ao "capitão" é ser de fato enérgico, mas sem se tornar *mbarete* [prepotente ou arrogante]. Sua liderança deve ser exercida em favor do *teko porã* – comportamento aceito e legitimado –, sem perder de vista o necessário vigor no trato com os brancos e com os próprios patrícios, desenvolvendo e fazendo valer um comportamento socialmente aceito. Quando, por alguma razão, não se estabelece um consenso na escolha ou manutenção de uma liderança, mas o "capitão", apesar disso, se mantém no poder, certamente está em funcionamento uma força não indígena. Pode ocorrer também que o grupo macrofamiliar desse "capitão" seja suficientemente numeroso, e portanto poderoso, para suplantar as forças políticas de toda a aldeia, situação que pode perdurar por muito tempo,

impedindo que se estabeleça o equilíbrio, como foi o caso da manutenção do "capitão" do PI Amambai, cujo *te'yi* tinha muitos integrantes, ou o caso de Ramada, no qual o "capitão" recebia apoio tanto da missão evangélica quanto da chefia de Posto. Nessas situações, os conflitos são permanentes, já que os opositores ao líder não desistem de seu empenho em mudar a ordem política do lugar.

A atividade do "capitão" é controlada pelo conjunto das famílias extensas que formam o *tekoha*, com destaque para o *aty guasu* [reunião ampliada], assembléia da qual devem participar todos os adultos e na qual se formalizam decisões, incluindo-se a substituição formal do "capitão", que se manterá no cargo "enquanto não aborrega a comunidade" (Schaden 1974: 96) e esta tenha condições de destituição. Esse controle é cotidiano e permanente: a exemplo das outras "autoridades" (chefe de Posto, missionário), os "capitães" são objeto de vigilância e comentários constantes, que regulam sua atuação. Nesses casos, o mexerico e o falatório sobre o comportamento do "capitão" são o expediente mais utilizado. Comentários, seja de que ordem forem, serão feitos sobre ele, o que recomenda, a qualquer agente ou pesquisador, procurar inicialmente essa liderança para ser recebido no *tekoha*. Esses comentários podem ser exaltados, quando traduzem disputas intensas. Podem ser desairosos, contundentes e motivados por interesses que conduzem a versões não correspondentes aos fatos concretos. Os comentários dessa ordem são definidos pelos índios como "política", ou, em guarani, *kyse yvyrá*. É recomendável que se depurem as versões escutadas, sem contudo desconsiderar-lhes os significados, uma vez que eles que podem elucidar a situação vivida no local.

É importante salientar, todavia, que o poder do "capitão", apesar de controlado, é reconhecido como representação do poder de decisão e orientação da comunidade, sendo portanto legítimo. Dele podem dizer muitas coisas para "fazer a política": que não trabalha; que briga com a mulher; que vai muito à *changa*; que não resolve problemas; que dá preferência aos outros; que não dá semente; que faz o "jogo" do branco; que se embriaga; que não dá conselho; e tantas outras qualificações que, dependendo de quem fala e da conjuntura política local, serão ou não compartilhadas por outros. O "capitão" acaba sendo, para utilizar um termo usado por Schaden, "um súdito de seus súditos", dada sua grande responsabilidade de distribuidor de bens. Seu dever é atender demandas de seus liderados e ele não deve se aproveitar da condição de "autoridade" governando em causa própria. Caso isso ocorra, será severamente criticado e terá todos os esforços dos grupos

familiares locais empenhados em destituí-lo. Não são poucos os exemplos, tanto no Brasil quanto no Paraguai, de líderes que, apoiados na força de trabalho de seus patrícios, desenvolveram processos de produção econômica, chegando a constituir patrimônio (veículos, animais de criação), destoando do restante da comunidade em dois ou três anos agrícolas, tempo após o qual perderam o apoio e os ganhos que haviam auferido e retornaram à situação de "pessoa comum" dentro do *tekoha*. Capazes de articular, com alguma precisão, os códigos de uma e outra sociedade, reforçados por agentes ou regionais interessados na força de trabalho indígena, os "capitães" podem coordenar empreitadas e movimentar os lucros daí decorrentes, de sorte a se capacitarem para o acúmulo proporcionado pela capitalização, com a compra de animais e veículos para carga e transporte. Isso lhes permite ampliar o capital, com a comercialização de produtos sem intermediários. Em outros casos, isso se manifesta na vestimenta (chapéu, cinto de couro de boa qualidade, botas "de fazendeiro"), extensiva à família biológica ou no uso de táxis para ir à cidade.

O poder político, como se pode observar, não deve corresponder a símbolos aparentes, definidos economicamente. A padronização e a homogeneização econômica são constantes em todas as situações, grupos, famílias e *tekoha*. Não deve haver diferenciações e essas ocorrem quando há interferência do branco. A expectativa, dada pelo *teko joja* [o modo de ser em que todos se "igualam"] corrobora uma padronização do nível de vida econômico, habitação, vestuário e dimensão da terra disponível. Política e religiosamente, também se pode falar em padrões idênticos de vida material. Não foram detectados grupos, mais ou menos próximos dos brancos, "ansiosos" em se transformarem em brancos, de sorte a abrirem-se por aí maiores possibilidades de eclosão de conflitos (Gluckman 1987: 260). Embora essa atitude possa estar presente no discurso, como no caso dos "índios crentes" de Pirajuy, não se manifesta nas ações e construções concretas da vida cotidiana.

A jurisdição do "capitão" é reduzida, e não deve ultrapassar os limites definidos pelas famílias extensas, a menos que seja solicitado a intervir em alguma contenda familiar, ou mesmo brigas de marido e mulher. São as relações entre os diferentes *te'yi* de um *tekoha* que definirão a política local. O "capitão", para ser aceito e respeitado, deve administrar, portanto, as relações entre os diferentes *te'yi*. Assim, no âmbito dos grupos familiares, o "capitão" não tem poder de interferência. Isso, como foi visto, se revela na composição espacial do *tekoha*: a entrada de um novo morador retrata formas clássicas dessa

orientação política, definida no âmbito de *te'yi*, e segue duas alternativas de encaminhamento. Apesar de ambas incluírem a participação do "capitão", seu poder de definidor das situações é relativo. A permanência do "capitão" no poder dependerá do apoio que lhe dão essas famílias extensas. Em muitos casos – como Amambai ou Jakarey, por exemplo – são numerosas as famílias que mantêm por muitos anos o "capitão", sendo, de um modo geral, famílias originárias do lugar que não se compuseram com outras vindas de fora.

Relações políticas locais

Como indicado acima, atualmente a permanência de um "capitão" depende em grande parte das relações estabelecidas com as outras forças do campo político local, isto é, os agentes religiosos e oficiais. Não raro, o "capitão" é alvo de arranjos situacionais que procuram satisfazer interesses de comando e poder sobre o controle local. De modo geral, ao menos no período aqui considerado, os agentes religiosos tiveram uma atuação mais velada, o que não significa menor anseio por controlar o *tekoha*: investiram na conversão do "capitão" ou, em alguns casos, na transformação de um convertido em "capitão".

A "autoridade" local por excelência é o chefe de Posto, representante do "governo" que, por sua vez, é respeitado pelo Kaiowa e Nandeva como a instância máxima de poder, superando a missão, também sujeita ao poder emanado de Brasília. Desconhecendo, ignorando ou atropelando as formas Kaiowa e Nandeva de organização política, os chefes de Posto sustentam sua ação na idéia de que o poder deve ser exercido por um governo centralizado e forte para administrar e controlar "a aldeia". Na maioria dos casos, projetam sobre os "capitães" a condição de um "segundo", que deve cumprir suas ordens, revelando seu modo de entender como "o índio" e a "aldeia" devem se organizar politicamente. Os conflitos que se instauram nesses casos demonstram a impropriedade de uma atitude que, mesmo assim, tem sido reproduzida por gerações de indigenistas e missionários.

Com o apoio de um agente e o endosso de seus parentes, o "capitão" pode permanecer no cargo por longo tempo sem que haja consenso sobre isso. Contudo, encontrará dificuldades em desfazer e anular a oposição criada pelos outros grupos familiares. Em Ramada (ou PI Sassoró, como é conhecido oficialmente), por exemplo, a FUNAI durante muito tempo deixou de designar um funcionário para chefiar o Posto, permitindo que a Missão Evangélica Caiuá local, única agência de assistência existente, ocupasse espaços políticos, interferindo, no

entender dos índios opositores, na manutenção de um "capitão crente", fortemente apoiado pelo missionário durante mais de 15 anos. Como agravante, o chefe de Posto designado para Ramada em 1976 rapidamente se tornou "crente". Apesar da inoperância e do desinteresse desse funcionário no cumprimento de suas obrigações de dar atendimento aos índios, o que lhe valeu o ostracismo da comunidade, o fato contribuiu ainda mais para o fortalecimento da política missionária, que tinha como principal esteio o "capitão". A troca do líder "crente" só foi possível após o afastamento voluntário dos dois agentes, o que ocorreu no início dos anos 1980. Até hoje, Ramada é uma das áreas onde os conflitos são fortemente acirrados e se distinguem duas facções nitidamente definidas. Outro exemplo da interferência das agências indigenistas é Caarapo, dessa vez em relação ao chefe do Posto que, aliando-se ao "capitão", permitiu que fossem criadas situações de profundo desconforto político. Aqui os conflitos foram ainda mais acentuados que em Ramada, em função da violência física que ali teria sido praticada.

Tanto em Ramada quanto em Caarapo o que chamou atenção foi o tempo necessário para que se operassem mudanças nas conjunturas políticas. Apesar de um "clima permanentemente tenso", dos conflitos violentos (prisões, autoritarismo, ameaças), do permanente clima de "lofoca" contra o "capitão" e o chefe do Posto e da expectativa da maioria dos grupos familiares de que a mudança se processasse, foram necessários mais de três anos de persistentes gestões para que se efetivasse a troca de ambos.¹ No caso do PI Caarapo a insistência do chefe do Posto – que dava sustentação ao "capitão" – em se manter no cargo levou um grupo de índios a sabotar o trator do Posto, pondo açúcar no tanque de combustível e inutilizando-o. Fizeram isso porque entendiam que a máquina estava sendo indevidamente utilizada pelo funcionário.

Transformações políticas em Pirajuy

A situação vivida pelo Projeto na área Nandeva de Pirajuy entre os anos de 1976 e 1980 serve para demonstrar os processos políticos en-

¹ Em Caarapo, a administração da 9ª DR se mostrou recalcitrante e levou muitos meses para decidir pelo afastamento do chefe de Posto, francamente rechaçado pelos índios. Esse procedimento contribuiu para revelar o grau de proximidade entre a 9ª DR e os missionários de Pirajuy, que tinham interesse que a troca de chefia se processasse rapidamente, como de fato ocorreu.

tre esse povo. Apesar do contato estabelecido em 1976, iniciou-se o trabalho apenas dois anos depois. A princípio, o Projeto foi rejeitado porque o "capitão" não se considerava em condições de arcar com a responsabilidade de realizar o trabalho proposto para as roças grandes. A exemplo dos Nandeva de Jakarey, achava que seus liderados não cumpririam o programa.

Em 1978, após um metucioso processo de discussão entre os chefes de família, o "capitão" e o chefe do Posto, o Projeto foi formalmente solicitado a voltar para fomentar o trabalho das roças, uma vez que a situação política local estava equilibrada, com um bom relacionamento entre o "capitão" e a chefia do Posto. Isso, no entanto, não eliminava os conflitos entre os "índios crentes" e "não crentes", a FUNAI e a missão⁴, o chefe do Posto e o missionário. O funcionário da FUNAI alegava sofrer boicote e pressão dos índios "orientados" pela missão, o que também podia ser verificado nas relações distantes entre esse agente e os fechadíssimos missionários estrangeiros.

Apesar da convocação dos trabalhos do PKN e de uma situação de relativo equilíbrio, as *kokue guasu* funcionaram ali sob a orientação política do agente da FUNAI e do grupo de famílias – mais da metade das aproximadamente seiscentas pessoas que então viviam em Pirajuy – que detinham o poder local. Assim, o trabalho do Projeto se desenvolveu de forma satisfatória até meados do segundo semestre de 1978, quando um "prosaico" episódio deu início à movimentação que culminaria na drástica mudança da política local, com a troca do chefe do Posto e a expulsão do PKN.

A FUNAI instituiu nacionalmente uma "guia de circulação de índios", instrumento burocrático e autoritário controlado pelos chefes de Posto que permitia ou não o deslocamento dos índios para fora dos Postos Indígenas. Um índio freqüentador da missão solicitou ao Posto essa "guia de circulação", mas o funcionário, em vez de assumir sua condição de "autoridade", repassou ao "capitão" a decisão de fornecê-la ou não. Este, por sua vez, exacerbando suas atribuições e encobrindo a omissão do agente oficial, decidiu-se pela proibição da viagem. Tanto o chefe do Posto quanto o "capitão" pretendiam obstruir o relacionamento

⁴Trata-se de uma missão protestante alemã, extremada em seu fundamentalismo e fechada a qualquer forma de diálogo com outras instituições, mesmo religiosas.

dos Nandeva "crentes" de Pirajuy com os Terena, também "crentes", do norte do Mato Grosso do Sul, onde a missão local mantinha uma filial e dava cursos aos "índios convertidos" de ambas as etnias. A iniciativa da viagem e o curso de "crentes" se chocavam com a interpretação que o líder político fazia do *teko ymãguare* [comportamento ou sistema "antigo", definido pelos antepassados, tradicional], e essa era a verdadeira razão de sua oposição à viagem do patrício aos Terena. Homem maduro, de "pouca conversa", desconhecedor do português e rigoroso nos preceitos definidos pelo "comportamento dos antigos", ao lançar mão do poder de exceção oferecido pela FUNAI e instado pelo chefe do Posto, utilizou um recurso de ocasião em nome da manutenção das formas tradicionais do modo de ser Nandeva. A proibição, contudo, provocou reações da facção opositora.

O episódio desencadeou uma série de manobras políticas que culminariam com a passagem do poder para as mãos dos chamados "índios crentes". A partir desse episódio, suas iniciativas se tornaram mais incisivas. Exigiam, a princípio, a substituição do "capitão", que se apoiava circunstancialmente no agente da FUNAI e no Projeto. Pressionados pela situação, chefe e "capitão" se aliaram. O Projeto pretendeu se manter neutro, apesar de ter sido convocado e se aliado de imediato ao poder instituído. Contudo financiava grupos de roça dos "crentes" e, como pretendia evitar rupturas, procurava revelar em seu discurso a disposição de se retirar, por não querer representar um "motivo de discórdia", apesar de valorizar o "capitão" e a interpretação do *teko ymãguare* cuidadosamente explicitada no discurso formal do *aty guasu*. Como resposta, dois grupos de roça de índios "crentes" abandonaram acintosamente o trabalho, recusando-se a devolver as ferramentas recebidas do Projeto. Um terceiro grupo de *kokue guasu*, constituído por "índios crentes" e encabeçado pelo aspirante a "capitão", continuou no trabalho, mas somente para sondar a atuação do Projeto ou receber subsídios, uma vez que sequer chegaram a preparar as terras para o plantio. Ainda assim, por entender que essa seria uma forma de conhecer melhor os motivos e os movimentos do grupo antagonista, o PKN optou por manter o fornecimento.

A exemplo de Ramada, a oposição ao poder vigente em Pirajuy era constituída por famílias "crentes", que formavam uma "vila" nas proximidades da missão. O missionário alemão incentivara e subsidiara a instalação desse aglomerado com o fornecimento de material para a construção de algumas casas de tábuas com cobertura de telhas, o aluguel de um trator para arar a terra e a instalação de um "bolicho" (armazém)

dentro da missão, com o intuito de vender roupas e alimentos a preços acessíveis. Incentivou a utilização de máquinas agrícolas e esforçou-se para integrar os índios aos sistema socioeconômico regional.

Em suas reivindicações, a facção opositora se mostrava francamente "modernizante": mecanização da agricultura (trator), venda de madeira para construção de casas, escolas para aprenderem português, suspensão da "guia de circulação", liderança forte para evitar choques e fim da violência do "capitão". Queriam também sua substituição, alegando que um "capitão" devia saber ler, escrever e falar bom português, o que não ocorria. Em vista do veemente questionamento do poder da FUNAI e do "capitão" para impedir a circulação dos índios, a guia foi prontamente oferecida, revelando o caráter circunstancial da medida proibitiva. O grupo opositor defendia ainda o trabalho da missão, apontando para o fato de que a FUNAI não estava em condições de oferecer o apoio dado pelos religiosos. A política, como anunciação de uma aspiração ligada ao jogo de forças local, cresceu visivelmente (Paine 1972). Mexericos, fofocas, comentários e versões desencontradas do mesmo fato compunham um ambiente tenso, repleto de boatos, intrigas, ameaças e um acelerado processo de discussões, encontros, reuniões e visitas entre os membros das duas facções. Chefe de Posto, missionário, Projeto, "capitão" e líderes de famílias tinham suas opiniões reproduzidas por toda parte, em diferentes versões e interpretações, definindo uma situação na qual não havia espaços para neutralidade.

Em um *aty guasu* realizado em dezembro de 1978, com duração de dois dias, discutiu-se a situação e a questão da liderança. A reunião foi muito tensa, e houve até mesmo ameaça de uso de armas de fogo por parte do grupo do "capitão", o que fez aumentarem as críticas a sua violência, diante da qual muitos ameaçaram abandonar o *tekooha*⁵ caso ele não fosse substituído. Ao mesmo tempo, o episódio da arma permitiu uma manobra limitadora muito hábil por parte do grupo dos "crentes": a intervenção de uma patrulha do exército, acionada pelo pretendente a "capitão", que tomou a iniciativa de buscá-la (com o veículo do missionário) no quartel de Paranhos. A rigor, isso não era necessário, uma vez que as lideranças tinham o controle da situação, mas foi politicamente relevante por fazer conhecer a disposição dos

⁵ "Abandonar o lugar" em que se está em função de conflitos é muito comum entre os Guaraní. Ver Susnik (1979-80).

"crentes" de recorrer ao que fosse necessário. Além disso, a atitude promoveu o arrefecimento do ânimo de luta dos adversários, e serviu para que algumas famílias decidissem apoiar a força política insurgente.

A assembléia culminou com uma decisão que procurava contemporizar a situação dividindo os poderes entre as duas facções, mantendo o "capitão" existente (que demonstrou possuir força política) e instaurando um segundo. Suas áreas de influência se circunscreveriam às duas zonas em que o *tekooha* fora politicamente dividido. A decisão favoreceu o líder já instaurado, que se manteria no poder apesar das limitações impostas. Tanto o agente da FUNAI quanto o Projeto tiveram ativa participação nesse processo, procurando deliberadamente interferir na permanência do grupo no comando. O "capitão", que demonstrava desejo de deixar o cargo e retomar suas atividades "particulares", manteve-se apenas por nossa insistência. Essa solução perdurou por alguns meses, tempo suficiente para fortalecer o grupo emergente, mas não foi capaz de eliminar as tensões.

Os dois líderes representavam facções nitidamente opostas, defendendo posições simbólicas cujos significados devem ser compreendidos à luz das diferenças entre o *teko ymã*, sistema Guaraní tradicional, e o *karai neko*, sistema do branco. De um lado, um líder que desconhecia o português, não freqüentava a missão e não entendia por que queriam substituí-lo, se não eram capazes de apontar um único "erro" concreto cometido por ele; um "capitão" que se orgulhava de poucas vezes ter tido necessidade de ir à *changa*, já que produzia tudo em seu próprio lugar, colhia de tudo em sua roça e tirava proveito de sua criação. Do outro, a proposta "modernizante" de conhecer o português e vincular-se à missão, deixando-se envolver pelo sistema "civilizado".⁶

A missão, apoiando evidentemente essa última linha de pensamento; o agente da FUNAI, desgastando-se em uma posição indefinida; e o Projeto, tentando se manter neutro mas argumentando objetivamente a favor do *teko ymã*, compunham o conjunto de atores do campo político local.

⁶ Vale mencionar que, anos depois (1997), quando os grupos macrofamiliares do Potrero Guasu foram mobilizados para retomar o lugar, esse mesmo "capitão" foi um dos mais veementes defensores do "modo de ser" Nandeva, contrapondo-se virtualmente a seus antigos aliados missionários.

Derrocada do chefe do Posto

O novo "capitão" e sua facção iniciaram uma seqüência de manobras com o objetivo de transferir o chefe do Posto do Pirajuy, que até então mantivera uma política de descomprometimento, encaminhando ao "capitão" as demandas e reivindicações dos Nandeva e buscando isentar-se das decisões e responsabilidades. Como "autoridade", o funcionário não correspondia às expectativas dos índios, e sua omissão era tema de comentários antes mesmo de eclodirem os conflitos.

Acontecimentos aparentemente fúteis começaram a ser utilizados contra o agente da FUNAI pelos grupos que passaram a dominar a política e, nesse processo, incorporaram a adesão e o apoio de novas famílias. Quatro meses depois, foi realizado um novo *aty guasu*, dessa vez na casa do novo "capitão", que, com isso, deslocava para seu espaço o centro das decisões. Embora a reunião tivesse por objetivo a destituição do encarregado do Posto, ele, os membros do Projeto e o antigo "capitão" não foram chamados a participar. Terminado o encontro, uma comissão dos Nandeva informou ao agente que ele não era mais aceito como chefe do Posto, exigiu que sua saída fosse breve e que uma cópia do documento de transferência enviado à FUNAI fosse entregue ao "capitão". Confirmavam-se assim as previsões anteriores: o administrador da FUNAI sucumbira à sutil mas vigorosa teia tecida pela facção que se opunha a sua presença.

É relevante destacar a participação do então Delegado Regional da 9ª DR, em Campo Grande⁷, que apoiava o grupo de "crentes" e não escondia sua filiação à missão alemã. O apoio e o respaldo desse funcionário graduado às decisões tomadas em Pirajuy contribuíram para o desempenho da facção vencedora. Em contraste com o que ocorreu no PI Caarapo, o chefe do Posto foi prontamente transferido de Pirajuy - o que em geral demorava, quando os interesses da 9ª DR não coincidiam com os dos índios. Esse é apenas um exemplo da importância da FUNAI e de seus funcionários nas composições políticas dos *tekoha*.

⁷ Joel de Oliveira, envolvido com diversas administrações do aparelho indigenista estatal na região nas três últimas décadas. Administrador da 9ª DR em diversos momentos, teve ativa participação como obstáculo aos Kaiowa e Nandeva em suas disputas fundiárias com fazendeiros, e foi responsável pela desastrosa iniciativa de 1978 de transferir os grupos familiares Kaiowa de Raicho Jakare e Guaimbe para a Bodoquena, 800 km ao norte de seus "lugares" originais.

Pirajuy expulsa o Projeto

O fim do Projeto em Pirajuy se daria logo após a destituição do "capitão", quando a nova facção identificou as *kobae guasu* com aquilo que pretendiam eliminar do *tekoha*.

Na definição de seus critérios de atuação, o PKN sempre procurou não desconsiderar a autoridade do "capitão", reconhecendo seu poder e respeitando sua autoridade, e a permanência em uma área dependia invariavelmente do consentimento dos *tekoha*, tomados como totalidade. No movimento e na reação desses *tekoha* o Projeto encontrava o referencial sobre o desempenho de seu próprio trabalho. Dessa forma, não considerava fracasso uma solicitação dos índios para que abandonasse a área e interrompesse o trabalho, ou mesmo sequer o iniciasse. Isso já ocorrera no próprio Pirajuy, e em Jakarey quando, em 1976 e 1977, o oferecimento do Projeto fora dispensado. Essa atitude indicava que não havia condições de adequação de sua proposta metodológica e de seus critérios de trabalho à situação vivida pelo *tekoha*.

No caso do Pirajuy e à medida que se processavam variações na conjuntura política local, o PKN averiguava suas possibilidades. Assim, nos meses que antecederam a expulsão, procurava saber se sua presença ainda era tolerada e se podia dar continuidade ao trabalho. Mesmo após a transferência do chefe do Posto, o Projeto pôde continuar, por um curto período mais, suas atividades. A situação se manteve relativamente calma durante alguns meses, com a convivência entre os dois "capitães", o novo agente da FUNAI, a Missão Alemã e os grupos de roça do PKN.

Ao findar o ano agrícola de 1979, era necessário realizar o planejamento para as roças do ano seguinte e, como em outros *tekoha* e em anos anteriores, o Projeto promoveu uma reunião ampliada para decidir com os índios como se daria continuidade ao trabalho. A equipe necessitava saber se poderia continuar ou não no novo contexto político que se formara com a saída definitiva do antigo "capitão" e o controle total da situação nas mãos da nova facção. Como anunciado no *aty guasu*, prosseguíamos com os mesmos propósitos: dar continuidade ao trabalho de subsidiar os grupos de roças interessados, independentemente de sua orientação política ou religiosa, mas deixando a decisão dessa continuidade à disposição da assembléia e dos líderes. Em um discurso condescendente do "capitão", recebemos formalmente a autorização necessária. No entanto o Projeto seria expulso semanas depois.

Como foi dito, os *aty guasu* eram formalmente promovidos pelo Projeto e tinham por objetivo discutir como havia sido o trabalho das

roças e como seria sua continuidade. Passaram, contudo, a ser espaços de discussão sobre assuntos diversos, funcionando como foros políticos que sintetizavam diferentes modos de pensar tanto a proposta de trabalho do PKN quanto outros temas. Gozando do respeito até mesmo de seus opositores, nesse *aty guasu* o "ex-capitão" foi incisivo em suas posições e no discurso dirigido diretamente ao novo "capitão", no qual reconhecia explicitamente autoridade. Punha-se, dessa forma, na condição de "particular", ou seja, na mesma posição de qualquer outro *ava* [homem Guarani] do *tekoha*, sem nenhum cargo ou atribuição específica. Assumiu efetivamente essa condição, reiterando por diversas vezes seu desejo de não se envolver na política. Não abriu mão, no entanto, de suas prerrogativas de *ava*, indicando claramente que não queria interferências em sua vida e em seu trabalho. Ao mesmo tempo, destacava sua compreensão de como devia se comportar a "autoridade" e insistia na necessidade de que o *tekoha*, sob sua direção, tivesse uma "vida tranqüila", trabalhando, criando "família", cuidando das roças e dos animais. Assim, exigiu o requisito sempre esperado, a "tranqüilidade da autoridade", e recomendou a todos que trabalhassem e ajudassem o "capitão" na sua nova condição:

Primeiro ano [de roça grande] perdemos arroz, feijão. Gosto do trabalho. Só trabalho Projeto trouxe ajuda. Não obrigou. Conversei com companheiros e gostaram. Perdemos arroz o ano passado. Comprometeram-se os companheiros. Saiu um companheiro. Perdemos todo o feijão. Um hectare de arroz para o grupo. Vou colher. Plantamos uma bolsa de soja. Gostei do trabalho; é compromisso. Entre sete trabalhamos e vamos continuar. Não queremos problemas. Não queremos que atrapalhem. Que não nos persigam. Se não perseguem vamos continuar. Se quiserem entrar lá, bom. Se têm interesse vamos continuar. Não queremos problemas para o trabalho. Só trabalho. Vamos "guerrear". Tranqüilidade da autoridade. Particular também quer tranqüilidade. Autoridade não pode atropelar. Temos que trabalhar. Sem problemas diferentes do chefe, Projeto e "capitão". Não queremos moléstia. Estou feliz na minha casa. Não é problema que queremos. Amendoim, feijão e milho temos semente. Queremos segurança para o trabalho. Que não nos dê problema e autoridade. Se tem alguma falha queremos saber. Meus companheiros querem continuar entre sete.

O discurso causou impacto, pois representava um posicionamento decidido e rigoroso em torno de uma interpretação do modo de ser

Nandeva que não admitia recuos e não dava espaço para contestação. Caso não fossem cumpridas as pretensões externadas no discurso, o próximo passo seria o desligamento do *tekoha* e o traslado para outro lugar. Demarcando restrições e formas de relacionamento com o "civilizado" e tornando clara a oposição entre *teko ymã* [sistema antigo] e *kanai reko* [sistema do branco], declarava também sua posição diametralmente oposta à linha de pensamento do "capitão" e à facção que este representava. O novo "capitão" reconheceu perante a assembléia os direitos de seu antecessor e deixou clara sua disposição de respeitá-lo: "Não tem problema. Não vou perseguir. Se querem trabalhar não há problema. Se parar não está bom. Não vou molestar. Se trabalho vai bem não há problema. Gosto do trabalho que vai bem. Garanto não molestar. Só trabalho está bom. Não há problema nem perseguição".

Apesar de formalmente definido que o trabalho continuaria, a partir desse *aty guasu*, no entanto, o PKN passou a sofrer pressões por parte do grupo representado pelo novo "capitão", embora o desejo de que se retirasse da área não fosse declarado abertamente. De um lado, porque apoiava as roças do chamado "grupo dos crentes"; do outro, porque não assumira um posicionamento francamente inamistoso ao novo "capitão". Outra atenuante era o fato de o Projeto contar com o apoio de uma porcentagem considerável da população local, a quem oferecia subsídios para o trabalho agrícola. Mesmo assim, e apesar de seu empenho em descaracterizar qualquer atitude que pudesse sugerir tal procedimento, era acusado de promover uma "política" paralela à do novo "capitão".

Semanas depois, a equipe do PKN seria expulsa de Pirajuy. O desfecho foi dramático, com cenas de tensão beirando a violência física, e o posicionamento do novo "capitão" foi uma surpresa, pois contradizia suas declarações anteriores. Os trabalhos de 1980 já haviam começado, com o repasse da primeira remessa de "provistas" e ferramentas para os grupos de *kokue guasu* daquele ano. Passando por Jakarey a caminho de Pirajuy para uma estadia rotineira de alguns dias, a equipe do PKN foi advertida, por dois mensageiros vindos de Pirajuy especialmente para isso, de que não deveria ir até lá, pois o "capitão" e seus ajudantes ameaçavam usar a força física para manter o Projeto fora da aldeia.

Decidida a conversar com o "capitão" do Pirajuy e por recomendação do "capitão" de Jakarey, a equipe se fez acompanhar, a título de proteção, de dois "polícias" [*yvyraiju*], oferecidos por esse último. Nas proximidades de Pirajuy havia um grupo de mais de dez Nandeva esperando pelo Projeto desde o dia anterior, pois temiam que entrasse inadvertidamente no Pirajuy e fosse pilhado pelos "soldados"

do "capitão". Os membros do PKN foram então levados para um lugar onde outros vinte homens aguardavam. Por horas, o grupo deliberou sobre o que fazer, decidindo-se afinal por procurar o "capitão" para conversar. Os índios acompanhariam a equipe do Projeto para declarar suas esperanças de que o trabalho das *kokue guasu* pudesse continuar. Ao anoitecer, o número de índios presentes passava de cinquenta, o que indicava uma atitude de apoio ao PKN, mas também a possibilidade de que essa posição pudesse ser entendida como um desafio à autoridade do novo "capitão". Os índios argumentavam que se o Projeto salsse do Pirajuy, deveriam sair também a FUNAI e a missão.

Decidiu-se, a fim de não acirrar os ânimos, que naquela noite a equipe dormiria na casa do Posto. Como já passara parte da tarde e o começo da noite sem que houvesse reação por parte do "capitão", que indubitavelmente sabia que o Projeto estava na aldeia, "fazendo política", tudo fazia crer que o ambiente estava tranqüilo. Ao dirigir-se para o Posto, no entanto, acompanhada apenas dos dois "polícias" de Jakarey e outros dois índios de Pirajuy, a equipe deparou com o "capitão", acompanhado de mais de vinte índios em atitudes agressivas. Só não houve violência porque a equipe se fazia acompanhar dos dois Nandeva de Jakarey, "visitas" que, representando o líder daquele lugar, impediam o "capitão" e seu grupo de atitudes mais enérgicas. O "capitão", no entanto, não permitiu nem mesmo que o Projeto pernoitasse na área, exigindo sua saída imediata, como de fato aconteceu.

Nos meses seguintes, os conflitos criaram uma situação especialmente conturbada, com o traslado de algumas famílias, que não concordavam com a política ali instaurada, para o Paraguai ou para outras aldeias no Brasil (Jakarey e Amambai). Um ano depois, o "capitão" abandonaria sua condição de "crente" e daria lugar a outro líder, o que permitiu o retorno de várias famílias e contribuiu para estabelecer algum equilíbrio na aldeia. Em 1981, o novo "capitão" procurou pessoalmente a equipe do PKN para que fossem reiniciados os trabalhos.

As reuniões de "cabecantes": ampliação do raio de ação política

Embora a experiência de 1976 tenha sido negativa, mantinha-se como objetivo do Projeto repassar aos índios a responsabilidade pela administração dos recursos disponíveis para o trabalho, tendo por objetivo capacitá-los nessas tarefas e dispensar a intermediação de agentes. Esse importante aspecto de qualquer pretensão etnodesenvolvimentista teve, no entanto, de ser abandonado, em função das condições de trabalho daquele momento, sendo retomado somente alguns anos depois.

À medida que o trabalho prosseguia, ficava mais clara a impotência do Projeto diante da diversidade e da magnitude dos problemas com os quais se deparavam os Nandeva e os Kaiowa do Mato Grosso do Sul. Além de definir uma política voltada para as tentativas de atuar de forma coordenada com os outros agentes envolvidos, o PKN considerava importante ampliar as discussões com os índios e ir além dos *tekoha*, criando um foro para que eles pudessem apresentar seus problemas da forma como os entendiam e discutir prováveis soluções ou caminhos de "desenvolvimento". Do segundo para o terceiro ano, as avaliações indicavam a importância de fomentar tais discussões em uma assembleia, ou *aty guasu* ampliada, que contasse com a presença dos grupos de roça de Jakarey, Pirajuy, Ramada e Takuaripy. O Projeto, na verdade, pretendia criar um "conselho indígena Kaiowa-Nandeva", e apresentou a idéia a alguns líderes e chefes de famílias mais próximos.

Eu achava importante e *necessária* uma "organização dos Guarani" que tivesse "independência" política e administrativa e pudesse funcionar como uma "pessoa jurídica". Conforme pensado naquele momento, esse "conselho indígena" deveria respaldar os grupos de roça e servir como espaço de reflexão sobre as atividades desenvolvidas e promovidas pelo PKN, no qual dificuldades, avanços, retrocessos, problemas e encaminhamentos pudessem ser debatidos. A iniciativa poderia representar a constituição de uma "frente", com o objetivo de decidir sobre as ações pretendidas e obstruir as iniciativas fora das pretensões dos índios. A pauta apresentada aos índios para um primeiro encontro foi "avaliar, discutir e trocar experiências" sobre o que se realizara naqueles dois anos de trabalho das *kokue guasu*, enfatizando contudo o caráter eminentemente técnico ao qual se restringiria o encontro.* Participariam do *aty* dois representantes de cada grupo de trabalho, isto é, o "cabecante" e um companheiro, além do "capitão" de cada *tekoha* ou seu indicado.

* O PKN pretendia criar o que anos depois proliferaria entre os povos indígenas no Brasil: as "organizações indígenas", com base em estatutos e existência oficializada em cartório.

* Apesar de latente, até então a temática fundiária não se objetivara. A partir dos anos 1980, houve profundas variações nas estruturas dos Pis. O aumento da população e os processos políticos locais configuraram situações nas quais tanto o missionário quanto os chefes de Posto perderam seu poder de influência, cabendo às lideranças indígenas o maior peso nas políticas dos *tekoha*.

Naquele momento político do País, "assembléias indígenas" ou qualquer formação de grupos de pessoas conversando de eram algo visto com desconfiança pelo governo, e isso condicionava a atuação do PKN, limitando a realização das experiências.

Para contornar esse obstáculo e não comprometer a continuidade dos trabalhos, o Projeto discutiu com os índios a necessidade e a conveniência de que os chefes de Posto e os missionários fossem convidados a participar do encontro, bem como as "autoridades" da 9ª Delegacia Regional, cuja presença daria à reunião um caráter oficial e descaracterizaria eventuais interpretações de "subversão da ordem". Discutiu-se também a importância de os Nandeva e Kaiowa incorporarem a iniciativa, dividindo com o PKN as responsabilidades e enfrentando os obstáculos e reações decorrentes.

As sondagens iniciais sobre o encontro tiveram início em junho de 1978. A partir daí, desencadeou-se um intenso processo de discussão, tornando-se assunto de conversa cotidiana em Pirajuy, Takuapiry e Ramada. Após algumas semanas, ficou decidido que a reunião seria em Takuapiry. O encontro foi marcado e realizado em novembro do mesmo ano. Todos os "cabeçantes" e "capitães" aceitaram bem a idéia, sem opor-lhe qualquer obstáculo, com exceção do "capitão" de Jakarey, que condicionou sua presença a uma discussão com o chefe do PI. Como mencionado, o país vivia um momento político delicado, e a iniciativa poderia ser considerada um risco, capaz de amedrontar alguns dos participantes do encontro. Em função da própria natureza do evento, seu caráter político era inegável e, por mais que se esforçasse, o PKN não poderia encobri-lo com o discurso técnico.

O Projeto assumiu a condição de promotor da primeira reunião, encarregando-se do transporte – com veículo próprio ou pagando ônibus – e da alimentação durante os dois dias em que se realizaria o encontro. Uma segunda reunião e as próximas estariam condicionadas à solicitação dos índios. Uma "reunião de cabeçantes", como passou a ser chamada, não deveria, no entanto, constituir um poder paralelo ao poder do "capitão". Não se tratava de uma "reunião de líderes Guarani", mas de "capitães" dos *tekoba* envolvidos e "cabeçantes" de *kokue guasu*, distinção importante, principalmente em um momento em que começavam a proliferar as reuniões de "líderes indígenas".

Nesse âmbito público, os temas abordados deveriam recair sobre assuntos que não comprometessem a privacidade política das instâncias de poder, primeiro do *te'yi* e depois de cada *tekoba*. Nenhuma questão interna das relações políticas circunscritas ao *tekoba* seria debatida nos encontros de "cabeçantes" e, muito menos, seriam incluídos na pauta

temas referentes a situações de cada grupo de roça ou de cada família extensa ali representada. Os assuntos das reuniões pretendiam ser abrangentes e inócuos em relação aos encaminhamentos políticos localizados.

Primeiras reuniões

O primeiro *aty guasu* se realizou em Takuapiry nos dias 4 e 5 de novembro de 1978, e coube ao "capitão" do lugar a responsabilidade pela infra-estrutura. Apesar de formalmente definido que apenas dois representantes de cada grupo participariam do encontro, muitos "particulares" quiseram estar presentes, indicando grande interesse pelo evento, o que surpreendeu os organizadores. Muitos dos líderes dos grupos de roça, e principalmente os "capitães" de Pirajuy e Ramada, insistiram em levar a mulher e os filhos, realçando o caráter social que o encontro suscitava, não só dificultando o transporte e afetando o orçamento inicial, mas também fazendo crer que o aspecto lúdico e prazeroso de visitar outro *tekoba* e receber visitas em seu próprio lugar tenha sido o impulsionador dos encontros.

Compareceram a essa primeira reunião vinte e dois "cabeçantes" de grupos de *kokue guasu*, além dos "capitães" das outras três aldeias. Os encontros foram realizados na casa do "capitão" do Takuapiry, que reservou um amplo espaço nas proximidades de seu *oêa* [pátio], no qual se formou uma aglomeração de homens e mulheres, revelando o interesse dos "particulares" – aqueles que não estavam envolvidos com as *kokue guasu* – nas discussões. Conforme combinado, apenas os "capitães" e os "cabeçantes" tinham voz. Os participantes se sentavam no solo ou em bancos toscos debaixo das árvores, não raro formando grupos em torno de uma guampa de *terere*. Entre os não-índios, além da equipe do PKN participaram os chefes de Posto de Takuapiry e Pirajuy e a equipe do Conselho Indigenista Missionário do Mato Grosso do Sul (CIMI-MS), que nessa época iniciava seu trabalho junto aos Kaiowa e Nandeva. Apesar de terem sido convidados, os outros chefes do Posto, os representantes da 9ª DR e os missionários protestantes não compareceram.

Coube aos "capitães" do Takuapiry conduzir o encontro e definir sua dinâmica, que se constituiu de "rodadas" nas quais cada participante "oficial" apresentava "seu pensamento" sobre o trabalho das roças ou qualquer assunto que quisesse abordar. Nesse *aty*, os discursos se restringiram a temas e questões genéricas, comuns a todos e por todos aceitas. Sem exceção, os discursos falaram da necessidade de manter uma situação de equilíbrio ou "tranquilidade" dentro dos *tekoba* e dos

votos e expectativas de que os trabalhos de *kokue guasu* corresse bem e não houvesse confusão – a rigor, ladainhas inócuas do ponto de vista político. A presença de “autoridades” e o foro “desconhecido” recomendavam prudência na fala, sem tocar em pontos que pudessem criar suscetibilidades. Assim, os discursos eram aparentemente “vazios”, condicionados pelas circunstâncias e habilmente dissimulados, a fim de evitar atritos no ambiente. Controvérsias, dissidências, dúvidas ou rusgas internas não eram abordadas, a não ser sutil e tangencialmente, em referências fugazes dirigidas ao contendor. Este podia ser um chefe de posto, um missionário, seu cunhado, um de seus companheiros de trabalho: “[...] plantamos feijão, soja, milho, mas a seca não deixou colher e o diretor [chefe do Posto] não emprestou o caminhão, mas continuaremos a plantar”.

Dessa forma, apesar dos conhecidos problemas de uma determinada localidade, por exemplo, seus representantes eram extremamente cuidadosos ao falar dela. Era como se a assembléia devesse saber da dificuldade, sem estar autorizada a avaliar-lhe o mérito. As relações entre os “cabeçantes” que discursavam e o “capitão” de seu próprio *tekooha* eram quase que invariavelmente apresentadas como positivas e sem problemas, o que dificultava a captação dos reais obstáculos que uma área poderia estar enfrentando.

Temas abordados nas reuniões

As reuniões de “cabeçantes” ou *aty guasu* sofreram inúmeros desdobramentos, mas persistem sob diferentes formas até hoje. No primeiro encontro, tratou-se de problemas relacionados exclusivamente ao trabalho e da avaliação dos três primeiros anos, temas propostos pela pauta do PKÑ. Esperava-se que houvesse um intercâmbio de experiências entre os grupos e acreditava-se poder definir linhas mais coesas de organização, tendo por objetivo a comercialização conjunta da produção das *kokue guasu* de todas as aldeias envolvidas.

Em todos os encontros, as *kokue guasu* foram abordadas e discutidas sob os mais variados aspectos, processo no qual foi possível perceber as aspirações dos Kaiowa e Nandeva em relação à produção, bem como sua compreensão de questões como a agricultura, a *changa*, a política, o clima/ecologia e a organização dos grupos. Os “cabeçantes” discorriam a respeito dos grupos, de como agiam para organizar o trabalho de sorte a torná-lo produtivo e, dessa forma, suas famílias poderem se alimentar. Esperavam que com o trabalho se pudessem “levantar” o *tekooha* e insistiam que as roças seriam grandes e fartas de

acordo com o desempenho de cada participante do grupo. Os discursos eram insistentes e instavam os companheiros a aumentar seu interesse e envolvimento no trabalho, sempre com uma postura crítica em relação aos que não evitavam a *changa*. Os grupos se organizavam de modo independente, como unidades autônomas, e cada um deles apresentava especificidades, particularidades e idiosincrasias que dependiam do líder, da proximidade de relações familiares dos membros, da conjuntura local e das relações com outros agentes, aspectos que influenciavam sua composição e desempenho.

Em defesa das *kokue guasu*, muitos grupos se referiam a sua própria produção, dando ênfase para a construção de depósitos com o objetivo de armazenar os produtos das roças, principalmente o milho. Para o PKÑ, a construção de armazéns era um indício simbólico muito valorizado, pois apontava para excedentes e, portanto, para a produção e a perspectiva de ampliá-la o suficiente para justificar a construção de um depósito – já que, dada sua baixa produção, as roças particulares não exigiam esse espaço.

A “roça particular”, de subsistência ou familiar era outro tema abordado nos encontros. Todos insistiam sobre sua importância, em especial os “capitães”, que orientavam os “cabeçantes” a pressionar seus companheiros para que não deixassem de plantar sua roça. Nesse sentido, insistiam que todos se ajudassem no preparo das roças particulares, nos intervalos do trabalho na roça financiada pelo Projeto.

A *changa* também era outro tema permanente, fortemente criticada justamente por absorver o tempo que poderia ser dedicado ao trabalho na roça particular ou na *kokue guasu*, apesar de a imensa maioria dos discursadores (e dos homens adultos) não deixar de ir à *changa* para levantar algum dinheiro para a compra de utensílios necessários a sua família. As *kokue guasu* surgiam como alternativa à *changa* e, assim, eram muito valorizadas, consideradas “esperança”, “vida” e atividade relacionada ao *ymãguare* [tradição], ao “ser” Kaiowa ou Nandeva, razão pela qual havia unanimidade – ao menos nos discursos – de que as roças não deveriam ser abandonadas em favor da *changa*.

A rigor, eram discursos idênticos aos formulados por mim, o que gerava grande *suspeição*. Eu tinha a sensação de estar sendo ludibriado, e achava que os discursos tinham o objetivo de não entrar em desacordo comigo, a fim de não interromper a continuidade dos recursos. Isso me levava a redobrar os esforços para diminuir minha participação nas decisões e encaminhamentos do trabalho, tentando atuar com neutralidade e descobrir o que os índios realmente queriam – preocupação

inevitável em qualquer atividade que envolva apoio, financeiro ou em espécie, para a realização de trabalhos.

Os discursos públicos, muito formais, eram unânimes em reafirmar a necessidade de "trabalhar tranquilo" [*amba'apo porã*], sem perturbações nas relações entre índios, "capitães" e agentes: eles desejavam um "trabalho unido", "trabalhar bem para levantar o *tekoha*" [*amba'apo porã kakua'a hangua ñande rekoha*]. Seu objetivo era dar continuidade à "política" que se efetivara durante os dois primeiros anos e tivera início com a chegada do Projeto [beta "política" *ogueru kokue*]. Referiam-se, com muito cuidado, às mudanças geradas pelas transformações tanto nas relações entre os agentes oficiais e religiosos quanto nas atividades. Revelavam o desejo de que esse estado de coisas prosseguisse e de que o "capitão", o missionário, o chefe do Posto ou o enfermeiro¹⁰ não atrapalhassem o trabalho.

No *aty guasu* realizado no Pirajuy semanas depois do primeiro, no Takuapiry, o principal tema abordado não estava relacionado às roças, mas aos conflitos em Rancho Jakare/Guaimbe e Yvykuarusu/Takuaraty, onde os índios foram retirados de terras tradicionalmente suas. Decidiu-se que seria formada uma comissão de Nandeva e Kaiowa que iria a Brasília discutir a situação dos grupos expulsos de suas terras. A partir desse encontro, as reuniões de "cabecantes" passaram a abordar temas referentes não só às roças, mas também à problemática da terra. Como se verá adiante, atualmente a principal manifestação política dos Kaiowa e Nandeva é um "aty guasu permanente", uma assembléia que se reúne a intervalos de quatro a seis semanas e encaminha todos os problemas fundiários.

Em minhas intervenções nos *aty guasu*, a principal questão abordada era a produção. Eu tentava mostrar que uma boa produção melhoraria a vida dos Kaiowa e Nandeva, dando-lhes independência econômica, e facilitaria suas relações com os brancos, ao permitir que deixassem de ser avaliados à luz do estigma de que não trabalhavam. Insistia também na minha curta estada na região, já que minha presença poderia ser interrompida a qualquer momento pela FUNAI. De fato, ela perderia a razão de ser, à medida que os *tekoha* produzissem e não necessitassem mais dela. Nenhuma voz discordante se fazia ouvir.

¹⁰ Nesse momento, em alguns *tekoha*, surgiam os "atendentes de enfermagem" ou "enfermeiros", índios que eram treinados para atender nas farmácias dos PIs. Em alguns locais, isso representava poder, já que na ausência do chefe de Posto ou "capitão", era esse funcionário que respondia pelo Posto.

A changa

Changa: variável econômica e fator de organização social

O termo *changa*¹ tem origem no espanhol da América – ao que parece, platino –, e tem sentido depreciativo. Refere-se a atividades ou trabalhos não assalariados, sistemáticos ou descontínuos, aos quais corresponde uma remuneração. Trata-se, assim, de uma atividade temporária, sem vínculo e, de um modo geral, sob condições desfavoráveis. Regionalmente, é considerado um "trabalho de bugre", termo utilizado para referir-se aos Kaiowa e Nandeva e sua lide em fazendas do extremo sul do Mato Grosso do Sul.

Compreendida pelos índios como "trabalho" para os de fora, para os estrangeiros [*yvyporipeguará*], a *changa* é uma atividade antiga, já que a força de trabalho Guaraní tem sido utilizada no decorrer dos últimos 500 anos na implantação de variadas iniciativas econômicas. O colonizador procurou aproveitar a força de trabalho indígena, e esse procedimento constitui uma forma de relação interétnica, inerente ao contato, caracterizada pela exploração da força de trabalho como fonte de riqueza apropriada pelos brancos.

Interpretá-la como um fenômeno apenas contemporâneo pode suscitar avaliações sobre essa sociedade não necessariamente condizentes com a realidade verificável em uma análise mais cuidadosa, pois projeta um devir que destitui esse povo de história e a reduz a acontecimentos, fatos episódicos ou situações ocasionais dos quais o sistema Guaraní não teria como se defender, sucumbindo aos anseios de dominação que

¹ *Changa*: Argentina y Bolivia. Servicio que presta el changador, y retribución que se le da (Diccionario Manual Ilustrado de la Lengua Española); *Changa*: andar con changas. Arg. Trabajo del changador. Retribución, sueldo [...]. *Changar*: Arg. Trabajo del changador. Picholear, hacer pequeños negocios (Diccionario Escolar Ilustrado); *Changa*: do espanhol platino. Carreto feito por carregadores ou homens de ganho. Boa *changa*: bom negócio. Gorjeta. Pequena importância em dinheiro, além do devido, que se dá a alguém cujo serviço aos parece satisfatório, gratificação. Sin.: lambidela, molhadura (Diccionario Aurélio Buarque de Holanda).

caracterizam as iniciativas dos "civilizados" sobre eles. Encomenderos, jesuítas, bandeirantes, ervateiros, madeireiras, fazendas, empresas agropecuárias e, mais recentemente, usinas de açúcar e álcool constituem o universo das relações históricas Guarani, conformando para os índios diferentes variedades de *changa*. Dessa forma, a experiência da *changa* é reiterada na história dos Guarani, tendo seu lugar e sua importância para essa sociedade.

Assim, a atividade na "fazenda" é uma variável importante na economia dos *tekoha*, e uma constante no cálculo econômico das famílias Nandeva e Kaiowa. Parece representar uma oportunidade de vida que vai além dos âmbitos exclusivamente econômicos, constituindo uma das principais alternativas para que o jovem índio inicie seu processo de conhecimento do mundo "civilizado" e tenha acesso ao "dinheiro" – e, conseqüentemente, à aquisição dos produtos considerados necessários –, sem que isso signifique uma necessária ruptura da simbologia Guarani (Cohen 1978).

A *changa* é uma variante indissociável da vida Kaiowa e Nandeva. Atingindo, direta ou indiretamente, todos os indivíduos e tendo sido incorporada a sua organização socioeconômica, tornou-se uma atividade institucionalizada. É, por excelência, o modo pelo qual os Nandeva e os Kaiowa contemporâneos participam da produção e do consumo no mercado regional. Parece ser pouco provável que os *tekoha* possam se organizar economicamente de modo independente dela, excetuando-se talvez uma hipotética intervenção impositiva, com recursos altíssimos e tecnologia sofisticada, nos moldes das pensadas pelos técnicos do CI FUNAI-SUDECO. A dependência da população indígena Guarani do Mato Grosso do Sul poderia ser diminuída caso fossem encontradas soluções para os problemas fundiários, ampliando os espaços de produção de subsistência, como ocorre nas situações de equilíbrio entre terras disponíveis e número de habitantes.

De uma forma ou de outra, com maior ou menor intensidade, toda a população masculina economicamente ativa dos *tekoha* da região participa da *changa*. Somente em casos específicos e raros as mulheres procuram o trabalho remunerado fora da área da aldeia. Dada a pouca disponibilidade de terras e, como conseqüência, a superpopulação dos oito Postos Indígenas demarcados pelo SPI no início do século XX, a *changa* se tornou compulsória para boa parte da população Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul, o que impede a realização plena de sua organização econômica. Mesmo que sejam solucionados os problemas de terra – o que, ao menos teoricamente, criaria condições para a

realização de uma economia Guarani independente –, a tentativa de eliminar por completo esse aspecto das relações interétnicas não parece factível.

Modalidades de *changa*

A *changa* é geralmente uma atividade coletiva, raramente individual. Até meados dos anos 1980, era praticada, no Mato Grosso do Sul, em grupos de dez a 12 homens, que atendiam a demandas de fazendas. Os interessados no trabalho indígena iam às aldeias e, pessoalmente ou através de um intermediário (conhecido na região como "gato"), contratavam o trabalho dos índios para uma determinada empreitada. Procuravam o Posto ou, se já fossem conhecidos, falavam diretamente com o "capitão", que designava alguém para anunciar que havia "patrão" procurando homens para o "contrato".²

Invariavelmente, como em todas as formas de organização Guarani, os grupos de *changa* têm um "porta-voz", que exerce a liderança e coordena as relações entre o grupo e o "patrão" ou seu representante. Essa liderança é mais evidente quando a intermediação entre o "patrão" e o grupo de trabalho é feita por um índio, que assume a responsabilidade pela empreitada, tendo a obrigação de organizar os trabalhos, cumprir as tarefas estipuladas, receber do "patrão" e pagar os companheiros.

O cotidiano na *changa* varia de acordo com o "patrão" e a atividade a ser realizada. Os índios despertam antes do dia clarear [*ko'ái*] e tomam *ka'ay* [mate, chimarrão]. Antes de saírem para o trabalho, fazem uma refeição constituída de arroz, feijão, macarrão e mandioca que, dependendo do acordo, é fornecida pelo "patrão". As refeições são preparadas pelos próprios índios, sendo comum o grupo contar com um cozinheiro. Após esse desjejum [*pyharevete*, isto é, entre as 6:30 hs e as 7:00 hs], trabalham até a metade da manhã, quando interrompem as atividades por quinze ou vinte minutos para o *terere*. Nos "contratos"³ para o trabalho nas fazendas feitos pela FUNAI, é comum

² O termo "contrato" surgiu em função do procedimento adotado pela FUNAI de estabelecer um contrato formal de trabalho entre os índios, representados pelo chefe do Posto, e o fazendeiro ou seu representante. O contrato estabelecia regras e formas de pagamento, e era considerado uma garantia para ambos os lados. De modo geral, a *changa* não era realizada sem contrato.

³ No contexto de alguns discursos, os termos "contrato" ou "fazenda" têm o mesmo significado de *changa*.

constar uma cláusula na qual o "patrão" se compromete a fornecer a erva-mate e reservar horários para o *terere*, no meio da manhã [*tsajé porã*] e no meio da tarde [*ka'ary porã*], e o *ka'ary*, ao nascer [*ko'ãri*] e pôr-do-sol [*ka'ary ete*]. Trabalham até o almoço [*ka'ary*], comem e retomam o trabalho após um rápido descanso. À tarde, repetem o esquema trabalho-*terere* vespertino e, quando o sol começa a se pôr, lavam-se, tomam o *ka'ary*, comem, conversam e dormem, retornando ao trabalho no dia seguinte. Essa rotina vai de segunda a sexta-feira. No sábado, retornam ao Posto, onde são feitas as contas e os pagamentos.

Esse cotidiano parece não provocar rupturas acentuadas, mas não é comparável ao dia-a-dia no *tekoha*: o trabalho na *changa* é controlado, obrigatório, as condições não são as melhores e, às vezes, os índios são obrigados a enfrentar "patrões" arrogantes e agressivos [*mbarete*]. Deixam as famílias no período em que estão em "contrato", e constantemente perdem o momento de preparo da roça ou de colheita, uma vez que as atividades da *changa* freqüentemente coincidem com as realizadas dentro da terra indígena.

Os índios trabalham em grupos isolados, distanciados dos trabalhadores não indígenas, e muitos proprietários recomendam e promovem esse isolamento, no intuito de minimizar os problemas. Com efeito, essa postura parece ter implicações positivas e contribui para desautorizar as concepções segundo as quais a *changa* é um fator "desintegrador" da sociedade indígena. As pesquisas revelam que, nos fins de tarde, antes de dormir e no mate matutino, os jovens iniciantes na *changa* gastam o tempo em conversas sobre os mais variados temas relacionados aos Kaiowa e Nandeva, comentários sobre acontecimentos da aldeia e preleções dos mais velhos sobre aspectos da vida religiosa e do *teko porã*. Muitas vezes, encontram-se na *changa* índios de diferentes *tekoha*, que trocam notícias sobre parentes e pessoas conhecidas. Não há descontinuidade entre as situações vividas na aldeia e o cotidiano na fazenda.

Em 1974, no Paraguai, acompanhei um grupo de Kaiowa a uma *changa*. Nesse caso, não havia um contrato formal, mas apenas uma combinação: um "patrão" contratara com o líder do *tekoha* a derrubada de algumas árvores de aroeira para fazer 1.800 postes de cerca. O grupo de trabalho era formado de sete homens, todos ligados ao líder por laços de parentesco: filhos, maridos de suas filhas e agregados (é comum entre as famílias Guaraní haver um agregado, chamado *guaxo*, em geral um órfão de pai e mãe absorvido por uma família). O contratante fornecera as ferramentas e os alimentos necessários ao trabalho que,

localizado a pouco menos de uma légua da aldeia, permitia que os índios dormissem em suas próprias casas. O trabalho propriamente dito era encarado como um jogo, no qual se disputava a velocidade e a precisão com que cortava a madeira.

O líder do grupo e chefe de família dos *changadores*, no entanto, não trabalhava, sendo tema de comentários jocosos a sua pouca disposição para o trabalho. Mesmo assim, todos aceitavam sua liderança, não só na *changa* como em todas as esferas do cotidiano político do *tekoha*. Era ele quem dava as orientações quanto ao que fazer e realizava o controle de qualidade dos postes produzidos. A produção era de trinta a quarenta postes por dia, pelo quais recebiam entre doze e quinze guaranis (moeda paraguaia). Apesar da alimentação livre, o pagamento era baixo: um cálculo racional da relação entre o custo/ produção da hora trabalhada e a remuneração revelava a "exploração da força de trabalho" daqueles homens. Isso, entretanto, não parecia ser um motivo de preocupação, dadas a tranquilidade, o ritmo lento e o clima de descontraída disputa com que realizavam o trabalho.

Um caso curioso de *changa* ocorreu em Pirajuy em 1977, quando um grupo de Nandeva foi contratado para, literalmente, caçar borboletas. O "patrão" forneceu os instrumentos de trabalho e se dispôs a pagar mil cruzeiros por unidade caçada. Com a remuneração, foi montado, dentro do PI, um "bolicho comunitário", cocedenado pelo chefe do Posto.

Outra modalidade de *changa* é aquela em que se estabelece um contrato para muitos homens por um período longo e em local distante. Quando se trata de grandes empreitadas, os índios são levados para a fazenda acompanhados de suas famílias, constroem paliçadas e coberturas com o material que encontram no lugar e acampam durante o tempo da empreitada. Em situações como essa, reproduzem o cotidiano da aldeia, organizando a ocupação espacial segundo critérios de parentesco. Essa modalidade de *changa* foi observada poucas vezes, mas pode-se supor que tenha ocorrido com freqüência em momentos anteriores, quando era necessário "abrir espaço" – ou seja, derrubar as matas – para a formação de fazendas. Também não são poucos os depoimentos de índios que revelam essa prática realizada em sua própria terra, desbravada por eles e posteriormente ocupada por fazendeiros com "títulos".

Nos casos de *changa*s individuais, um ou dois homens, ligados por laços de parentesco, estabelecem relações informais de trabalho com sítiantes, colonos ou pequenos proprietários. São relações mais ou menos duradouras, nas quais os índios – sempre os mesmos – são solicitados quando necessário e, inversamente, recorrem ao contratante

em busca de trabalho, em troca de dinheiro ou de algum produto do qual estão necessitados, como sal e óleo, ou o empréstimo de ferramentas ou de um animal reprodutor. Essas situações geralmente ocorrem entre vizinhos próximos ao *tekoha*, o que permite um contato com a família independente do trabalho propriamente dito, apenas para conversar e tomar um *terere* ou *ka'ay*. Esse tipo de trabalho externo foi observado em Amambai, Jakarey, Panambi, Pirajuy, Ramada e Takuapiry. Em alguns casos, tornam-se compadres, com os brancos batizando os filhos dos Guarani. Isso implica regras mais formais de relacionamento, que escapam ao âmbito do trabalho e da *changa*.

Uma situação similar de trabalho remunerado ocorre entre os membros das instituições permanentes nos PIs: funcionários da FUNAI ou da missão. Aqui, mais que nos casos anteriores, o pagamento é feito em produtos, raramente em dinheiro. Verifica-se nesses casos uma participação da mulher que também pode ser considerada *changa*, uma vez que possibilita a aquisição de produtos necessários com ganhos obtidos fora do trabalho na roça, na caça, na pesca, na coleta ou no artesanato. As atividades femininas se realizam junto à "patroa", no trabalho doméstico de arrumar a casa, lavar pratos, arrumar a cozinha e lavar roupa. Em geral, as mulheres Guarani não correspondem às expectativas da "patroa", e são severamente criticadas por desconhecerem os princípios de higiene ocidentais. Mesmo nas vezes em que sabem realizar os trabalhos, não demonstram "querer aprender" mais. As "patroas" – na maior parte das vezes esposas de chefes de Posto – são criticadas por sua arrogância e prepotência, tornando-se motivo de mexericos, censura e advertência quanto a seu comportamento. Da mesma forma que o homem, depois do ganho específico no qual estava interessada a mulher Guarani pode abandonar o trabalho. A exemplo dos "contratos" dos homens nas fazendas, a "*changa* feminina" não ultrapassa seis semanas de duração, mesmo que a casa do chefe de Posto ou da missão fique a poucos quilômetros ou a apenas algumas dezenas de metros da aldeia. Não foi observado nenhum caso de atividade permanente, contínua ou ininterrupta de *changa* feminina. À exceção do trabalho junto aos agentes religiosos e da FUNAI ou da eventual coleta de sementes de pasto, essa última invariavelmente acompanhada do marido ou parentes e das crianças, a mulher raramente vai à *changa*. Na divisão sexual das atividades econômicas, não cabe a ela a responsabilidade de "trazer o dinheiro".

Em todos os Postos Indígenas há ao menos uma família que retira seu sustento sistemático e cotidiano das relações com os missionários e

funcionários da FUNAI. Os índios ligados a esses agentes realizam pequenos afazeres, como limpar terrenos, capinar a roça, cortar lenha e aparar árvores. Em troca, recebem óleo comestível, pedaços de sabão, leite de vaca, um pote de doce feito em casa, pão, queijo e outros tipos de alimento; raramente dinheiro. Nesses casos, o homem dificilmente sai para o "contrato". Serve como exemplo o caso de um índio Kaiowa que durante muitos anos foi uma espécie de pastor da missão evangélica do PI Amambai. Ele vivia com sua família nos arredores da missão e saía para fazer pregações em outros *tekoha*. Era motivo de brincadeiras e comentários jocosos, mas com isso sustentava sua família e garantia alimento e roupas.

Outra situação de trabalho fora do *tekoha* é aquela em que as famílias nucleares moram e trabalham em fazendas. No entanto esses "índios aldeados" ou "de fazenda", termos utilizados no jargão indigenista regional para se referir àquelas famílias Nandeva e Kaiowa que não vivem nos Postos Indígenas da FUNAI, vivem situações bastante diferenciadas: muitas famílias "de fazenda" se mantiveram em seus lugares de origem e constituem um "resíduo" de antigos *tekoha*, tema do qual se falará adiante. Cabe indicar, porém, que se trata de um processo no qual esse "resíduo" representa uma aglomeração populacional anteriormente existente e que poderá servir, como visto em muitos casos, de "semente" para uma reapropriação futura do novo espaço pelas famílias que tiveram de abandoná-lo, através de critérios específicos de organização social.

As outras modalidades de *changa* variam de acordo com a localização do *tekoha*. A oferta ou as possibilidades de trabalho se modificam conforme a proximidade dos centros urbanos. Em Dourados, as chances se ampliam: há ali uma variada gama de alternativas de *changa* e comércio. É também o lugar onde mais se produz e vende artesanato, mas essa atividade econômica é realizada por um reduzido número de famílias, não podendo ser incluída na categoria da *changa*. Em Panambi e Panambzinho, em vista da proximidade da estrada que liga o sul do Mato Grosso do Sul à capital Campo Grande e a São Paulo, o grande movimento, inclusive de turistas a caminho do Paraguai, incentivou os Kaiowa da região a montar um local para vender o artesanato que produzem.

Em 1978, havia alguns Kaiowa de Dourados empregados em uma pedreira vizinha à área, com carteira de trabalho assinada. Essa é a única forma de *changa* tornada trabalho assalariado, com remuneração mensal e comparecimento sistemático ao trabalho, diferenciando-se do caráter esporádico e temporário da *changa* nas fazendas. Entretanto não é representativo o número de índios nessa situação, e em um desses

casos o trabalhador assalariado deixou o emprego alegando a necessidade de fazer a roça para sua família.

A *changa*, entretanto, provoca o desligamento dos homens de suas famílias e do cotidiano do *tekoha*, algumas vezes por semanas seguidas, e esse é um aspecto fortemente criticado pelos índios. Além disso, os períodos de maior requisição para a *changa* coincidem com os trabalhos de lavoura na aldeia, o que constitui outro fator de censura àqueles que ultrapassam as cotas de trabalho consideradas aceitáveis e "nem mandioca têm para comer".

Por fim, deve ser considerada a mais recente modalidade de *changa* no Mato Grosso do Sul: o corte de cana-de-açúcar, principalmente para produção de álcool. Iniciada no primeiro terço da década de 1980, absorve mão-de-obra em quantidade e, em função de sua localização, atinge especialmente os Nandeva e Kaiowa de Caarapo, Dourados, Panambi e Panambizinho.⁴ As usinas próximas aos Guarani situam-se entre as cidades de Dourados e Campo Grande, e os índios são transportados até lá em caminhões. Há poucas informações sobre essa modalidade de *changa*, para a qual não se exige especialização além de conhecer e dominar o uso da foice e do machete, no que os índios são hábeis.

Aspectos políticos da *changa*

Apesar de todas as críticas feitas a ela, os agentes indigenistas que atuam com os Nandeva e Kaiowa no Mato Grosso do Sul encaram a *changa* como algo intrínseco ao contato interétnico. Nas discussões mantidas durante o período de implantação do PKN, os técnicos da FUNAI demonstraram acalentar a idéia de que o aparelho indigenista formasse mão-de-obra diferenciada para atender o mercado regional – carpinteiros, manicures, motoristas e tratoristas. Implícito nessa perspectiva estava o pressuposto de que, mesmo com o implemento de tecnologias que aumentassem a produtividade, as terras disponíveis para a população Guarani não seriam suficientes. Esse enfoque era sustentado tanto pela crença de que não haveria qualquer possibilidade de ampliar as terras indígenas – restando aos índios, como única alternativa econômica, a venda de sua força de trabalho –, quanto pela noção de "integração/assimilação" dos Guarani.

⁴ No início de 2000, o trabalho nas usinas de álcool já havia tomado todas as comunidades Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul. Ver Postfácio.

Assim, a *changa* foi institucionalizada formalmente na década de 1970, com a implantação de um contrato de trabalho obrigatório a ser firmado entre os empregadores dos índios e o organismo tutelar. Uma vez que "não havia outra alternativa", o "contrato", instrumento de mútua proteção trabalhista, passou a vigorar como o controlador da *changa*, tornando-se para os índios sinônimo de atividade remunerada fora do *tekoha*.

Impressos pela FUNAI e divididos em vários artigos, os contratos tinham por objetivo definir as condições de trabalho dos índios. Aos empregadores cabiam obrigações como fornecer três refeições diárias, considerar períodos de oito a nove horas de trabalho, permitir intervalos para o *terere* e o *ka'ay*, oferecer alojamentos apropriados, responsabilizar-se pelo transporte de ida e volta para o *tekoha*, manter os fins-de-semana livres e fixar previamente a remuneração da jornada diária, além de descrever contratualmente as tarefas a serem realizadas pelos contratados. Os índios, por sua vez, deveriam realizar o serviço e, principalmente, cumprir os prazos estipulados, o que invariavelmente acarretava problemas e desentendimentos, uma vez que, por diferentes motivos, não é raro que abandonem o trabalho depois de alcançar os recursos de que necessitam.

Os contratos, porém, não solucionaram a questão. Eles eram desconsiderados pelos índios, que continuavam abandonando a *changa* assim que estivesse atendida a necessidade que os levava a ela. Da mesma forma, uma parte das fazendas deixava de cumprir os contratos, fornecendo refeições reduzidas e pobres, pagando remunerações inferiores ao estipulado ou obrigando os índios a trabalhar em demasia. No período aqui considerado, o que se observou foi que apenas uma reduzida porcentagem dos índios se dirigiu à *changa* tendo por base o contrato. Ao se tornar rotineiro, passou a representar uma obrigação a mais para os agentes da FUNAI, a quem cabia a responsabilidade de firmá-lo e controlá-lo, o que significava trabalho e muito aborrecimento. Os fins de semana eram dias de muita atividade para o agente indigenista, obrigado a intermediar as relações de trabalho tanto para acertar as contas dos contratos que se encerravam quanto para a realização de novos.

Com o afluxo de famílias Guarani, retiradas de terras que ocupavam e compulsoriamente assentadas nas áreas de FI a partir de 1979 (cf. gráfico populacional à página 29), deu-se a ampliação das populações locais e a conseqüente redução das terras disponíveis para plantio, fazendo com que o número de contratos, e, por extensão, o trabalho do funcionário, aumentasse significativamente. Para contornar essa situação,

alguns agentes estipularam horários para atendimento dos índios e fazendeiros *contratados*; outros passaram a cobrar uma taxa pela realização de cada contrato, argumentando que o dinheiro arrecadado seria destinado à compra de remédios para a enfermaria ou combustível para o veículo do Posto. Isso gerou protestos dos índios, que normalmente sem remédios e sem poder usar o veículo por falta de combustível, não entendiam o destino dado ao dinheiro arrecadado. Com o tempo, a atribuição de realizar os contratos ficou a cargo dos "capitães", desobrigando alguns chefes de Posto dessa tarefa.

Por representarem rendimentos para o responsável e formas clientelistas de cooptação entre os "capitães", chefes de Posto e fazendeiros, os contratos e a remuneração que representavam foram um importante esteio para as estruturas locais de poder. Apesar de gerarem recursos relativamente reduzidos, significavam formas simbólicas de monopólio da força de trabalho existente nas aldeias. Em alguns casos, o "capitão" se tornava um verdadeiro "gato", isto é, "intermediário entre os peões e o empreiteiro, aquele que contrata com os fazendeiros trabalhos de queima, desmatamento, plantio etc." (Dicionário Buarque de Holanda). Os problemas com os "gatos" se ampliaram com a instalação de usinas para produção de açúcar e álcool na região. Em Dourados, um "capitão" Terena deixou de plantar sua roça para servir de intermediário entre os índios e as usinas de álcool; em Ramada, com pouco tempo nessa atividade o "capitão" adquiriu uma carroça nova e um cavalo; em Jakarey, a atividade de "gato" passou a ser prerrogativa exclusiva do "capitão"; em Takuapiry, o líder passou a usar um táxi para a viagem entre a aldeia e Amambai.

Na maioria das vezes, o fazendeiro procura o "capitão" para a realização de determinada tarefa, e este contrata os índios para sua execução. Com remuneração e condições de trabalho previamente definidas com o fazendeiro, o "gato" invariavelmente procura repassar para os contratados as despesas que possam reduzir seu próprio ganho, o que provoca inúmeros e freqüentes problemas. A oposição do *tekoha* a essas situações não tardou a se manifestar, em reações incisivas ou mais amenas, representadas pela boataria. Em Ramada, a cooptação do "capitão" pelo agente do governo e pelo missionário acirrou as já complexas relações e disputas internas entre as facções, provocando acirradas discussões e animosidades.

Os missionários também agiam como intermediários, "contratando" índios para trabalhar em fazendas de "crentes". Em 1977, um acontecimento dessa natureza causou profunda indignação em um grupo de

Kaiowa e Nandeva de Ramada, e foi alvo de comentários durante meses. Convocados pelo missionário e tendo à frente o "capitão", um Kaiowa "crente", quinze índios concordaram em colher semente de pasto para um fazendeiro. Foi combinado preço, quantidade esperada e tempo de *changa*. Após alguns dias, o fazendeiro avisou que os índios deveriam trabalhar uma jornada diária sem remuneração, o que não foi aceito pelos índios. O trabalho foi recombinação, acarretando a depreciação do quilo de semente colhida. Apesar dos protestos, os Guarani resolveram "tocar o serviço". Posteriormente, descobriram que o fazendeiro fizera o pagamento integral inicialmente combinado ao missionário que havia feito a intermediação da empreita. Com a descoberta, o missionário alegou que o dinheiro fora enviado ao hospital da missão em Dourados.⁵

Em Takuapiry, onde o líder era respeitado e bem aceito pela comunidade, houve pressões visíveis e objetivas e críticas a seu comportamento como "gato". Entre os Nandeva de Jakarey, contudo, a intermediação dos contratos pelo "capitão" não chegou a representar um problema, talvez por sua capacidade de redistribuir os bens auferidos, o que não aconteceu ou se deu de forma incipiente nos outros lugares.

O controle, regulamentação e "proteção" da *changa* através da instituição de um contrato formal não chegou a atingir os objetivos originais. Após três ou quatro anos, o contrato se tornou inócuo e sem validade. As relações de trabalho entre as fazendas e os índios voltaram a ocorrer sem intermediação, apesar de em alguns PIs – como Dourados e Jakarey – continuar a existir a figura do "capitão-gato", regulada por normas definidas nas situações políticas locais.

Apesar dos riscos de estratificação decorrentes dessa atividade, deve-se considerar a existência de mecanismos sociais apropriados ao controle e manutenção do *teko ymã* [comportamento antigo, tradicional] e, mais especialmente, do *teko joja* [princípio de igualdade entre todos os membros da sociedade]. Há casos exemplares de líderes Guarani no Paraguai e no Brasil que, nesses últimos anos (1973–2000), se destacaram por sua relativa "opulência econômica" dentro das comunidades. Souberam aproveitar o apoio dos regionais, agentes ou autoridades de governo e missionários e usufruir da força de trabalho de seus patrícios. O destaque econômico se manifestou através da aquisição de animais de criação, como cavalos, porcos, bois, galinhas e patos,

⁵ Foi esse o missionário que jogou no fogo o *mburaka* de um Kaiowa.

roças grandes e bem cuidadas, roupas novas e vistosas, relógios, rádio de pilha, bicicletas e alimentos variados. Alguns chegaram a comprar veículos e andavam sempre com dinheiro.

Essa ascensão econômica só era possível mediante o apoio significativo dos que forneciam a força de trabalho. No Brasil, as emprestadas e os contratos realizados por alguns líderes possibilitaram vantagens calcadas no agenciamento de seus patrícios e nas propinas por arregimentarem trabalhadores para o fazendeiro. A venda de madeira desvalorizada em alguns PIs permitiu que os líderes obtivessem algumas benesses. Em todos os casos, o acompanhamento da retirada das toras secas jamais foi feito de modo rigoroso, o que causou defasagens entre o número de metros cúbicos retirados e os declarados – com desvantagem para os índios, naturalmente. As propinas serviam para desviar a atenção desses fatos.

Mas os líderes estão atrelados ao controle das relações políticas dentro do *tekoha*. À medida que se caracterizava a “opulência” ou o desregramento do *teko joja* e do *teko porã* [modo de ser aceito por todos como bom], tornavam-se objeto de críticas generalizadas e perdiam o apoio da comunidade. Quando isso ocorria, deixava de existir a correspondência entre o líder e as expectativas dos patrícios, uma vez que ele se diferenciara, se distanciara do *teko joja*, não praticando a redistribuição e fugindo das normas esperadas, que fazem parte do *teko porã*. À “opulência” da liderança correspondem solicitações da comunidade, parentes ou não, que ela deve satisfazer. Há ruptura com aqueles que não se beneficiam, permanece o consenso a respeito do comportamento da “autoridade” e criam-se facções nitidamente contrárias a ela e aos agentes ou mecanismos que a apóiam.

Os conflitos podem ser graves a ponto de provocar o traslado dos descontentes e mais fracos. Em todos os casos verificados – e não foram poucos –, porém, os líderes voltaram a uma vida econômica equiparada e aceita por toda a comunidade. Em algumas circunstâncias, mesmo auferindo ganhos pessoais – casa de madeira construída pelo Posto, roupas, relógio, rádio ou animais –, o “capitão” pôde se manter, desde que observasse um comportamento aceitável pelos grupos macrofamiliares do *tekoha* que liderava, cumprindo deveres e atendendo às demandas. Foi esse o caso de Takuapiry, mesmo nas duas ocasiões em que se vendeu madeira. Na maioria das vezes, a ascensão econômica foi seguida de um retorno compulsório à condição anterior, marcada por uma atitude tanto do *tekoha* em relação ao ex-líder quanto deste em relação ao *tekoha*. Frequentemente, o ex-líder voltou à vida Guarani, diluindo-se entre os membros de seu grupo sem qualquer destaque social.

Os agentes e a economia do *tekoha*

As agências permanentes (FUNAI e missões) nas localidades Guarani no Mato Grosso do Sul pouco se movimentam no sentido de minimizar a *changa*. Como trabalho remunerado, ela é considerada um elemento estranho à vida ao qual os Guarani devem se integrar, e dessa perspectiva não se vê possibilidade de reverter o processo. A “modernidade”, assim, significa inclusão no mercado de trabalho.

Apesar disso, os agentes estão constantemente planejando atividades no intuito de aquecer a economia dos *tekoha*. Empenham-se no progresso das famílias nucleares para que seus membros possam “vibir na vida”. A seu modo, apóiam a comercialização da produção das roças dos índios nas cidades próximas. Oferecem infra-estrutura – veículos, contatos, compradores – para o estabelecimento das relações comerciais, e consideram isso uma “ajuda”. Uma vez mais, o caso de Ramada é exemplar, tanto no “bolicho” interno quanto na comercialização nas cidades próximas.

De fato, os poucos produtos das *kokue* que excedem o consumo familiar podem ser trocados por bens na cidade, com os vizinhos brancos ou entre os próprios índios. Eles trocam sacos ou medidas de arroz, feijão ou milho produzidos em suas roças por produtos que desejam, como sal, óleo, panos etc. Para essas transações, recorrem ao “bolicho da aldeia”. Trata-se de um armazém para venda dos produtos consumidos pelos índios e pelos outros frequentadores, brancos, que a ele recorrem em menor escala. Localizados, a exemplo das missões, nos limites da área indígena, vendem linha de costura, refrigerantes, enlatados, cachaça, macarrão, arroz, feijão, agulha, espelhos, doces, peças de roupas, pilhas, mortadela, cerveja, pão etc. Eventualmente, carneiam uma vaca ou um porco, consumidos pelos índios. Na maioria dos casos, os “bolichos” possuem uma mesa de bilhar.

São negócios rentáveis e com freguesia garantida. Os produtos comercializados têm preços especiais, uma vez que os “bolichos” incorporam aos preços de seus produtos o valor do transporte da cidade, elevando os lucros. Contribuem para esse aumento dos lucros os negócios realizados com os índios: ao adquirir um saco de milho de um índio, por exemplo, o preço é rebaixado em relação ao mercado pelo fato de estar sendo comprado “na roça”. O mesmo milho, todavia, será armazenado até a entressafra, quando poderá ser vendido por um preço superior na cidade mais próxima. Além disso, o “bolicheiro” paga em espécie, se é que não está recebendo o milho por uma dívida anterior, o que permite que lucre uma vez mais.

Na década de 1970, alguns Kaiowa e Nandeva, incentivados por agentes missionários ou da FUNAI, tentaram abrir "bolichos" dentro das áreas indígenas. Caso digno de nota é o de Ramada, onde foram instalados quatro armazéns em diferentes pontos da aldeia. Possuíam poucos produtos, uma vez que o capital inicial era reduzido. Vendiam refrigerantes, doces, macarrão e alguns poucos enlatados. Abertos no mesmo momento, os negócios não andaram bem e não duraram mais que alguns meses. O baixo poder aquisitivo da população consumidora, a concorrência acirrada – principalmente com relação ao "bolicho" do *karai* –, a falta de capital, a dificuldade de transportar as mercadorias da cidade e as inúmeras solicitações para vender fiado levaram os "bolichos" à falência, revelando a fragilidade da economia local, incapaz de incorporar fontes de consumo. Com efeito, mesmo com o incentivo dos agentes, não foi observado nenhum "bolicho" Guarani que tivesse funcionado como gerador de renda suficiente para a manutenção do proprietário e de sua família.⁴

As efêmeras interferências dos agentes nas economias locais são constantes, e os resultados, pouco animadores. Entre 1979 e 1980, em Ramada, o missionário e o chefe do Posto se empenharam em intermediar a venda dos produtos gerados no *tekoha* e a aquisição de produtos no mercado regional. Para tanto, estabeleceram contato com o quartel da cidade de Iguatemi, acertando com os militares que estes comprariam os produtos dos índios. Para realizar as transações, combinavam com alguns índios produtores o dia e a hora em que deveriam preparar os produtos que desejavam vender – mamão, batata-doce, mandioca, milho, feijão, arroz –, limitando o número de vendedores (priorizando os "crentes") em função da capacidade dos veículos disponíveis. O quartel arrematava a mercadoria, o que servia de argumento para rebaixar os preços em relação ao mercado. Além disso, não pagava em dinheiro, mas em vales que deveriam ser trocados em determinado armazém da cidade, com o qual o quartel mantinha convênio. Isso obrigava os índios a comprar nesse armazém, ficando sujeitos aos preços ali praticados e sem chance de negociar nem na hora da venda nem posteriormente, o que provocava dupla desvalorização de seu trabalho, em um sistema que

⁴ O PI de Dourados deve ser considerado um caso à parte, dada a multiplicidade de possibilidades causada pela diversidade de situações e povos (Kaiowa, Nandeva e Terena).

imobilizava a possibilidade de ampliação ou diminuição do preço nos diferentes momentos da transação. Fechando o círculo, tanto o missionário quanto o agente oficial cobravam taxas de combustível para levar os produtos dos índios ao quartel. Mesmo assim, o missionário, os militares e o chefe do Posto estavam convencidos de que estavam "ajudando" os índios.

A *changa* e o Projeto Kaiowa-Nandeva

O trabalho das roças grandes foi iniciado com o intuito de minimizar a dependência da *changa*, que era, antes, considerada nefasta para as economias locais. Em 1976, o PKN defendia que se as forças produtivas de um determinado *tekoha* se dispusessem a trabalhar sistematicamente algumas horas por dia, poderiam organizar uma economia "forte", que traria a independência da "fazenda" e produziria o necessário para concretizar seus projetos de sociedade, livre dos "civilizados". Esse discurso "lógico" foi exaustivamente debatido com os índios, tanto por entender que a *changa* era uma forma de exploração da mão-de-obra Guarani e impossibilitava a realização dos trabalhos internos, quanto porque a ausência dos homens impossibilitava a plena realização da economia dos *tekoha*. Eu achava ainda que a *changa* provocava um progressivo enfraquecimento da identidade étnica Kaiowa e Nandeva e projetava um futuro de "esfacelamento" dessa sociedade. Se romper com a dependência da *changa* foi a questão primordial no início do Projeto, a ampliação do conhecimento a respeito dos Guarani e suas atividades provocaria algumas mudanças nessa concepção.

As *kokue* guasu eram uma alternativa para eliminar o "contrato" e destinar a força de trabalho às atividades dentro da terra indígena. Eu achava que, estimulando o pleno funcionamento da "economia interna", bem estruturada e ordenada para a produção, seria possível estabelecer relações de igualdade no comércio com o mercado regional. Mas estava ausente entre os índios um importante ingrediente para o sucesso desse programa: uma lógica que absorvesse e praticasse a racionalidade proposta para a organização da economia local. De fato, houve uma diminuição da *changa*, mas isso se deu mais pelos recursos oferecidos pelo PKN que pela produção gerada no trabalho organizado. As *kokue* guasu, pensadas para gerar recursos e assim substituir as atividades para "fazer dinheiro", não se concretizaram de imediato, tornando-se incapazes de substituir a *changa*. Era necessário esperar por uma boa colheita, comercializar o produto gerado, principalmente milho, e só então ter dinheiro. Muitos não esperavam o término desse ciclo, alguns

abandonavam o trabalho, outros sequer se incluíam nos grupos. As discussões para superar esse ponto foram intensas e em alguns casos foi possível um meio-termo entre uma e outra atividade.

Uma parte dos grupos de roça, os mais "organizados", articulou-se entre o trabalho interno e as saídas à *changa*. A característica desses grupos era justamente a liderança forte e coerente, aliada a uma estrutura calcada nas relações de parentesco. A disciplina era mantida pelo "cabeçante" em função do andamento dos trabalhos da *kokué* guasu e as necessidades de cada participante de ir à *changa*. Operacionalizavam um revezamento compatível, que permitia tanto que as roças não deixassem de ser cuidadas quanto o acesso aos recursos oriundos do "contrato".

Como a *changa* é compreendida pelos índios

O processo de trabalho revelou que a *changa* não é tão contraproducente para a organização dos *tekoha* quanto eu pensava inicialmente – e como ela ainda hoje é pensada por muitos. Isso não a exime de aspectos negativos, mas eles devem ser encarados dentro do contexto organizacional das comunidades locais. São elas que vivenciam, reagem, incorporam ou rechaçam as atividades do "contrato" e conhecem o funcionamento de suas relações. Muitas vezes, pode-se perceber que suas nuances negativas e seu caráter exclusivamente nocivo estão em grande parte na idealização dos agentes e antropólogos.

Os esforços de estruturar um *tekoha* para que produzisse o suficiente resultou em desperdício de tempo, já que essas aspirações atendiam aos meus anseios, preocupações e angústias, uma vez que encarava a *changa* como uma atividade na qual os índios são "explorados". Fazia-se necessário entender o que significava para eles.

A *changa* não se realiza aleatoriamente, mas através de critérios fundados em valores e normas, iluminados e determinados pelo *teko porã*, que delimita a prática principalmente em termos éticos, e não tanto econômicos. Trata-se de uma atividade prioritariamente masculina e circunscrita a determinadas faixas etárias. A "iniciação" na *changa* ocorre nos momentos que antecedem o casamento, quando o jovem está se iniciando como homem, prestes a casar-se ou recém-casado (entre 14 e 17 anos). Sua inserção é invariavelmente acompanhada de algum parente mais velho e representa o início de sua independência como chefe de família, pois ganha algum dinheiro para estruturá-la. Talvez não se deva considerá-la um "rito de passagem", mas a *changa* pode ser identificada como uma situação liminar. Nos dias que antecedem à primeira *changa*, o neófito se mostra tenso e apreensivo, procura

se informar, com grande interesse, dos detalhes que encontrará na "fazenda". Esses *mitã ruzú* [homem jovem, antes de ter o primeiro filho, mas já em idade de se casar ou recém-casado] passam a fazer parte das conversas dos adultos, cumprimentam dando a mão às pessoas e, ostensivamente, passam a tomar *terere* nos grupos de homens. O comentário geral, principalmente das mulheres, é de que o jovem Guaraní "quer se casar" [*omendase*], razão pela qual se dirige ao "contrato", no qual vai para buscar panelas [*japepo oho oguerú haguá*]. Com isso, indicam o iminente ou recente casamento e que a *changa* propiciará a compra de instrumentos de trabalho, utensílios, ferramentas e panelas, o que possibilitará a construção da casa, o cultivo da roça e a constituição da família.

Até a maturidade (35-40 anos), quando começam a nascer os filhos de seus filhos, a atividade do "contrato" é mais ou menos freqüente. A incidência de saídas depende das necessidades, da organização do grupo familiar, da disponibilidade e qualidade das terras e do empenho em trabalhar nelas. Com a maturidade, a família, o crescimento e o casamento dos filhos, vem a diminuição das atividades. A expectativa é de que nesse momento da vida do Nandeva e do Kaiowa contemporâneo ele tenha estabelecido uma economia doméstica que lhe permita permanecer no *tekoha*. A *changa* deixa de ser uma atividade do cotidiano, mas perdura até que os filhos cresçam e se casem, isto é, até que os homens do *te'yi* possam substituí-lo e conduzir a economia. Ao nascerem os primeiros netos [*xe remiarivô*], os Kaiowa ou Nandeva terão definido mecanismos de sobrevivência econômica independentes da *changa*. Tanto sua roça quanto sua casa estarão bem estruturadas. Condições climáticas, doenças ou outros impedimentos podem prejudicar a produção da *kokué*, obrigando-os a recorrer à *changa*. Nessa faixa etária, contudo, são os estados de crise que levam os homens ao "contrato". Se é um *tamôi* [avô] que controla o *te'yi*, os parentes homens, organizados por ele, cuidarão das *kokué* e sairão à *changa*, garantindo a reprodução do grupo macrofamiliar. A ele caberá outras tarefas, como o cuidado da *kokué* e a criação de animais. As obrigações entre os parentes não são imediatamente visíveis, devendo ser compreendidas como um todo – religião, normas e regras de parentesco, lealdade política, economia –, e não apenas em seu caráter econômico. Nesses termos, o produto do trabalho na *changa* se insere nas regras de solidariedade e reciprocidade, normas do *teko joja*, em que a distribuição e redistribuição dos bens adquiridos são regras do comportamento aceitável (Grünberg 1975).

Assim, a relação com o trabalho "no exterior" parece não fugir ao controle dos *tekoha*. Há indicadores que revelam a procura das famílias

Guarani por um equilíbrio entre as atividades "internas" e "externas", e a *changa* é uma variável importante do seu sistema econômico. Os índios, entretanto, referem-se à *changa* com desprezo e consideram-na um prejuízo ao *ava reko* [sistema Guarani], pois causam o distanciamento do homem de sua família e o abandono da roça de subsistência. Reconhecem que o fruto do trabalho fica com o fazendeiro e apontam os pastos e lavouras das fazendas vizinhas como exemplo, argumentando que todas foram formadas com o trabalho dos índios.

Contrapondo-se às atividades remuneradas fora do *tekoha*, estão as atividades relativas ao sustento e ao bem-estar da família, tanto nuclear quanto extensa. Trata-se do trabalho propriamente dito, *amba'apo*, que nos discursos Nandeva e Kaiowa é sempre valorizado e contraposto ao contrato/fazenda/*changa*. É nele que depositam suas expectativas de crescimento do *tekoha*, alegando ser essa a fórmula capaz de assegurar e satisfazer todas as demandas definidas pelo sistema Guarani. A concepção do trabalho, assim, está relacionada às atividades realizadas dentro do *tekoha*, que atendem ao *teko ymã* [modo de ser tradicional], defendido em todas as oportunidades. O chefe de família que "não trabalha" – *namba'apoi* – é foco de críticas e mexericos dos que pretendem reprovar o comportamento inaceitável de deixar a roça [*kokue*] e ir à *changa*.

Na separação de um casal, uma briga ou uma bebedeira, excessos que fogem ao comportamento social aceitável e esperado, essas falagens afloram e são apresentados como "conselhos", no sentido de que o *teko ymã* deve ter continuidade, sendo necessário implementar o trabalho da roça. Invariavelmente, os discursos recaem sobre os aspectos negativos da *changa*: atraí os índios por dinheiro, leva-os muitas vezes a abandonar a roça, alguns usam o dinheiro para comprar cachaça, outros desamparam as famílias/filhos. Da mesma forma, nos *aty guani* e em conversas mais formais com o "civilizado", sempre há espaço para salientar os aspectos negativos do contrato: "a fazenda não ajuda"; "*changa* dá pouquinho dinheiro"; "não plantamos na nossa terra se vamos para o contrato"; "trabalhamos a troco de comida", "não adianta o contrato"; "quer descansar e não pode; mas dá para ir dois dias trabalhar fora e matar a vontade de comer carne", dizem.

Apesar das críticas à "fazenda", não há uma mobilização dos Nandeva e Kaiowa no sentido de criar alternativas econômicas capazes de suprir e reescalonar as relações com o mercado regional. Ao contrário, a *changa* foi incorporada ao seu sistema, de modo a proporcionar a satisfação de demandas específicas criadas pelo contato. Parece que a incorporação da *changa* ao sistema econômico dos Guarani no Mato

Grosso do Sul se deu compulsoriamente. Nesses termos, a questão da terra é de absoluta importância. As dificuldades decorrentes dos reduzidos espaços disponíveis interferem sobremaneira na realização de uma economia e de uma organização social satisfatórias, obrigando os índios ao trabalho fora da aldeia. Nos *te'yi* que ocupam seus lugares originais e possuem algum equilíbrio na relação população-terra disponível, observa-se uma escala disciplinada de saídas à *changa* que não prejudica o trabalho "interno", respalda o sistema econômico e possibilita o acesso aos bens desejados pelos índios.

Como gastam o dinheiro da *changa*

As exigências fundamentais dos Guarani estão relacionadas à produção agrícola tradicional, oriundas principalmente da roça de subsistência. São raras as famílias que, tendo terras, deixam de realizar a *kokue* [roça] que garante a sobrevivência. Assim, quando há disponibilidade de espaço para o plantio das roças, recorrem à *changa* apenas para a aquisição de produtos que não podem produzir, como carne, enlatados, óleo comestível, sal, sabão, ferramentas, utensílios domésticos, açúcar, macarrão, arreios para cavalos, chapéus, cintos, fogão a gás, panos para vestidos, velas, roupas, sapatos, bicicletas, despertadores, rádios de pilha e relógios de pulso. Aqueles que adquirem um determinado alimento com dinheiro da *changa* – com destaque para a carne – dividem uma parte com seus parentes mais próximos, agindo da mesma forma que quando matam um porco, caçam um animal, colhem grande quantidade de guavira, têm sucesso em uma pescaria ou recebem doações de roupas e sapatos.

O vestuário ocidental foi incorporado ao universo Guarani de modo peculiar: não há acúmulo. Um Guarani, homem ou mulher, não possui mais que duas ou três mudas de roupa. Diante de várias peças de roupas doadas, tomam uma para si e deixam o restante. A peça escolhida acompanhará o proprietário por semanas ou meses, dependendo de sua resistência; será despida apenas para lavar e usada até estar desgastada ou ser substituída. Nem mesmo a proteção contra o clima parece ser determinante para a aquisição de uma peça de vestuário. Não é difícil encontrar uma jaqueta ou um paletó próprios para baixas temperaturas utilizados indistintamente tanto no frio quanto no calor intenso: trabalha-se, dorme-se e vai-se ao *guaxiru* [festa profana] com eles. Os jovens gostam de roupas de colorido muito vivo – amarelo-candário, vermelho, violeta, lilás – e sempre que possível vão ao *guaxiru* com roupas novas. De modo geral, as peças são escolhidas especificamente

para uma determinada festa, cerimônia ou ocasião. No dia seguinte, estão sujas ou mesmo rasgadas e são incorporadas ao cotidiano. Ao que tudo indica, as roupas são concebidas da mesma forma que os efêmeros *yrupe* [peneira], *mynaku* [cesto tradicional para carregar produtos da roça], *jeguaka* [tiara de cerimônia, usada em torno da cabeça] e *miba'e marangatu* [altar de cerimônia], ou seja, não se espera que tenham vida longa.

Alguns dos produtos adquiridos com o dinheiro da *changa* são comprados de segunda mão e, apesar de muito valorizados, não têm utilidade verificável, como a bicicleta, o rádio de pilha e o relógio de pulso. Esses objetos são incorporados não tanto pelas funções originais – percorrer distâncias, tocar música ou marcar as horas –, mas assumem nova roupagem, são “garanizados” (Meliã 1986). Os relógios, por exemplo, quase nunca funcionam: se perguntado sobre as horas, o proprietário de um relógio de pulso poderá reagir voltando-se de imediato para o sol, cuja localização lhe indicará a resposta com uma margem de erro bastante reduzida.

O rádio também é valorizado. Como regra geral, os rádios dos Guarani funcionam mal, exigindo reparos frequentes e reabastecimento permanente de pilhas, o que provoca o rápido abandono do aparelho. Não obstante em desuso, fica à mostra, para que se possa ver que aquela casa tem um rádio. Quando funcionam, são ostensivamente apresentados aos vizinhos e parentes em suas primeiras visitas: usam o volume no máximo ou o trazem à mão e, de modo geral, ouvem a rádio “ZP 15”, de Pedro Juan Caballero (Paraguai), cuja programação é na maior parte em guarani.

Pode-se incluir nesse raciocínio a bicicleta, muito apreciada pelos Guarani. Sua utilidade é relativa, apesar de, em alguns lugares, ter se transformado em valioso meio de locomoção. Como até meados de 1980 não havia estradas ou caminhos pavimentados, a utilização frequente da bicicleta provocava desgastes e exigia reparos, e portanto dinheiro. Não é raro encontrar estruturas ou esqueletos e peças soltas de bicicletas penduradas nas hastes das casas ou em algum lugar do pátio.

Esses produtos têm vida efêmera nas mãos de seus proprietários Kaiowa e Nandeva, dada a sua muito frequente circulação dentro dos *tekoba*, realçando a incorporação de valores econômicos peculiares. Nas transferências ou “negócios” entre os índios, são revalorizados a cada passo, ao contrário do que acontece no mercado regional. Comprado fora do *tekoba*, por um preço estipulado naquele mercado, um produto – como um rádio de pilhas, por exemplo – pode ser trocado

indistintamente por um porco, um saco de arroz, uma bicicleta desmontada, um relógio em funcionamento, duas “mão” de mandioca ou meio saco de sementes de feijão.

O futuro da *changa*

A *changa* se contrapunha aos objetivos do PKN de “fortalecer e apoiar a organização econômica, social e política dos *tekoba*” e era um obstáculo para “tornar produtivas” as terras Nandeva e Kaiowa. Suplantar essa forma de trabalho, entretanto, revelou-se uma tarefa irrealizável, e nem mesmo os objetivos menos pretensiosos, como reduzir a incidência de contratos, foram alcançados.

A *changa* se apresentou como a única alternativa de acesso imediato ao dinheiro. Apesar de criticada formalmente, não é um “problema” grande o bastante para provocar nos índios movimentos no sentido de eliminá-la. Ao que tudo indica, esse aspecto das relações compulsórias com os *yvyroni* [estrangeiros] tem seu futuro garantido, apesar de não estar definitivamente excluída a hipótese contrária. A eliminação da *changa* depende de variáveis fora do controle de qualquer agência indigenista ou mesmo das lideranças indígenas. É possível especular sobre as situações ideais em que elas pudessem se estabelecer, através da produção em terras Guarani, o que os tornaria economicamente independentes. Porém os recursos e as possíveis conquistas decorrentes da venda da força de trabalho no mercado regional são elementos constitutivos do sistema Guarani contemporâneo.

Em alguns casos, a ida à *changa* se tornou compulsória em função das altas taxas populacionais dos Postos Indígenas. A questão fundiária entre os Guarani do Mato Grosso do Sul é um problema de dimensões tais que não permite a realização plena da organização econômica e da produção da sobrevivência dos indígenas sem a relação de trabalho com o mundo fora do *tekoba*. Assim, os Kaiowa e os Nandeva são obrigados a alienar sua força de trabalho no mercado regional. Nos *tekoba* em que a relação entre número de habitantes e área disponível é equilibrada, verifica-se a existência de roçados em rodízio e relações menos frequentes com a *changa*, o que também ocorre nas aldeias onde foram implantadas as roças grandes, apoiadas por recursos externos.

Mesmo superado esse nível de dificuldade – o que parece impossível, dado o descaso das autoridades responsáveis pela regularização de terras Guarani –, seria necessário criar condições para uma produção interna que ultrapassasse o nível da subsistência e proporcionasse excedentes capazes de compensar as horas de trabalho passadas na “fazenda”. O

Projeto, assim, propunha-se a resgatar as formas tradicionais de *koyguu* (Grünberg 1975), fornecendo condições para a produção de excedentes internos que pudessem atender tanto as necessidades criadas pelo contato quanto a subsistência, eliminando com isso a ida à *changa*.

Mas a experiência revelou que reside aí a maior "resistência" Guarani. Sua economia não produz o suficiente para a satisfação de demandas geradas com o contato. Os excedentes comercializados hipoteticamente facilitariam, através da geração de recursos, a aquisição dos bens necessários. As expectativas iniciais eram justamente de que, com o auxílio financeiro, os *tekoha* pudessem produzir, dentro de seu próprio sistema econômico de apropriação coletiva da terra, um montante de bens comercializáveis no mercado capitalista que gerasse recursos suficientes para atender suas demandas. Para isso, todavia, seria necessária a convivência de dois sistemas opostos: o modo de produção não capitalista e a comercialização no mercado capitalista, o que não parece ser uma pretensão Guarani. O cálculo e a lógica praticados na economia têm por base princípios que se distanciam do *teko porã*. Parece faltar, aos Guarani, a "vocação do espírito do capitalismo" (Weber 1904).

A intervenção oficial, missionária ou da antropologia da ação, uma vez que pretenda eliminar a *changa* ou tornar os Guarani independentes dela, não pode desconsiderar a necessidade de produzir excedentes nem, concomitantemente, as dificuldades decorrentes da concepção de produção desses indígenas. É importante salientar que missionários e organismos oficiais vêm tentando há décadas que os Guarani "se tornem produtivos". Atualmente, eles se revelam agricultores, praticantes de uma economia de subsistência na qual os meios de produção, com destaque para a terra, não são apropriados individualmente. Suas relações de comércio são incipientes, uma vez que os excedentes são reduzidos, o que torna a *changa* uma variável econômica da maior relevância.

Nos planos governamentais, não é considerada a alternativa de resgatar as terras Guarani, comprovadamente desapropriadas no processo de ocupação da fronteira, principalmente durante o século XX. Não há nem mesmo qualquer esforço no sentido de resguardar, preservar e manter as terras de grupos Guarani em litígio com fazendeiros. Nesses anos de trabalho do Projeto, isso se manifestou na omissão dos procuradores jurídicos, na ausência de iniciativas administrativas, nas diligências políticas desviantes em relação aos interesses dos índios, no desinteresse dos organismos federais, estaduais e municipais, todos contribuindo para ampliar o problema fundiário dos Guarani.

A existência de um sistema econômico Guarani e de formas específicas de entender e realizar sua produção são desconsideradas, e os investimentos se dão em duas direções: de um lado, no imobilismo em demarcar terras; do outro, na adoção de fórmulas ultrapassadas, como a idéia da "adequação tecnológica" para lidar com a pouca terra disponível. Como pano de fundo, a perspectiva da "integração harmoniosa" e a necessidade de os índios "produzirem". São recalci-trantes os estigmas do tipo "índios são vagabundos" e "índios não trabalham". Considera-se "resolvido" o problema de terras com as áreas já demarcadas. Nas elocubrações de agentes, a alienação da mão-de-obra Guarani no mercado regional assume um peso prioritário com relação ao futuro dos índios, e pretendem como solução a especialização da mão-de-obra para o mercado regional.

Os planejamentos são feitos de maneira a que os índios se voltem para o trabalho nos centros urbanos, "naturalizando" seu processo de destruturação, o que implica a liberação de terras para grandes proprietários. Isso sem dúvida desencadearia algo já verificado em outras populações rurais: um processo de proletarianização que culminaria na dominação que se quer impor a esse povo indígena, promovendo a perda de sua identidade e descaracterizando sua cultura.

Os Guarani não se adequam a essas iniciativas e não aceitam os assentamentos urbanos. Embora não falem oportunidades, é irrisório o número de Kaiowa e Nandeva em situações urbanas, ocupando residências e entrando no mercado de trabalho como assalariados. A ausência Guarani nos espaços urbanos é realçada pelo número significativo de representantes de outras etnias da região, como é o caso dos Terena.

Os Guarani atualmente são induzidos à atividade também proletarianizante de *changuear* nas grandes usinas de álcool instaladas na região. Apesar do aparente paradoxo, isso amplia suas chances de sobrevivência como sociedade rural. As empresas agrícolas e pecuárias têm aprimorado a tecnologia, o que dispensa a mão-de-obra não especializada. Durante algum tempo, isso representou um motivo de preocupação em relação a situação Guarani, sem possibilidade de *changuear* e tendo cada vez mais limitadas as suas áreas, com o afluxo de famílias expulsas das fazendas. As usinas de álcool garantem o recurso de *changuear* para conseguir dinheiro. Dentro dessa forma especulativa de focar o futuro dos Guarani, seus *tekoha* se tornariam "áreas dormitório", o que não deixa de ser uma proletarianização.

Porém parece temerário argumentar peremptoriamente a propósito de uma inserção dos Guarani na economia regional. A força de traba-

lho Guarani sempre participou e teve importância em momentos cruciais da economia da região. Trata-se, contudo, de uma presença à margem. Pode-se falar em um "paralelismo de sistemas econômicos", um relacionamento interétnico de relativa dependência mútua, mas configurando sistemas organizacionais e simbólicos de realizar e entender a economia substancialmente diferentes. Concepções determinantes, em termos ideológicos, sobre os modos de produção e propriedade dos fatores de produção são acentuadamente díspares. A *changa* e uma incipiente relação de comércio seriam intersecções, pontos de encontro entre duas formas econômicas, que se tangenciam sem se imbricarem, ou melhor, se tangenciam em uma relação que não compromete a existência de uma ou outra.

A alienação da força de trabalho Guarani se revelou uma representação do contato que não causou transformações comprometedoras o bastante para anular os sistemas. Diante disso, talvez seja permitido considerar que a *changa*, inerente ao contato, gerada em função das relações interétnicas e voltada para a satisfação de necessidades criadas com o mesmo contato, surge como atividade incorporada à sociedade Guarani do Mato Grosso do Sul, tornando-se uma modalidade da relação interétnica que modula e compõe a história desse povo. Nezes termos, talvez seja mais "tradicional" que as novas fórmulas de organização, como a criação de porcos em grande escala, calcadas em uma perspectiva de produção interna mas incapazes de suplantar a "fazenda".

Uma suposta submissão Guarani ao capitalismo não deve ser desconsiderada, em razão do inevitável convívio e da pressão de regionais e agentes. Mas não parece haver uma incorporação totalizadora a ponto de comprometer sua organização social e econômica. Como demonstrado anteriormente, foram apresentadas alternativas que possibilitariam a produção interna de inúmeros produtos oferecidos pela "civilização". Caso se realizassem, permitiriam transformar as relações de contato, ampliando a independência dos *tekoha* e diminuindo consideravelmente as saídas para *changear*. A criação de porcos e gado e a assiduidade e persistência em um trabalho cotidiano de lavoura favoreceriam essa independência, na hipótese de que houvesse um anseio por ela por parte dos *tekoha*. Teoricamente, os Guarani poderiam produzir algodão para suas roupas, fabricar inúmeros produtos, criar gado para carne e banha, utilizar o couro para cordas e *tarimbas* [camas] e tantas outras coisas que possibilitariam a independência do mercado de trabalho regional – o que, certamente, não deve ocorrer.

A falha indicou o caminho apropriado

O pressuposto básico de análise era de que o contato teria ampliado as possibilidades de escolha para a transformação Guarani, ou seja, a materialização dos processos de mudança ocorridos nas diferentes situações históricas de contato vividas por essa sociedade. O auxílio da etnografia produzida permite reconhecer o sentido e os ramos em que se operaram, e a prioridade foi focar o sentido da mudança e o grau de magnetismo exercido sobre a cultura indígena pelo "sistema civilizado", levando-a a uma substituição de seu universo cultural simbólico e político (Cohen 1978).

Para Egon Schaden, que pesquisou os Guarani entre 1940 e 1950, o contato teria marcado profundamente as manifestações culturais Guarani, com destaque para as "situações de crise" (Schaden 1974), apresentadas como indícios da incapacidade Guarani de concatenar, dentro de seu "sistema tradicional", as transformações oriundas desse contato. O autor procurou revelar as dificuldades dos índios em absorver as mudanças, consideradas as "causas principais da desintegração cultural e destribalização dos grupos Guarani do Sul do Mato Grosso" (ibid.: 39). A reflexão sobre a experiência do Projeto Kaiowa-Nandeva, contudo, permite relativizar essa assertiva.

As formulações iniciais para a abordagem das comunidades, em 1976, foram orientadas por informações etnográficas sobre os Guarani da região, pela experiência no Proyecto Pa'i-Tavyterã e pela convivência com os cientistas sociais que atuaram junto aos Pa'i do Paraguai.

As informações sobre os Guarani do Mato Grosso do Sul datavam dos anos 1940-50, principalmente no livro *Aspectos fundamentais da cultura Guarani* (1974), de Schaden, considerado por Melià "a síntese mais didática e mais completa que se tem até agora sobre o complexo das culturas Mbya, Kayova e Nandeva" (Melià et al. 1987: 43). A leitura da obra, um estudo antropológico que pretende "uma descrição integrativa com vistas ao conhecimento do 'ethos' tribal, apoiado por uma visão funcionalista dos processos aculturativos" (Schaden 1974: Prefácio), permite visualizar o que o autor entendeu ser a "desorganização social" advinda do contato. Assim, a expectativa inicial da experiência do PKN era de que os Guarani estivessem em "avançado estágio de aculturação", tendo perdido sua autonomia sociocultural e estando

em "completa dependência da economia regional para o surgimento de artigos tornados indispensáveis" (Ribeiro 1970: 433). Essas condições permitiam supor que estariam "aptos a um desenvolvimento programado".

O desconhecimento da realidade Guarani no Mato Grosso do Sul, entretanto, não permitia filiação a nenhuma das possibilidades de interpretação desse povo. Os dados etnográficos oferecidos pela literatura poderiam estar defasados e o contato poderia ter operado significativas transformações, estabelecendo profundas diferenças em relação à situação que havia vivido no Paraguai e que melhor conhecia. Trata-se de um aspecto importante nesse trabalho porque marcou profundamente não só a própria experiência do PKN, como também seus rumos.

Dessa forma, o PKN, tanto na ação quanto nas formulações teóricas, evitou assentar-se na "comodidade de uma aplicação automática de procedimentos provados" (Bourdieu *et al.* 1978: 16). Proceder nos moldes das práticas indigenistas tradicionais (FUNAI, missões e Antropologia Aplicada) seria predeterminar como deveria ocorrer a mudança pretendida e reduzir as chances de resultados positivos. Além disso, a experiência no Paraguai indicava a necessidade de repensar a sociedade Guarani em suas relações interétnicas, e nesse âmbito reside a discussão de fundo e a relevância do conhecimento científico produzido com a avaliação da experiência do Projeto Kaiowa-Nandeva.

A dúvida inicial exigia a escolha de uma metodologia de trabalho adequada às diferentes situações locais, que constituem contextos complexos cujo único aglutinador e referencial comum são os grupos familiares de cada *tekoha*. O método tinha por objetivo adequar a ação indigenista às diretrizes determinadas pelos processos específicos de cada localidade. A relação com as variáveis (agentes, regionais, instituições) do cotidiano do trabalho se acoplava a esse movimento através da reflexão permanente e do exercício de aproximação com os índios e com a realidade vivida por eles. Captado através do trabalho do etnógrafo, esse conhecimento deveria nortear o encaminhamento da ação programada. Apesar de o Projeto ser uma experiência que se admitia interferente, não estava metodologicamente desconsiderada a hipótese da *não-mudança* como resultado do trabalho.

Partia-se do pressuposto de que a transformação se realizaria quando a população trabalhada percebesse sua necessidade. O critério para julgar os resultados era a manifestação dos *tekoha* na realização do programa. Assim, as eventuais mudanças deveriam ser analisadas desconsiderando-se quaisquer parâmetros não indígenas. Atendidas as

necessidades básicas, as outras condições de vida – que eu considerava insatisfatórias – tenderiam a ser satisfeitas. Dessa forma, a *não-mudança* era considerada constitutiva de uma situação social em "estado de equilíbrio", ou seja, a existência de relações interdependentes entre as partes que, produzidas historicamente (Gluckman 1987: 269), indicariam condições favoráveis que não exigiriam transformações e, dessa forma, não se faria necessária a intervenção – o que, na realidade, não ocorreu.

Com isso, pretendia-se evitar o determinismo de mudanças (Bastide 1972), negando o raciocínio manifestado no binômio "integração-desenvolvimento", que até então norteara o indigenismo oficial, e propondo outro binômio, de "cultura-etnodesenvolvimento" (Stavenhagen 1985).

As mudanças ocorreram, mas não no sentido de uma busca Guarani por recursos que pudessem auxiliar a superação de eventuais "crises aculturativas" (Schaden 1969; 1974; Bastide 1972), estando eles supostamente mais capacitados a aceitar os modelos ocidentais. Em um procedimento inverso, o Projeto investiu na realidade social encontrada, procurando conhecê-la em suas formas culturais e estruturais, convencido de que as instituições sociais Guarani jamais estiveram fadadas ao desaparecimento – o que motivaria a promoção de propostas "desenvolvimentistas e não de etnodesenvolvimento" (Stavenhagen 1985: 22).

Os resultados das práticas indigenistas verificados nos *tekoha* acompanhados tanto pelo Projeto Kaiowa-Nandeva quanto por outras agências confirmaram a necessidade de relativizar os êxitos e fracassos das propostas de ação formuladas pela antropologia aplicada, conforme reveladas por Roger Bastide (1972). Apesar de reprovar as iniciativas de mudanças que pretendem impor a superação das tradições e implementar a homogeneidade cultural, sugerindo que as modificações sejam lentas e progressivas, a antropologia Aplicada não descarta o fato de que, em dado momento, "será necessário modificar também os valores arcaicos, quando signifiquem obstáculos ou freio ao desenvolvimento" (*ibid.*: 58). Dessa perspectiva, os processos de mudança devem ser levados a cabo a "qualquer custo" e o "desenvolvimento" é concebido nos moldes da sociedade moderna. Em última análise, o que se tem aqui é a graduação de um mesmo procedimento, que, apesar de reconhecer e respeitar a temporalidade da sociedade trabalhada, está delimitado pela "necessidade de mudar"; procedimento no qual é possível identificar as nuances de dominação justificadas pela premissa, forjada fora do contexto indígena, de que a mudança é "boa para os índios".

Entre os Guarani do Mato Grosso do Sul verifica-se que o Estado e as instituições religiosas se esforçaram durante décadas para levar a cabo programas de trabalho que buscavam diferentes formas de "aculturação" e cujas iniciativas foram desde simplesmente "forçadas" até "planejadas" ou "controladas". Os resultados revelam a eficácia duvidosa desses programas, que podem representar práticas etnocidas, identificadas nos conteúdos etnocêntricos da evangelização e das ações para uma mudança compulsória. Essas iniciativas, consideradas "boas para os índios", desconsideram as especificidades étnicas e religiosas da sociedade Guarani, não garantem terras aos *tekoha*, encobrem ou desconhecem os conflitos, estabelecem alianças com interesses contrários aos dos Nandeva e Kaiowa e desconsideram sua capacidade organizativa para a reprodução da sociedade.

Pode-se falar em uma constatação tanto técnica quanto científica de que, no período aqui considerado, as ações e omissões das agências permanentes (governo e missões) caracterizaram atitudes orientadas por uma perspectiva de descaracterização cultural e étnica do índio Guarani: práticas coloniais modernizadas e, em última análise, etnocidas.

Assim, como proposta resultante da experiência do Projeto Kaiowa-Nandeva, é necessário fazer uma revisão profunda e consistente dos métodos e técnicas das ações indigenistas e dos procedimentos da antropologia ao analisar os processos de mudança social. A reflexão científica, em última análise, cede ao senso comum adotado pelos técnicos, planejadores e agentes indigenistas, que justifica e legitima as ações através de proposições dessintonizadas do real.

Considerados os resultados da experiência descrita, os conhecimentos da antropologia aplicada – que pouco se tem praticado no Brasil – devem passar por reavaliações cuidadosas, uma vez que a idéia de "ações programadas" por premissas antropológicas implicam uma expectativa determinista de mudança, exigindo mudanças previamente projetadas. Implícito nessa postura, há um substrato que, por mais que se pretenda desprovido de valores e ideologias, revela interpretações etnocêntricas de um domínio político, econômico e cultural da sociedade ocidental, manifestado na submissão (Maddick 1986).

Durante as atividades foram os critérios culturais, norteadores da ação do Projeto Kaiowa-Nandeva, que tiveram a capacidade de "depurar" os "efeitos ideológicos e discursivos", os apriorismos capazes de incompatibilizar a ação com o cotidiano dos *tekoha*. Tanto os índios quanto a equipe do Projeto conheciam claramente os limites dos mentores e protagonistas na construção do trabalho indigenista. A expectativa era

saber como se organizariam os *tekoha* Kaiowa e Nandeva com a ajuda oferecida e, na hipótese de não haver mudanças, descobrir por quê.

O que se observou foram iniciativas voltadas para o fortalecimento da identidade étnica, uma "ativação da etnicidade" (Stavenhagen 1985), permitindo que a natureza do *teko* Guarani, em todos os seus aspectos "simbólicos" e "políticos" (Cohen 1978), fornecesse uma linha própria de trabalho e avaliação dos resultados. Meu ímpeto teve de ser contido durante os primeiros meses, quando os resultados iniciais do trabalho começaram a surgir: o discurso de aprovação às propostas do Projeto contrastava com a falta de correspondência na execução. Concretamente, essas propostas representavam apenas parcialmente as pretensões reais de trabalho apresentadas nas reuniões decisórias, revelando que a única forma de considerar uma ação efetivamente aceita não é o discurso, mas sua concretização. Por mais incipientes que os resultados possam parecer, são neles que surgem as aspirações efetivas das comunidades.

As situações em que as informações são levantadas condicionam as respostas, e isso tem grandes implicações tanto para a pesquisa quanto para a ação prolongada. Os índios representam, "reatalizam", realizam o "jogo do *nembotavy*" [fazer-se de bobo] diante das situações inconvenientes. Mas não o fazem, como indicou Nimuendaju (1978: 49-50), necessariamente para burlar, como o agente ou mesmo o pesquisador desatento podem pensar, mas para "esconder-se", estabelecer limites e marcos definidores de seus desejos ao deixar-se ver pelo "civilizado". Assim, interpretam as palavras e intenções do interlocutor e reagem de acordo com elas, comportando-se de modo a corresponder às expectativas que sobre ele deposita o interlocutor não Guarani.

Em função do *nembotavy*, torna-se muito difícil obter informações seguras sobre inúmeros aspectos da intimidade Nandeva e Kaiowa, o mesmo se podendo dizer das previsões para o futuro. Esse bloqueio pode ser reduzido com o tipo de abordagem utilizada, a começar pelo obstáculo representado pela própria presença do "civilizado". É um equívoco atribuir aos índios a incapacidade de fornecer os dados que se deseja obter, da mesma forma que "não se deve culpar [...] aos Guarani por seu costume de esconder no possível sua própria religião atrás do escudo das aparências cristãs" (*ibid.*: 49). Mesmo dominando o guarani e envolvendo-se no cotidiano do *te'yí*, há limites que, em um processo interminável, são imediatamente substituídos por outros ao serem superados.

As circunstâncias microsituacionais (Van Velsen 1987) em que as informações são levantadas, aliadas à habilidade do inquiridor,

condicionam as respostas. Informante e inquiridor estão inseridos nesse caráter "microscópico" da situação local, o que pode resultar em respostas tipificadas (Feldman-Bianco 1987: 36-7), dadas através de um "artefato verbal" (Bourdieu *et al.* 1978) artificialmente construído (o jogo do *nembotavy*). Não elucidar e compreender essa faceta discursiva pode comprometer a análise, uma vez que ela estará calcada em dados microconjunturais, prejudicando o planejamento e a concretização de qualquer programa indigenista. Assim, como indica Van Velsen (1987), a exceção e o comportamento individual devem ser considerados na análise situacional.

Não raro indigenistas e pesquisadores pautam seu trabalho por informações oferecidas por nativos que se fazem entender nos dois sistemas de códigos em interação. A construção do conhecimento se torna mais inteligível à lógica ocidental, mas, em contrapartida, permite mecanismos mais sofisticados desse procedimento do "fazer-se de bobo" ou *nembotavy*, não raro classificado pelas análises funcionalistas como "elementos condutores da aculturação" e são relatados pelas agências permanentes, que se queixam dos resultados insatisfatórios de suas iniciativas, criando e alimentando estigmas sobre a incapacidade de organização e de trabalho dos Guarani. Interpretam, a partir de situações particulares, respostas que raramente condizem com a realidade ampliada.

Assim, é determinante que se interrogue a própria interrogação (Bourdieu 1968). Geralmente, a resposta microssituacionalmente induzida dos Guarani corrobora uma expectativa preexistente do inquiridor. Assim, algumas perguntas e temas, como covade, sexo e morte, por exemplo, devem ser cuidadosamente abordados, principalmente em função da exigência de definição de futuro que carregam. A experiência revelou que as perguntas objetivas sobre determinados temas eram respondidas de acordo com os interesses do informante, evasivamente contestadas ou determinadas pela interpretação que ele fazia do inquiridor e da resposta que este esperava.

As informações devem ser cuidadosamente checadas e iluminadas pela observação atenta. Há temas que, embora não sejam proibidos, pertencem a âmbitos da "intimidade da cultura" e não são facilmente abordados. Conhecê-los exige um maior grau de proximidade com o informante, além de conhecimento da língua, da conjuntura local e regional e dos interesses do informante. De modo geral, o discurso do agente não é objetivamente contraposto no diálogo com os Nandeva e Kaiowa, e isso acarreta decisões em prejuízo dos índios, como nos casos de definições sobre os programas de ação, interpretações judiciais,

interrogatórios de polícia e averiguações fundiárias. Essa situação gera muitos impasses no trato com os Guarani. No caso dos programas de ação, por exemplo, é a concretização das etapas iniciais que deve ser considerada para encaminhar as próximas; é quando se pode observar as reais pretensões das comunidades. Dessa forma, muitos dos experimentos e iniciativas se realizam em função da presença do fomentador branco e são interrompidos quando este não está. Dentro dos objetivos do Projeto, isso não fazia sentido.

O "fazer-se de bobo" [*nembotavy*] é ao mesmo tempo parte do permanente movimento de esquivar-se, esconder-se e distanciar-se do contato com o branco e fruto das profundas incompreensões mútuas entre os dois sistemas de valores, linguagem e códigos. Por mais que estabeleçam contatos cotidianos com os agentes indigenistas e estejam próximos das situações urbanas, os Kaiowa e os Nandeva exercem um movimento constante de alijar-se das relações com os brancos. Em vez do "desejo vivo de parecer civilizado" (Schaden 1974: 30), um movimento no sentido inverso, manifesto não na objetividade imediata, mas no plano subjetivo e simbólico do discurso implícito e na "não-mudança".

É no plano simbólico que está a base que orienta a ação e o relacionamento com o branco. É o que permite o distanciamento, apesar da proximidade física, da imbricação de relações e da convivência permanente e cotidiana com funcionários da FUNAI, missionários, regionais, idas aos povoados e trabalho na *changra*. Manifesta-se na "inconstância" dos nativos, indivíduos ou grupos familiares e nas relações estabelecidas com segmentos ou representantes da sociedade ocidental. É como se convivessem tangencial e parcialmente, estabelecendo limites que demarcam dois universos que não se fundem porque configuram histórias diferentes, cujas especificidades são realçadas pela proximidade.

A exemplo de Montoya, no século XVII, dos demarcadores de fronteira do século XVIII, dos representantes do governo no século XIX, das considerações de Nimuendaju, no início do século XX, ou até mesmo dos fazendeiros da atualidade, o Projeto vivenciou a experiência da descoberta, tanto populacional (numérica) quanto geográfica e cultural, dos Guarani aqui tratados. Eles são portadores de um modelo social real e com historicidade específica, um modelo que desenvolve mecanismos e aprimora modalidades de entender e lidar com o mundo não indígena, estabelecendo as condições de convivência interétnica não com "perdas", mas sim com transformações controladas pelo seu *teko* [sistema]. No bojo de cada situação,

desempenham os papéis que supõem ser o que o "civilizado" espera deles, realizando a convivência sem estabelecer "miscigenação" física ou cultural. Mesmo no relacionamento compulsório dentro dos aldeamentos, não se observam cruzamentos sistemáticos ou desregrados entre os subgrupos Nandeva e Kaiowa. O distanciamento do "outro" se torna evidente na prática dos rituais dos *aty guasu* e nos cerimoniais.

Possuem procedimentos de ajuste às situações com as quais se deparam e, reordenando e reorganizando suas formas estruturais ou mesmo criando novas modalidades, adquirem hábitos e costumes, amparando-se em simbologias e códigos dominados e controlados historicamente. Referem-se permanentemente a valores, normas e ideologias tradicionais e ao *teko ymáguare* [sistema antigo] a fim de reforçar suas especificidades e distinções nos processos situacionais contemporâneos, aprofundando sua identidade étnica e seu exclusivismo cultural. Dessa forma, as transformações não ocorrem, como esperado por muitos, no sentido de perda ou ganho, para "melhor" ou "pior" mas, tendo em vista sua historicidade, simplesmente ocorrem (Velsen 1987).

As relações de natureza econômica são determinadas por regras e normas geradas na configuração histórica e situacional dos *tekoha*. Não significam perdas culturais em nome de outros valores que não seus próprios. No campo da organização econômica, da mesma forma que em outros campos, revelam-se estruturas, raciocínios, escalas de valores, lógicas, cálculos e especificidades Guarani contemporâneas.

Nas experiências do Projeto Kaiowa-Nandeva, observou-se essa lógica peculiar, diferente da racionalidade capitalista, na utilização da terra e do tempo dedicado ao trabalho. Isso não deve ser interpretado como um gerador de conflitos ou como prova da "incapacidade" dos indígenas de administrar uma criação de porcos ou um cafezal, como considerou Schaden (1974: 65). Não se trata de saber administrar, mas de desejar fazê-lo, levando em conta as decorrências e implicações dessas e de outras atividades. Os Kaiowa e Nandeva não parecem querer realizar essa administração. Seu modo de realizar os cálculos econômicos, sua concepção de produção e consumo, seus hábitos alimentares e sua cultura não comportam a institucionalização de modelos que consideram que lhes são alheios.

Com frequência, planejadores ou executores de ações programadas esperam que os Guarani se tornem mais "racional", que mudem a forma "atrasada" e "arcaica" de sua organização econômica, superando as "dificuldades" para desenvolver os esquemas econômicos propostos. Trata-se de uma interpretação equivocada por desconsiderar o "desejo"

cultural que, inerente aos atores, motiva a realização dos empreendimentos sugeridos pelos agentes e a aspiração dos grupos familiares de concretizá-los.

Pode-se concluir, com base na experiência do Projeto Kaiowa-Nandeva, que são os grupos de famílias extensas, os *te'yi*, e não os indivíduos, que devem ser objeto das atenções de qualquer planejamento com os Guarani do Mato Grosso do Sul, tanto no campo da saúde e da educação quanto nos programas econômicos e aspectos fundiários. Os *te'yi* são as unidades de produção e consumo (Schaden 1974) da sociedade. É no interior do *te'yi* que se estruturam as relações de parentesco, a divisão sexual do trabalho, a distribuição e redistribuição dos bens produzidos ou adquiridos, a solidariedade grupal e as orientações religiosas e de posicionamento político do grupo familiar dentro do *tekoha*.

Cabe indicar, uma vez mais, que a forma de representação Guarani pode se apresentar dissimulada, e somente a convivência continuada permite que essas características sejam delineadas com alguma clareza. A aparente "individualização completa" – uma vez que é possível falar em "níveis da individualidade" – dissolve-se para dar lugar a relações amarradas que estruturam os *tekoha* no âmbito familiar ampliado, o mesmo valendo para os conflitos entre facções internas. Nas situações locais e na ocupação espacial os *te'yi* podem assumir dois papéis, distinguíveis na análise, de estruturadores e organizadores do *tekoha* e da sociedade e de variáveis da situação local. De modo idêntico, esse eixo da estrutura Guarani regula e normatiza o desempenho econômico individual e define os mecanismos de controle e as "fontes de prestígio" (*ibid.*) locais, definindo até mesmo a afirmação perante os "civilizados", o que ocorre com base em referenciais não ocidentais. Assim, o ideal de vida Guarani no Mato Grosso do Sul contemporâneo não se faz representar em função de valores capitalistas individualizantes, pautados pelo potencial produtivo e pela capacidade de adquirir e acumular bens e riquezas. Apesar dos esforços dos agentes permanentes em apoiar as famílias nucleares pretensamente mais "predispostas ao trabalho", os referidos "elementos condutores da aculturação econômica" (Schaden 1969; 1974; Bastide 1972), que supostamente deveriam servir de exemplo para os demais, não recomendam a continuidade desse procedimento. A comunidade se incumbe de reagir diante das extrapolações do *teko joja* ou da "igualdade" social. O cálculo econômico Guarani, que não é monetário, não somente se adequa ao capitalismo como também demonstra a existência de alternativas de organização da produção so-

cial e econômica, o que costumeiramente não é reconhecido por planejadores e agentes. Pode-se dizer, invertendo o raciocínio, que há mecanismos de internalização ou absorção do sistema capitalista, ou de parte dele, pelo *teko* [sistema] Guarani.

No decorrer do tempo e em função das variações conjunturais, sucedem-se situações locais e regionais diferenciadas que condicionarão as transformações da organização das comunidades. Nesse processo, surgem os "obstáculos às mudanças" (Bastide 1972; Stavenhagen 1985). Como apontado por Egon Schaden (1974) há quatro décadas, são constantes as queixas de agentes que vêm frustradas suas iniciativas de "ocidentalizar" os Guarani. Essas iniciativas causam ou aprofundam conflitos interpretados como insolúveis, porque "patenteiam a incapacidade", a "vagabundagem" e outros estigmas como constitutivos dos Guarani. Em última análise, os planejadores e agentes esperam que os índios imitem a organização dos brancos e os avaliam por esses critérios. Assim, as instituições sociais nativas se comportam como obstáculos às mudanças "desenvolvimentistas". Não se verifica uma estratificação social decorrente de situações econômicas, prevalecendo as normas e regras ditadas pelo *teko joja*. A compreensão Guarani de mundo é marcadamente particularizada como sociedade ou etnia, como variação subgrupal da mesma etnia, como pertencente ao *tekoha* determinado e, no limite, referenciado ao *te'yi* - grupo familiar extenso que define e determina o comportamento social (Geertz 1978). A noção do *teko porã*, o modo de ser aceito e esperado pela sociedade, processado nos diferentes níveis e definidor das "instituições sociais tradicionais" (Stavenhagen 1985) é talvez o principal obstáculo à mudança, no sentido concebido pelo raciocínio da aculturação, entre os Guarani.

Foi o que se constatou durante a experiência do PKÑ. O Projeto investiu na ampliação do conhecimento sobre esse modo de ser [*teko porã*] Guarani, o que lhe garantiu inserção progressiva e aumento da confiança por parte dos índios. Essa constatação se deu no processo de trabalho e, paulatinamente, descobriu-se que as mudanças voltadas para a reprodução de formas capitalistas de organizar a produção dificilmente teriam sucesso, não em decorrência de incapacidades ou angústias surgidas no contato, mas por não haver predisposição dos índios para tanto.

A experiência indigenista devia responder que gênero (de atrasado para adiantado, de tradicional para moderno, de pobre para rico) de "desenvolvimento" poderia ser gerado naquelas comunidades (Stavenhagen 1985). Assim, o Projeto procurou estabelecer critérios que pudessem revelar as aspirações dos Guarani e se adequarem ao seu

"desenvolvimento" conforme sua própria concepção. Na realidade, o PKÑ foi levado e se deixou levar, uma vez que seus investimentos iniciais se voltaram para a produção e o "desenvolvimento". Mas o que se obteve não foi um "desenvolvimento alternativo", oriundo de marcos referenciais modernos ou modernizantes e aceito pelos índios por ser uma proposta "melhor" que a de outros agentes, mas seu próprio etnodesenvolvimento, isto é, uma organização econômica fundamentada em aspirações e modelos próprios. O Projeto Kaiowa-Nandeva pretendeu, portanto, apoiar o modelo Guarani preexistente, tal como se manifestava na forma atual e local.

O Projeto optou por atender prioritariamente às necessidades básicas definidas na área: conectar-se com as tradições culturais existentes, e não criar novas; utilizar recursos técnicos, humanos e naturais locais; prestigiar a auto-sustentação das comunidades trabalhadas, sem desconsiderar a interdependência historicamente dada; e ter uma presença mais participante que tecnocrática. O trabalho desvendou a noção Guarani de "desenvolvimento", representada não apenas conceitualmente, mas em ações concretas. A razão do não-desenvolvimento Guarani é a forte manutenção de uma identidade étnica, flagrantemente manifestada no cotidiano e caracterizada por formas tradicionais de realizar a sociedade. Definitivamente, não reagem satisfatoriamente aos modelos ocidentais de produção econômica.

A organização do trabalho era definida por eles próprios. O Projeto participava apenas na definição dos critérios para a distribuição de recursos. Acreditava que os índios deveriam "participar em todos os níveis do processo de desenvolvimento - da formulação de necessidades às etapas de planejamento, execução e avaliação - aproveitando as tradições culturais existentes" (Stavenhagen 1985: 18) ou transformando-as por completo, *se assim desejassem*. Nesse sentido, a definição das necessidades básicas era feita pelos índios e eram atendidas de acordo com a demanda. Funcionaram nos moldes Guarani, da forma como entendem o "desenvolvimento". Não produziram para comercialização, mas ampliaram suas roças de subsistência com os recursos oferecidos pelo Projeto, com destaque para as famílias que não recebiam apoio direto, mas através de parentes incluídos no programa. Ampliaram as relações políticas dentro e entre os *tekoha*. Criaram o *aty guasu* regional que até hoje dá sustentação e apoio político às iniciativas da etnia em relação à temática fundiária. Essas mudanças ocorreram à medida que os "obstáculos" foram incorporados ao planejamento e, uma vez reconhecidos, não se procurou superá-los, mas refazer a proposta recusada por eles.

Uma faceta importante que sempre envolveu o trabalho, renovada a cada instante, foi o conhecimento etéreo e impalpável dos reais motivos que levam uma determinada ação a ser aceita e realizada pelos Kaiowa e Nandeva, sendo um estimulante desafio e uma necessidade permanente conhecer os *tekoha*. Mas é próprio da natureza da atividade indigenista mover-se na estreita e insegura faixa entre o discurso/proposta e sua realização concreta. Não há como saber que rumo tomarão as decisões Guarani diante de uma ação proposta, a não ser em amplo espectro, sem suporte científico. Como dito, seu discurso jamais contradiz o agente, o que, no entanto, não garante a realização das propostas. Cabe aos indigenistas, assim, criar formas de comunicação e entendimento mútuo que possam minorar as possibilidades de erro.

Desde o estágio no Paraguai (1973-76) eu discutia com colegas antropólogos a premissa de que a única certeza possível em relação aos rumos de uma determinada ação nas comunidades Guarani é de que não se podem estabelecer certezas entre a possibilidade da não-mudança e uma completa reviravolta na situação local, como ocorreu em Pirajuy, por exemplo. O comportamento de uma comunidade varia de acordo com diversos fatores (Velsen 1987). Um dos que merecem destaque é o acúmulo de grupos familiares extensos em áreas reservadas, isto é, os "aldeamentos".

A espoliação das terras Guarani, ocorrida no século XX, resultou em problemas gerados principalmente pela relação entre o número de povoadores por área de PI e as terras para plantio, afetando fortemente a organização das políticas locais. As questões fundiárias Guarani passaram a exigir as atenções do Projeto a partir de 1979-80, em função da demanda dos índios. O que se observou foi que os Guarani, "descobertos" repentinamente pelos fazendeiros e classificados como "desaldeados" por não se encontrarem nas "aldeias" da FUNAI, passaram a ser sistematicamente expulsos de seus antigos *tekoha*, despejados nas áreas demarcadas sob administração do Estado.

Para enfrentar o problema da desproporção entre a população e as terras disponíveis, agentes do governo ou missionários pensam na inclusão dos índios no mercado de trabalho, com projetos de formação de mão-de-obra e tentativas ineficazes de aprimorar a tecnologia agrícola com vistas à maior produção no mesmo espaço. A máquina (tratores) e os aditivos químicos para a terra, contrariando frontalmente a tecnologia das *kolue* [as roças dos Kaiowa e Nandeva] são encarados como soluções pelos eventuais "projetos de desenvolvimento comunitário" pensados pelo órgão tutor - tecnologia sofisticada e adequada a espaços reduzidos.

A receptividade dos índios para se formarem como técnicos se revelou nula, e se revelaram pouco propensos a utilizar a tecnologia de aumento de produção dentro da lógica que a produzia.

Em decorrência desse procedimento, as sobreposições dos grupos familiares formadores dos tradicionais *tekoha* verificadas no decorrer do século têm provocado problemas de diferentes naturezas entre os índios. Foi o que levou o Projeto a envidar esforços para conhecer as normas, os critérios, os valores e as leis Guarani que norteavam as decisões a respeito da terra, de sua dimensão e localização, levando-me a averiguar as noções de *tetã* [território], *tekoha* [comunidade e espaço físico], *te'yi* [grupo familiar extenso] e *yvy* [terra propriamente dita].

Constatou-se nesse estudo a importância da noção de *tekoha* para compreender a concepção atual Guarani do ideal de "terra". Apesar de sua noção bem explícita de território, o *tekoha* é o espaço no qual reproduzem a economia, o cotidiano e a religiosidade, e no qual deve manifestar-se o *teko porã*, centro das atenções dos *te'yi* Guarani.

Nenhuma forma de "melhoria" da qualidade de vida dos Guarani se efetivará caso não seja resolvido o problema da terra. Apesar de as usinas de cana-de-açúcar surgirem como uma aparente alternativa, elas apenas ampliam o problema, uma vez que as áreas demarcadas passaram a ser tratadas como reservas de mão-de-obra. A falta de terra parece representar o principal problema para os Guarani contemporâneos no Mato Grosso do Sul, e a política de "aldeamento" deve ser revista, por ter chegado ao limite do suportável.

As representações que evidenciam a identidade e a cultura Guarani, por sua vez, são interpretadas como reminiscências (Schaden 1974: 34) ou "vestígios de instituições de um passado remoto" (ibid.: 68), e não como um símbolo autêntico, com significado específico e atual. Essa metodologia pretende demonstrar o que já se supõe saber sobre a organização Guarani. Assim, a coleta e a interpretação dos dados são distorcidas, uma vez que são encarados como reminiscências do passado ou resquícios de uma cultura outrora existente, ou então como resíduos de um estado cultural "puro", "ponto zero" da cultura - concepção criticada desde Malinowski. Dessa forma, o contato provoca a "destruição, desestruturação e desorganização" da cultura e atrai inexoravelmente para si os membros daquela sociedade, em um processo que deverá culminar, como esperam os que compartilham dessa visão, com a homogeneização do grupo humano. A análise estrutural funcionalista justifica, ao menos em tese, as ações e iniciativas na linha da aculturação, avaliando planejamentos deterministas e a crença na inexorabilidade

das transformações operadas nas sociedades indígenas no sentido de "se tornarem brancas". Esse o axioma do pensamento ocidental em relação aos povos indígenas.

O estudo das mudanças socioculturais exige novas abordagens antropológicas, pois "é no campo das mudanças decorrentes do contato que o instrumental teórico tem-se revelado inadequado" (Durham 1982). Esse estudo exige um instrumental mais dinâmico, experimental e analítico que aquele oferecido pelo "funcionalismo estrutural que tem prevalecido nesse tipo de trabalho" (Cohen 1978: 25). Essa interpretação da mudança está estruturada em uma sociologia de décadas atrás, "profundamente arraigada nas formulações evolucionistas dos sociólogos que vêem a mudança social orientada em uma única direção: da sociedade primitiva e dominada pelo contrato. Da não racionalidade do costume à racionalidade da burocracia" (ibid.: 67). Trata-se de uma auto-justificação que, apelando para princípios que se pretendem verdadeiros, leva à dominação e legítima iniciativas de instituições governamentais e missionárias que nela se apóiam.

É com essa teoria que a experiência do Projeto Kaiowa-Ñandeva pretende dialogar. Pretensamente neutra, essa posição talvez seja mais "política" que aquela que, assumidamente política, sabe que não deve ser ideológica. Com efeito, o desenrolar dos trabalhos levou ao conhecimento e à inserção na realidade Guarani sul-matogrossense e, paulatinamente, definiu um posicionamento "político", inevitável no trabalho indigenista.

O posicionamento, dessa forma, se manifesta através de embates e exercícios para romper com uma ideologia tradicional de ação. Trata-se, dentro do rigor científico, de descobrir os valores dos quais o antropólogo é portador e procurar mecanismos para evitá-los, acompanhados de um esforço para conhecer e fazer valer, na composição da ação, os valores da sociedade trabalhada. Os embates referidos se dão junto às variáveis não indígenas que pertencem ao cotidiano e às situações locais, na maioria das vezes por discordância quanto aos métodos e ações realizados. O antropólogo, para tanto, tem como pano de fundo os valores indígenas, uma vez que se põe em posição de dependência das decisões dos grupos familiares. Paradoxalmente, apesar de ser um fomentador da política, o trabalho consiste no permanente empenho de "não fazer política", no sentido de criar faixas e rupturas no conjunto de variáveis que formam as situações locais.

Dessa forma, a premissa é de que cabem aos índios as decisões e as formas de encaminhar as ações, o que, em última análise, desenha e define uma "linha política" de trabalho. Ao procurar seguir a política

determinada pelos índios, definiu-se também a do Projeto Kaiowa-Ñandeva, constatando-se nesse processo o posicionamento de choque em relação às políticas institucionais existentes. Ao pretender conhecer a sociedade Guarani e construir-lhe a etnografia atual, o objeto de conhecimento e de ação do Projeto era a "hierarquia estratificada de estruturas significantes, em termos dos quais [as categorias sociais] são produzidas, percebidas e interpretadas e sem as quais eles de fato não existiriam" (Geertz 1978: 17). Pode-se afirmar ter sido esse posicionamento que possibilitou a continuidade do Projeto, uma vez que o sustentáculo de sua continuidade foi a aliança com os grupos familiares extensos, e não o apoio de uma força institucional.

Se os Guarani reivindicam objetivamente a necessidade de terras e podem comprovar esse direito, não há como estar "do outro lado". O problema fundiário, no entanto, só se constitui "bandeira de luta" política à medida e no momento em que o é para os índios, que então solicitam apoio. A ação se torna política, mas não ideológica, por definição: é política porque existe. É política à medida que procura atuar, antes de tudo, em sua própria sociedade, mudá-la, demonstrar a ela que sua forma de se relacionar com o "outro" não é apropriada.

As relações entre os Guarani e as missões, que em um primeiro momento podem sugerir cristianização e um acelerado processo de "aculturação", revelam com o tempo variações circunscritas a situações específicas de conveniência, interesse e conjunturas políticas. Tais situações variam enormemente e relativizam o potencial de domínio das missões religiosas sobre os Guarani. Não há, todavia, obstáculos ideológicos que impeçam os Ñandeva ou Kaiowa de conviver com valores, símbolos e ritos cristãos. Os exemplos de "reversão" das práticas cristãs, de "volta à barbárie", são inúmeros e demonstram a passagem por várias missões no decorrer de suas vidas. Isso acontece com a quase totalidade dos Guarani do Mato Grosso do Sul, até mesmo com alguns homens e mulheres francamente tradicionais em sua religiosidade Kaiowa ou Ñandeva.

A permanência em área, por parte do pesquisador atento, possibilita um maior domínio dos códigos da sociedade, seja na linguagem explicitada nos signos, seja através dos símbolos. Os significados de uns e outros vão sendo mais bem conhecidos, e pode-se assim ampliar as possibilidades de entender a teia de significados que amarra o homem em sociedade.

Com relação à terra, observaram-se manifestações já verificadas em outras oportunidades. A ameaça de perda da terra motiva reações nitidamente religiosas, simbólicas, para iluminar o universo político dos

encaminhamentos práticos em busca de solução. A compreensão de tais manifestações para o trabalho indigenista é de grande importância, uma vez que a ação "simbólica é quase por definição a ação que envolve a totalidade do indivíduo, inclusive sua cognição, seus sentimentos e suas sensações" (Cohen 1978: 74). Trata-se de um modelo contemporâneo, para o qual devem se voltar as atenções, e não modelos de um passado que "teria sido". Pode-se considerar que antigos símbolos, conhecidos por descrições etnográficas de variadas situações de contato, ganham vida diante da situação concreta e atual que vivenciam. Dessa forma, o que poderia ser considerado "símbolo antigo" surge com funções contemporâneas. Seria um equívoco interpretá-los e explicá-los como "atrasos culturais". Existem porque têm significado e representam papéis e funções importantes para a sociedade atual, e assim devem ser entendidos como representações simbólicas com significado social, o que exige que sejam contextualizados na rede de relações sociais, não tendo uma lógica própria.

Desse modo, os planejamentos feitos para o "desenvolvimento comunitário" englobam programas de economia, saúde e educação que objetivam invariavelmente a "ocidentalização" dos índios. Partem de premissas de valor que se chocam frontalmente com as premissas básicas dos Guarani, acarretando muitas frustrações para os agentes envolvidos e levando-os a recair em concepções errôneas e estigmatizadas quando não verificam resultados em seus trabalhos. Isso é verificável em todas as situações de contato estabelecidas entre Guarani e colonizadores, antigos, modernos e contemporâneos, o que demarca, permanente e historicamente, a concepção etnocêntrica, na qual a perspectiva é civilizar ou integrar. A sociedade Guarani é classificada como "atrasada", "incapaz" e deve, através dos programas de desenvolvimento, "modernizar-se", tornar-se produtiva para o mercado, reproduzindo formas de organização (econômica, política, social, religiosa) do modelo ocidental e homogeneizando-se com a sociedade nacional.

A concepção de que os índios se "integrarão" às sociedades nacionais tem sido a força motriz da idéia da construção nacional (Stavenhagen 1985). As ações indigenistas estão, conscientemente ou não, atreladas ao referencial teórico da interpretação culturalista, o que se manifesta nos discursos dos "integracionistas" e da "salvação cristã", tendo como horizonte os Guarani deixarem de ser Guarani. A etnicidade Guarani não é levada em conta, e seus valores e normas são considerados obstáculos à modernização. Desconsidera-se o fato de que essa sociedade deseja manter seu "modo de ser", seu *teko porã*. O que

eles reivindicam é apoio a sua subsistência, almejam auto-administrar as políticas locais e verem satisfeitas suas necessidades fundiárias no âmbito da comunidade local.

Apesar de esse ter sido um dos objetivos do Projeto, não há muitas esperanças de que suas conclusões e orientações sejam incorporadas aos objetivos e discussões de planejadores indigenistas. Os Guarani não devem ser encarados como uma unidade social permanentemente indivisível e coesa, como se pode conceber com o conceito de "nação". A coesão pode ser observada em alguns aspectos, que têm a propriedade de unificá-los e dar-lhes unidade em alguns níveis, mas isso é raro: o problema fundiário parece ser a única reivindicação com a propriedade de aglutinar regionalmente diferentes *tekoha*, mesmo no nível dos subgrupos. Devem ser vistos como uma organização social fundamentada em grupos familiares extensos, os *te'yi*, unidades de produção e consumo social. É no âmbito religioso, caso o político não se mostre eficiente, que os Guarani revelam a unidade e as especificidades subgrupais. Unidade, porque juntam-se os diferentes subgrupos para discutir e decidir sobre questões concretas e pragmáticas e, ao mesmo tempo, rezar, guardando especificidades, uma vez que os rituais são nitidamente diferenciados.

A identidade Guarani é dada pela terra – se não totalmente, de maneira fundamental –, que catalisa os segmentos da etnia. Os dois subgrupos, Kaiowa e Nandeva, se reúnem e discutem o problema. Mas essa unidade político-administrativa se dissolve e as diferenças ressurgem no momento do ritual: as rezas são realizadas à parte, não só entre os subgrupos, mas entre os Kaiowa, entre os quais se pode perceber três diferentes formas de praticá-lo.

Isso contribui para a interpretação de que as transformações ou mudanças desses índios se atêm a normas, regras, princípios e ideologias específicas, contrariando a perspectiva segundo a qual se tornarão ocidentais. E isso ocorreu no *aty guasu* permanente. As assembleias gerais permanentes representam tanto uma estratégia simbólica dos Guarani contemporâneos quanto um sentimento étnico. Não são uma manifestação de conservadorismo, rejeição a mudanças, separatismo ou estagnação. Aprofundando a análise, é possível verificar que nos *aty guasu* a etnicidade se manifesta como um fenômeno de natureza política. Trata-se de um acontecimento religioso e político. O simbólico-religioso é acionado para buscar soluções para as questões que o político-administrativo não demonstrou ser capaz de resolver. O problema de fundo, porém, é a terra, e a ele podem ser reduzidos os demais problemas

enfrentados pelos Guarani do Mato Grosso do Sul: acirramento dos conflitos internos pela sobreposição de grupos, impossibilidade de realizar seu próprio modelo econômico, obrigatoriedade da *changa*, gravidade da situação da saúde na maicria das localidades, alcoolismo, suicídios etc.

Assim, o problema fundiário tem a propriedade de não só aglutinar forças dentro do *tekoha*, como também de unir vários *tekoha*. Isso patenteia o fenômeno, raro, da unidade Guarani. Para estabelecer esse vínculo entre os *tekoha*, lançam mão dos poderes sobrenaturais dos sacerdotes [*pa'i*, para os Kaiowa, *ñanderu* para os Nandeva], capazes de solucionar problemas concretos como a luta pela terra – e é essa luta que motiva o estabelecimento de vínculos e alianças. A terra [*yvy*], dessa forma, é considerada “um bem comum e o meio de produção principal entregue aos homens pelo deus-criador para seu uso conforme as leis divinas” (Grünberg 1975: 32). Quando a perda da terra é iminente, os Guarani acionam o modelo de invocação dos poderes sobrenaturais dos sacerdotes, expressando a forma pela qual interpretam o mundo.

Os *aty guasu* permanentes decorrem de um processo iniciado com as “reuniões de cabeçantes”, e não foram tratados em sua forma e significado atuais por fugirem ao período temporal dessa dissertação. Nos dias de reunião desenvolvem-se duas atividades. Na primeira parte, discussões sobre os encaminhamentos, decisões sobre o que fazer, relatos dos encaminhamentos realizados, formação de comissões para negociar com as autoridades, enfim, os pontos que dizem respeito a assuntos profanos ou de natureza puramente política. Os *pa'i* e *ñanderu* tecem poucos comentários sobre os acontecimentos, a não ser nas situações em que consideram necessário explicações da perspectiva do sagrado. Na segunda parte, ao escurecer, reconstrói-se o ritual para cantar e rezar, solicitando, no âmbito do sagrado [*teko marangatu*], iluminação para a solução dos problemas políticos que enfrentam. Origina-se aí a convicção de que as concepções religiosas são verdadeiras e que as diretrizes religiosas são corretas (Geertz 1978), uma vez que são reconhecidas e aceitas por todos.

A religião, apesar de ser apenas uma das perspectivas Guarani para entender o mundo, surge em situações de crise com peso substancial. Trata-se do *teko porã*, o “verdadeiro modo de ser” Guarani, que aparece para nortear a condução da sociedade em relação à realidade. A religiosidade, então, é uma das possibilidades de entender essa realidade e toda a organização social e cultural. Há outras perspectivas, de senso comum, científicas, estéticas, em função das quais os

homens constroem o mundo, mas a perspectiva religiosa “repousa justamente nesse sentido do ‘verdadeiramente real’ e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular” (Geertz 1978: 128).

Da mesma forma se pode entender a ocupação Guarani do espaço, ou seja, como um conjunto de símbolos que revelam a cultura e a organização social: a forma como constroem suas casas, o significado da distribuição das famílias em uma cerimônia ou festa, o espaço público e o espaço privado, o mato e a água, a roça. A maneira como é manifestada a ocupação espacial indica a existência de vínculos conceituais, de sorte que é necessário conhecer essa concepção para atingir-lhe o significado. São, contudo, símbolos ou atos culturais como quaisquer outros, “tão públicos como o casamento, e tão observáveis como a agricultura” (ibid.: 106).

Dessa forma, a apropriação do espaço revela a existência de regras e normas e, nessa medida, representa uma aspiração social. O espaço não deve ser considerado uma entidade que existe em si mesma; sua apropriação é feita cultural, social e historicamente. Além disso, essa apropriação é regida por regras de parentesco, ou seja, tem sentido econômico como um todo, e não especificamente: habitação, caça, pesca, roça, casamento, rituais. Em suma, a terra ou o espaço que serve à realização do modo de ser Guarani evidencia seus símbolos de parentesco.

A mobilidade social é um elemento constitutivo – e não uma tendência corrosiva – da sociedade Guarani. Tradicionalmente, os *tekoha* e os *te'yi* se decompõem, se desligam, se separaram e formam outras comunidades, o que hoje em dia tem sido problemático, dada a ausência de terra. Essa mobilidade, reforçando análises fáceis e que nada mais são que atitudes colonialistas e de descrédito nas especificidades culturais, demarca um movimento entre os *tekoha* fundamentado nos casamentos e decorrente das relações extensas que norteiam as “andanças” [*ogwata*] desses índios, verificadas já na situação pré-colombiana (Susnik 1979-80). Apesar dos obstáculos a esses traslados – falta de terras para novos *tekoha* e proibição de fazendas que interrompem caminhos tradicionais dos Guarani pela região –, eles não se extinguíram; apenas se tornaram mais difíceis.

Os exemplos de Rancho Jakare e Guaimbe ilustram bem o que se diz aqui. Durante as mobilizações para a volta para a área de origem de onde haviam sido expulsos e compulsoriamente levados pela FUNAI para a Serra da Bodoquena, terra dos Kadiweu localizada a aproximada-

mente 800 km, os Guarani mantiveram rígida coesão em torno de uma liderança que parecia corresponder e representar a unidade de um *tekoha*. Com a reconquista da terra, foram incisivos em relação à reivindicação de não uma, mas duas áreas, estabelecendo nítida separação entre dois *tekoha* com especificidades próprias. Hoje, representam duas áreas estáveis (dada a relação favorável entre a área disponível e o número de habitantes), mas que não se relacionam entre si, seja por casamentos ou relações de compadrio, amizade ou parentesco.

Conclui-se que a sobreposição forçada de diferentes *tekoha*, ou mesmo diferentes *te'yi*, tendo como pano de fundo a idéia de que sendo Guarani são ou formam um conjunto homogêneo, não se adequa à realidade e acirra os problemas. A questão, no fundo, é etnicidade, que leva à ampliação dos problemas por desconsiderar a sociedade Guarani como uma cultura específica, e é assim que ela deve ser tratada na prática indigenista.

Não se espera que a pesquisa e a ação realizadas pelo Projeto Kaiowa-Nandeva seja incorporada, ao menos como objeto de discussão, pelas agências que atuam junto aos Guarani. Apesar de o trabalho, ao ser elaborado, ter levado essa possibilidade em conta, não há atualmente qualquer expectativa nesse sentido. As conclusões e orientações aqui sugeridas podem se incorporar, de modo geral, aos objetivos e discussões de planejadores. Vale considerar, porém, que as instituições missionárias e governamentais têm fortes razões políticas para conduzir a ação em outro sentido.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, Manoel Maurício
(1960) "O povoamento, população, grupos étnicos e colonização", *Grande Região Centro-Oeste*, vol. II, série A, Rio de Janeiro, IBGE / Conselho Nacional de Geografia.
- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de
(1987) "O racismo nos livros didáticos". Em: LÓPEZ DA SILVA (org.) *A questão indígena na sala de aula*. São Paulo: Brasiliense / Comissão Pró-Índio de São Paulo.
- ALMEIDA SERRA, Ricardo Franco de
(1975) *Reflexões sobre a capitania do Mato Grosso*. Curitiba: UFMT.
- ASSIS MOURA, Gemil de
(1975) *O primeiro caminho para as minas de Guahá*. Curitiba: UFMT.
- AZEVEDO, Fernando de
(1950) *Um trem corre para Oeste*. Rio de Janeiro: Martins Fontes.
- AZARA, Felix
(1969) *Vajar por la América Meridional*. Colección Austral. Madrid: España-Calpe.
- BANCO PARAGUAYO DE DATOS
(1978-9) "Acciones indigenistas en el Paraguay: acontecimientos y perspectivas, recortes de prensa seleccionados". Asunción.
- (1980-1) "Conflictos de tierra: el caso de los Tobo-Maskoy, informes de los acontecimientos y recortes de prensa seleccionados". Asunción.
- BARBOSA, Genesio Pimentel
(1927) "Relatório de atividades referente ao ano de 1927 apresentado à Inspeção do SPI no Mato Grosso". FUNAI / Museu do Índio. Microfilmado.
- BARTOLOMEU, Miguel Alberto
(1977) *Entre los Ana-Katu-Etu*. Série Antropología Social, n. 17. México: Instituto Indigenista Interamericano.
- BASTIDE, Roger
(1972) *Antropología aplicada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- BECKER, Howard
(1977) *Uma teoria da ação social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BELMONTE
(1944) *No tempo das bandeiras*. 4ª ed. São Paulo: Melhoramentos.
- BERTONI, Moisés Santiago
(1982) *La civilización Guaraní: descripción física, económica y social: la higiene Guaraní: la medicina Guaraní*. Asunción, Ministerio de Agricultura y Ganadería.
- BOTELHO DE MAGALHÃES, Amílcar A.
(1942) *Rondon: uma religião da pátria*. Curitiba: Guará.

- BOURDIEU, Pierre
(1968) "Campo intelectual e projeto criador". Em: FOUILLON, Jean (org.) *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 105-45.
(1983) *Sociologie*. São Paulo, Atica.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOUDON, J. C. & PASSERON, P. C.
(1978) *El oficio de sociólogo*. México: Siglo XXI.
- BREMEN, Volker von
(1947) "Fuentes de cana y recolección modernas", Stuttgart, Desarrollo de las Iglesias. Mimeo.
- BRIONES, J. J. M.
(1973) "Hacia un nuevo planteamiento y fundamentación del indigenismo", *América Indígena*, vol. XXXIII, n. 1, jan.-mar., México, p. 13-43.
- BRUNO, Hernani Silva
(1966) *Viagem ao país dos paulistas*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- CABEZA DE VACA, Alvar Núñez
(1906) *Naufrágios y comentarios*. Madrid: Espasa-Calpe, 1971.
- CADOGAN, León
(1962) "Aporte a la etnografía de los Guaraní del Amanixá, Alto Ypane", *Revista de Antropología*, vol. 10, n. 1/2, jun./dez., São Paulo, p. 63-91.
- CALDAS, João Augusto
(1887) *Memória histórica sobre os indígenas da Província do Mato Grosso*. Rio de Janeiro: Typ. Polytechnica de Moraes e Fz.
- CAMELLO, João Antonio Cabral
(1977) "Notícias práticas das minas de Cuiabá... (1727)", *Cadernos de História* n. 1, Cuiabá, Secretaria Ed. e Cultura / UFMT.
- CAMPOS, Fausto Vieira de (org.)
(1955) *Retrato de Mato Grosso*. 3ª ed. São Paulo: Brasil-Oeste, 1969.
- CARDOSO, Ramón L.
(1969) *La antigua Provincia de Guará y Villa Rica del Espíritu Santo*. Asunción: Centro Guairero.
- CARDOSO, Ruth & DURHAM, Eunice
(1964) "O ensino de antropologia no Brasil", *Revista de Antropologia*, n. 1/2, São Paulo, USP.
- CARNEIRO DE MENDONÇA, Marcos
(1959) "A expulsão dos jesuítas", *Revista do L.H.G.B.*, vol. 245, Rio de Janeiro, DfN.
- CARVALHO, Edgar A.
(1979) *As alternativas dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- CASTILLO, Mario E.
(1982) *Cooperación al desarrollo y movimiento popular: las asociaciones privadas de desarrollo*. Lima: Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.
- CHASE-SARDI, Miguel
(1971) *La situación actual de los indígenas del Paraguay*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos / Universidad Católica N. S. Asunción.
(1987) *Derecho consuetudinario Guaraní*. Asunción: RP.

- CLASTRES, Pierre
(1982) "Arqueologia da violência: ensaio de antropologia política". Em: *Ensaio de Antropologia*. São Paulo: Brasiliense.
- COHEN, Abner
(1978) *O homem bidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar.
- COMAS, Juan
(s/d) "Tendencias de la antropología social y del indigenismo en México". *Actas del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, p. 527-41.
(1953) "Legalidad y realidad del trato dado a los indígenas de América entre los siglos XV a XX". Em: *Ensayos sobre indigenismo*. México: Instituto Indígena Interamericano.
- CORREA FILHO, Virgílio
(1935) "A sombra dos ervais matogrossenses", *Monografias Caiabanas*, vol. IV. São Paulo.
(1946) "O bandeirismo na formação das cidades", São Paulo, Dep. Estadual de Informações.
(1959) "Portugueses em Mato Grosso", *Revista do L.H.G.B.*, vol. 245, out./dez., Rio de Janeiro, DfN, p. 204-34.
(1969) *História de Mato Grosso*. Rio de Janeiro: INL / MEC.
- CORTESÃO, Jaime
(1951-2) "Introdução, notas e glossário", *Manuscrito da Coleção De Angola*, vol. I e II, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, Divisão de Obras Raras e Publicações.
(1958) *Raposo Tinsres e a formação territorial do Brasil*. Rio de Janeiro: MEC.
- DECLARAÇÃO DE BARBADOS
(1972) *La situación del indígena en América del Sur*. Montevideo: Tierra Nueva.
- DUMONT, Louis
(1970) *Homo hierarchicus*. Madrid: Aguilar.
- DURKEIM, Emile
(1937) "Regras relativas à observação dos fatos sociais". Em: *As regras do método sociológico*. São Paulo: Cin. Ed. Brasileira, cap. II, p. 170-205.
- DURHAM, Eunice R.
(1982) "Os problemas atuais da pesquisa antropológica no Brasil". *Revista de Antropologia*, vol. 25, p. 159-73.
- ELLIOT, João Henrique
(1856) "A imigração dos Cayua: narração coordenada sob apontamentos dados pelo Sr. J. H. Elliot pelo socio effectivo o Sr. Brigadeiro J. J. Machado de Oliveira", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, XIX, tomo VI, Rio de Janeiro, p. 434-47.
- ELLIS JR., Alfredo
(1946) "O bandeirismo na economia do século XVII". *Curso de Bandeirologia*. São Paulo: Departamento Estadual de Informações, p. 55-76.
- ESTIGARRIBIA, Antonio
(1982) "Relatório anual sobre os índios Kaiowa situados fora dos Postos do SPT", Rio de Janeiro, Rel. Monteiro MI. Mimeo.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E.
(1978) *Os nuer*. São Paulo: Perspectiva.
- FELDMAN-BIANCO, Bela
(1987) "Introdução". Em: *A antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Global.

- FENOJ, Iara
(1984) "Os Parakẽtẽ das matas do Tocantins: a epopéia de um líder timbira". Dissertação de mestrado. FFLCH. Universidade de São Paulo.
- FONSECA, Francisco
(1953a) "Ofício do Chefe do I. R. 5 (signatário) ao Diretor da Delegacia Especial de Terras e Colonização de 27 de julho de 1953", Rio de Janeiro, Arquivo ML.
(1953b) "Ofício do Chefe do I. R. 5 (signatário) ao Diretor da Delegacia Especial de Terras e Colonização de 05 de agosto de 1953", Rio de Janeiro, Arquivo ML.
- FONSECA JR., Leopoldo Neey
(1937) *Fronteiras do Setor Sul: diários de expedição demarcatória em cumprimento ao tratado de 1750*. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio.
- FOSTER, Georg M.
(1964) *Las culturas tradicionales y los cambios técnicos*. México: F. C. Económica.
- POWERAKER, Joe
(1982) *A luta pela terra*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GADELHA, Regina M. A. F.
(1980) *As missões jesuíticas do Itatim: um estudo das estruturas socioeconômicas coloniais do Paraguai (sec. XVI e XVII)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GALVÃO, Eduardo
(1979) *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GEERTZ, Clifford
(1978) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GLUCKMAN, Max
(1968) "Inter-hierarchical roles: professional and party ethics in tribal areas in south as Central Africa". Em: SWARTZ, M. *Local-level politics*. Chicago: Aldine, p. 63-93.
(1987) "Análise de uma situação social na Zuluândia moderna". Em: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Op. cit.
- GRÜNBERG, Georg
(1975) "Dos modelos de economia rural en el Paraguay: *Paj-Tavyterá y Koygyn*", *Estudios Paraguyos*, vol. III, n. 1, Asunción, U.C.A., p. 31-9.
- GUZMÁN, Ray Díaz de
(1980) *Anales del descubrimiento, población y conquista del Río de la Plata*. Asunción: Comunes.
- HAUBERT, Maxime
(1990) *Índios e jesuítas no tempo das missões*. São Paulo: Cia. das Letras.
- HOLANDA, S. Buarque de
(1943) *Monções*. Coleção Estudos Brasileiros. Rio de Janeiro: José Olympio.
(1957) *Caminhos e fronteiras*. Coleção Documentos Brasileiros. Rio de Janeiro: José Olympio.
(1986) *O extremo Oeste*. São Paulo: Brasiliense.
- HOLMBERG, Allan R.
(1965) "The research and development approach to the study of change", *Human Organization*, 17 (1), p. 12-6.
- JARDIM, Ricardo José Gomes
(1846) "Creação da Diretoria dos Índios", *Revista L.H.G.B.*, n. 9, Rio de Janeiro, 1847.
- JOURDAN, E. C.
(1893) *História das campanhas do Uruguay, Mato Grosso e Paraguay*, vol. 1, 1864-1865: Uruguay. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- KOENIGSWALD, Gustav von
(1908) *Die Gryfals*. Braunschweig: Globus XCII.
- LEITE, Gervásio
(1975) *O caminho das monções*. Cuiabá: UFMT.
- LINHARES, Temístocles
(1969) *História econômica do mata*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- LOPEZ, Joaquim Francisco
(1850) "Itinerário de encarregado de explorar a melhor via de comunicação entre a Província de São Paulo e a de Mato Grosso pelo Baixo Paraguai", *Revista Trimestral de História e Geografia*, Rio de Janeiro, 1872, p. 315-35.
- MADDICK, H.
(1986) "Colonialismo". Em: *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: FGV.
- MAGALHÃES, Couto
(1913) *O selvagem*. São Paulo / Rio de Janeiro: Magalhães.
- MAEDER, Ernesto & BOLSI, Alfredo
(1974) "La población de las misiones Guaraníes entre 1702-1767", *Estudios Paraguyos*, vol. 2, n. 1, Asunción, Universidad Católica de Asunción.
- MALINOWSKY, Bronislaw
(1965) "Introductory essay on the anthropology of changing African cultures". Em: *Methods of study of culture contact in Africa*. London: Oxford University Press, p. XII-XXXVIII.
- MARTINS, José de Sousa
(1970) "A comunalidade na sociedade de classes". Tese de Doutorado. Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - USP.
(1971) "Frente pioneira: contribuição para uma caracterização sociológica". Em: *Capitalismo e tradição*. São Paulo: Pioneira.
- MARX, Karl & Engels, Friedrich
(1845) *La ideología alemana*. Montevideo / Barcelona: Pueblo Unido / Grijalbo, 1970.
- MELATTI, Julio Cezar
(1985) "Os padrões Marabó", *Anuário Antropológico 1983*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- MELIÀ, Bartomeu
(1986) "El Guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria", *Biblioteca Paraguaya de Antropología*, vol. 5, Asunción, Centro de Estudios Antropológicos, UCNSA.
- MELIÀ, Bartomeu; GRÜNBERG, Friedl & GRÜNBERG, Georg
(1976) *Los Paj-Tavyterá: etnografía Guaraní del Paraguay contemporáneo*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos, Universidad Católica 'Nuestra Señora de Asunción'.
- MELIÀ, Bartomeu; SAUL, Marcos Vinícius de Almeida & MURARO, Valmir Francisco
(1987) *O Guaraní*. Santo Angelo: Centro de Cultura Misioneira / Fundamex.
- MENDONÇA, Rubens de
(1975) *Bibliografia Matogrossense*. Cuiabá: UFMT / Secretaria de Educação e Cultura.

- MELGAÇO, Barão de
(1975) *Vias de Comunicação de Mato Grosso*. Cuiabá: UFMT.
- MOORE, Barrington
(1972) *Poder político e tensão social*. São Paulo: Cultrix.
- MONTEIRO, Maria Elizabeth Brêa
(1981) "Levantamento histórico sobre os índios Kaiowá do Mato Grosso do Sul", Rio de Janeiro, Museu do Índio. Mimeo.
- MONTOYA, Antonio Ruiz
(1639a) *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Cia. de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tapez*. Porto Alegre: Martins, 1985.
(1639b) *Gramática y diccionario, arte y tesoro de la lengua tupi o guaraní*. Viena / Paris: Julio Platzmann, 1876.
- MOUTINHO, Joaquim Ferreira
(1869) *Notícia sobre a Província de Mato Grosso*. São Paulo: Typ. Henrique Schroeden.
- NADEL, S. F.
(1987) "Compreendendo os povos primitivos". Em: FELDMAN-BIANCO, Bela. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Op. cit., p. 49-73.
- NIMUENDAJU, Curt
(1954) "Apostamentos sobre os Guaraní", *Revista do Museu Paulista*, vol. VIII, São Paulo.
(1978) *Los mitos de creación y de destrucción del mundo como fundamentos de la religión de los Apurukanes-Guaraní*. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- NICKSON, R. Andrew
(1983) "La colonización brasileña de la región fronteriza oriental del Paraguay". Em: *Saqueo Amazónico*, p. 131-59.
- OLIVEIRA, R. Cardoso de
(1976) "O dualismo Yerená". Em: *Essays de etnologia brasileira*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional.
(1983) "As 'categorias de entendimento' na formação da antropologia", *Anuário Antropológico 1981*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 126-40.
(1985) "Tempo e tradição: interpretando a antropologia", *Anuário Antropológico 1984*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 191-203.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de
(1980) "Notas metodológicas sobre o estado histórico de populações tribais e do fenômeno do contínuo interétnico". XX ABA. Mimeo.
(1983) "Elementos para uma sociologia dos viajantes", *Cadernos de Etnologia*, Rio de Janeiro, Museu Nacional.
(1986) "Os Ticuna e o regime tutelar". Tese de doutorado, PPA5, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- PAINE, Roberto
(1972) "What is gossip about? An alternative hypothesis", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, n. 2, jun.
- PIMENTEL BARBOSA, Genésio
(1927) "Relatório do Auxiliar da Inspeção de Índios (signatário) ao Inspetor do SPI Antonio Martins Vianna Estigarribá", Rio de Janeiro, Arquivos do Museu do Índio.
- PORTILLA, Miguel L.
(1966) "Que es el indigenismo interamericano", *América Indígena*, 26(4), out., México.
- PRADO, Joaquim Fausto
(1949) "Relatório da L. R. 5ª para o Diretor do SPI". Campo Grande.
- REDFIELD, Robert; LINTON, Ralph & HERSKOVITZ, M. J.
(s/d) "Memorandum para el estudio de la aculturación", *Armasa*, p. 44-7.
- RICARDO, Cassiano
(1970) *Marcha para Oeste*, vol. I. Rio de Janeiro / São Paulo: José Olympio / EDUSP.
- RIBEIRO, Darcy
(1950) *Kadiwéu*. Petrópolis: Vozes, 1980.
(1970) *Os índios e a civilização*. Petrópolis: Vozes, 1979.
- RIO BRANCO, Barão do
(1945) *Questões de limites: República Argentina*, vol. I. Rio de Janeiro.
- ROJAS, Alfonso V.
(1971) "Antropología aplicada e indigenismo en América Latina", *América Indígena*, vol. XXXI, n. 1, jan., México, p. 3-44.
- SAGOSTUME, José Vasquez
(1986) "Preliminares da Guerra do Paraguai", *Revista Trimestral do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LIX, parte I, Rio de Janeiro. Cia. Tipográfica do Brasil.
- SAHLINS, Marshall
(1970) *Sociedades tribais*. São Paulo: Zahar.
(1988) "Introdução". Em: *Íslas de história*. Barcelona: Gedisa, p. 9-20.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de
(1974) *Vagem ao Rio Grande do Sul*. São Paulo: EDUSP.
- SAMARI PRADO, Walter
(1965) "Relatório do chefe da L.R. 5 ao Diretor do SPI", Rio de Janeiro, Arquivo do ML.
- SANTOS, Deyen Pereira dos
(1952) "Relatório sobre as reservas indígenas existentes no Município de Amambai, Estado de Mato Grosso e subordinadas ao Posto Indígena 'Benjamin Constant' (PI Amambai)".
- SCHADEN, Egon
(1954) *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. São Paulo: EDUSP.
(1969) *Aculturação indígena*. São Paulo: Pioneira.
- SIMONSEN, Roberto
(1937) *História econômica do Brasil*, vol. I. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- SMITH, Herbert H.
(1922) *Do Rio de Janeiro a Cuiabá*. São Paulo: Melhoramentos.
- SODRE, Nelson Werneck
(1941) *Oeste*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- SUSNIK, Branislava
(1980) *Los aborígenes del Paraguay II: etnohistoria de los Guaraní*. Asunción.
- STAVENHAGEN, Rodolfo
(1985) "Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista", *Anuário Antropológico 1984*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, p. 11-44.

TAUNAY, Afonso de

- (1929) *Mato Grosso invadido (1866-1867)*. São Paulo: Melhoramentos.
(1942) *Cartas da Campanha de Mato Grosso (1865-1866)*. Biblioteca Militar.
(1951) *História das bandeiras paulistas*. São Paulo: Melhoramentos.
(1959) *A retirada da Laguna*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército.

TAX, Sol

- (1958) "The Fox Project", *Human Organization*, 17(1), p. 17-9.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubens F.

- (1981a) "Kokre guarani: uma experiência com os Guaraní", *Cadernos do CEIV*, n. 10, Rio de Janeiro, p. 45-9.
(1981b) "Projeto Kaiowa-Nandeva: uma tentativa de contribuição ao indigenismo", 5ª Reunião da ANPPCOS, Friburgo. Mimeo.
(1984a) "Mocreu, mataram Marçal de Souza", *Tempo e Presença*, n. 189, jan./fev., São Paulo.
(1984b) "Relatório geral sobre área indígena Guaraní Kaiowa do Rio Igatuí - MS (Yvykwarusu/Takuarary)", Brasília, FUNAI, Gabinete da Presidência.
(1985a) "Plano de trabalho indigenista para a etnia Guaraní: segunda versão, revisada em base a levantamento de campo realizado entre agosto de 1984 e abril de 1985", Brasília, FUNAI, Gabinete da Presidência.
(1985b) "Relatório área indígena Jaguapire, Guaraní-Kaiowa do Município de Takuru, Mato Grosso do Sul", Brasília, FUNAI, Gabinete da Presidência.
(1985c) "Relatório área indígena Pirakua: uma panorâmica sobre o problema e a noção de terra Guaraní no Mato Grosso do Sul", Brasília, FUNAI, Gabinete da Presidência.
(1985d) "Relatório sobre a situação das Guaraní-Mbya do Rio Grande do Sul: a questão das terras", Brasília, FUNAI.
(1986) "Arquitetura, urbanização e ocupação espacial entre os Guaraní e Terena de Aratiba - SP", Governo do Estado de São Paulo, Cia. de Desenvolvimento e Habitação.

VALLE, Lilia

- (1975) "Relatório sobre a situação atual do PI Dourados", Brasília, FUNAI, Divisão de Desenvolvimento Comunitário. Mimeo.

VAN VELSEN, J.

- (1987) "Análise etnológica e o método de estudo de caso detalhado". Em: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *A antropologia das sociedades contemporâneas*. Op. cit., p. 345-74.

VELHO, Otávio Guilherme

- (1985) "Frente de expansão". Em: *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: FGV.

VIANA, Hélio

- (1948) *História das fronteiras do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca Militar.

WATSON, James

- (1952) "Cayugá culture change: a study in acculturation and methodology", *American Anthropology*, vol. 54, n. 2, part 2, New York.

WATSON, Virginia

- (1944) "Notas sobre o sistema de parentesco dos índios cayugá", *Sociologia*, vol. VI, n. 1, São Paulo.

WEBER, Max

- (1904) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1967.
(1922a) "Conceptos sociológicos fundamentales", *Economía y sociedad*, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, cap. I, p. 1-27.
(1922b) "La dominación", *Economía y sociedad*, vol. IV, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, cap. I, p. 1-24.

Posfácio

Este texto analisou a trajetória de uma experiência de antropologia da ação: o Projeto Kaiowa-Nandeva ou PKN, como ficou conhecido entre os indígenas no Mato Grosso do Sul. Uma "intervenção explícita" e circunstancialmente inédita, pois até então não havia no país qualquer experiência, fora do Estado e das missões religiosas, coordenada por um antropólogo, como eu era considerado tanto em Brasília quanto em campo, embora estivesse no início de minha formação acadêmica. Com financiamento independente do Estado, o PKN atuava de modo autônomo, condição apropriada à realização de programas de etno-desenvolvimento, isto é, orientados por uma metodologia que privilegia as populações ou grupos que protagonizam as ações como instância na qual se definem os rumos e encaminhamentos que emolduram a intervenção fomentada.

Este trabalho foi escrito entre 1988 e 1990, referindo-se a atividades de campo realizadas entre 1973 e 1981. Muitas mudanças se processaram nesse tempo, mas nem por isso deixa de ser oportuno divulgá-lo, uma vez que as reflexões que suscita e os resultados que apresenta podem ser de alguma utilidade na discussão sobre programas de etno-desenvolvimento. Com o olhar distanciado pelo tempo, posso dizer que apresenta trechos com discursos prudentes ou mesmo inseguros em relação a determinadas abordagens e interpretações que, hoje, portador de novos instrumentos teóricos, seriam formuladas de modo talvez mais apropriado. Mantive, contudo, o formato original da dissertação de mestrado, pois revela como, pela primeira vez distante dos Guaraní, pensei os problemas abordados no correr do projeto.

Como experiência, o PKN tinha por objetivo fazer-se presente na realidade social Kaiowa-Nandeva e imiscuir-se deliberadamente nas situações locais, com o intuito de entendê-las, conhecê-las e desenvolver sobre elas um trabalho de antropologia de ação, sem, contudo, considerar a intervenção obrigatoriamente necessária. O pressuposto era de que cabe às populações determinar a ação e seu grau de necessidade ou prioridade, pretendendo com isso minimizar os apriorismos a respeito dos aspectos sobre os quais pudesse recair a intervenção.

Nesses termos, a metodologia proposta determinou que a participação se restringiria à atuação coadjuvante, subjugada às determinações

dos maiores interessados na intervenção e pensada para evitar as imposições do "agente que vem de longe" com verdades geradas fora das situações locais e no mais das vezes inócuas. Depositar nas populações trabalhadas a responsabilidade sobre as atividades levadas a cabo por elas e em sua localidade me desobrigava de responder, até para mim mesmo, por eventuais problemas, sem contudo eximir-me da responsabilidade nos resultados.

Como pano de fundo, a convicção de que o programa desapareceria no futuro, mas não os índios, cabendo portanto a eles a "responsabilidade" sobre a condução dos processos de intervenção desencadeados pelo PKN. A meu ver, trata-se de uma questão básica: em qualquer forma de intervenção junto a grupos sociais, deve-se definir os horizontes de compromisso com uma continuidade da intervenção, para que fiquem transparentes para os envolvidos os limites temporais da ação. É condição de uma intervenção etnodesenvolvimentista o envolvimento efetivo da população dela participante, pois é ele que cria as chances de êxito e fortalece tanto as relações com os financiadores quanto, em se tratando de populações indígenas, as negociações com o Estado.

Com efeito, o grande mérito da experiência foi o esforço de aproximação para observar e, mais que indagar, como cabe ao antropólogo, escutar [*abendu*] os índios, o que permitiu alcançar o objetivo proposto. A dificuldade maior foi convencer os índios de que, apesar de disponibilizar e controlar os recursos, ser reconhecido como "especialista" e possuir credenciais assinadas por um Presidente da FUNAI, eu não era seu "patrão". Embora esses atributos definissem amplos poderes para a implantação da experiência em níveis oficiais ou formais, condição fundamental no momento de implantação do trabalho, também podiam acabar por me distanciar dos índios. Pode-se dizer, entretanto, que o PKN também não teve "patrões". Mesmo sujeito a financiamentos oriundos de agências de cooperação internacional, foram definidos procedimentos que evitaram o surgimento de condicionantes inibidoras da metodologia, cujo eixo principal era de que os rumos da experiência deveriam ser definidos localmente pelos protagonistas da ação. O Projeto conseguiu, assim, superar dificuldades que, de uma forma ou de outra, regulam a atuação dos agentes em campo, normalmente sujeitos às orientações das instituições a que pertencem (missões ou governo) e que, em grande parte dos casos, definem orientações que atendem interesses institucionais, alheios e distantes dos problemas locais. Os financiadores da experiência, apesar de seus rigorosos questionamentos sobre

inúmeros aspectos do projeto, jamais exerceram qualquer forma de pressão para mudar a metodologia ou apresentar resultados que não fossem definidos localmente. Avaliando a distância, penso que essa postura de confiança contribuiu enormemente para a implantação e execução do trabalho. Era esse, aliás, o discurso apresentado aos índios para tentar convencê-los – tarefa às vezes difícil – de que o Projeto não era seu "patrão" e que, em dado sentido, eram eles os "patrões" do Projeto, já que lhes cabia definir e implementar as iniciativas e atividades.

A contribuição do PKN não se deu nas tentativas de interferir junto à FUNAI para que se empenhasse em regularizar a situação das terras Kaiowa e Nandeva do MS nem nos diversos relatórios de identificação produzidos entre 1985 e 2000. Não pretendo descaracterizar essa participação ou minimizar o fato de que tais gestões e iniciativas contribuíram de fato para as conquistas territoriais dessas populações, da mesma forma que não creio que seja desprezível a participação de outras instituições nesse processo ou mesmo nas mudanças consideráveis e significativas na legislação brasileira, sobretudo a Constituição de 1988. O que me parece relevante é a tenaz predisposição dos Nandeva e Kaiowa em movimentar-se para essas conquistas. Penso que a efetiva contribuição do PKN foi *escutar* suas demandas e reivindicações prioritárias, sem lhes impor uma agenda própria, mas gerando instrumentos para que pudessem acessar recursos na sociedade brasileira.

O Projeto não criou entre os índios uma dependência que justificasse sua existência e manutenção. O que acontece à comunidade trabalhada com o fim de um programa de intervenção é uma questão que deve estar permanentemente presente, por ser uma variável de absoluta importância em trabalhos dessa ordem, a saber, a *continuidade do etnodesenvolvimento*. O planejamento deve ser flexível para avançar no trabalho e ao mesmo tempo permitir sua retirada de cena sem prejuízo das populações envolvidas.

O PKN foi compelido a implantar rapidamente as *kokue guasu*, modelo originado em idéias minhas e cuja estrutura era calcada em uma suposta "maneira coletiva e solidária de ser dos índios". Não poderia ser de outro modo, diante das ameaças de implantação dos megaprojetos pretendidos pela FUNAI-SUDECO. O programa tinha de ser implantado com a rapidez que o "desenvolvimento", o "progresso" e a modernidade exigiam, exatamente ao contrário do modo e do tempo como os Kaiowa e Nandeva compreenderiam a iniciativa e ela incidiria diretamente em seu cotidiano. Isso condicionou o início da experiência e definiu o rumo dos trabalhos em seus primeiros

momentos, levando-me a insistir em um modelo – as roças coletivas – relativamente pouco discutido com os índios. O programa só funcionou porque a metodologia utilizada não considerou como falha o fato de as roças comunitárias não darem certo; como se propunha um método flexível, “construtivista”, seu formato era considerado justamente a expressão do “modo de ser”, do *teko porã*, o comportamento esperado pelo *tekooha*. Nesses termos, o “fracasso” das *kokue guasu* – fracasso apenas relativo, uma vez que dessas roças dependiam os recursos para as outras, as particulares, que passaram a crescer e a se diversificar com muito vigor – foi encarado como êxito, já que ali se materializava a demanda concreta dos índios. A “falha” no planejamento serviu não como fator de inibição do programa, mas como incentivo à adaptação da experiência à demanda da população trabalhada.

Gostaria de destacar as diversas mudanças ocorridas no campo indigenista circunscrito aos Kaiowa e Nandeva aqui tratados. Uma das mais significativas se deu na minha própria compreensão sobre eles. Afirmar que “continuaram índios” seria um modo de formular as minhas (e de tantos outros) idealizações a respeito do “destino” dessa e de outras populações indígenas. Em 1976, estava plenamente convencido de que os Guarani que habitavam o Mato Grosso do Sul, em oposição aos do lado paraguaio, viviam um acelerado “processo de aculturação” (Schaden 1962). Em meu modo de ver as coisas naquele momento, tratava-se de uma sociedade “em transição”, em vias de extinção e em total “desorganização social”. Não se confirmaram, contudo, as considerações impressionistas que definiam os Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul como “caboclos”; ao contrário, “descobri” paulatinamente as facetas que os tornam etnicamente diferenciados.

A participação da FUNAI junto às populações indígenas aqui consideradas também sofreu inúmeras transformações. Não cabe neste livro uma análise sobre a ação indigenista do Estado, mas apenas do modo como a política indigenista dos últimos governos se manifestou em níveis regionais e locais e em que medida afetou as populações Kaiowa e Nandeva. Para esse efeito, posso dividir a trajetória da FUNAI em períodos.

Entre 1976 e 1985, o aparelho indigenista estatal manteve uma estrutura de funcionamento e racionalização de suas atividades voltadas para os Postos Indígenas, cabendo a responsabilidade de administração dessas unidades a um técnico indigenista, denominado chefe de Posto, além de funcionários como enfermeiros, professores e de serviços gerais. Boa parte dos chefes de Posto que trabalhavam com os Guarani do

Mato Grosso do Sul nesse período podia ser incluída na categoria do senso comum do indigenismo brasileiro de “indigenistas autênticos”, preocupados à sua maneira com os índios, sua assistência, proteção, desenvolvimento e integração à sociedade brasileira. Os que assim se consideravam definiam seus passos inspirados nas orientações, muito diluídas, do que teriam sido as diretrizes positivistas do Marechal Cândido Rondon – ou ao menos pensavam que o faziam. A partir de 1980, vivia-se na região um clima de convulsão em função do movimento dos Nandeva e Kaiowa em suas tentativas de “reconquistar” terras que se tornaram fazendas ou “defender” e se manter nas terras de onde os fazendeiros queriam expulsá-los. De Brasília, acompanhando o movimento de distensão política que se instaurava, fluía um clima marcado pelo permanente burburinho relativo à “luta dos índios pela sobrevivência” e o engajamento a ele por parte dos “indigenistas autênticos”, burburinho que, atendendo a um “estado de emergência” permanente, característico da ausência de ações coordenadas e planejadas (Almeida & Oliveira Filho 1998), não significava qualquer variação efetiva nas situações locais concretas dos Kaiowa e Nandeva.

Até então, a FUNAI tinha alguma força política, um potencial de intervenção nos problemas e questões dos índios. Aquele era o tempo em que boa parte dos agentes procurava cumprir os ensinamentos recebidos nos cursos ministrados àqueles que passavam nos concursos para formação de técnicos indigenistas. Muitos estavam convencidos de que os índios tinham sido grandemente afetados pela política indigenista que desconsiderara a necessidade de terras. Em alguns casos, houve participação ativa de técnicos nos problemas fundiários indígenas, o que foi reprimido pela administração central da FUNAI. Dirigida por militares com autonomia e poder suficiente para encaminhar soluções para problemas fundiários e mesmo contando com respaldo constitucional e do Estatuto do Índio, a FUNAI não fez mais que defender, às vezes com truculência, o interesse de “fazendeiros progressistas” e a implantação de procedimentos voltados para a “integração” dos índios à sociedade brasileira, chegando mesmo a querer implantar critérios biológicos de aferição da indianidade, resvalando para um racismo anacrônico.

A partir de 1985, deu-se uma mudança que marcou o início do decréscimo na qualidade do atendimento e do desempenho de suas funções tutelares: os técnicos indigenistas que se aposentaram ou se transferiram foram paulatinamente substituídos por “funcionários públicos” sem qualificação para o trabalho com indígenas. Com efeito, a

partir de meados dos anos 1980, a FUNAI regional sofreu um profundo arrefecimento, e no conjunto seus funcionários se sentiram desestimulados com o trabalho.

Em 1985, foi criada a Administração Regional de Amambai, pensada para oferecer aos Nandeva e Kaiowa, dado seu número e a dimensão de suas demandas, um espaço administrativo específico, livrando-os das disputas por recursos que se processavam na 9ª Delegacia Regional de Campo Grande. De modo geral, os Guarani raramente levavam a melhor na distribuição dos recursos vindos de Brasília. Mesmo sua localização, em Amambai e não em Dourados, teve como pano de fundo a premissa da especificidade e importância dos Kaiowa e Nandeva e tentou evitar que a ADR, se localizada em Dourados, pudesse servir de base para a implantação de uma política controlada pelos Terena que viviam no PI Dourados. Assim, a FUNAI dava um importante passo para potencializar as ações que contemplassem os Nandeva e Kaiowa, mas essa unidade passou a ser ocupada por uma série de administradores reconhecidamente corruptos; multiplicou-se, sem qualquer necessidade ou planejamento, o número de funcionários, sem uma contrapartida em trabalho e produção, decaindo dessa forma o atendimento aos índios. Com o tempo, a FUNAI de Amambai se tornou uma sinecura e passou a "empregar" parentes e amigos de funcionários, tornando-se uma fonte de desvios de fundos oriundos de Brasília e destinados aos Guarani.

Episódios de malversação de recursos públicos nos anos 1980 e 1990 são apregoados sem muito constrangimento pelos comerciantes regionais, que não perdem a oportunidade de apontar as falcatruas realizadas pelos administradores da ADR Amambai na utilização dos recursos destinados aos Guarani. Coniventes no passado com os maus administradores, muitos comerciantes revelam hoje as manobras com notas fiscais forjadas para encobrir o desvio do dinheiro que deveria chegar aos índios. Além disso, os Postos Indígenas da FUNAI no Mato Grosso do Sul praticamente perderam sua função depois do processo de "conquista" e "manutenção" de terras desencadeado na região.

Na década de 1990 a FUNAI já não praticava a "política de aldeamento", o que no entanto não impede que os "índios de fazenda" ou "desaldeados" continuem forçados a se dirigir aos PIs. Sem a anuência da administração central em Brasília, funcionários fazem arranjos com fazendeiros para tirar os índios das "fazendas", como ocorrido em 1998 com os Kaiowa de Kokue'i e apontado em meu relatório de identificação do *tekoha* do Nande Ru Marangatu (Thomaz de Almeida 2000). Esse procedimento ilícito contribui para acirrar os ânimos: não se resolve o

problema e os índios, de uma forma ou de outra, acabam voltando ao lugar de onde foram retirados. Há fazendeiros que acreditam nos funcionários desonestos e se iludem achando que "os índios fazem o que a FUNAI quer".

No fim dos anos 1990, a estrutura da FUNAI regional e local foi paulatinamente tomada pelos Kaiowa e Nandeva, primeiro ocupando os Postos Indígenas como enfermeiros e professores, e mais recentemente também a administração de Amambai. Concomitantemente a esse processo de ocupação indígena de espaços administrativos do aparelho indigenista de Estado, a FUNAI foi perdendo seu poder de interferência: por decretos presidenciais, deixou o atendimento em saúde e em programas de educação. Em meados dos anos 1990, criou, a esmo, o Núcleo Indígena de Dourados, que tem servido apenas como nova sinecura e microaparelho para servir aos que comandam a política do Posto Indígena de Dourados.

A constituição de 1988 ampliou o potencial reivindicatório dos povos indígenas do país, dando-lhes maior poder de negociação. Não houve, no entanto, uma correspondência imediata entre a lei formalizada constitucionalmente e sua aplicabilidade local, o que fica nítido na análise do problema fundiário. Quando a definição de uma terra indígena toca em interesses econômicos de vulto, mobilizam-se forças que inibem o encaminhamento dos procedimentos capazes de solucionar diversos aspectos do problema. Assim, independentemente da Lei Magna ou de decretos reguladores (como o n. 1.775 de 1996), o que se constata é uma enorme dificuldade em regularizar a situação fundiária de áreas de *tekoha* "reconquistados" ou "mantidos" pelos Nandeva e Kaiowa nos últimos 15 anos. O problema vem se acirrando e parece que não terá fim enquanto os *tekoha* não forem reapropriados pelos Kaiowa e Nandeva.

Hoje, há dezenas de *tekoha* reivindicados pelos Kaiowa e Nandeva. Refiro-me aos *tekoha* nos quais, com o auxílio de instrumental teórico oferecido pela antropologia, é possível reconstruir a história e plotar as áreas de ocupação para comprovar que seus espaços geográficos pertenceram tradicionalmente aos índios. Assim como no processo de acompanhamento dessa população, outros *tekoha* que não se imaginava existir são reivindicados pelos índios. Todo cuidado é pouco ao indicar a existência de um *tekoha*; a rigor, todos os lugares do sudoeste do Mato Grosso do Sul são ou podem ter sido lugares ocupados pelos Kaiowa e Nandeva, razão pela qual é necessário estabelecer uma correlação imediata e empiricamente comprovável entre um determinado lugar e a existência de grupos macrofamiliares ligados a ele. Assumir o discurso dos índios sem um questionamento aprofundado e apontar

a existência de *tekoha* sem a vinculação com a objetividade da existência de famílias pode representar um desserviço.

No entanto o argumento mais forte para que todo cuidado seja tomado ao divulgar a existência de um *tekoha* ou mesmo para identificar uma área indígena é que, procedendo sem critérios rígidos para indagar a configuração das relações entre os *te'yi* [grupos macrofamiliares] e entre eles e o espaço geográfico reivindicado, abre-se o flanco para uma contra-argumentação dos adversários dos índios, permitindo que contradigam afirmações sobre a existência de uma área indígena identificada com dados que podem ter ganho de causa em tribunais.

Não farei comentários sobre as áreas de assistência nas quais o PKN não se envolveu, isto é, educação e saúde. Cabe apenas uma breve menção para indicar que os promotores tradicionais do atendimento à educação e assistência à saúde seguem mantendo programas definidos por um atendimento sem adequação aos valores e modos de pensar dos Kaiowa e Nandeva. Mas houve sensíveis melhorias nessas duas áreas, embora ainda se esteja longe de um atendimento que incorpore os valores indígenas.

Os *aty guasu*, originados das reuniões de "cabeçantes de roça", em 1978, tornaram-se um foro político de grande relevância e o espaço no qual se discutem assuntos variados, destacando-se a questão fundiária. Considerando as discussões em torno das "organizações indígenas", penso ser determinante que os Nandeva e Kaiowa do Mato Grosso do Sul mantenham, como vem fazendo, essa instância em níveis locais. Esses encontros assumiram dimensões consideráveis e têm relevância como apoio político às decisões dos *tekoha* que reivindicam terras.

Em relação à *changa*, há mudanças no período compreendido entre o fim dos anos 1980 e os atuais, marcados por uma acentuada diminuição nas possibilidades de sua realização nas proximidades das aldeias. A redução da demanda por mão-de-obra indígena nas fazendas se deve principalmente à utilização de tecnologias que dispensam o trabalho não especializado. Os indígenas, entretanto, continuam necessitando da remuneração e dos recursos auferidos com o trabalho fora de suas terras. Se de fato diminuiu a demanda pela força de trabalho Nandeva e Kaiowa por parte das fazendas incrustadas em seus territórios, em contrapartida houve um notável crescimento da demanda pelas usinas de álcool existentes na região e fora dela. Apesar de aparentemente "desagregadora", como diriam alguns, sugiro que se aplique às usinas de álcool a mesma reflexão feita sobre a *changa* nos anos 1970. A grande variação reside na distância do local de trabalho, o que agrava o problema porque obriga os indígenas a permanecerem durante longo tempo longe de suas famílias.

Mesmo nas usinas¹, no entanto, a *changa* permanece como "ritual de passagem". Os jovens que pretendem se casar se dirigem em grupo às usinas, acompanhados por parentes e gente do mesmo *tekoha*, permanecendo com o grupo durante todo o trabalho e não se misturam com os outros trabalhadores. Enfim, não se trata de uma atividade natural e simplesmente aviltante, como muitos dos "aliados dos índios" podem imaginar, o que não significa dizer que seja um dado positivo. O único caminho aparente para a eliminação dessa atividade tradicional entre os Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul, caso se persiga um modelo de "desenvolvimento", como pensado, seria atender plenamente às demandas por terras e insumos para o trabalho. Mesmo assim, penso que a *changa* não seria abandonada.

Algumas variações me parecem relevantes em relação à presença missionária entre os Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul. As missões evangélicas tradicionais não sofreram mudanças significativas, e a Missão Evangélica Caiuá, a Deusth Indianeer Pioneer Mission e o Projeto Tape Porã da Igreja Metodista se mantêm nos mesmos moldes e lugares. Não houve empenho em obter uma maior adequação às transformações ocorridas com seu objeto de ação, com a implantação de métodos mais apropriados à situação diferenciada e às variações apresentadas pelos *tekoha*, como por exemplo a expressiva movimentação por terras, desconsiderada pelas missões. Houve renovação de quadros mas, apesar das incipientes variações de procedimentos superficiais, não se deram mudanças substanciais.

As mudanças observadas se referem ao modo como os índios compreendem o papel, o desempenho e a participação das missões em suas vidas. Em atitudes mais críticas e afetadas às mudanças, os *tekoha* já não lhes atribuem a mesma importância do passado, quando eram as únicas agências que lhes ofereciam assistência. Sob esse aspecto, o lugar que mais chama a atenção é Pirajuy, onde os jovens Nandeva manifestaram sua revolta contra parentes que, no passado, deixaram-se levar pelo discurso dos missionários e abandonaram Potrero Guasu, indo viver em Pirajuy. Por ocasião da identificação de Potrero Guasu, em dezembro de 1999, um grupo de jovens "invadiu" a missão alemã e gritou asperamente contra os missionários, atitude incomum para um Guarani. Assim, mesmo sem avanços substanciais na multiplicação de

¹ Em julho de 2000, em viagem ao Mato Grosso do Sul, encontrei, por puro acaso, um grande número de Kaiowa que, vindos de Takuapiry, Amambai e outros *tekoha* estavam trabalhando em uma usina de álcool localizada nas proximidades da cidade de Ourinhos, estado de São Paulo, aproximadamente a 800 km de distância de seus lugares de origem.

prosélitos, as missões protestantes continuam a atuar junto aos Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul, movidas pela fé cristã e pela convicção de que estão "fazendo a coisa certa" – embora permaneçam resistentes a qualquer discussão crítica.

Uma das maiores características das missões evangélicas é o desinteresse em aprender com os índios, saber o que pensam e contextualizar sua compreensão sobre o mundo cristão. O que marca essa relação, mesmo quando se propõem a uma maior aproximação com os índios, é o forte condicionamento institucional que prevalece sobre os procedimentos inovadores, mesmo que esse condicionamento traga prejuízos ou force mudanças nos padrões culturais da população indígena. Assim, ao menos à primeira vista, não houve mudanças no quadro missionário evangélico no Mato Grosso do Sul.

O CIMI, aparelho indigenista da igreja católica, apesar de figurar como um organismo de prática missionária inovadora, tem revelado um procedimento bastante limitado junto aos *atekoba* Guarani do Mato Grosso do Sul. Apesar de não realizar uma prática proselitista e não fomentar iniciativas para a conversão dos índios, dois aspectos de sua atuação me parecem importantes.

O primeiro é a questão da terra, que seria mais facilmente resolvida se forças conjuntas trabalhassem para sua solução. Não se trata, portanto, de afirmar que o CIMI não deve se envolver com o tema ou lutar pelas conquistas dos índios. Mas sua ênfase e seu *élan* de encontrar soluções podem provocar problemas e oferecer armas para os adversários dos índios, já que lançam mão de dados ou criam argumentos que não encontram correspondência na realidade, dando margens a discussões infundáveis na mídia. Exemplo disso foi a insistência com que se vinculou os suicídios praticados pelos Kaiowa e Nandeva à problemática fundiária. Outra vinculação, bastante perigosa, é a que se estabelece entre o movimento desses indígenas por terra e o Movimento dos Sem-terra – o movimento Guarani antecede o MST em anos e implica condicionamentos distintos. Na mesma linha, mas em outra esfera da vida social dos Kaiowa e Nandeva, estão os esforços do CIMI em promover programas de "formação de professores" indígenas, iniciativa que parece estar voltada antes de tudo para a formação de "líderes políticos" cristianizados dentro de um catolicismo moderno.

Observam-se também mudanças expressivas na atuação do CIMI-MS se comparada às suas atividades no Mato Grosso do Sul em 1978, quando havia preocupação e cuidado nas relações com os índios. Entre 1978 e 1981, o contato entre o PKÑ e CIMI-MS foi muito cordial e se pontuou pela cooperação mútua e pela coordenação de ações para o

trabalho na área e o enfrentamento de inimigos comuns (os militares da FUNAI). Essas relações eram pautadas por intensas e constantes discussões sobre o trabalho das duas instituições, permeadas pelo respeito e pelo reconhecimento das diferenças. Alguns pontos eram inegociáveis, sobretudo os referidos às escolhas dos índios.

Fenômeno de relevância ocorrido entre as aldeias Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul foi a proliferação de seitas pentecostais, que passaram a crescer de modo mais intenso a partir do início dos anos 1990. Só na aldeia de Dourados há mais de uma dúzia de seitas pentecostais que disputam prosélitos indígenas. Algumas delas são Igreja Evangélica Betel, Deus é Amor, Deus é Verdade, Casa da Bênção, Evangelho Quadrangular, Tabernáculo de Jesus, A Palavra de Cristo para o Brasil, Nova Jerusalém, Igreja Apostólica da Caridade de Deus, Congregação Cristão no Brasil, Igreja Batista Pentecostal e Igreja Evangélica Pentecostal de Jesus (Coutinho Jr. 1995). Há uma aproximação entre os índios e essas novas igrejas, fenômeno que parece similar ao ocorrido com as missões tradicionais e parte do costume Guarani de estabelecer aproximação com o novo para conhecê-lo. Esse fenômeno merece um estudo aprofundado, e este não é o lugar para tanto.

Este trabalho procura mostrar as dificuldades de romper com os procedimentos tradicionais de agentes indigenistas e a maneira pela qual uma ONG com reduzido número de participantes pode contribuir para promover mudanças na realidade das populações envolvidas, já que, a rigor, quem efetiva tais transformações são os protagonistas da ação e não os agentes que a fomentam.

Eu não estava preocupado com formatos, e não houve um "projeto" previamente delineado. A idéia, tomada a partir do horizonte da antropologia da ação, era *construir um trabalho*, como de fato ocorreu. Isso definiu o método de intervenção, fundamental em trabalhos como o que aqui se apresentou. No campo do "desenvolvimento" e na temática fundiária em que se desdobrou, o trabalho se norteou invariavelmente por um compromisso total com a premissa de que cabia aos protagonistas das ações a decisão sobre os rumos que se deveria tomar.

Hoje, sem dúvida, há diferenças substanciais em relação à liberdade do antropólogo para trabalhar. A época aqui focada se caracterizou por um quadro político nacional marcado pela presença e pelo poder militar na temática indigenista. Além disso, atualmente as organizações indígenas têm programas e projetos próprios e buscam alianças com a capacidade técnica dos antropólogos, que atuam como assessores das ações. É no sentido de reconhecer essa faceta da antropologia feita no Brasil e contribuir para sua rotinização acadêmica que este texto é agora apresentado.

Anexo
Tabela 1

N	TI Indígena	TI urbana refugiada (mil ha)	TI rural escassa (mil ha)	TI total refugiada (mil ha)	Popul. total refugiada	Grupos indígenas	Municípios (100)	Rede de acesso	Dist. ADR (km)	Situação fundiária
01	Araucária	2.629	2.429	5.058	1.428	Guaraní Kaibová Sikaria	Araucária	Araucária - Rua Peril	8	Homologada em 24/10/81 - 01/81
02	Linha Verde	662	462	1.124	360	Guaraní Kaibová Sikaria	Araucária	Araucária - Teare	30	Denunciada em 02/08/82
03	Campesina	11	11	22	20	Guaraní	Araucária Jd	Araucária Jd - Rua Vista	180	Denunciada em 26/06/84 - Faltou em nome de proibição de Arrojo Jd
04	Cooperp	3.386	1.799	5.185	2.144	Guaraní Kaibová Sikaria	Campesina	Campesina - Laguna Campesina	90	Homologada em 20/08/81
05	Correio	1.320	1.000	2.320	170	Guaraní Kaibová Sikaria	St. Dorado	Araucária - St. Dorado	140	Denunciada em 20/08/81; Homologada em 10/09/82 - DDU; Ligação com Sítio de Terra Divisa - Processo Tribunal de Sta. Felicidade - J. Reguini. Da mesma ligação em 1º instância Federal 01/85 - Processo n. 91.11/85 Occorreu em 08/05/85
06	Dourados	3.474	3.474	6.948	6.028	Guaraní Kaibová Sikaria	Dourados	Dourados - Inporé	215	Occorreu em 08/05/85
07	Quatzen	705	710	1.415	395	Tupacatiari	Laguna Campesina	Araucária - Laguna Campesina	30	Regulada, matrícula n. 12.813, em 28/05/84
08	Passado	2.037	360	2.397	429	Dourados	Dourados	Dourados - Iboraita	238	A. Identificar e delimitar
09	Paranápolis	1.200	45	1.245	180	Guaraní Kaibová Sikaria	Dourados	Souren MS 430	257	Identificada. Vistas em 01/04. Ligação com Fozes Segredadas. Ação reivindicatória com a FINEA. Agravo se manteve. H. estado de conservação da área. Regulada em 10/04/84. Matrícula n. 273. DDAF-MS
10	Pratol	2.110	2.110	4.220	1.320	Guaraní Kaibová Sikaria	Pratol	Pratol - São Quinto	168	Regulada em 25/08/81 - 08/81
11	Pratol	1.384	2.384	3.768	370	Guaraní Kaibová Sikaria	Rua Vista	Araucária Jd	198	Regulada Matrícula n. 3.574. Seta G. 000-03. Denunciada em 18/04/81. Homologada em 12/04/82. Ligação com Livro Matrícula de Livro. Processo Justiça Federal n. 91.01/81/176 - 1ª Vara. Juízo 1981 sentença.
12	Povo Lindo	1.640	1.640	3.280	1.725	Guaraní Kaibová Sikaria	April	April - São Quinto	128	Homologada em 25/08/81 - 08/81
13	Itaipó	370	370	740	300	Guaraní Kaibová Sikaria	Laguna Campesina	Guaraní - Laguna Campesina	45	Regulada em 05/08/84. Matrícula n. 13.814 FPU-MS 17/5/84. Denunciada em 24/02/84. Homologada em 08/08/84 - DDU
14	Itaipó	1.922	1.922	3.844	1.560	Guaraní Kaibová Sikaria	Pratol	Araucária - Inporé	100	Homologada em 22/08/81 - 08/81

N	TI Indígena	TI urbana refugiada (mil ha)	TI rural escassa (mil ha)	TI total refugiada (mil ha)	Popul. total refugiada	Grupos indígenas	Municípios (MS)	Rede de acesso	Dist. ADR (km)	Situação fundiária
15	Tobuary Tupacatiari	1.474	2.474	3.948	290	Guaraní Kaibová	Paranápolis	Araucária - Paranápolis	85	Denunciada em 22/06/82 - DDU. Ligação com Terrinha Buenos Aires, 91.000/6/908 - 1ª Vara - Justiça Federal em Curitiba Grande MS. Fase de pedido.
16	Tajajari	1.886	1.886	3.772	1.460	Guaraní Kaibová Sikaria	Coronel Dagoberto Felix	Araucária - C. Sapanza	35	Regulada em 14/10/82 Livro D-3, n. 1.811. Denunciada Tudo indefinido.
17	Itaipó	470	-	470	240	Guaraní Kaibová Sikaria	April	Araucária - Jd	30	Denunciada em 14/10/82. Homologada em 12/08/83 - DDU. Ligação com Miguel Saldá de Oliveira. Processo n. 92.000/990-1. Fase final em 1982. UNICA, YERBA INDIGENA NÃO OCLWADA. População indígena reconhecida em primeira instância de Jd, MS
18	Jaguari	2.364	1.646	4.010	190	Guaraní Kaibová	Tupacatiari	Araucária - Tupacatiari	90	Homologada em 24/10/82 - DDU. Ligação judicial com Occorreu segunda Inst. de Merid. Processo no SDO - Apelação Civil n. 00320-41-3. Ligação com Anil Francisco Romero. Processo principal no âmbito Federal n. 00.447-3-3 - 1ª Vara, Justiça Federal. População indígena reconhecida em primeira instância de Jd, MS
19	Guasú	930	930	1.860	150	Guaraní Kaibová	Avul. Marimbá	Araucária - Avul. Marimbá	40	Homologada em 21/02/82 - DDU. Ligação com Valde Bruna Espal, Trizano e Olyrio, Rgido Soano e Angela Pereira. Processo n. 91.01/103-0, 2ª Vara, Justiça Federal. Fase de pedido.
20	São Carlos	5.003	5.003	10.006	230	Guaraní Kaibová	Coronel Dagoberto Felix	Araucária - C. Sapanza	85	Denunciada em 24/10/82. Homologada em 01/10/83. Ligação com SAUTIN SA - Agricultura. Processo n. 92.002/971-4 - 2ª Vara, Justiça Federal. População indígena no âmbito de Jd
21	Jaguari	404	404	808	140	Guaraní Kaibová Sikaria	Araucária	Araucária - Jd	45	Homologada em 22/02/82 - DDU. Ligação com Consórcio de Merid. Oeste. Processo n. 91.001/282-3, 2ª Vara, Justiça Federal
22	Itaipó	300	-	300	100	Guaraní Kaibová Sikaria	Maracaju	Dourados - Maracaju	205	denunciada em 1986
23	Carro Mangalá	Identificar	-	Identificar	520	Guaraní Kaibová Sikaria	Araucária Jd	Araucária Jd - Bola Vista	130	A. Identificar e delimitar.
24	Linha Campesina	Identificar	-	Identificar	650	Guaraní Kaibová Sikaria	Povo Lindo	Povo Lindo - Dourados	48	A. Identificar e delimitar.
25	Parque Guasú	Identificar	-	Identificar	210	Guaraní Kaibová	Paranápolis	Paranápolis - São Quinto	180	A. Identificar e delimitar.
Total		43.050	38.509	81.559	22.651					

Obs.: Com exceção feita em cinco áreas.
Fonte: SAJ-ADR-AMF/MS / Dec. 95 - FAS 243

Tabela 2

Município	1957		1958		1959		1960		1961		1962		1963		1964		1965		1966		1967		1968		1969		1970							
	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N	K	N						
Jakarey	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55	154	55
Limão Verde	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100	252	100
Panambi	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114	231	114
Pirajay	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685	188	685
Pirakua	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225	225
R. Jakarey	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188	188
Ramada	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119	1.067	119
Takuapiry	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110	1.110
Yvykuarusu	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120	120
Total	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273	8.233	3.273

População Kaiowa e Nandeva do Mato Grosso do Sul, 1928-1968

Fonte: "Relatório Anual" Museu da Índia 1967
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1964
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1970
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1971
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1972
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1973
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1974
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1975
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1976
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1977
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1978
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1979
 "Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística" 1980

Tabela 3
 Estimativa da população Kaiowa e Nandeva no Mato Grosso do Sul em meados de 1970

	Kaiowa	Nandeva	%	Total
Amambai	1.579 ¹	395	K 80% / N 20%	
Caarapo	1.215 ²	405		
Campestre	42			
Cerrito		35		
Dourados	1.975	480		
Guaimbe	100			
Jakarey		1.019		
Jarara	15 ³	135		
Limão Verde	252			
Panambi	231			
Panambizinho	114			
Pirajay		685		
Pirakua	225			
R. Jakarey	188			
Ramada	1.067 ⁴	119	K 90% / N 10%	
Takuapiry	1.110			
Yvykuarusu	120			
Total	8.233	3.273		11.506

¹ Calcula-se em 20% o número de Nandeva em Amambai
² Calcula-se em 25% o número de Nandeva em Caarapo
³ Cálculos aproximados. Calcula-se em 10% o número de Kaiowa em Jarara
⁴ Calcula-se em 10% o número de Nandeva em Ramada

Tabela 4
Cálculo da quantidade das "provisitas"

Arroz	5,5 kg x 43 = 236,5 kg por semana (5 sacos de 50 kg); 946 kg (19 sacos) por mês; 7.568 (152 sacos) para todos os grupos de Pirajuy
Feijão	4 kg x 43 = 172 kg por semana (3 sacos de 60 kg); 688 kg (12 sacos), 5.504 kg (92 sacos) no período
Sabão	2 x 43 = 86 pedaços por semana; 344 por mês
Sal	0,5 kg x 43 = 21,5 kg por semana; 86 kg por mês

Tabela 5
Desempenho dos grupo *kokue guasu* em 1976

	Takumpty	Ranada	Jakarey	Amambal	Total ¹
Número de grupos	1	1	1	1	4
Número de participantes	11	10	12 ²	12 ²	45
Total envolvido	50	50	60	60	220
População	600	600	600	-	?
Porcentagem	8,3%	8,3%	10%	-	?
Área de <i>k. guasu</i>	06 ha	04 ha	04 ha	03 ha	17 ha
Área particular	05	04	-	-	-
Área total cultivada	10	09	-	-	-
Cultivos	milho	milho	arroz	-	-

¹ Apenas 04 homens chegaram à colheita, bastante mingua

² Apenas 02 homens chegaram à colheita

³ Piraju deliberadamente não quis participar das roças nesse primeiro ano

rdades e definições já sabidas,
sistematizar os interesses dos
indígenas, a fim de colaborar
na melhoria de suas condições de
vendo assim, esperamos que sua
ação possa contribuir para a
de dos leitores sobre a população
na brasileira e também para o
a respeito da importância da
antropológica na tomada de
políticas.

F. THOMAZ DE ALMEIDA

em Antropologia Social

ograma de Pós-Graduação

ropologia Social do Museu

L, UFRJ). Autor de diversos

no Brasil e no exterior e co-

o livro *Nande Reko*, Il nostro

essete (Roma, Clau, 2000).

contra
ATA



territórios sociais